

העקידה מאהבה יסוד לתורת הקרבנות בישראל



הרב אליעזר חיים שנוולד

ראשי פרקים:

- א. מה בין מקום המזבח למקום העקידה
- ב. פרשת הקרבנות ופרשת העקידה
- ג. נסיון העקידה - בעצם העמידה באתגר, או שיש בו גם תכלית עצמית
- ד. נסיון העקידה - בצו דו-משמעי: "והעלהו לעולה"
- ה. "וילכו שניהם יחדיו" - מבחן האהבה של העוקד והנעקד לקב"ה
- ו. ההתמסרות לעקידה - מילוי שלם של הצו האלקי ברובד הרוחני
- ז. הקרבת האיל - מימוש העקידה ברובד המעשי של המציאות
- ח. מעשה העקידה יסוד לתורת הקרבנות בישראל
- ט. קרבן העולה - המשך לאיל של העקידה כנגד מידת האהבה

מה בין מקום המזבח למקום העקידה

קביעת מקומו של בית המקדש והמזבח בהר הבית דווקא, מעלה את השאלה במה התייחד מקום זה משאר המקומות. בעל ספר החינוך מעלה את האפשרות שיחודו של המקום קשור להיותו במרכז העולם¹:

* לזכר הני תרי צנתרי דדהבא, תלמידי היקרים - אריאל פלדמן ז"ל וסגן יאיר נבנצאל הי"ד.
אריאל ז"ל התברך במידת האהבה לכל, בהרתמות ובמסירות עבור האומה. שמו של אריאל הוא כשמו של המזבח כמובא ברש"י עפ"י התרגום, ישעיהו כט, א: "הוי אריאל - ת"י מדבחה דה' ואף יחזקאל קראו כן שנא' (יחזקאל מג): 'זהאריאל שתים עשרה' ע"ש אש של מעלה שהיתה רובצת כארי על גבי המזבח כמו ששינוי בסדר יומא, ורבותינו פירשו על ההיכל שהיה צר מאחוריו ורחב מלפניו". (וע"ש בפס' ב', וברש"י יחזקאל מג, טז).

ועל כן ציונו לקבוע מקום שיהיה טהור ונקי בתכלית הנקיות, לטהר שם מחשבות בני איש ולתקן לבבנו אליו בו, והוא ברוך הוא בחר אותו המקום והכינו אל הטובה לבני אדם, **אולי מהיותו אמצעות העולם בכיוון², והאמצעות נבחר מן הקצוות**, או מן הטעם שיהיה ברוך הוא היודע. ומתוך הכשר המעשה וטהרת המחשבה שיהיה לנו שם יעלה שכלינו אל הדבקות עם השכל העליוני, ועל דרך הפשט על הצד הזה נפרש שריית השכינה במקום ההוא.

לעומתו הרמב"ם בהלכות בית הבחירה הדגיש דווקא פן אחר - את הקשר שבין מקום המקדש ומזבח העולה, לבין מקום העקידה³:

א. **המזבח מקומו מכוון ביותר**, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר: 'ז' **מזבח לעולה לישראל, ובמקדש נעקד יצחק אבינו** שנאמר: 'ולך לך אל ארץ המוריה' ונאמר בדברי הימים: 'ויחל שלמה לבנות את בית יי' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדויד אביהו אשר הכין במקום דויד בגורן ארנן היבוס'.⁴

ב. **ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק**, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא⁴.

יאיר ה"ד עולה תמימה שנעקד ע"ג המזבח ומסר נפשו על קידוש ד' העם והארץ. מאור פניו של יאיר ה"ד והתמסרותו לדברים שבהם האמין הקרינו כלפי הסובבים אותו. כך דרשו חז"ל בתנחומא על הקמת המשכן ממנו מאיר רבש"ע את המחשכים לשם קיום העולם (ויקהל סימן ז): 'זיעש בצלאל את הארון... לכך פתח דבריך יאיר וגו'. אמר ר' יהודה: למה הדבר דומה, למלך שביקש לבנות לו פלטין ואותו מקום היה חשון, מה עשה הדליק את הנרות ואחר כך בנה פלטין. כך הקב"ה כשבנה העולם היה כולו חשך, מה עשה נתעטף באורה ובראו, 'הוי פתח דבריך יאיר וגו'".

1. ספר החינוך מצווה צה
2. השווה לרמב"ן ויקרא יח, כה: "אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו". וכ"כ בדרשת הרמב"ן לראש השנה. וע"ע בספר גבורות ה' למהר"ל הקדמה שלישית עמוד יט: "ומפני כך האמצעי מחיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם. וזה מפני כי הצדדים מפני שהם צדדים יש להם רוחק וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחוקים, אבל האמצע אין לו רוחק כלל רק עומד באמצע נבדל מן הצדדיים שהם רחוקים".

3. רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב הל' א-ב

4. הכס"מ שם מציין שמקורו של הרמב"ם לכך הוא בירושלמי מסכת נזיר פ"ז ה"ב: "אמר ר' יודה בן פזי מלא תרודו אחד נטל הקב"ה ממקום המזבח וברא בו אדם הראשון אמ' הלואי ייברא ממקו' המזבח

ניתן לומר שבעל ספר החינוך והרמב"ם אינם חולקים: הקב"ה מסבב הסיבות מגלגל שהעקידה תתקיים במקום שיש בו פוטנציאל של קדושה מעצם היותו במרכז העולם מששת ימי בראשית. כפי שמבאר הרב קוק זצ"ל⁵:

'זאת השבועה שנושבעת לאברהם אבינו בהר המוריה'. השבועה היא הבעה קדושה... והמקום המתאים לזה הוא הר המוריה, מקום המקודש מראש מקדם, מצד עצמיות מציאותו ותכונתו בהערכתה של הארץ הכללית, בתור הנקודה המקודשת הנצחית במרכז החיים האנושיים.

מעשה העקידה הוציא את הקדושה מן הכח אל הפועל. מעתה יש בהקרבה על גבי המזבח בהר המוריה מקדושת המקום שמבראשית ומהקדושה שנובעת מן ההקרבה במקום כפי שכתב הרמב"ן⁶:

וציהו להעלות במקום ההוא כי הוא ההר חמד אלקים לשבתו ורצה שתהיה זכות העקידה בקרבנות לעולם...

נחזור לדברי הרמב"ם המבאר באריכות את הקשר שבין מקום המזבח לבין עקידת יצחק וקרבתו של נח ואדם הראשון. דבריו של הרמב"ם מעלים מספר שאלות:

ספר הי"ד החזקה של הרמב"ם הוא ספר הלכה, וענייני אגדה הובאו בו במידה שהם מבארים את ענייני ההלכה שבו, מה ניתן ללמוד ממיקום המקדש והמזבח - דווקא במקום העקידה ובמקום שבו הקריבו נח ואדם הראשון? האם יש בכך כדי להצביע על קשר עצמי ומהותי בין הקרבת הקרבנות ובין נסיון העקידה?

בתחילת הלכות בית הבחירה הזכיר כבר הרמב"ם שמקום המקדש הוא בהר המוריה⁷:

כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית ליי' ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר

ותהא לו עמידה, הדא הוא דכתיב 'וייצר יי' אלהים את האדם עפר מן האדמה' וכתב 'מזבח אדמה תעשה לי' מה אדמה שנאמר להלן מזבח אף כאן מזבח".

5. "עולת ראייה" ח"א עמ' פד

6. רמב"ן ויקרא א, ט. כדברי הרמב"ן הביא גם ספר החינוך במצווה צה. ועוד יבואר בהמשך.

7. הל' בית הבחירה פ"א ה"ג. וכן בפירוש המשניות לרמב"ם - סוף ההקדמה לסדר קדשים: "ואין מקריבין שום קרבן מהם אלא במקדש באיזה מקום שיהיה המקדש. והואיל והודיענו רחמנא בתורה (דבה"י ב, ג), שהמקום הרמוז אליו הוא הר המוריה אין רשות להקריב בכל הארץ זולתי בירושלים. ובמקום הרמוז בהר המוריה בלבד מכל ירושלים כמו שנבאר במסכת מדות".

המוריה שבה נאמר 'ויאמר דויד זה הוא בית ד' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל' ואומר 'זאת מנוחתי עדי עד'⁸.

מדוע לא הזכיר הרמב"ם שם גם את הקשר בין מקום המקדש והעקידה ומדוע מצא לנכון להזכירו אגב איזכור מקום המזבח?

הכסף משנה⁹ הצביע על מקורו של הרמב"ם, ביחס למקום המזבח, במדרש "פרקי דר' אליעזר"¹⁰:

ר' שמעון אומר: באצבע הראה הקב"ה לאברהם אבינו המזבח ואמר לו זה הוא המזבח, והוא היה המזבח שהקריבו קין והבל, והוא המזבח שהקריבו נח ובניו, שנא': 'ויבן שם אברהם מזבח' אין כתיב כאן אלא ויבן שם אברהם את המזבח, הוא המזבח שהקריבו בו הראשונים¹¹.

כידוע, מצטט הרמב"ם את דברי חז"ל כלשונם, אלא אם כן רוצה להדגיש דבר מה באמצעות שינוי הסגנון. מדוע כאן שינה את הסדר של דברי המדרש (שהוא גם הסדר ההיסטורי) והקדים את עקידת יצחק לקרבנו של נח ואדם הראשון? על שאלה זו ניתן להשיב, לכאורה, עפ"י דברי ה"חתם סופר"¹²:

8. למקום המזבח יש התייחסות מיוחדת בתוך המיקום הכללי של הר המוריה. עי' בפירוש המשניות לרמב"ם - מס' מדות פ"ג מ"א: "וכן על מקומו ונאמר בדברי הימים (א, כב) כשיחד להם מקום המזבח שנאמר 'ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל' ואמרו רבותינו ז"ל (זבחים סב, א) אמר רבי אליעזר: ראה מזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו ואמרו (שם) ג' נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח ואחד שהעיד להם על מקום המזבח ואחד שהעיד להם שמקריבין אע"פ שאין בית".

9. הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ב

10. פרקי דרבי אליעזר פרק ל"א; וברמב"ן בראשית פרק כב: "ובבראשית רבה (נה, ז) כך אמרו רבנן אמרין למקום שהקטורת קרבה, כמה דתימר 'אלך לי אל הר המור' (שה"ש ד, ו), אבל דעת אונקלוס שאמר 'ארעא פולחנא' אינו נראה כן על המור שבקטורת, שאין לשון 'פולחנא' על סם אחד מסמי אחת העבודות. ולמה לא אמר 'ארעא דקטורת בוסמין'? אבל דעתו לומר בארץ אשר יעבדו שם האלהים, ויתכוין בזה למה שדרשו בפרקי רבי אליעזר (לא), וכו' ע"כ. ושם 'מוריה' עשאו מן מורא, ששם יראו האלהים ועבדו לפניו".

11. ועל בפרקי דרבי אליעזר פרק כט שקשר את מקום המזבח למקום מילתו של אברהם: "הוי יודע כי ביו"ם חז"ה יכפ"ר הכפורים נמול אברהם אבינו, ובכל שנה ושנה הב"ה רואה דם מילתו של אברהם אבינו ומכפר על עונותיהם של ישראל, שנ' 'כי ביום הזה יכפר עליכם', ובאותו מקום שנמול אברהם ונשאר דמו שם נבנה המזבח, ולכך כתוב 'את כל דמו ישפוך אל יסוד המזבח', 'ואומר לך בדמך חי'".

12. שו"ת חת"ס ח"ב יו"ד סי' רלה

מ"ש הדר"ג שכבר נתקדש המקום ע"י אדם הראשון ונח, לא נמצא כן אלא שבנו מזבח והקריבו שם אבל שקדשו המקום לא שמענו, רק באברהם אבינו עליו השלום שאמר 'אשר יאמר' - לדורות הבאים 'בהר ה' יראה' וקרא המקום 'יראה' ופשוט.

אולם עדיין יש לבחון האם ההבדל בין מעשהו של אברהם למעשיהם של אדם הראשון ונח נעוץ במעשה "הקידוש" של המקום, והוא אשר קבע את קדושת המקום לדורות, או שמא נעוץ העניין בהבדל שבין מעשה ההקרבה של אדה"ר ונח לבין המהות של מעשה העקידה, שבעקבותיו קרא אברהם אבינו את שם המקום "ד' יראה"?

בדברי הרב קוק זצ"ל מצאנו התייחסות לשאלה זו¹³:

'ויקרא אברהם את שם המקום ההוא ד' יראה, אשר יאמר היום בהר ד' יראה'. כאן באה התכונה הפנימית של האור האלהי ברוח הנדיבה, במדה הגנוזה, בחלק הסתום אשר לא יצא אל הפעל, כ"א נשאר בהמית הנפש ובתשוקה הולכת ומתגברת, שנקבעה קדושה זו במקום אשר קרא לו אברהם ד' יראה. רק לד' היודע תעלומות, לו יאתה לקשר את הראיה הזאת של השיגוב המצוי בפעל, ע"י הכח הזה של התגשמות הצווי האלהית, באפן המוסתר אשר לא נתגלה לעין שום נברא, כ"א ד' יראה'. אמנם הופעה זו, של השלמת הנשמה ליוצרה, בצורתה היותר עליונה, היא היא הגורמת את הכנת הנפשות של הדורות העתידיים, לקראת הופעה רוחנית והכשרת הקבלה של אור השכינה בראית הפנים, המסורה לדורות: 'יראה כל זכורך את פני האדון ד' '. ומתוך הסגולה הגנוזה, של החפץ הטהור, של מסירות הנשמה וכל המהות לשם רצון ד', ודברו האמת וצדק, נובעת היא התחלת הכשרון של קדושת הנבואה, המיוחדת לישראל ברום פארה, ושגרעיני הכח שלה הנם נזרעים באומה ע"י ראית הפנים, בשמחת הרגלים המוכשרים להשראת רוח הקודש על הראויים לה...

בהמשך מאמרנו נזכיר צדדים נוספים של שיטת הרב קוק זצ"ל אשר הוזכרה כאן. מדבריו אנו למדים שעצם המסירות המיוחדת שבאה לידי ביטוי במעשה העקידה, מכשירה את המקום להיות בעל קדושה יתירה שמתאימה אותו להארה ורוח הקודש. זהו המקום שמתאים להקרבת קרבנות ולקבלת פני שכינה. התאמה זו מקופלת בקריאה של אברהם אבינו שמוזכרת בפסוקים. בדרך זו נוכל לבאר מדוע קשר ביניהם הרמב"ם, ואף הקדים והדגיש את העקידה על פני שאר הקרבנות שהיו במקום לפני כן.

13. "עולת ראייה" ח"א עמ' צד

פרשת הקרבנות ופרשת העקידה

הקשר בין הקרבת הקרבנות לדורות לבין המהות של מעשה העקידה, עוד יתבאר בע"ה בהמשך. נראה לומר, שקשר זה הוא גם המקור לדין הקדמת האמירה של פרשת העקידה לפרשת הקרבנות. דין אמירת פרשת העקידה והקרבנות בתפילה נפסק בטור¹⁴:

וטוב לומר פרשת העקידה¹⁵ ופרשת המן ועשרת הדברות ופרשת הקרבנות כגון פרשת העולה ומנחה ושלמים וחסאת ואשם... וכשיסיים פרשת העולה יאמר: רבון העולמים י"ר מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאילו הקרבתי עולה בזמנה.

הסיבה לאמירת הקרבנות לפני התפילה הוסברה בבית יוסף¹⁶:

בפרק בתרא דתענית (כז, ב) ובסוף פרק בני העיר (מגילה לא, ב) אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: שמא יחטאו ישראל לפניך ותעשה להם כאנשי דור המבול, אמר ליה: לאו. אמר ליה: במה אדע כי אירשנה, אמר ליה: קחה לי עגלה משולשת, אמר לפניו: רבונו של עולם תינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר ליה: כבר תקנתי להם סדר הקרבנות שכל זמן שקורין בהן מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן ואני מוחל להם כל עונותיהם. ואמרינן בסוף מנחות (קי, א): אמר רבי יצחק: מאי דכתיב 'זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם', כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

אברהם אבינו סלל לבניו את דרך הכפרה. בזמן שבית המקדש קיים יתכפרו ע"י מעשה הקרבנות, ובזמן שבית המקדש חרב יתכפרו ע"י אמירת הקרבנות בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו"¹⁷. אולם עדיין נשאלת השאלה מה מקומה של פרשת העקידה בתוך פרשת הקרבנות. הבית יוסף עונה על כך בהמשך דבריו שם:

14. טור אורח חיים סימן א סעיפים ה, ז

15. עי' בסדר רב עמרם גאון שלא הביא קריאת פרשת העקידה ואילו הזכרת העקידה מובא לאחר פרשת הקרבנות ומשנת "איזהו מקומן".

16. בית יוסף אורח חיים סימן א אות ה

17. הושע יד, ג וע"ע במצודות שם.

ופרשת העקדה כדי לזכור זכות האבות¹⁸ לפני הקדוש ברוך הוא וגם להכניע יצרו לעבודת השם יתברך כמו שמסר יצחק נפשו...

פרשת העקידה פועלת פעולה כפולה: היא קשורה לכפרה בכך שהיא מזכירה "זכות אבות", והיא פועלת על האומר שמזכיר את מסירות הנפש של יצחק על עבודת ד'. אולם עדיין יש לבאר מדוע יש להקדים את פרשת העקידה לפרשת הקרבנות, כלשונו של המשנה ברורה¹⁹:

פרשת העקידה - קודם פרשת הקרבנות... ואין די באמירה אלא שיתבונן מה שהוא אומר ויכיר נפלאות ד'...

אולי ניתן ללמוד מכאן שאמירת פרשת העקידה, מעבר לחשיבותה העצמית, מהווה הכנה והקדמה לאמירת פרשת הקרבנות, ובמיוחד לפרשה הראשונה של הקרבנות - פרשת עולת התמיד. כדי לבסס מסקנה זו ראוי להזכיר את הסברו של הרמב"ן למעשה ההקרבה²⁰:

ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם, כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש,

18. וכן הביא בשו"ע הרב סי' א ס"ק ט.

19. משנה ברורה סימן א ס"ק יג.

20. רמב"ן ויקרא א, ט. כדברי הרמב"ן הביא גם ספר החינוך במצווה צה. ועי"ש שהוסיף על דרך הפשט בדומה: "ועוד נוסף דברים על צד הפשט... ועוד יש התעוררות אחר ללב בקרבן הבהמות מצד הדמיון, שגוף האדם והבהמה ידמו בכל עניניהם, לא יתחלקו רק שבזה נתן השכל ולא בזה. ובהיות גוף האדם יוצא מגדר השכל בעת החטא, יש לו לדעת שנכנס בעת ההיא בגדר הבהמות אחר שלא יחלקם רק הוא לבדו, ועל כן נצטוו לקחת גוף בשר כגופו, ולהביאו אל המקום הנבחר לעלו השכל ולשרפו שם, ולהשכיח זכרו, כליל יהיה, לא יזכר ולא יפקד, תחת גופו, כדי לצייר בלבבו ציור חזק שכל ענינו של גוף בלי שכל אבד ובטל לגמרי, וישמח בחלקו בנפש המשכלת שחננו האל שהיא קיימת לעולם, וגם לגוף השותף עמה יש קיום בתחיה בסיבתה בלכתו בעצתה, כלומר שישמר מן החטא, ובקבעו ציור זה בנפשו יזהר מן החטא הרבה, והבטיחה התורה שבמעשה הגדול הזה ובהסכמת עושהו שיתנחם על חטאו מלב ומנפש, תכופר אליו שגתו".

וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו... וקרבן התמיד, בעבור שלא ינצלו הרבים מחטוא תמיד. ואלה דברים מתקבלים מושכים הלב כדברי אגדה.

מעשה ההקרבה אינו מעשה סתמי של נטילת חיי הבהמה. יש במעשה זה שילוב בין תהליך רוחני העובר על המקריב ובין התממשותו במעשה הנעשה בבהמה, כאילו היה נעשה במקריב עצמו.

בהמשך המאמר נראה שמעשה העקידה מלמדנו על מסירות נפשו של יצחק להקרבה, הגם שבפועל הוא רק עלה על המזבח וההקרבה נעשתה בגוף הבהמה. כך גם לגבי הקרבנות, ההקרבה של הבהמה באה כהמשך וכמימוש מחשבתו של המקריב המוסר את עצמו לקב"ה. באופן כללי ניתן לומר שהקדמת פרשת העקידה לפרשת הקרבנות שופכת אור על מעשה ההקרבה, שאינו מעשה סתמי של נטילת חיים מהבהמה אלא חלק מתהליך רוחני כולל שעובר על המקריב. את יסוד הדבר הסביר המלבי"ם בפירושו לעקידה²¹:

ומה שקבע בשו"ע לומר בכל יום פר' העקדה קודם פרשת הקרבנות, בארתי בחבורי 'ארצות החיים' (סי' אל"ף), באורך, כי לפי הראוי היה שהאדם יקריב את עצמו לקרבן אשה לה', רק ה' ברחמיו מקבל גוף הבהמה תמורת גוף האדם, אחר שמצד הגוף אין הבדל בין גוף האדם לגוף הבהמה, אבל הלא באדם נמצא נפש המשכלת שלא נמצא תמורתו בגוף הבהמה... וזה היה ענין העקדה, שבעת העלה את יצחק ע"ג המזבח ויצחק מסר א"ע להשחט על כבוד שמו, היה מחשבה זו כמעשה... וה' צוהו על העקדה שיהיה זה הכנה לזרעו שיצטוו על הקרבנות וה' יקבל מחשבה זו של מסירת נפש כמעשה ממש, לכן הקדים זה ביצחק, שהוא השרש לכל זרע ישראל שהוא הקריב את עצמו בפועל, ומאז כשאחד מבניו ימסור נפשו במחשבה יזכור עקדת יצחק ששם היה גם נשמת זרעו בכח, ויקבל זה כמעשה ממש.

המלבי"ם האיר בדבריו יסוד שחודר עד השיתין של מעשה העקידה. יש קשר מהותי בין מעשה העקידה לבין מעשה הקרבנות בעתיד. מתכונת הקרבת הקרבנות עוצבה ע"י מעשה העקידה כפי שנרחיב ונבאר בהמשך בע"ה. זאת הסיבה על פי המלבי"ם מדוע יש להקדים את פרשת העקידה לפרשת הקרבנות. במאמרנו נבחן את מכלול הקשר שבין

21. מלבי"ם בראשית טו, יג

העקידה לקרבנות, אולם כדי לבחון אותו בצורה מקיפה עלינו לחזור ולעיין לעומק בפרשת נסיון העקידה²².

נסיון העקידה - כאתגר או כתכלית

הבנת פרשת העקידה תלויה במידת יכולתנו להבין לעומק מהו "נסיון". לשם כך עלינו לעיין בכתובים, בדברי חז"ל ובמפרשים (בראשית כב, א-ג):

ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני. ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך. וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמרו ויקח את שני נעריו אתו ואת יצחק בנו ויבקע עצי עלה ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים.

"והאלקים נסה את אברהם", ראשית יש לשאול מדוע נקרא נסיון זה על שמו של אברהם ולא על שם יצחק, הרי לפי פרשנותם של חז"ל גילו של יצחק בעקידה היה ל"ז שנים וללא הסכמתו והתמסרותו העקידה לא הייתה מתקיימת. ואולי ניתן לחשוב שדווקא נסיונו גדול יותר משום שחיוו שלו עמדו על כפות המאזניים ולא של אביו? (לשאלה זו נתייחס בע"ה באחד הפרקים הבאים של מאמרנו.)

ועוד יש לשאול, כיצד נגדיר את מהות הנסיון עליו מדובר בפסוקים²³? מקובל להסביר שהנסיון הוא מטלה קשה המוטלת על המנוסה כדי לבחון את יכולתו, כה עמידתו ומידת נכונותו לעשות את שהתבקש על ידי המנסה. מטרתו של המנסה - לפי הסבר זה, היא בחינת מצבו של המנוסה בעצם העמידה באתגר, על פי רמת הקושי הכרוך בו, ולא בחשיבות העצמית של המטלה המוטלת על המנוסה. לפי זה תיתכן אפשרות שהמשימה שתוטל על המנוסה תהיה שרירותית וחסרת תכלית, וככל שתהיה כזאת כך יגדל הנסיון, והעמידה בו תצביע על נכונות יוצאת דופן של המנוסה. יתר על כן, על פי הסבר זה ניתן לקבל גם מצב שבו המנסה מטיל על המנוסה משימה קשה באופן מיוחד כדי לבחון את עוצמת נכונותו, ואינו מתכוון כלל שהמנוסה יבצע אותה בפועל. ברגע שהמנוסה יענה

22. בכך גם יתאפשר בידינו לקיים את דברי המשנה ברורה שם - שבמהלך קריאת פרשת הקרבנות "יתבונן מה שהוא אומר", ונבין דברים לאשורם.

23. במסגרת מאמר זה איני רוצה לנגוע בנקודות נוספות שנידונו במפרשים על מהות הנסיון כגון: האם הקב"ה יודע את תוצאות הנסיון מראש, ואם כן לשם מה נועד הנסיון, והאם עדיין יש למנוסה בחירה חופשית? וכן באיזה מובן הנסיון הוא מצד המנוסה ונועד להוציא מן הכח אל הפועל את סגולותיו וכו'.

למשימה ויתחיל לבצעה יפסיק אותו המנסה ויבהיר לו שעמד בנסיון ושהוא אינו מעוניין שיבצעה בפועל.

האם הגדרה מעין זו מתאימה לנסיון העקידה? בדברי חז"ל וחלק מהמפרשים נראה שהתקשו לקבל הגדרה זו כשמדובר בנסיון שבו המנסה הוא הקב"ה. משום שאם הקב"ה הוא המנסה - קשה לקבל שהציווי האלקי שנדרש מהמנוסה הוא ציווי שרירותי שאין לו תכלית וחשיבות מצד עצמו - והוא נועד לבחינת המנוסה ותו לא. גישה זו סותרת לכאורה אחת מהנחות היסוד של האמונה - שיש תכלית עצמית לציווי האלקי. יותר נראה לומר שהקב"ה מנסה את המנוסה על ידי מטלה שיש לה חשיבות מצד עצמה ואז זכויותיו של המנוסה יבואו לו גם מעצם עשיית המעשה והתגשמות תכליתו החשובה, ולא רק מכך שהצליח לעמוד בנסיון. בהקשר זה גם קשה לקבל מצב בו יתבקש המנוסה על ידי הקב"ה לעשות מעשה שכלל לא הייתה כוונה שיעשה אותו, או שבמהלך הביצוע ישנה הקב"ה את המטלה.

שיטתו של רש"י עפ"י חז"ל היא שכוונת הציווי מלכתחילה הייתה העלאה ללא שחיטה²⁴:

'והעלהו' - לא אמר לו שחטו, לפי שלא היה חפץ הקב"ה לשחטו אלא להעלהו להר לעשותו עולה, ומשהעלהו אמר לו הורידהו.

שיטה זו מעלה מספר שאלות: א. האם מכך ניתן להסיק שלנסיון העקידה אין תכלית עצמית, שכן אין כוונה שיצחק ישחט, וכל תכליתו הוא נסיון גרידא? ב. כיצד יתכן שאברהם אבינו "טעה" בהבנת הציווי וסבר שהוא מצווה לשחוט? ג. קושייה נוספת על גישה זו הקשה האברבנאל²⁵:

השאלה הו': אם היה שהשם צוה לאברהם בביאור 'קח נא את בנך את יחידך את יצחק והעלהו שם לעולה' איך חז"ל מלאם לבם לדרוש במסכת תענית²⁶: 'על אשר לא צויתי ולא עלתה על לבי' אמרו ולא עלתה על לבי - זה יצחק בן אברהם?

24. רש"י בראשית כב, ב. ועי' ב'כלי יקר' כאן שפירש בצורה שונה במקצת: "וי"א אשר אומר אליך, קאי על 'והעלהו לעולה', לא אמר והעלהו עולה, אלא 'לעולה', היינו להעלות עולה אחרת - 'אשר אומר אליך' - מי יהיה העולה: או בנך או אי זו דרך אחרת".

25. פי' האברבנאל על בראשית פכ"ב, השאלות

26. תענית ד, א.

השאלה כיצד יתכן שדבר ד' משתנה, מוזכרת בדברי רס"ג כשאלתם של הנוצרים שבעקבותיה נגררו לשיבושים וטעויות. ועל כך אומר הרס"ג²⁷:

והחמישית מה שאמר הבורא לאברהם על יצחק (בראשית כב, ב): 'והעלהו שם לעולה על אחד ההרים וגומר', ואחר כך אמר (שם כב, יב): 'אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה'. וגם זה אינו בטול לא אצלנו (שהביטול אצלנו בלתי אפשרי, הע': י' ק') ולא אצלם, כי אפילו מי שסובר ענין הבטול, אינו אפשרי אצלו לפני שתתקיים אותה התורה אפילו פעם אחת, כדי שלא יהיה הדבר לבטלה, (הצווי, וכאן הרי טרם נתקיים הציווי אפילו פעם אחת ונמצא כל עצם הציווי לבטלה, הע': י' ק') אלא צוה לאברהם שימסור את בנו לקרבן, וכאשר מסר אותו ע"י הכנת האש והעצים והחזקת הסכין אמר לו דיך לא רציתי ממך יותר מזה.

שיטת רס"ג דומה לשיטתו של רש"י, שדבר ד' לא השתנה משום שמלכתחילה הקב"ה ציווה להעלות ללא שחיטה. אולם האבן עזרא חולק על מסקנתם של הרס"ג והגאונים. לשיטתו הקושייה בדבר השינוי של דבר ד' אינה מתחילה כלל ועיקר²⁸:

ואחרים אמרו כי פי' 'והעלהו שם לעולה' שיעלהו אל ההר, וזאת תחשב לו לעולה. ואברהם לא ידע סוד הנבואה, וימהר לשחוט אותו, והשם אמר לו לא בקשתי זאת. ואחרים אמרו הראה שתעלהו לעולה, כמו 'השקית אותם יין' (ירמי' לה, ב). והוצרכו אלה הגאונים לפי' האלה, כי יאמרו לא יתכן אחר שיצוה השם מצוה שיאמר אח"כ לא תעשינה. והנה לא שמו על לב הבכורים שהחליפם בלויים אחר שנה. ואחר שהכתוב אומר בתחלה 'האלהים נסה את אברהם' סרו כל הטענות.

ננסה להגדיר את נקודת המחלוקת בין רש"י והגאונים לבין האבן עזרא. עפ"י האבן עזרא אין כל סתירה בין ההנחה שלנסיון האלקי תכלית עצמית ובכל זאת הציווי עשוי להשתנות. השינוי מתחולל בגלל מעורבותו של הגורם האנושי ולא בגלל שינוי שחל אצל הקב"ה. האדם המנוסה מצוי במציאות דינמית ומשתנה, ודבר שהיה נכון בהקשר מסויים עשוי להשתנות לאור השתנות התנאים. אולם הגאונים חלקו על הסבר זה, כנראה משום שלשיטתם לצווי האלקי יש תכלית עצמית שהתקיימותו תביא ברכה לעולם. תכלית זו אינה משתנית משום שאם חשיבותה עלתה במחשבה האלקית לא תתכן שום אפשרות שיתברר בדיעבד שמחשבה זו הייתה שגויה ח"ו. על אחת כמה

27. ספר האמונות והדעות לרס"ג מאמר ג בהוצאת הרב קפאח עמ' קמ-קמא

28. אבן עזרא בראשית כב, א

וכמה אין להניח שיחול שינוי בציווי האלקי כשאין שינוי בקרב הנפשות הפועלות שקשורות לציווי זה. התכלית של העקידה הייתה בעצם המסירה לקרבן "והחזקת הסכין", והיא שמחוללת את ההשפעה הרב תחומית הנובעת ממנה.

נסיון העקידה - בצו דו משמעי

המחלוקת בין האבן עזרא לבין הגאונים ורש"י היא מחלוקת מובנית שנובעת משני מרכיבים בסוגייה שלפנינו. ניתן לומר שבסוגייה זו יש מעין מתכונת לוגית תלמודית של "ממה נפשך". ממה נפשך - אם מלכתחילה ציווה הקב"ה על העלאת שיש בה שחיטה, כיצד יתכן שבהמשך שינה את ציוויו? ואם מלכתחילה ציווה על העלאת ללא שחיטה כיצד יתכן שאברהם אבינו טעה בציווי וסבר שעליו לשחוט את בנו, הייתכן שהנביא טועה בהבנת נבואתו?! וחוזר חלילה. שאלת ה"ממה נפשך" נוסחה על"י האברבנאל בפירושו לעקידה:

השאלה ה"ד: באמרו 'אל תשלח ירך אל הנער', והיא כי לא ימלט, אם שנא שהיתה כוונת השם כשאמר לאברהם 'והעלהו שם לעולה' שישחוט את בנו כדי העולה ושרפהו, ויקשה על זה איך חזר בו וצוה שלא יעשה לו מאומה 'לא איש אל ויכזב', והשנוי נמנע בחקו, למה זה אם כן שינה את דברו²⁹. ואם היתה כוונתו כמו פירש"י 'והעלהו שם לעולה' להעלותו ולא לשחטו, א"כ איך טעה אברהם ולא הבין דבר השם ויקח את המאכלת לשחוט את בנו? ואם היו הנביאים טועים בהבנת נבואותיהם יהיה פה ספק עצום בחוק הדת ודרכי הנבואה. והרב המורה כתב (בפ' כ"ד ח"ג) שהעקדה תורה על אמיתת הנבואה בלב הנביא.

בפירושו של האברבנאל מתווסף מימד נוסף לסוגייתנו. לא יתכן לפרש שבמהלך הנסיון הקב"ה משנה את ציוויו, שכן יש בכך הטלת דופי בהנהגה האלקית. מאידך לא יתכן לפרש שאברהם אבינו שגה בהבנת הנבואה, פירוש זה מטיל דופי באמיתות ודאות הנבואה ומערער את מהימנותה, שכן הנבואה נועדה לקלוט את דבר ד' בצורה מדוייקת ואמינה. כדי להבין את כובד טיעונו של האברבנאל יש לעיין בדברי הרמב"ם במורה נבוכים, אשר מדגיש שדווקא העקידה היא אשר מהווה ביסוס לאמיתות וודאות תוכן הנבואה למתנבא, שזהו אחד מיסודות התורה³⁰:

29. וכן כתב במלבי"ם כאן על פס' ב.

30. מורה נבוכים תרגום אבן תבון הוצאת מוסד הרב קוק ח"ג פכ"ד. במקום אחר במו"ג, בח"ב פמ"ה, מפרש הרמב"ם שאברהם אבינו הגיע לפסגת הנבואה בראותו את המלאך: "המדרגה ה"א שיראה המלאך ידבר עמו במראה, כאברהם בשעת העקדה, וזאת אצלי העליונה שבמדרגות הנביאים אשר

ואמנם ענין אברהם אבינו ע"ה בעקידה כלל שני ענינים גדולים הם מפנות התורה, הענין האחד הוא להודיע אותנו גבול אהבת השם ויראתו עד היכן היא מגעת... והענין השני, להודיע אותנו איך יאמינו הנביאים באמת מה שיבואם מאת השם בנבואה, שלא יחשוב החושב בעבור שהוא בחלום או במראה כמו שבארנו, ובאמצעות הכח המדמה, שפעמים לא יהיה מה שישמעוהו או מה שיומשל להם אמת או יתערב בו קצת ספק, ורצה להודיענו שכל מה שיראה הנביא במראה הנבואה הוא אמת ויציב אצל הנביא לא יסופק בדבר ממנו אצלו כלל, ודינו אצלו כדין הענינים הנמצאים כלם המושגים בחושים או בשכל. והראיה על זה הסכם אברהם לשחוט בנו יחידו אשר אהב כמו שצוה ואע"פ שהיתה המצוה ההיא בחלום או במראה, ולו היו הנביאים מסופקים בחלום של נבואה או היה אצלם ספק במה שישגוהו במראה הנבואה, לא היו מסכימים לעשות במה שימאנהו הטבע ולא היה מוצא בנפשו לעשות זה המעשה הגדול מספק...

עפ"י הרמב"ם, ההבנה של אברהם אבינו שעליו לשחוט את בנו והסכמתו בלב שלם, הן ההוכחה לוודאות הנבואה בכלל. וכיצד יתכן לפרש שבכך טעה?! מכאן מובן מדוע יש מפרשים מקרב רבותינו שהתקשו לקבל שאברהם טעה בהבנת דברי ד' שאמר לו להעלות ולא לשחוט. לאור המחלוקת וקושיית האברבנאל נראה להציע כיוון אחר להתמקדות, כיוון זה משתקף מלשונו של המדרש³¹:

א"ר אחא: התחיל אברהם תמיה אין הדברים הללו אלא דברים של תימה³², אתמול אמרת 'כי ביצחק יקרא לך זרע', חזרת ואמרת 'קח נא את בנך ועכשיו את אמר לי 'אל תשלח ידך אל הנער' אתמהא, אמר לו הקב"ה: אברהם, 'לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה' (תהלים פט), כשאמרתי לך קח נא את בנך לא אמרתי שחטוהו אלא 'והעלהו', לשם חיבה אמרתי לך אסיקתיה, וקיימת דברי, ועתה אחתיניה... הדא הוא דכתיב (ירמיה יט) 'ולא עלתה על לבי' זה יצחק³³.

העידו הספרים בעניניהם...". יש לציין שבהלכ' יסוה"ת בהם עסק הרמב"ם בעניני הנבואה מפרק ז ועד פרק י לא הזכיר את היסוד המוזכר כאן.

31. בראשית רבה פר' נו, ח

32. לקמן נביא את דבריו של המלבי"ם כאן על פסוק יג שאברהם עצמו התחיל להתבונן בנבואה והבין בעצמו שלא הייתה כוונה מלכתחילה שישחוט.

33. כך גם פירש רש"י שם כב, יב: " 'כי עתה ידעתי' - אמר רבי אבא: אמר לו אברהם: אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי (לעיל כא, יב) כי ביצחק יקרא לך זרע, וחזרת ואמרת (שם כב, ב) קח נא את בנך, עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער. אמר לו הקב"ה: לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא

במוקד של המדרש נמצא הדיון בין אברהם אבינו לקב"ה סביב הלשון הדו-משמעית של הציווי "והעלהו לעולה". כאמור, לשון זו יוצרת שתי אפשרויות להבנת הציווי. האחת - העלאה כוללת שחיטה, והשנייה שהעלאה ללא שחיטה. ולכן השאלה שצריכה להישאל היא מדוע מלכתחילה ציווה אותו הקב"ה בלשון דו-משמעית, ולא כיצד "טעה" אברהם אבינו בהבנת הנבואה. ובהמשך לכך ניתן לשאול מדוע נטה אברהם אבינו לפרש את הלשון הדו-משמעית דווקא על פי האפשרות הראשונה ולא עפ"י האפשרות השנייה? בהקשר לשאלה זו יש להעיר עפ"י חז"ל, שאברהם אבינו דחה את האפשרות שאפשר לו השטן להבין שהציווי האלקי אינו כולל שחיטה. הגמ' מתארת דו-שיח בין השטן לאברהם אבינו, שבמהלכו מגלה השטן לאברהם אבינו את ששמע מאחורי הפרגוד. אולם אברהם אבינו לא קיבל את דבריו משום שחשש שזוהי תחבולה שמגמתה לפגום בעמידתו בנסיון³⁴:

קדמו שטן לדרך, אמר לו: (איוב ד) 'הנסה דבר אליך תלאה... הנה, יסרת רבים וידים רפות תחזק כושל יקימון מליך... כי עתה תבוא אליך ותלא. אמר לו: (תהלים כו) 'אני בתומי אלך'. אמר לו: הלא יראתך כסלתך. אמר לו: זכור נא מי הוא נקי אבד. כיון דחזא דלא קא שמיע ליה, אמר ליה: ואלו דבר יגונב, כך שמעתי מאחורי הפרגוד: השה לעולה ואין יצחק לעולה. אמר לו: כך עונשו של בדאי, שאפילו אמר אמת - אין שומעין לו³⁵.

ניתן אולי לתרץ שאלה בחברתה. הלשון הדו-משמעית היא חלק מהנסיון. קרוב לוודאי שאדם מן השורה היה נתלה באפשרות שמדובר בהעלאה ללא שחיטה, ולא היה פועל, ודאי לא בזריזות מופלגת, עד אשר יקבל צו מפורש. אולם אברהם אבינו בעוצמת אהבתו לקב"ה נוטה לאפשרות שהוא נדרש להגיע לאהבת הקב"ה עד כלות ממש, כפי שיתבאר בהמשך.

וביתר העמקה: הלשון הדו-משמעית מעלה שאלה נוספת: האם כוונתה לאחת משתי המשמעויות וכל מי שפעל על פי המשמעות השנייה טעה, או שהמילה הדו-משמעית נועדה לתאר מעשה אחד שכולל בתוכו את שתי המשמעויות? ניתן להצביע על שני תחומים שבהם הדו-משמעות מהווה דבר אחד בעל שתי משמעויות. האחד: הציווי

אשנה (תהלים פט, לה), כשאמרתי לך 'קח', מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך שחטתה אלא 'העלהו', אסקתיה, אחתיה".

34. גמ' סנהדרין פט, ב; וכן הוא במדרש תנחומא וירא סי' כב.

35. וברש"י שם: "הנסה דבר אליך תלאה" - וכי היה לאוהבך לנסותך בדבר שהיא תלאה אותך ומכרית את זרעך. 'הנה יסרת רבים' - רצית והחיינתה לו כל באי העולם בדברים, ועתה הנה בא להלאותך ולבלהך".

'והעלה' כולל את התיאור של הפעולה הנדרשת - העלאה ללא שחיטה, אולם הוא כולל בתוכו גם את המשמעות הערכית של מעשה ההעלאה, שמי שהועלה על דעת להישחט, מעשהו נמדד בפני הקב"ה כאילו עלה ונשחט. השני: בתחום מהותו של הנסיון. מחד הוא נראה כנסיון גרידא שבא לבחון את מידת נכונותו של המנוסה אשר מצווה "והעלה" שממנו משמע שמדובר גם בשחיטה, למרות שאין כל כוונה שהדבר יקרה בפועל. ומאידך הוא נסיון בעל תכלית עצמית משום שבעצם ההעלאה מתוך נכונות להשחט יושלם הנסיון ותושג תכליתו, וכתוצאה מכך הוא ישפיע השפעה רחבת היקף וארוכת טווח בעולמות כולם.

"וילכו שניהם יחדיו" - מבחן האהבה של העוקד והנעקד לקב"ה

לא ניתן להשלים את התמונה על נסיון העקידה ללא שנעמוד על הנקודה המרכזית שבו. מדברי רבותינו למדנו שעיקרו הוא מבחן "מידת האהבה" - עד היכן יכולה וצריכה להגיע מידת האהבה שהנברא חש כלפי בוראו. דיוק בכתובים ובדברי חז"ל והמפרשים מלמד, שזוהי גם המידה הדומיננטית שחורזת נסיון זה מתחילתו ועד סופו, החל מהפרשנות לציווי האלקי הדו-משמעי ועד להשפעות ארוכות הטווח של תוצאות המעשה עצמו. יסוד מוסד לקביעה זו מצוי בדברי הרמב"ם (שחלקם כבר הוזכר לעיל)³⁶:

ואמנם ענין אברהם אבינו ע"ה בעקידה כלל שני ענינים גדולים הם מפנות התורה. הענין האחד הוא להודיע אותנו גבול אהבת השם ויראתו עד היכן היא מגעת, וצוה בזה הענין אשר לא ידמה לו לא נתינת ממון ולא נתינת נפש, אבל הוא מופלג מכל מה שאפשר שיבא במציאות ממה שלא ידומה שטבע בני אדם יטה אליו, והוא שיהיה איש עקר בתכלית הכוסף לילד ובעל עושר גדול ואיש נכבד ובוחר ששאר מזרעו אומה, ונולד לו בן אחר היאוש איך יהיה חשקו בו ואהבתו אותו, אבל ליראתו הש"י ולאהבתו לקיים מצותו לולד האהוב ההוא והניח כל מה שקוה בו והסכים לשחוט אותו אחר מהלך ג' ימים, כי אלו היה רוצה לעשותו לשעתו בבוא המצוה אליו, היה פעולת בהלה בבלתי השתכלות, ואמנם עשותו זה אחר ימים מעת בא המצוה אליו, היה המעשה במחשבה ובהשתכלות אמתי ובחינת חק מצותו ואהבתו ויראתו, ושאין צריך להשגיח בענין אחר ולא לעורר הפעלות כלל, כי אברהם אבינו לא מהר לשחוט יצחק לפחדו מהשם שיהרגהו או ירוששהו, אבל כדי שיתפרסם לבני אדם מה ראוי לעשותו בשביל אהבת הש"י ויראתו לא לתקות גמול ולא לפחד עונש, כמו שבארנו במקומות רבים. ואמר המלאך לו 'כי עתה ידעתי וגו', 'ר"ל שבזה המעשה אשר בו תקרא ירא אלהים גמור, ידעו כל בני אדם גבול יראת ה' מה

הוא... זה אחד משני ענינים המכוונים בעקדה. והענין השני להודיע אותנו איך יאמינו הנביאים באמת מה שיבואם מאת השם בנבואה... ובאמת היה ראוי שייהיה זה הענין על יד אברהם וביצחק, ר"ל העקדה, כי אברהם אבינו הוא אשר התחיל להודיע היחוד ולקיים האמונה ולהשאיר זה הדעת אחריו תמיד ולמשוך בני אדם אליו, אמר 'כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'', וכמו שנמשכו אחר דעותיו האמתיות המועילות הנשמעות ממנו, כן צריך שימשכו אחר הדעות הנלקחות מפעולותיו, וכל שכן זאת הפעולה אשר אימת בה פינת אמיתת הנבואה והודיענו בה תכלית יראת ה' ואהבתו להיכן היא מגעת...

הרמב"ם מבאר שעיקר נסיון העקידה היה לבחון עד היכן צריכה להגיע אהבתו של האדם לבוראו, אשר מקיים את צווייו הקשים ביותר מתוך אהבה ובדעה צלולה. אברהם אבינו אבי האמונה סולל את דרך האמונה לדורות. במעשה העקידה הוא משפיע על התודעה האנושית האמונית לדורות הבאים, ומלמד, עד היכן יכולה וצריכה להגיע מידת האהבה של האדם לקב"ה. בדרך זו ניתן להסביר מדוע מפרט הכתוב: 'קח נא את בנך את יחידיך אשר אהבת את יצחק', מתוך ארבעת הכינויים הללו שלושה הם תארים קונקרטיים של יצחק, והרביעי - 'אשר אהבת', הוא בולט ויוצא דופן, ומציין את האהבה של אברהם ליצחק. ניתן לומר שבאופן הציווי רוצה הקב"ה להדגיש את מהותו של הנסיון - הטיית מידת האהבה של האב לבנו במידה המכסימלית כלפי הקב"ה.

הר"ן (בדרשותיו) הולך בדרכו של הרמב"ם ומבאר שעיקרו של נסיון העקידה היה "מידת האהבה". אולם לשיטתו מבחן האהבה של אברהם מתחיל כבר באופי הדרשה שהופנתה לאברהם אבינו. לשיטתו הפנייה לאברהם לעקוד את בנו לא הייתה בתורת ציווי אלא בתורת בקשה, ואברהם אבינו בגודל אהבתו לקב"ה ממלא אותה בכל מאודו³⁷:

וכל מה שיעשה המעשה יותר רחוק מן הטבע, יודה על היותו נשען על השם יתב' באמת. והמעשה היותר גדול והיותר רחוק מהטבע הוא מעשה אברהם אבינו עליו השלום בעקידת יצחק, כי לא היה נמשך לו עונש כלל אם לא יעקדנו, כי לא צוהו השם ית' בזה. והנה הבטיחו: 'כי ביצחק יקרא לך זרע', וזהו לשון הכתוב: 'קח נא את בנך וגו'', וכבר נודע שזה הציווי אינו לשון צווי אלא לשון בקשה, שהראה לו שייטב בעיניו אם ימחול אברהם על הבטחתו ויעקוד בנו, ולו היה אברהם משיבו הן לי לא נתתה זרע כי אם זה, והבטחתני בו ואיך אעשה זה, לא נחשב לו עון ולא ישיגנו עונש מזה, ואעפ"כ לגודל אהבתו את השם יתב' מצא את לבנו

37. דרשות הר"ן - הדרוש הששי. בדרך דומה פירש בעל ספר העיקרים מאמר שלישי פרק לו, כפי שיובא לקמן.

לעקוד אותו כדי שיעשה חפץ הש"י לבד, ואע"פ שאילו לא עשאו לא היה משיגו עונש כלל, וזהו ענין העקידה וסודו.

אולם גם לשיטת שאר המפרשים שפירשו שמדובר בצו מפורש ולא בבקשה, עדיין באה מידת האהבה לידי מבחן על כל צעד ושעל. בשלבים רבים של הנסיון היה ניתן לפעול מתוך גישה מינימליסטית, ולעשות רק את המתחייב, אולם אברהם פועל מתוך אהבה ועושה מעל ומעבר למתחייב, מתוך שמחה וזריזות, עד כדי שהוא פועל בצורה חריגה מהנוהג המקובל³⁸:

וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו, אר"ש בן יוחאי: אהבה מקלקלת את השורה ושנאה מקלקלת את השורה. אהבה מקלקלת את השורה דכתיב: וישכם אברהם בבוקר וגו' ולא היה לו כמה עבדים, אלא אהבה מקלקלת את השורה. ושנאה מקלקלת את השורה, שנא' (במדבר כב): ויקם בלעם בבוקר ויחבוש את אתונו, ולא היה לו כמה עבדים, אלא שנאה מקלקלת את השורה.

דברי המדרש על הקשר בין מידת האהבה והזריזות של אברהם ויצחק, מתבארים בצורה נרחבת בדברי בעל "אורחות צדיקים"³⁹:

כמו כן עשה אברהם שהסיר מלבו אהבת בנו, ואחז רצון בוראו, וביטל אהבת בנו מפני אהבת הבורא, יתברך. ועל כן נזדרז להשכים, כי היתה דעתו קשורה בחשק גדול באהבת הבורא, יתברך, על כן נשבע לו הקדוש ברוך הוא לזכור העקידה. כי יש אדם העושה עבור אוהבו דבר קשה לו מאד ולבו נוקפו לעשות, אבל אברהם ויצחק שניהם עשו מחפץ לבם, כי מדריגת האהבה היתה גדולה מאד, ושניהם נתדבקו עם השם, יתברך, בידיעתם, עד שנתייחדו בייחוד גדול. כי כל כוונתם היתה לפרסם ייחוד הבורא, יתברך, בעולם וליישר בני אדם לאהבתו. ובעת שעשו באהבה עבודת השם, יתעלה, ומצוותיו, נתבטל כח גופם ונתדבקה דעתם באהבת הבורא, יתברך, ויוצר עולם. לכן עשו שניהם בזריזות.

בכך ניתן להשיב גם על השאלה ששאלנו לעיל, מדוע הציווי היה דו-משמעי, ומדוע למרות שהיה ניתן לפרשו ב"העלהו" ולא "שחטהו", נטה אברהם לפרשו לפי האפשרות השנייה. מידת האהבה היא שגרמה לו לחרוג מהמידה הנורמטיבית ולפעול על פי המידה המכסימלית. הציווי הדו-משמעי נותן מקום לאברהם להביא לידי ביטוי מידה זו.

38. בראשית רבה פר' נה, ח

39. ספר "אורחות צדיקים" שער הזריזות ד"ה: "כמו כן". הרב קוק זצ"ל (בעו"ר שם) ציין שמדובר בזריזות שיש בה שיקול דעת: "בהקדמה זריזה ומתונה גם יחד".

וכבר משפירשה כפי שפירשה הנה הייתה זו במידת מה תחילת עמידתו בניסיון. משעמד אברהם אבינו בניסיון - הביא מידה זו לשיא שלא היה כמותו מצד בן אנוש לקב"ה. לכן בעקבותיו זכה אברהם אבינו בתואר היחודי "אברהם אוהבי", תואר שלא הוענק לבן אנוש מעולם, כפי שמבאר בעל ספר העיקרים⁴⁰:

אהבת השם יתברך היא המדרגה הגדולה שאין למעלה הימנה, ולא יגיע אליה האדם אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה כמו שבארנו, כי אברהם שנאמר עליו 'אוהבי' לא הגיע למדרגה הזאת אלא בסוף ימיו ואחר העקידה שנאמר לו (בראשית כב, יב): 'עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה'⁴¹.

מידת האהבה היחודית של אברהם אבינו השפיעה גם על מידת היראה שלו, שגם היא הייתה מאהבה כפי שבארו חז"ל⁴²:

תניא, רבי מאיר אומר: נאמר ירא אלהים באיוב ונאמר ירא אלהים באברהם, מה ירא אלהים האמור באברהם - מאהבה, אף ירא אלהים האמור באיוב - מאהבה. ואברהם גופיה מנלן? דכתיב: (ישעיהו מא): 'זרע אברהם אוהבי'.

למחוללי מידת האהבה של האדם לקב"ה יש מספר רמות: הפשוטה יותר נובעת מתוך הבנה אנושית - עד היכן מגיעים חסדיו של הקב"ה בתיתו לנו את החיים ובחסדיו אשר בכל יום עימנו. מכך מתפתחת הכרת תודה ואהבה לקב"ה. ככל שיבחן האדם בשכלו את גודל מעשי הקב"ה תגדל הכרתו בחסדיו וכתוצאה מכך גם תגבר אהבתו לקב"ה. אולם יש אהבה עמוקה יותר שאינה תלויה בדבר הנובעת מעצם הקשר שבין העלול לעילתו (עוד לפני שהוא מביא בחשבון את התועלת היוצאת מקשר זה). זוהי מידת האהבה לקב"ה שבאה לידי ביטוי בעקידה. בהקשר זה מאירים דברי ר' יוסף אלבו בספר העיקרים⁴³:

וזהו דרך האהבה הגמורה אשר מצד האהוב בלבד, כי האהבה שהיא בעבור התועלת אל האוהב תדמה אל האהבה שיאהב האדם הבהמות בעבור התועלת המגיע אליו מהן, והאהבה שהיא בעבור השמירה מן הנזק תדמה אל האהבה שיאהב האדם הכלבים, כי האדם יאהב הכלבים בעבור שמירתם אותו מהנזק.

40. ספר העיקרים מאמר שלישי פרק לה. בדרך דומה גם כתב הרמב"ם במד"ג ח"ג פכ"ד.

41. ע"ש בדברי העיקרים שבאר את מדרגות האהבה לקב"ה עפ"י שלוש הקטגוריות של "הערב", "המועיל" ו"הטוב".

42. גמ' סוטה לא, א

43. ספר העיקרים מאמר שלישי פרק לו

ואולם האהבה הגמורה היא אשר יאהב האדם את האהוב מצד האהוב בלבד ואין בלבו תכלית אחר רק לעשות רצון האהוב, כי לא יאהב את האהוב לסבה אחרת זולתו, לפי שהאהבה שהיא תלויה בסבה אחרת תשתנה ותפסק כאמרם ז"ל כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה, אבל האהבה שהיא תלויה באהוב בלבד מבלי סבה אחרת תהיה קיימת כל זמן שיהיה האהוב קיים, ולהיות השם יתברך קיים תמיד תהיה האהבה אליו קיימת ובלתי נפסקת.

והאהבה הזאת אשר היא מצד האהוב לא תהיה אלא בבעלי שכל ובינה... ולהיות זאת האהבה המשובחת שבמיני האהבות ולא תמצא אלא בבעלי שכל ובינה ישובח האדם או יגונה עליה, ועל כן צריך שלא יתערב בה שום צד הכרח כלל, כי לא ישובח האדם או יגונה על הדבר המוכרח אבל על הדבר שהוא בחיירי עליו מכל וכל. ולזה נשתבח אברהם אבינו בזה המין מן האהבה מזולתו עד שקראו הכתוב אברהם אוהבי, לפי שלא היה בלבו תכלית אחרת רק לעשות רצון השם יתברך האהוב, ולא היתה שם סבה אחרת תכריח אותו על כך, שהרי לא נתערב בפעל העקידה שום צד הכרח כלל כי אפילו מצות השם יתברך לא היתה מכרחת אותו. וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל על פסוק 'ה' יראה וגו', אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי 'קח נא את בנג את יחיזק אשר אהבת את יצחק והעלהו לי לעולה' (בראשית כב, יד), הייתי יכול לומר והלא כבר אמרת לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (בראשית כא, יב), ולא אמרתי כן אבל כבשתי רחמי ולא הרהרתי אחר מדותיך, שיראה מזה מפורש שאפילו מצד מצות השם יתברך לא היה אברהם מוכרח אחר שהיה יכול להתנצל על זה ממנו בטענה אמיתית אם רצה, ולא עשה כן אבל כבש רחמי האב על הבן לאהבת השם.

לאור הסברו המיוחד של ר' יוסף אלבו ניתן להשיב על אחת השאלות ששאלנו בתחילת מאמרנו: מדוע קרא הכתוב את הנסיון על שמו של אברהם ולא על שמו של יצחק, וכך באר שם:

ולזה הוא שנתיחס פעל העקדה אל אברהם ולא אל יצחק עם היותו בן ל"ז שנה בשעת העקדה כפי דעת רבותינו ז"ל, לפי שאברהם היה יכול להתנצל על זה שלא לעקוד את בנו, ויצחק לא היה יכול להתנצל שלא למסור עצמו אם נצטוו על כך, ומזה הטעם הוא שאנו מזכירים בתפלותינו תמיד עקדת אברהם את יצחק יותר מעקדת כל החסידים והקדושים שמסרו עצמם על קדושת השם יתברך, כגון רבי עקיבא וחבריו וכל הקדושים אשר בכל דור ודור, לפי שכל אחד מהם אמנם מסר עצמו על קדושת השם יתברך לקיים מצות ז'לא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל' (ויקרא כב, לב), אבל אברהם אפילו מצות השם יתברך לא היתה מכריחתו על כך, וידע והבחין מה שהוא עושה, כי יותר מג'

ימים היה משעה שנאמר לו 'קח נא את בנך' עד שעת העקדה, שהרי כתוב 'ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק' (בראשית כב, ד).

האהבה לד' שמגיעה לשיאה בעקידה מהווה פיסגה שקשה לתארה וקשה להעריכה בכלי ההערכה האנושיים. על כן בתפילה שלפני קריאת פרשת העקידה אנו מבקשים "וזכור לנו ד' אלקינו אהבת קדמונים", "ככתוב בתורתך". הרב קוק מבאר שקריאת הפסוקים הכתובים בתורה היא הדרך היחידה להזכיר את העקידה, משום שלא ניתן להעריך ולבטא בדרך אנושית רגילה את עוצמת האהבה לקב"ה שבאה לידי ביטוי בעקידה⁴⁴:

ככתוב בתורתך. לא יש כל אפשרות של שום שכל, ושום רגש אנושי, גם המקודש שבמקודשים, והעליון שבעליונים, למוד את הערך הגדול הזה, של האהבה הקדושה והטהורה האלהית, וכל מחמדיה הגנוזים, באור הגדול של המפעל הקדוש והנורא של העקדה. ע"כ אי אפשר לתארו בשום אפן אחר, ובשום הרצאה אחרת, כי אם לדרוש מעל ספר ד'.

האהבה לד' שמגיעה לשיאה בעקידה היא מצווה לדורות, אחד מיסודות התורה, כפי שמבאר הרמב"ם בהלכות יסודי התורה⁴⁵:

האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר: 'ואהבת את ה' אלהיך', ונאמר 'את ה' אלהיך תירא'; והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי', וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד: 'כי אראה שמייך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו', ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמר חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.

במעשה העקידה למדנו את מתכונת האהבה ועוצמתה. האהבה לקב"ה אמורה להגיע עד כדי הנכונות של האדם למסור לו את היקר לו ביותר (העוקד: "את בנך את יחידך אשר אהבת", והנעקד שמסר את עצמו לעקידה על המזבח). במעשה העקידה עיצבו אבותינו אברהם ויצחק מידה זו וסללו את הדרך לדורות הבאים.

44. עולת ראייה ח"א עמ' פד

45. רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב הל' א-ב

ההתמסרות לעקידה - מילוי שלם של הצו האלקי ברובד הרוחני

מעשה העקידה מגיע לשיאו כאשר אברהם אבינו מעלה את יצחק על המזבח ועומד לבצע את השחיטה כפי שמתואר בכתוב⁴⁶:

ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים ויבן שם אברהם את המזבח ויערך את העצים ויעקד את יצחק בנו וישם אתו על המזבח ממעל לעצים. וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחט את בנו. ויקרא אליו מלאך ד' מן השמים ויאמר אברהם אברהם ויאמר הנני. ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני.

כאן המקום לשאול: מדוע עצר הקב"ה את אברהם לפני השחיטה ולא לפני ההעלאה והעקידה?

מעשה העקידה הוא מעשה כביר אשר השפיע באופן מכריע על תחומים רבים כפי שכתב הרב קוק זצ"ל⁴⁷:

המאורע הגדול, אשר נהיה ליסוד העליה הרוחנית של כל האנושיות כולה, שהוא נסיון העקדה, שפעל להוציא אל אור החיים את תעופת הרוח היותר קדושה, הדבקה באלהים חיים בכל לבבה, בכל נפשה, ובכל מאודה.

אולם על כך יש לשאול כיצד השפיע מעשה העקידה - מעשה שלכאורה לא הושלם ו"הופסק" טרם שהגיע לתכליתו?

נראה לומר ששאלות אלה עמדו ביסוד מדרשם של חז"ל⁴⁸:

'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים ויסע וילך וישב סנחריב מלך אשור וישב בנינוה', אמר לחכמים: למה אהבתו של הקב"ה עם ישראל יותר מכל אומות העולם, אמרו לו: אבא זקן היה להם ושמו אברהם ובא לשחוט בנו להעלותו עולה! אמר להם: שחטו? אמרו לו: לאו! אמר להן: הוא על שהיה רצונו לשוחטו היה אהבה בינו לבין אלהיו.

46. שמות כב, ט

47. עולת ראייה ח"א עמ' פד

48. מדרש תנחומא פרשת ויקרא סימן ח

התשובה המשתקפת במדרש היא שהרצון והנכונות לשחוט מתוך אהבה לקב"ה, הם המדד לעמידה בנסיון. הנסיון נחשב כאילו הושלם אף על פי שלא הייתה בו שחיטה למעשה. הרד"ק בפירושו באר זאת בצורה בהירה⁴⁹:

כי אף על פי שלא נשלם הדבר ולא נשחט הרי היה לרצון לפני האל כאלו נעשה והנה הועלה על המזבח ונעקד כשה.

אולם גם לאחר ברור זה, יש לשאול: הרי בדרך כלל המדד לקיום של ציווי כלשהו תלוי במעשה יותר מאשר בכוונה. האם ניתן ללמוד מכאן שיש אפשרות להחשיב את הכוונה כהשלמת הציווי גם כאשר עדיין לא הושלם המעשה?

נראה שהמענה על שאלות אלה מצוי בעומק הציווי הדו-משמעי לאברהם "והעלה לעולה" עליו הצבענו לעיל. הציווי הדו-משמעי משקף שני ממדים ורבדים של מעשה העקידה: הרובד הרוחני והרובד המעשי. שני רבדים אלה קיימים בכל ציווי מעשי. בדרך כלל מהווה הקיום של הציווי ברובד המעשי מדד לקיום הציווי, ולא ניתן להסתפק בפעולה המתבצעת ברובד הרוחני. אולם מעשה העקידה יוצא מן הכלל. בעקידה עצם הנכונות לשחוט וההתמסרות לשחיטה מהווים מילוי מושלם של הציווי ברובד הרוחני, גם אם ברובד המעשי לא הגיע מעשה העקידה לשחיטה ולכלל השלמה (ובמיוחד כשפעולה זו מחוללת העלאה למזבח ועקידת יצחק בידי ורגליו), כפי שפירש המלבי"ם⁵⁰:

וזה היה ענין העקדה, שבעת העלה את יצחק ע"ג המזבח ויצחק מסר א"ע להשחט על כבוד שמו, היה מחשבה זו כמעשה, ומיכאל הקריב נשמתו ע"ג המזבח של מעלה...

מעשה העקידה שונה משום שהוא נסיון ומבחן למידת האהבה לקב"ה. ככזה, יש בו צד של אהבה ונתינה, ללא גבול, עד כלות. כתוצאה יש לבחון האם נתינה זו כוללת גם את החיים עצמם, כדבר שיקר לאדם מכל, ונתינתו לקב"ה מהווה את הנתינה המכסימלית האפשרית. בהפסקת העקידה לפני השחיטה למדנו הקב"ה שנטילת החיים אינה רצויה

49. רד"ק בראשית כב, ב

50. מלבי"ם בראשית טו, יג

בעיניו, ועל כן ברובד המעשי לא ניתן להשלים את הנסיון⁵¹. אולם ברובד הרוחני הנסיון הושלם בעצם גילוי הנכונות לשחיטה.

בדרך זו ניתן גם לפרש את דברי חז"ל המובאים ברש"י לגבי הנסיבות שגרמו לנסיון העקידה⁵²:

'אחר הדברים האלה' - יש מרבתינו אומרים אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד, אמר לו כלום עשה אלא בשביל בנו, אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעכב. ויש אומרים אחר דבריו של ישמעאל שהיה מתפאר על יצחק שמל בן שלש עשרה שנה ולא מיחה, אמר לו יצחק באבר אחד אתה מיראני, אילו אמר לי הקב"ה זבח עצמך לפני לא הייתי מעכב.

על פי דעה אחת בחז"ל הנסיון בא לבחון את נכונותו של אברהם ועל פי הדעה השנייה את נכונותו של יצחק, אולם על פי שתי הדעות התשובה מדוייקת בלשונה - המנוסה לא היה 'מעכב'. דהיינו שהעמידה בנסיון היא ברובד הרוחני - בתחום המוכנות ולא דווקא בגמר העשייה.

וביתר העמקה, ניתן לומר שהצו הדו-משמעי 'והעלהו לעולה' מכוון למעשה אחד בעל שתי משמעויות בשני הרבדים שזכרנו. ברובד הרוחני, המשמעות של 'והעלהו' היא משמעות מלאה, והיא מכוונת לבחינת הנכונות הרוחנית לשחיטה ועל כן היא נחשבת כהעלאה הכוללת שחיטה (גם אם לא ניתן לבצע את השחיטה במעשה). ברובד המעשי, המשמעות של 'והעלהו' היא העלאה ללא שחיטה והיא מכוונת למעשה ההעלאה והעקידה ללא שתבצע שחיטה, וזהו המכסימום שניתן לעשות. בהקשר זה כתב הרס"ג⁵³:

אלא צוה לאברהם שימסור את בנו לקרבן, וכאשר מסר אותו ע"י הכנת האש והעצים והחזקת הסכין אמר לו דייך לא רציתי ממך יותר מזה.

51. וע"ע בעולת ראייה ח"א עמ' צב, שבהפסקת העקידה יש הוראה שאין מקום לפיכות דמים או לפגיעה ברגשי האב לבנו.

52. רש"י בראשית כב, א. וע"ע בראשית רבה פר' נה, ד ובילקוט שמעוני תורה פרשת וירא רמז צו.

53. ספר האמונות והדעות לרס"ג מאמר שלישי - בהוצאת הרב קפאח עמ' קמ-קמא

הרב סולוביצ'ק מסביר בדרך אופיינית שנסיון העקידה הוא מבחן ליכולתו של האדם לתת את היקר לו מכל ולכן הוא הסתיים בעצם הנתינה⁵⁴:

מה ה' דורש שעה שהוא קורא לאברהם ומצווה עליו: 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אמר אליך' (בראשית כב, ב)? אין ה' דורש מן האדם אלא שיוכיח את יכולתו לתת ולא רק לקחת, את כוחו להיפרד מן היקר-והחשוב לו ביותר, ולו רק לזמן קצר. הקב"ה דורש מן האדם, שיתן מן ההווה שלו למען העתיד, שלא יחיה למען עצמו בלבד. הנותן הגדול בעולם כולו הוא רבש"ע בעצמו, הוא נותן ואינו מקבל. האדם מוכרח להיות מקבל, מפני שהוא צריך לאחרים יתלוי בהם. בכל זאת חייב האדם לפתח בקרבו את כשרון הנתינה... אסור לו לאדם לשכוח, שאין הוא בעל הבית בעולמו, ושאין שום דבר שייך לו ממש.

אנו אומרים בסליחות: "הנשמה לך והגוף שלך" - צריך האדם לדעת תמיד, שהוא חייב לתת מכל מה שנמצא ברשותו, לא רק את חפציו הממשיים, אלא אף את דעתו ורגשותיו וכל נשמתו. ויש שרבש"ע דורש מן האדם דווקא את היקר, החביב עליו ביותר. אברהם איבנו היה מוכרח להקריב "חסד" במובן הנעלה ביותר של המושג.

מבחינה זו, מסביר הרב סולוביצ'ק בדרך מקורית, הנסיון מסתיים בעצם הנתינה, משום שיש לראות את ההעלאה כהתממשות של הקרבה ממש, ממנה ואילך נולדת מציאות שונה (שם):

נטעה אם נאמר, שהעקידה עצמה לא נתקיימה כלל בפועל, חס ושלום! אברהם! אכן הקריב את יצחק ומסרו להקב"ה. מאותו רגע שאמר לו הקב"ה: 'קח נא את בנך... והעלהו שם לעולה' - לא נמצא יצחק עוד ברשותו של אברהם אלא ברשותו של הקב"ה. אברהם עצמו ראה את יצחק כאילו כבר הועלה לעולה ונפרד ממנו לאלתר. וכאשר שם אברהם את יצחק על גבי המזבח, 'ויעקד את יצחק בנו' - כאילו הטיל על המזבח בן אחר וכאילו יצחק בנו כבר נעקד ונפטר מן העולם. העקידה הוצאה אל הפועל על כל פרטיה. כאשר אמר לו המלאך לאברהם 'אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה' כאילו נולד יצחק בנו מחדש. הבן הקודם שנעקד - כבר הוקרב. כמה משמעותי הוא הדבר, שהמלאך לא אמר לאברהם 'אל תשלח ירך אל בנך', כי אם - 'אל תשלח ירך אל הנער', כאילו אומר: זהו נער חדש שאני נותן לך. הפלא של קבלת בן - 'וה' פקד את שרה... ותאמר שרה צחק עשה לי אלהים, כל השומע יצחק לי' - חוזר כאן על עצמו.

54. הרב סולוביצ'ק מתוך: "שרשי הברית ונופה" בתוך הספר "ימי זיכרון" עמ' 195-196

התממשות הציווי ברובד הרוחני של המציאות בצורה מלאה, יוצרת שרשרת השפעות רבות עוצמה, בכל הרבדים של המציאות ובעולמות כולם. מכאן משקלה של העקידה והשפעתה המונומנטלית לדורות, כפי שהעמיק לבטא הרב קוק זצ"ל⁵⁵:

'ואת העקדה, שעקד את יצחק בנו על גבי המזבח': אותה הפעולה, שכל חמדת אהבת הקודש, בכל שלהבתה האלהית, יצאה על ידה, לאור עולם בחיים ובפעל, היא העקדה, שהאהבה הגמורה והמסירות האלהית העליונה, המופעת מקדושת הנשמה התוכית, כפי מה שהיא ברום אורה העליונה, אשר כל ישעה וכל חפצה הוא רק מלוי החפץ האלהי, בתשוקת חפצה הפנימי, בהשגתה הבהירה, היוצאה מתוך כל צירופי האורה של כל הברית, המכריח וגוזר אמר סלה, וכל החסד, המתנוסס בפאר חופשו ונדיבותו האצילית. זהו המפעל הנצחי, אשר עדי עד יעמוד לנס עולם, העקדה, שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח, שמתוך יסוד מפעל מלא אש אהבה העליונה הזאת, יונקות הן כל הקדושות של כל הקרבנות כולם, לכל עבודותיהם העליונות, העומדות ברום עולם ומעטירות את הנשמות, את החיים כולם, ואת כל ההויה, בתפארת כליל הודם.

מעשה העקידה מברר לראשונה את אחת מסוגיות היסוד בעולמו של המאמין. ממנו מתברר שאהבת ד' כל זמן שהיא קשורה לרובד הרוחני אין לה גבולות, אולם במה שקשור ליישומה ברובד המעשי היא אינה יכולה להגיע לכדי נטילת החיים של המאמין. האהבה של המאמין לקב"ה באה מתוך הכרת החסד והטוב האינסופי שמעניק לו הקב"ה ומתוך הכרה בגדלותו שאין לה קץ. אהבת המאמין לקב"ה, עד כלות, מחוללת בו רצון עז להקריב, לתת לקב"ה באופן מעשי את היקר לו מכל. המתת המכסימלית שהאדם יכול לתת, היא עצם החיים. לפני מעשה העקידה עוד לא נתחמו גבולות האהבה לקב"ה ברובד המעשי. אבותינו, אברהם ויצחק, היו מוכנים לקיים את הצו האלקי במלואו, כולל את נתינת החיים. הקב"ה עוצר את המעשה בסמוך לשחיטה ובכך מורה מכאן ואילך את אחד מהעקרונות החשובים ביותר בזיקה שבין האדם לבוראו - האהבה עד כלות, ברובד הרוחני, אסור לה שתכלול את נטילת החיים ברובד המעשי. ישנם מקרים מסויימים מאוד היוצאים מן הכלל שבהם יש מצוות "יהרג ואל יעבור" ומיתה על קידוש ד⁵⁶. דווקא מעשה העקידה שהגיע לסף של נטילת החיים מלמד אותנו על ערכם

55. עולת ראייה ח"א עמ' פד

56. עיי' ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ה הל' א-ב: "כל בית ישראל מצוין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר: זנקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחללו שנאמר: זלא תחללו את שם קדשי. כיצד, כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא

וקדושתם של החיים. הקב"ה, מושא אהבתנו, הוא "מלך חפץ בחיים"⁵⁷ הוא שהעניק חיים לאדם כדי שיפעל בעולמו, מתוך אהבה לבוראו - "וחי בהם, ולא שימות בהם"⁵⁸, הוא גם זה שהגדיר לנו את המסגרות: "כי לא אחפוץ במות המת נאם ד' אלקים והשיבו וחי"⁵⁹. לאור דברינו, ברור שלא יתכן לומר שאברהם אבינו טעה בהבינו שמחויבותו לבוראו כוללת את ההעלאה המוחלטת של הבן ושיצחק טעה בהתמסרותו המוחלטת לבוראו. בעולם של טרום העקידה, היה מקום לחשוב שלאהבה אין גבולות גם ברובד המעשי, ולכן היה מקום לפרש את הלשון כ"העלהו" ו"שחטהו".

הקרבת האיל - מימוש העקידה ברובד המעשי של המציאות

אמנם, ממעשה העקידה למדנו שלא היה ניתן להשלים את מעשה העקידה ברובד המעשי ע"י שחיטה. למדנו גם כן, שניתן להשלים את המעשה ולהשלים את האהבה העזה ע"י מעשה ההקרבה של האיל. בתום מעשה העקידה מתאר הכתוב את הופעת האיל והקרבתו לעולה⁶⁰:

וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו רלך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעלה תחת בנו.

מה מקומו של תאור זה בסוף פרשת העקידה? האם מדובר רק על רצף ארועים שהתרחשו באותו מקום ועל כן הקישם הכתוב זה לזה, או שמא הקרבת האיל היא

עבר הרי זה מתחייב בנפשו. במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור...". וגם כאשר מדובר על הצלת כלל האומה יש חובה למסירות נפש. הרב קוק למד זאת ממעשה העקידה כפי שכתב במשפט כהן עמ' שנט: "ברור הוא שכל מה שחייבים לעשות בשביל קיומה של כל התורה כולה חייבים לעשות בשביל קיום האומה בכללה והצלתה, וזהו יסוד של למגדר מילתא, זעת לעשות לד'... ומש"כ (ומה שכתבת - הכוונה לרב השואל) כי אם נאמר כן נצדיק ג"כ קרבנות אדם, תמיחני הרי אנו עומדים בענין למיגדר מילתא, ובדימוי שיש לב"ד ונביא בזה, והרי באמת יש כח לנביא ג"כ לצוות על קרבנות אדם, ועקידה תוכיח, שלולא שבאה אח"כ הנבואה 'אל תשלח ידך אל הנער' הרי היתה נעשית, וכדאמר' 'היכי שמע לי' יצחק לאברהם. אלא מוחזק שאני', ונביא מוחזק וב"ד במיגדר מילתא שוים הם ואם מוצאים לפעמים, שצריכים להקריב חיי איש על מזבח הכלל, עושים כן להוראת שעה, ואין למדין שעה מדורות".

57. מתוך ההוספה לתפילת שמו"ע בעשרת ימי תשובה

58. ספרא אחרי מות פרשה ט פרק יג

59. יחזקאל יח, לב

60. בראשית כב, יג

מעשה הקרבה רגיל הקשור למאורע בדומה להקרבה של נח ביציאתו מן התיבה⁶¹ וכד', או שמדובר על מעשה שונה לחלוטין - הקרבת האֵיל מהווה המשך וסיום של מעשה העקידה?

כמו כן יש לשאול, האם ניתן לדייק מהדמיון של לשון הכתוב בהקרבת האֵיל לעולה: "ויעלהו לעולה תחת בנו" ללשון הציווי על העקידה "והעלהו שם לעולה"?

מדברי חז"ל בירושלמי ניתן ללמוד, שהאֵיל מופיע כבר בתחילת היום תוך כדי מעשה העקידה ולא בסוף מעשה העקידה כפי שהיה ניתן להבין אולי מפשט הכתובים⁶²:

רבי חונה בשם רבי חיננה בר יצחק: כל אותו היום היה אברהם רואה את האֵיל נאחז באילן זה וניתור ויוצא נאחז בחורש זה וניתור ויוצא נאחז בסבך הזה וניתור ויוצא, אמר לו הקב"ה: אברהם כך עתידין בניך נאחזי' בעונות ומסתבכין במלכות...

בדרך דומה מפרש החיזקוני, שרק כאשר לבסוף האֵיל נשאר אחוז בסבך בקרניו, מבין אברהם שהקב"ה זימן את האֵיל למקום ויש לו קשר למעמד⁶³:

וראהו כשהוא נאחז כמו שפרש"י, אז הבין אברהם כי מאת הקב"ה שם. אבל אם היה עומד אצלו כשאר אלים היה אברהם סבור שמא משל אחרים הוא ואבד מהם.

אולי ניתן לפרש על פי זה שמתחילה אברהם לא שם ליבו לאֵיל, ולא היה ברור מאליו שהאֵיל קשור בדרך כלשהי למעשה העקידה⁶⁴, אולי משום שמלכתחילה לא היה ברור

61. בראשית ח, כ: "ויבן נח מזבח לד' ויקח מכל בהמה הטהורה ומכל העוף הטהר ויעל עלת במזבח".

62. ירושלמי תענית פ"ב דף ה טור ד ה"ד. ובשינויים בבראשית רבה פרשה נו, ט.

63. חזקוני על בראשית כב, יג. וע"ע בספורנו שפי' שהדגש כאן הוא שראה שאין באֵיל משום גזל.

64. יש לבחון את נושא הקרבת הקרבנות ע"י אברהם עד העקידה. אצל קין והבל כתוב במפורש שהקריבו קרבנות וכן אצל נח בראשית ח, כ: "ויבן נח מזבח לד' ויקח מכל בהמה הטהרה ומכל העוף הטהור ויעל עלת במזבח", אולם אצל אברהם כתוב שבנה מזבח אולם לא כתוב שהקריב בו קרבנות. כך בראשית יב, ז-ח: "וירא ד' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת ויבן שם מזבח לד' הנראה אליו. ויעתק משם ההרה מקדם לבית אל ויט אהלה בית אל מים והעי מקדם ויבן שם מזבח לד' ויקרא בשם ד' ". וכן כתוב פעם נוספת בבראשית יג, יז-יח: "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה. ויאהל אברם ויבא וישב באלני ממרא אשר בחברון ויבן שם מזבח לד' ". אמנם בחז"ל מובא בכמה מקומות שבמזבחות אלה אף הקריב קרבנות, אולם זה לא כתוב בפשט הכתוב. שמא ניתן לומר על פי הפשט, שבאר"ע אמנם הייתה הקרבת קרבנות אדם ובע"ח אולם שם הקרבן הוא חלק מטכס דתי

שלא ניתן להשלים את האהבה לקב"ה גם ע"י שחיטה. רק לבסוף כאשר הובן שאין לממש את העקידה ברובד המעשי, עולה האפשרות שהמימוש שלה יהיה ע"י הקרבת עולה. ואז מתברר שהאיל נשלח ע"י הקב"ה למטרה זו. במדרש משמע, שאברהם הוא אשר פונה לקב"ה מתוך רצון לממש את העקידה גם ברובד המעשי והקב"ה מכוון אותו אל האיל⁶⁵:

אמר לו אברהם: ומה אני הולך בלא קרבן⁶⁶, אמר לו הקדוש ברוך הוא: שא עיניך וראה את הקרבן שאחרך 'וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל' (בראשית כב, יב). 'ויעלה לעולה תחת בנו' (שם).

אולם במדרש אחר אנו מוצאים שהקב"ה הוא אשר שלח את האיל מבלי שאברהם אבינו הביע רצון להקריב קרבן, הקרבן בא כחלק ממסר אלקי של העקידה, שממנו נמשכת המתכונת של קרבן העולה לדורות⁶⁷:

'זאת תורת העולה'... כי בעת שעשה אברהם עולת האיל שנאמר (בראשית כב): 'וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר', ומהו אחר אלא אחר שראה הקב"ה כי בכל לבבו ובכל נפשו בא להעלות ליצחק בנו לעולה ושלח לו האיל, אמרו חכמים כי מששת ימי בראשית נברא האיל להעלותו עולה תחת יצחק, וזה שכתוב 'והנה איל אחר וגו'', 'ויקח את האיל וגו'...

לפי שני מדרשים אלה הקרבת האיל אינה רק לרגל המאורע, היא התממשות כוונת הלב של אברהם אבינו ברובד המעשי של המציאות. וביתר הרחבה: מעשה העקידה הוא ברור מידת האהבה לדורות. מידה זו מחייבת הגדרת גבולות משום שהנכונות להקריב את הכל, עד כלות, אינה יכולה לכלול נטילת חיי אדם (אלא במקרים מסויימים מאוד כפי שהזכרנו), שכן הקב"ה רוצה שנחיה באהבתו ולא שנמות בה. בסיומו של מעשה העקידה נלמד פרק נוסף בדרכי מימוש האהבה לקב"ה ברובד המעשי של המציאות -

פולחני סתמי. אולי י"ל שעד העקידה לא מתברר יסוד הקרבת הקרבנות עפ"י הקודש. בעקידה התברר שיש מקום להקריב בע"ז כאשר הרצון להקריב מתחיל מהרצון והנכונות של האדם ברובד הרוחני ורק מתוך כך יש הקרבה שהיא התממשות הרצון העז הזה ברובד המעשי.

65. פסיקתא רבתי פרשה מ ד"ה "דבר"

66. בדרך דומה במקצת פי' הרד"ק בראשית כב, יג: "נשא עיניו אם יראה שום בהמה טהורה קרוב או רחוק כדי שיעלה לעולה תחת בנו".

67. תנחומא פרשת צו סי' יג ד"ה "זאת תורת"

ע"י הקרבת קרבן עולה. כך מסביר הרב קוק זצ"ל בעומק התבוננותו את החסרון שמוביל את אברהם לתור אחר חפצא של הקרבה⁶⁸:

'וישא אברהם את עיניו'. חש בקדושת נשמתו, שצריך הוא לחפש איזה נושא, שיהיה בתור כלי להכיל בתוכו את האור הגדול, אשר הוא חש במלא נפשו הרוממה, הספוגה אושר חיים אלהיים, ומלוי רצון וכוסף עליון, להתעלות את מרומי הדבקות האלהית הטהורה, והעיף עיניו בכל מלא חוג ראותו, לפגוש איזה נושא הראוי לקשר קודש זה. וישא אברהם את עיניו.

'וירא והנה אֵל, אחר, נאחז בסבך בקרניו'. ראה והשיג, שהאֵל הזה נתאחד בדרך מהלכו הטבעי, והאיחור היה על ידי זה שנאחז בסבך בקרניו. אות ומופת שהוכן בהשגחה עליונה, להמצא בתור נושא ממשי, להכיל על ידו בהקרבתו את כל האור והעדן האלהי, ברום מעלת הדבקות הסוערת והטהורה, הממלאה כעת את כל בתי נפשו, מלאי תפארת קודש קדשים.

בדרך זו נוכל אולי להשיב על שאלתנו האם ניתן לדייק מהדמיון בין לשון הכתוב בהקרבת האֵל לעולה: "ויעלהו לעולה תחת בנו" ללשון הצינוי להעלות את יצחק לעולה "והעלהו שם לעולה". דמיון זה יכול ללמדנו שהצינוי להקריב עולה שהביא להעלאתו של יצחק על גבי המזבח לעולה, התממש ברובד המעשי של המציאות ע"י הקרבת האֵל כקרבן עולה. מבחינה זו סופה של העקידה, הקרבת האֵל לעולה, נעוץ בראשיתה, בצינוי העקידה.

כך ניתן לפרש את המחלוקת בחז"ל לגבי מעשה ההקרבה של האֵל⁶⁹:

'וילך אברהם ויקח את האֵל ויעלהו לעולה תחת בנו, רבי בנאי אמר, אמר לפניו: רבון העולם הוי רואה דמיו של אֵל זה כאילו דמו של יצחק בני, אימוריו כאילו אימוריו דיצחק ברי, כהדא דתנן: הרי זו תחת זו הרי זו תמורת זו, הרי זו חלופי זו, הרי זו תמורה.

רבי פנחס אמר, אמר לפניו: רבון העולמים הוי רואה כאלו הקרבתי את יצחק בני תחלה ואח"כ הקרבתי את האֵל הזה תחתיו, היך מה דאת אמר (מלכים ב, טו): 'זימלוך יותם בנו תחתיו'.

68. עולת ראייה ח"א עמ' צג

69. בראשית רבה פרשה נו, ט ד"ה "וישא אברהם". וע"ע בתורה שלמה פ' כב אות קנד.

חז"ל נחלקו בדרישת המילים "תחת בנו", לרבי בנאי האיל הוא תמורה לבנו, ולרבי פנחס האיל קרב לאחר הקרבת בנו. רבי בנאי באר את דרשתו ע"י השוואה למשנה בתמורה, ולשימוש במילה "תחת זו"⁷⁰:

הרי זו תחת זו תמורת זו חלופת זו הרי זו תמורה.

פירוש המשנה בתמורה הוא שע"י התמורה מתפיס הממיר את הקדושה של בהמת הקודשים בבהמת החולין, ועל כן יש להקריב את הבהמה השנייה כאילו הייתה זו הבהמה הראשונה. אולם הבהמה הראשונה נשארת בקדושתה. על פי המשמעות ההלכתית של המושג תמורה, לאחר ההמרה מקבלת התמורה את תורת הדבר המומר באופן מלא. מכאן למד רבי בנאי שהפירוש של הקרבת האיל "תחת בנו" הוא במובן של תמורה. האיל הופך לתמורה של יצחק, ומה שמתבצע באיל הוא תמורה מלאה ליצחק. אין לפרש בצורה פשטנית שהאיל מהווה תחליף ליצחק, שהרי התמורה אינה מבטלת את קדושת הבהמה הראשונה הבהמה של הקודשים. בעקידה התברר שמלכתחילה אין אדם עומד להקרבה. ההמרה היא התממשות של הפעולה הרוחנית של העקידה ברובד המעשי. פירושו של הספורנו לפסוק עשוי לסייע בהבנת שיטה זו⁷¹:

'תחת בנו'. תמורת מה שהיה בלבו לזבוח את בנו על דרך 'ודובר אמת בלבבו'.

התמורה היא ל"מה שהיה בליבו" ברובד הרוחני, והמרתו לפעולות המיישמות אותו ברובד המעשי, להקרבת דבר שראוי להקרבה. וביתר באור בדברי רש"י עפ"י חז"ל⁷²:

'תחת בנו' - מאחר שכתוב ויעלהו לעולה, לא חסר המקרא כלום, מהו תחת בנו, על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר יהי רצון שתהא זו כאלו היא עשויה בבני, כאלו בני שחוט, כאלו דמו זרוק, כאלו הוא מופשט, כאלו הוא נקטר ונעשה דשן.

70. משנה תמורה פ"ה מ"ה. וע"ע ב"מפענח צפונות" לר' מנחם מנדל כשר על תורתו של ר' ישראל מרוז'ין הרוגצ'ובר. ושם בעמ' 67 ציטט את אבחנותיו של הרוגצ'ובר לגבי דין תמורה, האם דין זה הוא ב"חומר" שמקבל את ה"צורה" של התמורה, או שזהו דין של "צורה" של תמורה ללא התפיסה בחומר. ולענייננו יש לומר שהתמורה מקבלת את מהות הדבר ויש בו "צורה" חדשה שהיא ברובד הרוחני. וע"ע שם בעמ' 121 לגבי גדר אחר של מהות התמורה.

71. ספורנו בראשית כב, יג

72. רש"י בראשית כב, יג

אולי ניתן לדייק בלשונם, שאברהם אבינו אינו משווה את הפעולה שהוא פועל בהקרבת האֵיל להקרבת בנו, אלא את התוצאה. הוא אינו אומר "כאילו שחטתי את בני" אלא "כאילו בני שחוט". ולא "כאילו אני זורק את דמו של בני" אלא "כאילו דמו זרוק". מכאן שהדגש בדברי חז"ל אינו על הפעולה במושא החליפי - בתמורה, אלא על התוצאה שאינה רק תוצאה של הפעולה ברובד של התמורה - של ההקרבה, אלא היא תוצאה של תהליך אחד הכולל את הפעולה האפשרית ברובד הרוחני ואת התיישמות חלקיו שאינם יכולים להתיישם ברובד הרוחני ע"י התוצאות שמושגות בתמורה - ברובד המעשי של המציאות⁷³. מכאן, שההמרה מהווה השלמה והתממשות של מעשה העקידה והרובד המחשבתי - ברובד המעשי. בדרך דומה העמיק לבאר הרב קוק זצ"ל באופן שיטתי את התממשות העקידה בהקרבת האֵיל בכמה מקומות בבאורו הנפלא על העקידה. כדוגמה הוא מבאר את העלאת האֵיל תחת הבן תוך התאמה גמורה⁷⁴:

'ויעלהו לעולה תחת בנו'. ככל אותו החזון וככל אותו עז האהבה האלהית, אשר התלקחה בלבבו, בהיותו מוכן לפעל הקרבת בנו, באותה המדה עצמה העלה את האֵיל. לא פעל עליו השינוי הזה, החלוף של יצחק באֵיל, לקרר בכל דהו את כל אותו אור הגבורה וגובה הנשמה הפנימית, המצטרפת אל פעולת ההקרבה, כ"א העלהו לעולה תחת בנו, כדבר ד' שנגמר יסוד הצווי, וחדלה המשכת הפעולה בבנו, ולעומתה נכנס האֵיל, באותו כח התם וההתעלות הפנימית ממש, תחת בנו, על... שבא מתוך כוון הרצון ותמימות המחשבה, שלא מצאה שום התפעלות של יחוסים טבעיים לשנות את העמדה הפנימית של הנשמה, בקשורה לאדון כל.

וכן כתב בהמשך שם על המתכונת של התממשות הרובד הרוחני הנסתר ברובד המעשי הנגלה, ע"י הקרבת האֵיל:

אחרי אשר הפעולה, בכל פנימיות קדושתה, נתגשמה במפעל בהקרבת האֵיל בפועל... של המפעל הקדוש הזה, אשר נתגלם בצורה מעשית, והריק אל התכן המעשי את כל העושר המחשבתי הלבבי, שהיה סתום ונסתר מעין כל.

73. נראה שה"כלי יקר" פירש בדרך שונה במקצת: "על כן נ"ל, לפי שבכל עבודה אמר יהי רצון כאילו בני שחוט... הרי כאילו עשה שני מעשים כי הקרבת האֵיל עשה בפועל ממש והקרבת בנו במחשבה..."

74. עולת ראייה ח"א עמ' צד. לרב קוק זצ"ל באור שיטתי ומעמיק על מעשה העקידה המופיע בעולת ראייה על פרשת העקידה. ועי' עוד במאמרו המקיף של הרב עוזי קלכהיים זצ"ל "אורות העקידה", שבו מבאר את שיטת הרב קוק זצ"ל למפעל העקידה. נדפס לראשונה ב"ניב המדרשיה" אביב תשכ"ט והובא בתוך ספרו "אדרת אמונה" מעמ' 60 ואילך.

אולם במעשה ההקרבה של האיל יש אף השלמה לרבדים רוחניים, שלא היה ניתן לבצעם ברובד המעשי אלא באיל⁷⁵:

ו'יאמר בי נשבעתי נאם ד' .! כאן נתחבר החתום עם הגלוי. כל מה שנרשם, שנהגה ושנשאף, בכל עצמת התשוקה הקדושה בסתר חביונה של הנשמה, שנגמרה בהחלון, ב'אל תשלח ידך אל הנער', נתגלה אחר כך בהמפעל, ב'זיעלהו לעולה תחת בנו'. ועל כן באה כאן ההבעה המקשרת את הנסתר עם הנגלה, בי נשבעתי.

וכן באר בהמשך את יסוד ההשפעה של מעשה העקידה שמשפיע ברכה לדורות, דווקא משום שיש בו מעשה שחלקו אינו יכול להתממש בלעדי הקרבת האיל:

'כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך'. כי הגשמת במפעל הגלוי את כל רז הסתר, שלא חשכת את בנך את יחידך. וקדושת הרצון הזה, שעמדה במעלתה הנשגבה במרומי המסתרים, העלית עליו לבוש מעשי, לקשרו בעולם במפעל, ואחרי הקשרו במפעל נשאר הרצון בעינו בכליל הדרת קדושתו. כי יען אשר עשית את הדבר הזה בפעל במעשה הקרבן הנפלא, ששמש כלי לכל קדושת הרצון האיזן-סופי שלך...

ניתן להראות את ההתאמה שיש בין הקרבת האיל בסוף העקידה ובין המתכונת הרוחנית של הקרבנות בעתיד. כדוגמה לכך בבאור המלב"ם לקשר שבין הפעולה הרוחנית וההקרבה המעשית של הקרבנות. כך גם באר המלב"ם את הקשר שבין הפעולה הרוחנית ובין הפעולה המעשית של ההקרבה. עקרון זה נלמד מן העקידה⁷⁶:

בארתי בחבורי 'ארצות החיים', (סי' אל"ף) באורך, כי לפי הראוי היה שהאדם יקריב את עצמו לקרבן אשה לה', רק ה' ברחמיו מקבל גוף הבהמה תמורת גוף האדם, אחר שמצד הגוף אין הבדל בין גוף האדם לגוף הבהמה, אבל הלא באדם נמצא נפש המשכלת שלא נמצא תמורתו בגוף הבהמה, וע"ז השם מקבל מחשבת המקריב שחושב בעת הקרבת הקרבן: כאלו אני נשחט, כאלו אני נקרב. והשם מקבל מחשבה זו כמעשה, כי המחשבה היא פועל הנפש, ומה שנוגע להגוף יקבל גוף הבהמה תחת גוף האדם. וע"ז אמרו בחגיגה: זבול בו מזבח בני ומיכאל עומד ומקריב עליו קרבן, וכתבו התוס' במד' יש שמיכאל עומד ומקריב נשמותיהם של צדיקים ע"ג המזבח, ר"ל שהקרבת גוף הבהמה תחת גוף האדם יקריב הכהן על מזבח של מטה, אבל מי מקריב את הנשמה שהיא נקרבת ע"י

75. שם ח"א עמ' צה

76. מלב"ם בראשית טו, יג

המחשבה של מסירת נפש, ע"ז מזבח בנוי למעלה ומיכאל כהן שם ומקריב נשמותיהם על גבי המזבח. וזה היה ענין העקדה, שבעת העלה את יצחק ע"ג המזבח ויצחק מסר א"ע להשחט על כבוד שמו, היה מחשבה זו כמעשה, ומיכאל הקריב נשמתו ע"ג המזבח של מעלה...

בדברי חז"ל אנו מוצאים היבט נוסף שקשור לעקרון ההמרה של רבי בנאי, שההמרה אינה רק באופן עקרוני וכללי אלא שהיא באה לידי ביטוי בכל פרט מפרטי ההקרבה, באופן מלא: "אמר לפניו: רבון העולם הוי רואה דמיו של איל זה כאילו דמו של יצחק בני, אימוריו כאילו אימוריו דיצחק ברי". ומכאן שבהקרבת האיל על כל חלקיו ובאמצעות כל עבודות ההקרבה, התממשה העקידה בממד המעשי על כל שלביה ופעולותיה.

מעשה העקידה יסוד לתורת הקרבנות בישראל

אין לנו כל יומרה להבין את תורת הקרבנות שהיא מכלל החוקים, אלא לנסות ולהתבונן בהם עד היכן שידינו הכהה מגיעה, כפי שכתב הרמב"ם⁷⁷:

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול... קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול, הרי נאמר בתורה 'שמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם', אמרו חכמים ליתן שמירה ועשייה לחוקים כמשפטים, והעשייה ידועה והיא שיעשה החוקים, והשמירה שיזהר בהן ולא ידמה שהן פחותין מן המשפטים, והמשפטים הן המצות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם, והחוקים הן המצות שאין טעמן ידוע, אמרו חכמים

77. רמב"ם הלכות מעילה פ"ח ה"ח. הרמב"ם עצמו ביד החזקה ניסה לתת טעם בדינים הקשורים לקדשים כפי יכולתו, כדוגמה לכך הרמב"ם הלכות תמורה פ"ד ה"ג: "אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה, יראה לי שזה שאמר הכתוב 'זהו הוא ותמורתו יהיה קדש', כענין שאמר 'זאם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו', ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו... וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים, וכן הוא אומר 'הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך'."

חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן, ויצרו של אדם נוקפו בהן ואומות העולם משיבין עליהן... וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן⁷⁸, אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא, והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר: 'שמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'.

ממקורות רבים שחלקם כבר הובאו בפרקים הקודמים, ניתן ללמוד כי מעשה העקידה הפך לאחד מיסודות תורת הקרבנות בישראל⁷⁹. במעשה העקידה עיצב אברהם אבינו את המתכונת של הקשר בין המימד הרוחני והמימד המעשי של עבודת הקרבנות. בפתחת מאמרנו הבאנו גם את דברי הרמב"ם שבהקרבת הקרבנות במקדש, בהר המוריה, יש משום המשכיות של מעשה העקידה⁸⁰. עיון בדברי חז"ל מלמד שהמשכיות זו באה לידי ביטוי בעוד פנים רבות של עבודת הקרבנות, ובמיוחד בעולת התמיד המוקרבת מידי יום⁸¹:

'זאת תורת העולה'. ומהו עולה, אלא שהיא עולה לפני הקב"ה ומכפרת על עונותיהם של ישראל כי בעת שעשה אברהם עולת האיל שנאמר (בראשית כב): 'וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר', ומהו אחר אלא אחר שראה הקב"ה כי בכל לבבו ובכל נפשו בא להעלות ליצחק בנו לעולה ושלה לו האיל... ויקח את האיל וגו', שם הבטיחו הקב"ה בעת שיעלו בניו עולות שיקבלם מיד.

78. במסגרת מאמרנו לא נוכל להרחיב בישוב הסתירה, לכאורה, שבין דברי הרמב"ם בהלכות מעילה, הסובר שהקרבנות הם מכלל החוקים שאין להם טעם, לבין דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פל"ג ועוד) שהארץ לתת טעם למעשה הקרבנות בכלל ולקרבנות מסויימים בפרט, ולשיטתו שם הקרבנות הם הרחקה מעבודה זרה, ועוד חזון למועד.

79. וכן מאז אברהם אבינו נקבע לדורות שאין מקריבין מכל סוגי הבהמות אלא ממינים מסויימים, כפי שמובא באוצר המדרשים (אייזנשטיין) ויקרא ג עמ' תעד ס' יב: "ולמה מן ג' בהמות ותור וגוזל צוה הקב"ה להקריב קרבן ולא מן האחרים? לפי שהארץ נמשלת כעגלה, הים נמשל כעז והשמים נמשלו כאיל, ואויר נמשל כתור וגוזל. עד שלא בא אברהם כל מי שהקריב לשם הקב"ה מן הבהמות כולן היה מקריב קרבנו, שכן מצינו בפ' ז'הבל הביא גם הוא מבכורות צאנו' (בראשית ד, ז), ועוד כתיב 'ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור' (בראשית ח, כ).

80. בעל הטורים על בראשית (כב, י) דייק מהמסורה על הדמיון שבין המילה לשחוט אצלנו לבין המילה לשחוט ביחזקאל בהקשר לקרבנות, שבאופן כללי נלמד עניין הקרבנות מאברהם אבינו: 'לשחוט - ב' במסורה. לשחוט את בנו. לשחוט עליהם העולה בספר יחזקאל (מ, לט) גבי קרבנות. שאנו לומדים ענין הקרבנות מאברהם כדאמרו (תמיד לא, ב) כופתין היו התמיד יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם".

81. מדרש תנחומא פרשת צו סימן יג

מעשה העקידה שהיה "בכל ליבו ובכל נפשו" והתממש ברובד המעשי ע"י הקרבת האיל לעולה, עיצב את המתכונת של הקרבת העולה לדורות. במקור אחר מדגישים חז"ל שעשיית העולה במתכונת הראויה מהווה איזכור והמשכיות למעשה העקידה⁸²:

‘ושחט את בן הבקר’ וגו’ ובאיל הוא אומר ‘צפנה לפני ה’⁸³, אמרו בשעה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו התקין הקב"ה ב' כבשים אחד של שחרית ואחד של ערבית, וכל כך למה שבשעה שהיו ישראל מקריבין תמיד על גבי המזבח וקורין את המקרא הזה צפנה לפני ה' זוכר הקב"ה עקידת יצחק.

עקרון הלכתי נוסף שנלמד מהקרבת האיל הוא, שהקרבת צריך להיות שייך למי שמקריב אותו. ניתן לומר ששייכות זו במישור הקנייני משליכה לגבי המשמעות של הקרבן כ"תמורה" למקריב, כפי שבאר הרב קוק זצ"ל⁸⁴:

‘וילך אברהם ויקח את האיל’. הלך ולקח את האיל, שיהיה שלו בתור קניין, שיתאחד עמו באותה ההתאחדות הקניינית, הראויה לכל קרבן וגיל וקבוע לדורות להיות מאוחד עם המקריב אותו.

אולם דומה, כי הביטוי המשמעותי ביותר שקיים לקשר שבין העקידה להקרבת הקרבנות נמצא במאורע שבו מתחילה עבודת הקרבנות בישראל. ביום הקמת המשכן וחנוכתו⁸⁵, היום השמיני למילואים, מקריב אהרן עגל ואיל⁸⁶:

ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל. ויאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעלה תמימים והקרב לפני ד'.

בדברי חז"ל מצאנו שהקרבת העגל לחטאת הוא כנגד מעשה העגל⁸⁷, ואילו האיל לעולה בא כנגד האיל לעולה של עקידת יצחק, כדי להזכיר את העקידה. וכך מובא בתרגום יונתן⁸⁸:

82. ויקרא רבה פרשה ב, יא

83. 'בדרך חיים' למהר"ל פרק ראשון עמוד כט, באר שיש קשר בין הדין של ההקרבה בצד צפון של עולה מן הצאן דווקא (ולא בעולה מן הבקר) "מפני כי קרבן של יצחק היה איל וראוי אליו צפון והוא ידוע למבינים כי משם היה העקידה".

84. עולת ראייה ח"א עמ' צד

85. ועי' ברמב"ן שם ג: 'והנה הקרבנות הללו כחנוכה להם... ויתכן כי לכפר על מעשה העגל הוסיף להם עתה הקרבנות הללו...".

86. ספר ויקרא ט, א-ב והשווה למקבילה בס' במדבר ז.

ואמר לאהרן סב לך עיגל בר תורי לחטאתא, מטול דלא ישתעי עלך שטנא לישן תליתאי, על עיסק עיגלא דעבדת בחורב. **וברם דכר לעלתא תיסב מן בגלל די ידכר לך זכותא דיצחק דכפתיה אבוי כדיכרא בטוור פולחנא.** תריהון יהון שלמין וקריב קדם ד'.

בדברי הזוהר מתווסף פן נוסף לקשר לאיל של יצחק באמצעות דיוק מהפסוק ממנו משתמע, שבהקרבת האיל בזמן הקמת המשכן וחנוכת המזבח היה צריך לכוון כוונה מיוחדת הנזכרת בעקידת יצחק⁸⁹:

לחטאת לדכאה על ההוא חובה דחב ביה, 'ואיל לעולה תמימים', תמימים תמים מבעי ליה אי תימא דעל איל ועגל קאמר לאו הכי, דהא תרוייהו לא סלקין לעולה דהא כתיב לעולה תמימים ועגל לחטאת סלקא, מהו תמימים וכתוב 'איל', אלא אילו דיצחק לקרבא לגבי פרה דאדכר תרי זימני בקרא חד דכתיב (בראשית כב) 'וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל וגו' ' הא חד וחד 'וילך אברהם ויקח את האיל' הא תרי ויעלהו לעולה, ועל דא איל לעולה תמימים תרי איל דאיהו תרי, ועל דא (ויחי רמא א) גבורות תנינן ומנייהו מתפרשין לכמה אחרנין.

בסולם שם⁹⁰, מבאר את הדיוק של הזוהר מהפסוק שלשון "תמימים" ברבים מוסב לאיל לעולה ולא לאיל ולעגל, ומכאן שיש צורך לבאר מדוע לגבי האיל היחיד נקט לשון רבים:

'ואיל לעולה תמימים' שואל, אומר תמימים, תמים היה צריך לומר. אם תאמר שסובב על איל ועגל, ע"כ אומר לשון רבים, אינו כן, כי שניהם אינם עולים לעולה, שהרי כתוב 'לעולה תמימים'... וא"כ מהו תמימים שכתוב על איל⁹¹.

87. בחלק מהמקורות מובא שהעגל בא כדי לכפר על מעשה העגל. עיי' תורת כהנים תחילת פר' שמיני, וכן ברש"י על פס' ב: "להודיע לו שמכפר לו הקב"ה ע"י עגל זה על מעשה העגל שעשה". וכן הוא ברמב"ן וברבנו בחיי ו בדעת זקנים מבעלי התוס' ובבעל הטורים. ובחלק מהמקורות מובא שההקרבנה היא כדי להראות שלא חטא בעגל, עיי' ב'אור החיים' שם על פס' ב: "עוד נראה לומר, כי אומרו לך, כי זה יהיה לו לאות עולם, כי לא עשה הוא העגל בכוונה חס ושלוש ולא טעה אחריו אלא שבא על ידו בלא כוונה ובלא מחשבה רעה, ולצד זה יועיל לכפר בעגל, מה שאין כן ישראל, לצד שמעשיהם בעגל הוא בחינת המזיד, ולא יבא העגל לחטאת להם והוא אדרבה קטיגור".

88. תרגום יונתן על ויקרא ט, ב

89. זוהר כרך ג (ויקרא) פרשת שמיני דף לח עמוד א

90. הסולם על הזוהר שם אות מז

התשובה של הזוהר קושרת את האיל של המשכן לאיל של העקידה⁹² כפי שבאר הסולם שם:

כי בעת שמקריב איל לעולה צריך לכוין לב' בחינות איל לעולה הנזכרים בעקידת יצחק ועליהם נאמר תמימים לשון רבים.

ביום שהתחילה הקרבת הקרבנות במשכן יש איזכור והמשכיות לעקידת יצחק. הוא בא לידי ביטוי בעצם הקרבת האיל ובכוונות המיוחדות של ההקרבה. מעתה, הקרבנות כולם קשורים באופן מובהק לעקידת יצחק. קשר זה מתבטא בעיקר בשילוב בין הרובד הרוחני לרובד המעשי, ובין המחשבה למעשה של המקריב. כפי שבאר הרמב"ן⁹³:

ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם, כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו... וקרבן התמיד, בעבור שלא ינצלו הרבים מחטוא תמיד.

בדרך דומה מבאר הרב סולוביצ'ק, שמעשה העקידה הוא מפתח להבנת מצוות הקרבת הקרבנות, עד מקום שידינו מגעת, ובמיוחד לאור התובנה שאין להעלות על הדעת שהקב"ה זקוק למתנות ומנחות⁹⁴:

בנקודה זו עלינו לעיין במקצת בענייניו של הקרבן בכלל. לאיזו תכלית דרשה התורה מן האדם להביא קרבנות? וכי צריך רבש"ע מתנות ומנחות מאת

91. האבן עזרא שם על פס' ג חולק על הדיוק של הזוהר, ומפרש ש"תמימים" כתוב בלשון רבים משום שהוא מוסב על העגל והאיל: "תמימים - על העגל ועל האיל". וכן משמע מהתרגום יונתן "תריהון יהון שלמין" ש"תמימים" מוסב על שניהם.

92. ניתן אולי למצוא קשר בין האיל של הקמת המשכן לבין האיל של ראש השנה שגם הוא מזכיר את אילו של יצחק, כלשונו של הזוהר כרך ג (במדבר) פרשת פנחס דף רנח עמוד ב: "ובגין כך איהו יומא דיבבא וקרבנא איהו עולה, איל אחד כמה דאתמר בגין אילו דיצחק". ובסולם שם אות תתפג באר: "ומשום זה הוא יום תרועה והקרבן הוא עולה איל אחד היינו כמו שלמדנו שהוא משום אילו של יצחק...".

93. רמב"ן ויקרא א, ט. כדברי הרמב"ן הביא גם ספר החינוך במצווה צה ע"ש.

94. הרב סולוביצ'ק מתוך: "שרשי הברית וגופה" בתוך הספר "ימי זיכרון" עמ' 195

המקריב? הנביא מיכה כבר שאל שאלה זו: 'הירצה ה' באלפי אילים ברבבות נחלי שמו, האתן בכורי פשעי, פרי בטני חטאת נפשי?' (ו, ז) - בוודאי שלא! מה ה' דורש שעה שהוא קורא לאברהם ומצווה עליו: 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך' (בראשית כב, ב)? אין ה' דורש מן האדם אלא שיוכיח את יכולתו לתת ולא רק לקחת, את כוחו להיפרד מן היקר-והחשוב לו ביותר, ולו רק לזמן קצר. הקב"ה דורש מן האדם, שיתן מן ההווה שלו למען העתיד, שלא יחיה למען עצמו בלבד.

המהר"ל מדגיש את חלקו של יצחק אבינו אשר ייסד במעשה העקידה את מתכונת העבודה לד'. ולכן מידת העבודה שתלויה במסירות היא מידתו של יצחק, ובכללה עבודת ד' שבהקרבת הקרבנות⁹⁵:

יצחק זכה במדת העבודה שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח. ובמדרש (ויק"ר פ"ב) אותו היום שהעלה אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח תקן הקב"ה שני כבשים אחד בשחורית ואחד בין הערבים שנאמר 'את הכבש האחד וגו' / וכל כך למה? בשעה שישראל מקריבין תמידים על המזבח וקוראין את המקרא הזה צפנה לפני ה', זוכר עקידת יצחק בן אברהם מעיד אני עלי שמים וארץ בין גוי ובין ישראל ובין אשה עבד ושפחה קורא את המקרא הזה צפנה לפני ה' זוכר עקידת יצחק ע"כ, הרי כי בשביל העקידה היה העבודה אל הש"י, מפני כי יצחק הקריב עצמו אל הש"י, ולפיכך עיקר העבודה היה ליצחק שהקריב עצמו. והוא הסוד שלא נאמר צפנה אלא בפרשת 'ואם מן הצאן קרבנו' בפרשת ויקרא (א), ואף כי העולה מן הבקר שפרשה ראשונה מדברת ממנו גם כן צריכה צפון וכמו שדרשו מן וי"ו של 'ואם מן הצאן', מכל מקום לא נזכר צפון אלא אצל הצאן, מפני כי קרבן של יצחק היה איל וראוי אליו צפון והוא ידוע למבינים כי משם היה העקידה.

ובספר קול מבשר באר את דברי הרבי מפרשיסחא על הקשר שבין תורת הקרבנות לבין מעשה העקידה⁹⁶:

95. 'דרך חיים' למהר"ל פרק א עמוד כט, שם מפרש את המשנה על שלושת הדברים עליהם העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמ"ח. ויצחק הוא בחינת העבודה. וכן כתב ב'מרכבת המשנה' על מס' אבות לר"י אלאשקר, פרק א משנה ב: "וכנגד יצחק אמר על העבודה, שפשט עצמו על המזבח, ואין לך עבודה גדולה מזו. והנה העבודה כפי זה היא עבודת הקרבנות, ויש לנו היום כנגדה התפלה, 'ונשלמה פרים שפתינו' (הושע יד, ג)".

96. בספר קול מבשר ח"ג - חג הסוכות אות ד

בשם רבינו הקדוש א"א הרבי ר' בונם מפרשיסחא זצקלה"ה שמענו... דהנה גדי, מרמז על בחינת עבודת הקרבנות שרובם גדיים וטלאים. וענין הקרבנות הוא בכלל עבודת האדם בעולם הזה שעליו העולם עומד. כאמרם ז"ל: אלמלא הקרבנות לא נתקיימו שמים וארץ. והגם שעבודת הקרבן הוא לשחוט את הבהמה ולזרוק דמה ולשרפה או את אימוריה על האש, אמנם על כל זה, עיקר תכלית המכוון מהם, הוא הרצון ונחת רוח. כאמרם ז"ל: 'ריח ניחוח' - לשם נחת רוח שאמר ונעשה רצונו. ועל זה יש לרמז, טעם הגדי כטעם הצבי. היינו, עיקר הטעם של עבודת האדם כענין הקרבנות בפועל - הוא כטעם הצבי. היינו, הרצון והתשוקה שנמצא בלב. כי 'צבי' הוא לשון רצון, כמו 'צבי וחמיד'. ועיקר ענין הזה נתברר ביצחק אבינו ע"ה בשעת העקידה, כמו שנאמר 'אלהים יראה לו השם לעולה בני, וילכו שניהם יחדיו'. בלב אחד, זה לשחוט וזה להישחט. וכאמרם ז"ל, שמלאכי השרת היו בוכין, שגם המה לא יכלו לעמוד על דבר הגדול הזה, להיות אב ובנו להיות מוכנים בפועל ממש לשחוט ולשרוף אותו. ועל זה נאמר לו מיד 'אל תשלח ירך אל הנער וגו'', כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה. והיינו, שזאת דייקא הוא עיקר המכוון מהעבודה, רק הרצון מההסכם בנפש האדם. ואמרו ז"ל, בשעה שעקד אברהם אבינו ע"ה את יצחק בנו, התקין הקדוש ברוך הוא להקריב לו שני תמידין בכל יום. והיינו, שמענין העקידה יוצא שורש עבודת הקרבנות לכל כלל ישראל. ונאמר שם, 'יען אשר עשית את הדבר הזה וגו' 'כי ברך אברכך וגו'!

לעיל הזכרנו גם את דברי המלבי"ם בענין זה המסביר את הקדמת פרשת העקידה לפרשת הקרבנות וכן ראוי שנחזור ונזכיר בהקשר זה את דברי הרב קוק זצ"ל⁹⁷:

שמתוך יסוד מפעל מלא אש אהבה העליונה הזאת, (של העקידה, הערה שלי א.ש) יונקות הן כל הקדושות של כל הקרבנות כולם, לכל עבודותיהם העליונות, העומדות ברום עולם ומעטירות את הנשמות, את החיים כולם, ואת כל ההויה, בתפארת כליל הודם.

קרבן העולה - המשך לאיל של העקידה כנגד מידת האהבה

מעשה העקדה עיצב את מתכונת תורת הקרבנות בכלל ואת מתכונת קרבן העולה בפרט. חז"ל דייקו מלשון הכתוב, הן מהצו להעלות את יצחק לעולה והן מהאיל שהוקרב לעולה, שניתן ללמוד ממעשה העקידה את דיני העולה. כך לומדים חז"ל את

דין הקרבת העולה בשחיטת סכין דווקא ולא במליקה מעקידת יצחק, משום שהוא עצמו עולה⁹⁸:

אשכחן חטאת דמתקדש בבלוע, שאר קדשים מנלן? אמר שמואל משום ר"א (ויקרא ז): "זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים", [לעולה] - כי עולה, מה עולה טעונה כלי, אף כל טעונה כלי. מאי כלי? אילימא מזרק, בשלמי ציבור נמי כתיב בהו (שמות כד): 'ויקח משה חצי הדם וישם באגנות!' אלא דסכין. ועולה גופה מנלן? דכתיב (בראשית כב): 'וישלה אברהם את ידו ויקח את המאכלת', והתם עולה הוא, דכתיב (בראשית כב): 'ויעלהו לעולה תחת בנו'⁹⁹.

כשם שבמעשה העקידה הדגישו חז"ל שפרטי ההקרבה והעבודות באיל ממשו ברובד המעשי את העקידה, כך גם הדגישו חז"ל את זיקתן של פעולות שונות של הקרבת העולה הנלמדות מאילו של יצחק. בהתאם לכך למדו חז"ל מעקידת יצחק שסכין השחיטה צריכה להיות תלושה¹⁰⁰:

יתיב רב אחוריה דרבי חייא ורבי חייא קמיה דרבי, ויתיב רבי וקאמר: מנין לשחיטה שהוא בתלוש? שנאמר (בראשית כב): 'ויקח את המאכלת לשחוט'. א"ל רב לרבי חייא: מאי קאמר? א"ל: וי"ו דכתיב אאופתא קאמר. והא קרא קאמר! קרא זריזותיה דאברהם קמ"ל.

וכן למדו חז"ל מעקידת יצחק את צורת העקידה של עולת התמיד, שיהיה עקוד יד ורגל ולא כפות ארבעת הרגלים כאחד¹⁰¹: "תנא: יד ורגל, כעקידת יצחק בן אברהם". אולם לא רק במתכונת ההקרבה דומה קרבן העולה למעשה העקידה אלא גם באופיו של הקרבן. במעשה העקידה באה מידת האהבה לקב"ה לידי מיצוי, וקרבן העולה שמוקרב לדורות התייחד משאר סוגי הקרבנות בכך שהוא כנגד מידת האהבה¹⁰²:

ג' טכסים הם הקרבנות: עולה שלמים וחטאת. וג' כנות הן של צדיקים: אהבה, בקשה, ויראה. העולה כנגד אהבה, והשלמים כנגד הבקשה והחטאת כנגד היראה.

98. גמ' זבחים צז, ב ועי' ברש"י שם. וכן בגמ' מנחות פב, ב וברש"י שם.

99. עי' בתורה תמימה בראשית פ' כב אות יט שבאר את מח' התוס' והרא'.

100. גמ' חולין טז, א. ועי' בבראשית רבה פרשה נו ובתורה שלמה בראשית כב אות קיד.

101. גמ' תמיד לא, ב. ובגמ' שבת נד, א: "אמר רב יהודה: עקוד עקידת יד ורגל כיצחק בן אברהם...". עי"ש וברש"י שם: "יד ורגל - אחד מן הידים ואחד מן הרגלים כובל ביחד". ועי' ברש"י שם בהמשך.

102. מובא באוצר המדרשים (אייזנשטיין) ויקרא ג עמ' תעד ס' יב.

העולה נקרבת לכבוד הקב"ה בלבד, אבל השלמים והחטאת בעד עצמנו. יקרה היא האהבה מן הבקשה, והבקשה מן היראה. ואיזו היא האהבה? אלא שיש צדיקים שעובדים באהבה ונותנים כבוד ויקר למלכותו, מפני שהוא לבדו קדם את הכל, ובטובו הרב ברא את עולמו במאמר ולא בעמל, והוא אלוה ואב ומלך וגבור וחכם וטוב ורחם וסובל את הכל ומלא את העליונים ואת התחתונים, ומכלכל בריותיו ויודע רזי עולם ומטיב לרעים ומאריך לרשעים לבעבור ישובו ויחיו. על כל הטובות האלה הצדיקים אוהבים את המקום ונותנים לו הלול ושבח על כל מעשיו הגדולים - על זה העולה נקרבת. ואיזו היא הבקשה? אלא שיש עובדים את המקום ומפילים תחינות ובקשות ושואלים ממנו כל מדה ומדה בשביל הנאתו, כגון חכמה ובינה ודעת, ואורך ימים, ורפואה, ואשה משכלת, ובנים ישרי לבב, והצלחת מעשים ועושר וכל שהוא קנין טוב - זו היא הבקשה ועליה שלמים נקרבים. ואיזה היא היראה? [אלא] שיש עובדים את המקום ביראה גדולה ופחד מרובה, והן מתפללין להנצל מן הקלות הכתובות על המועלים במצותיו, ועל העוברין פקודיו של מקום, בין בעולם הזה ובין בעולם הבא; בעולם הזה מן החלאים ומן המכות והמכאובות, שלא יצטרכו לבריות, שלא ימשלו בהם זרים ולא מיתה או דבר רע בבניהם או בנותיהם, וכדי שימלאו ימיהם בטוב ובברכה. ובעולם הבא להנצל מן הפורעניות ומן השחתים, ומן יקידת אש של גיהנם העתידה ללהט ולבער את הרשעים ליום הדין הגדול - זו היא היראה ועליה החטאת נקרבת. אבל אלו הקרבנות עולה ושלמים וחטאת, מקריבין בבית אחד, על ידי כהן אחד, לשם אלוה אחד, ושלתן שוין; כך הצדיקים בין באהבה בין בבקשה ובין ביראה, שוין אלו לאלו, שכלם בצל הקב"ה חוסים, והאוהב אותו הוא אוהב, והמבקש ממנו הוא מבקש, והמתירא ממנו הוא מתירא.

יחודו של קרבן העולה שהוא עולה על פני שאר הקרבנות, שהוא כנגד האהבה, רמוז בשמו - "עולה" נגזר מ"עליון" כפי שבארו חז"ל¹⁰³:

ד"א 'זאת תורת העולה', למה נקרא שמה עולה, שהיא עליונה מכל הקרבנות, היא העולה, תדע מי שהוא מביא חטאת הכהן נוטלה, וכך המנחה, וזבח השלמים לבעליהן, ואשם לכהן, אבל העולה אין בריה טועם ממנה, אלא כולה להקב"ה, לכך נקראת עולה, שהיא עולה להקב"ה שהוא עליון.

בדרך זו ניתן אולי להבין את התבטאותם של חז"ל לגבי חטאת של נדב ואביהו, שלאחר שיצאה אש שאכלה את העולות והחלבים - מקריבים אש זרה, ועל אף שההקרבה באה מתוך אהבה הם חורגים מהמידה¹⁰⁴:

'ויקחו (שני) בני אהרן נדב ואביהוא' אף הם בני אהרן בשמחתם כיון שראו אש חדשה שירדה משמי מרום ולחכה על המזבח את העולה ואת החלבים עמדו להוסיף אהבה על אהבה שנאמר: 'ויקחו' ואין לקיחה אלא שמחה.

יסוד העולה כהמשך של העקידה הוא מידת האהבה, ובעקידה למדנו שגם לה יש הגבלה על פי המידה הראויה.

