

תדפיס מתוך

אברהם אבי המאמינים

דמותו בראי ההגות לדורותיה

עורכים

משה חלמיש • חנה כשר • יוחנן סילמן



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

יאודה (ליאון) אשכנזי ז"ל

עקדת יצחק באור חדש

בדברים שלהלן מבקש המחבר להצביע על יסוד מסוים בסיפור עקדת יצחק מזווית ראייה מיוחדת, ולשם הבהרתו וביסוסו נדרש המחבר למקראות ומדרשים נוספים.

אחת השאלות המעניינות בנושא שלפנינו היא: לשם מה נכתב סיפור עקדת יצחק בתורה? הרי המעשה עצמו לא נתבצע, והקרבת יצחק לא התרחשה?

רכים מסבירים, שכיוון שהניסיון התקיים דומה הדבר כאילו הוקרב הקרבן. אולם נראה כי יש לעמוד על משמעותו של המונח ניסיון כאן. בסיפור שלפנינו מופיעים שני אישים: אברהם האב ויצחק הבן. הסיפור כולו דן בכך שאלוהים ניסה את אברהם, ככתוב בראש הפרק, ואין התייחסות לכך שהמתנסה הוא גם הבן, יצחק. נראה אפוא שעל פי הסיפור הדבר מובן מאליו: יצחק הסכים מיד להיעקר, ואילו הניסיון הממשי עניינו באברהם. והרי לפנינו שני צדיקים המייצגים שתי מידות: אברהם הוא צדיק לפי מידת החסד, ולפיכך כל הניסיונות שעמד בהם וסבל מהם הם מצד מידת החסד. על פי המדרשים, הניסיון של עקדת יצחק הוא הניסיון האחרון בחייו של אברהם, ואין אנו עדים להתגלות אלוהית לאחר מכן. מכאן ואילך מתחילה תקופתו של יצחק. במשך כל ימי חייו נבחן אברהם כדי לברר אם אמנם הוא ראוי להיות צדיק המייצג את מידת החסד, והוא עמד בכך. בתום כל הניסיונות הללו נכתב: "והאלהים נסה את אברהם" (בר' כב 1).

על דרך המדרש נאמרה הערה חשובה המאירה את משמעות הדברים: "וה' נסה את אברהם" לא כתוב, אלא "והאלהים נסה את אברהם". המדרש, כדרכו, מתייחס לשם ה' ולשם אלוהים. שם ה' במקרא מורה על מידת הרחמים, ואילו שם אלוהים מורה על מידת הדין. שתי המידות הללו מנוגדות זו לזו. לאחר שהוכרר שאברהם הוא צדיק באמת מידה של החסד, נותר אפוא לבדוק אם גם כלפי "אלהים", שהיא מידת הדין, אברהם הוא בגדר צדיק. לפיכך, מדגיש סיפור העקדה את הניסיון של אברהם. ואשר ליצחק, באספקלריה של מידת הדין, שאותה הוא מייצג, כאשר מידת הדין דורשת ממנו להקריב עצמו כקרבן הוא מוכן לכך, ואין בזה קושי כשלעצמו.

כדי להבהיר את הדברים צריך לפרש את המונחים הללו. הקב"ה כבורא נקרא אלהים, ולכן בסיפור מעשה בראשית (בר' א 1 — ב 3) נזכר השם אלהים, כגון "בראשית ברא

* הרצאה שהושמעה מפי הרב פרופ' יאודה אשכנזי (מניטו) ז"ל במסגרת החוג לתנ"ך ע"ש ישי רון. כתב-היד של ההרצאה לא נמצא, לפיכך ניסינו לפענח את הקלטת תוך עריכה קלה. השתתפו במלאכה זו פרופ' חנה כשר וד"ר אריאל (אריק) חלמיש.

אלהים" (שם א 1). ביטוי שגור הוא "אלהים הוא [בגימטריה] הטבע". המקובלים הסבירו משפט זה כדלקמן: על פי ההתבוננות בטבע, דרך חוקות הטבע, אנו משיגים את מידת הדין המוחלט של הבורא עצמו. חוק הטבע איננו מבחין בין צדיק לרשע, וזו מידת הדין הגמורה. כך מתפקד העולם, כך צריך להיות. זו המידה הראשונה: מידת הדין.

אולם כאשר מופיע האדם בעולם, בתחילת הפרק השני של סיפור מעשה בראשית, נאמר: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" (בר' ב 4). בספר חסידים (סי' תתרמט) ניתן לכך ההסבר דלקמן: כאשר תולדות האדם מתחילות להופיע, אזי מתגלה שם הוי"ה. שם הוי"ה הוא גילוי מידת החסד כלפי נפש האדם. כל עוד אין אדם בעולם, קיימת רק מידת הדין, ישנם רק חוקי הטבע. ובקצרה אעיר, כי ייתכן שבכך מתבטא ההבדל שבין היהדות האורתודוקסית המסורתית לפילוסופיה של שפינזה. בשיטתו של שפינזה האלוהים הוא ה', כלומר הטבע הוא האל האמתי. הטעות היא בכך ששפינזה הפך את פני הדברים, שכן "ה' הוא האלהים" (מ"א יח 39). בשום מקום במקרא לא נאמר כי אלוהים הוא ה'. וההסבר לכך פשוט: ה', שהוא הבורא, מתגלה באמצעות הטבע. לשון אחר: ה' הוא גם בעל המידה של הטבע, מה שקרוי "אלוהים דרך הטבע". אולם הטבע איננו האל האמתי, כי יש במידת ה'" יותר מאשר במידת "אלוהים".

מכאן שלא די להיווכח שאברהם אבינו הוא צדיק על פי מידת החסד. מכיוון שהאל הוא אחד, קיים בו איחוד של המידות כולן. וזאת נדרש גם האדם. כל עוד לא נודע כי אברהם הוא צדיק על פי מידת הדין, המבחן נמשך. והרי פסוק מלא הוא בפרשתנו, שבו המלאך מצווה לאמור: "אל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (כב 12). ובכך ניתנת התשובה לשאלה לגבי תכלית הניסיון הזה: לשם מה, בסופו של דבר, האלוהים ניסה את אברהם? כדי לדעת אם קיימת בו המידה של "יראת אלוהים". דוק: לא נאמר כאן "ירא ה'", אלא "ירא אלהים".

הבה נרחיב את הדברים. נאמר: "ועתה, ישראל, מה ה' אלהיך שאל מעמך, כי אם ליראה את ה' אלהיך" (דב' י 12). משמע: כאשר ה' מתגלה לעולם או לאדם הרי זה גם מבחינת מידת אל החסד וגם מבחינת מידת הדין — ואז הוא נקרא ה' אלהים: ה'" שהוא "אלהים". אלוהים האמתי, שהוא ה', כאשר הוא מתגלה דרך מידת האלוהות שבו — אזי הוא מתבטא במידת הדין. בפסוק שלפנינו "ועתה, ישראל, מה ה' אלהיך שאל מעמך, כי אם ליראה את ה' אלהיך" — כאלוהים. אילו היה כתוב "מה ה' שואל מעמך" — אזי ההמשך לא היה "כי אם ליראה", אלא "כי אם לאהבה". כי לשיטתנו כיוון שהאל אחד, יש איחוד של כל המידות. במקביל הבריאה מתייחסת לבורא בקשר כפול — דרך מידת החסד ודרך מידת הדין. היחס למידת החסד מוגדר כאהבה, והיחס למידת הדין כיראה. הקשר של הבריאה עם מידת החסד והאהבה והקשר של הבריאה עם מידת הדין הוא קשר ברזמני. האהבה מבטאת את תחושת הקרבה, ואילו היראה את הריחוק שבין הבריאה לבורא. האהבה והיראה באות כאחת. ניתן ללמוד זאת ממקורות שונים, ובפרט מן הפסוק הידוע "שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה'" (יש' נו 19). כאשר הבריאה חשה בממד של הריחוק מופיעה היראה, כאשר היא חשה בממד של קירוב מופיעה האהבה. אבל מצב של שלום הוא תחושות ריחוק וקירוב המשמשות יחדיו תוך איון פנימי. מכאן שכאשר קיימות בבת אחת אהבה ויראה, השלום הוא אמתי. כאשר נמצאת רק אהבה או רק יראה, קיימת סכנה. מצב זה אינו שלום אמתי.

והנה, הגמרא מתייחסת אל הפסוק הנזכר מספר דברים, ומוסיפה: "אין לו להקדוש ברוך

הוא בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים" (ברכות לג ע"ב). פירוש הדבר: כל מה שיש בעולם הקב"ה נותן אותו, אך מה שהקב"ה מקבל מן העולם הוא איננו נותן. הדבר היחיד שהוא מקבל מהעולם, ושאותו הוא לא נתן, זה יראת אלוהים. לכן הפסוק אומר "כי אם ליראה", שהרי כל השאר זה בבחינת "כי ממך הכל ומידך נתגלך" (דה"א כט 14). אנו מחזירים לבורא את שקיבלנו ממנו.

כאמור, יש פרשנים המבארים את ניסיון העקדה, כי מטרתו לבחון אם אברהם הוא צדיק גם כלפי מידת הדין. אך קיים ממד נוסף: כל עוד לא נודע כי לאברהם, הצדיק הראשון, הייתה יראת אלוהים, גם הבורא עצמו לא ידע מהי יראת אלוהים. כך מפרש רמ"ק, שבנשמת הבריאה, בנשמתם של ישראל, בנשמתו של כל אדם — מצויות כל המידות שישנן בהוויה עצמה, מלבד מידה אחת, "יראת אלוהים". זאת היא כוונתה של הפרשה שלפנינו. בכל המצוות שבתורה יש שתי דרגות: "לצורך הדיוט", כדי לתקן את הנפש שלנו, כדי לתקן את הבריאה כבריאה — זה הצד הנגלה שבמצווה. אך קיים גם הצד הנסתר, "לצורך גבוה": הצורך שמה שיתרחש יהא בדרגה גבוהה יותר.

על פי ההבחנה הזאת נראה, כי ניתן לפרש את בראשית כב 12 בהתאם לטעמי המקרא, המציבים טעם מפסיק (רביע) על המילה ידעתי: "עתה ידעתי [מהי יראת אלוהים] כי ירא אלהים אתה [כיוון שאתה ירא אלוהים]". לניסיון העקדה, אם כן, שני פנים. הראשון כלפי אברהם, והשני כביכול לצורך גבוה — כדי שתתגלה יראת אלוהים בעולם.

המדרש מבאר את סדר ההתרחשויות והגורמים המדיים: מדוע הקדוש ברוך הוא בוחן את אברהם בממד של "יראת אלוהים"? אולם בעניין עצמו, במצב עצמו, בעובדה כשלעצמה מצוי רעיון עמוק יותר: מן ההכרח היה כי "יראת אלוהים" תתגלה אי-פעם בעולם.

במקרא מופיעים עשרה שמות של הקב"ה, ביניהם אל שדי. המדרש מפרש שם זה במסגרת המשמעות של "יראת אלוהים", והכיוון הוא מן הבורא אל הבריאה: "אני אל שדי" (בר' יז 1) — אני הוא שאמרתי לעולמי ולשמים דיי לארץ דיי" (בראשית רבה מו); כלומר, מי שאמר לאלוהות די ולעולמו די. לשון אחר: קיים גבול מסוים, והקב"ה אוסר על עצמו לעבור גבול זה כדי לתת כבוד לעולם. בכך מתבטאת למעשה "יראת אלוהים" של הבורא בפני הבריאה, כביכול יראת האדם. העובדה המעניינת היא, כי בכל הפרשיות בתורה שבהן מתוארים אבות האומה הקב"ה מתגלה להם בשם "אל שדי". מכיוון שהאבות גילו את מידת "יראת אלוהים" מצדה של הבריאה, גילה האל לעולם את המידה המקבילה של "אל שדי", את הכבוד שהוא מגלה בפני הבריאה החופשית. קיים אפוא גבול, אם כי ניתן לעבור את הגבול הזה בתנאים מסוימים, והגבול הזה נקרא רקיע. משמע: קיים רקיע בין האל ובין העולם, וכל עוד האנושות עומדת בתהליך ובמבחן ההיסטוריה בעולם הזה, הקב"ה אוסר על עצמו כביכול לעבור את הגבול הזה, על מנת לאפשר לבריאה את הבחירה החופשית, ומתקיימת באלוהות עצמה מידת "יראת האלוהים". אולם מידה זאת הופיעה בגילוי מלמעלה למטה בעקבות הופעתה מלמטה למעלה. מידה זו לא התגלתה מהבורא לאבות עד שאברהם גילה אותה לבורא. פשט הפסוק הוא אפוא: "עתה ידעתי" מה שרצייתי לדעת — מה זאת יראת אלוהים. זאת היא התרומה החשובה של אברהם אבינו, ודברים אלו תואמים את הסברם של הפרשנים על פי המדרש למשמעות השם אל שדי.

השפעת מעשיו של אברהם על האלוהות אינה מוגבלת לאברהם בלבד. זהו כלל בתורת הקבלה, שכל מה שאנו עושים למטה יש לו רושם בשורשו למעלה. כלל זה נוסח בחסידות

בעזרת המשנה במסכת אבות; "דע מה למעלה ממך" — דע: מה (שיש) למעלה (בא) ממך. משמעותה של עקדת יצחק בעולם העליון היא עקדת מידת הדין בידי מידת החסד, שכן בסופו של דבר יצחק לא נשחט. אמנם במישור הארצי בפועל לא נשחט יצחק, אך במישור הסמלי נעקדה מידת הדין בידי מידת החסד בעצם הנכונות לביצוע.

במדרש מובאים שני תיאורים של הגורמים המדיים לניסיון העקדה ההכרחי. כדי להבהיר את הדברים, נפתח בפסוק הראשון, "ויהי אחר הדברים האלה" (כב 1), ונדון במדרשים השונים ובפירושו של רש"י בעקבותיהם. הצירוף "ויהי אחר הדברים האלה" מופיע פעמים אחדות במקרא (בר' כב 1, לט 7, מ 1, מל"א ז 17, כא 1), ובכל אחת מהן קיים אותו קושי פרשני. הרי נאמר בקהלת (יב 13): "סוף דבר הכל נשמע". אם אכן כך, אם "סוף הדבר" הכל נגמר, הרי אין דבר ש"אחר הדברים האלה". לכן אם קיים משהו "אחר הדברים האלה", משמע ש"דבר" שקדם לא נגמר לחלוטין. לפיכך הפסוק פותח בפועל "ויהי", וכבר מצויים בידינו שני כללים:

- (א) "כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון צער" (מגילה י ע"ב; במדבר רבה י).
 (ב) "כל מקום שנאמר 'ויהי' — שמחה" (ויקרא רבה יא).

ההסבר של המקובלים למדרש שלפנינו הוא, כי הצער הוא בכך ש"ויהי" מורה על העבר: אם קיים צורך ללמוד מה התרחש בעבר, והזמן נמשך — הרי שמה שהתרחש בעבר לא הצליח או לא הושלם. אכן קיים הבדל בין המבנה הנפשי של התרבות היהודית לבין המבנה הנפשי של תרבויות אחרות. למשל, בתרבות יוון העתיקה התקופה הראשונה היא "תור הזהב", ולאחריה קיימת ירידת דורות. מעשה תיקונו של העולם כבר התרחש בעבר, ואנחנו נמצאים בעולם מקולקל. לעומת זאת, המשמעות המדרשית והקבלית של "ויהי" מבחינת העבר היא צער, מאחר שבעבר הדברים לא זכו להצלחה, ובהווה עדיין נמשכים המאמצים ההיסטוריים כדי להגיע לעולם מושלם. כל מה שהתרחש בעבר לא הגיע לידי תיקון. השאיפה של הנפש היהודית בעתיד מתבטאת בפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" (תה' לא 20). הדברים מתבטאים גם בלוח הזמנים היהודי: תחילתו בערב והמשכו ביום. אין פירושו של דבר שהאור היה בעבר ואנחנו נפלנו לתוך חושך ללא תקווה, אלא להפך, אנחנו שרויים בתהליך שמקרב אותנו לאור. מתחילים בחושך כדי להגיע לאור. יתר על כן, מבחינה לשונית ויהי אינו מציין עבר פשוט. המבנה שבו כולל את "וההיפוך": "ויהי" היה מעיקרו "עתיד", והפך להיות "עבר". ובכך הוא מהווה סימן של הצער: מה שהיה אי־פעם בבחינת "עתיד" הפך להיות "עבר" ולא הצליח — זה הוא הצער האמתי. מעתה יתבהר גם הכלל השני (ב): והיה — זה עבר, אך כאן העבר הפך לעתיד, וזאת השמחה האמתית. זה גם אופי התהליך ההיסטורי של עם ישראל. כלל זה אינו רק כלל לשוני. למיטב ידיעתי אין הוא מצוי בכל אומה ולשון פרט לעברית. המקובלים מפרשים אפוא את הכלל הזה כך: בזהותם של ישראל מצוי כוח ההיפוך, הכוח להפוך קללה לברכה, עבר לעתיד, וחיותו היא מן הכוח הזה.

ניתן להביא לכך דוגמה מן הביטוי הידוע "ארץ זבת חלב ודבש", המופיע פעמים רבות במקרא. משמעותו של הנאמר בו מתבארת בגמרא. יש בידינו כלל, "היוצא מן הטמא — טמא, והיוצא מן הטהור — טהור" (בכורות ז ע"ב), ולו שני יוצאים מן הכלל — החלב והדבש. החלב בא מן הדם, שכן הדם הופך לחלב, אולם הדם טמא, והחלב טהור (על פי שבת קמג ע"ב, קמז ע"א). ואילו הדבש מקורו בשרץ, ברבורים; השרץ טמא לחלוטין, אבל

הדבש הוא טהור. מכאן שקיים כוח מסוים בארץ הזאת שהיא הופכת טמא לטהור. זהו הסוד של "ארץ זבת חלב ודבש".

מעתה נחזור לענייננו. עלינו להבין אפוא מהו הצער שאירע אחרי הדברים שקדמו, אילו גורמים מדיים מתקשרים אל היעד הסופי, התגלות יראת אלוהים בעולם, שנוק, כביכול, להתממש בהכרת בחיי אברהם. השאלה היא אפוא היכן האחיזה של הדברים במה שקדם. הרי אברהם היה צדיק גמור בקנה המידה של החסד, ופתאום צץ הכרח בניסיון אכזרי כזה, לכאורה, לגבי אברהם עצמו, בלא לדבר כרגע על יצחק. המדרש מביא בעיקר שני הסברים, האחד מתייחס לאברהם והשני ליצחק. אשר לאברהם, המדרש (בר"ר נה, ב; סנהדרין פט ע"ב) מביא את דברי השטן, כי למרות העובדה שאברהם קיבל מה' בן לזקוניו וחגג ביום הגמל את יצחק (בר"ר כא 8), הוא לא הקריב קרבן לה'. על כך עונה הקב"ה, כי אמנם אברהם חגג בשל בנו, אבל אם הקב"ה ישאל את בנו ממנו הוא ייתן לו אותו. "אחר הדברים האלה" הם אפוא דברי השטן, שלאחריהם בא הניסיון. ואילו ביחס ליצחק המדרש (שם) מביא את דברי ישמעאל שטען לירושה, שהרי קיבל על עצמו את ברית המילה בגיל שלוש-עשרה. כלומר, הוא קיבל את זהותו כנימול וכבן אברהם בזכות, ולא כיצחק, הבן השני, שנימול בגיל שמונה ימים, וזהותו היא טבעית וכמעט מולדת ולא נקנתה בזכות. לכן ישמעאל טוען כי הוא הבן האמתי, היורש האמתי. על כך משיב יצחק לישמעאל כי הוא הקריב אבר אחד, ואילו אם הקב"ה שואל את נפשו הוא יקריב אותה; "אחר הדברים האלה" הם אפוא דברי יצחק לישמעאל. יש להדגיש כי על פי המדרש יצחק מציע את עצמו כקרבן (את יצחק אין צורך לנסות); אך בתשובה לדברי השטן זה הקב"ה ולא אברהם שאומר "אם אני שואל את בנו", ולכן עדיין יש לנסות את אברהם אם אכן הוא ייתן את בנו.

מדרש נוסף (סנהדרין שם; וראה בר"ר נה, ז; רש"י לבראשית כב 2) מדגיש את המילה נא: "קח נא" — אין נא אלא לשון בקשה. הקב"ה אומר לאברהם: בבקשה ממך תעמוד במבחן הזה, שכן עליי להודיע בעולם שלצדיק שלי יש יראת אלוהים. טרם הניסיון אברהם היה צדיק של מידת החסד. מידה זו כשלעצמה מבטאת חסד ללא גבול, גם לרשעים. לכן אברהם, כצדיק המייצג מידה זו, הגן על פושעי סדום ועמורה. אבל הקדוש ברוך הוא היה צריך להסביר לו מה זה חסד אמתי, שכן אי-אפשר להיות חסיד שוטה עד כדי כך, להיות סגור של פושעים בשיא הרשעות.

"הדברים האלה" שקדמו לסיפור העקדה הם ביטוי נוסף למידת החסד הקיצונית שבה נהג אברהם. בפרק כא פסוק 32 כתוב "ויכרתו ברית בבאר שבע", ולפני כן (כ 14-15) נכתב: "ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחת, ויתן לאברהם, וישב לו את שרה אשתו. ויאמר אבימלך: הנה ארצי לפניך, בטוב בעיניך שב". אבימלך אומר "הנה ארצי לפניך", משמע הארץ היא ארצו של אבימלך; ואברהם מסכים, על כן "ויכרתו שניהם ברית" (כא 27). אברהם הסכים לכך וכרת עמו ברית אף על פי שהארץ הובטחה לו מאת הקב"ה. ויושם לב, כי בכל ההבטחות לאברהם (למשל טו 4-7) הבטחת הארץ והבטחת הזרע כרוכות זו בזו. הקב"ה הבטיח לאברהם זרע מיוחד, "כי ביצחק יקרא לך זרע" (כא 12), והבטחה זאת כורכת עמה מאליה את הבטחת הארץ. ומכיוון שאברהם כמעט פקפק בנושא זה של הבטחת הארץ, מיד היה עליו לעמוד בניסיון ביחס לבנו, בעניין זרעו. כך מתבארת סמיכות הפרשיות של פרשת אבימלך ועקדת יצחק.

אולם יש להבין את צעדו של אברהם. נראה כי מקורה של נכונות זו להתפשר על הארץ המובטחת הוא במידת החסד. אך חסד כשלעצמו גורם לחורבן העולם, ולכן "אחר הדברים

האלה" על אברהם לעמוד בניסיון על פי מידת הדין, מידתו של יצחק, כדי להתקרב בהדרגה אל מידתו של יעקב, הצדיק האמתי, שהיא האיחוד בין מידת הדין ומידת החסד, מידת האמת. וכאשר אברהם עמד במבחן הוא הוכשר לשאת את התואר "אברהם אבינו" — אביו של יצחק ואביו של יעקב. עכשיו טמון בו הכוח לאיחוד המידות. לכן מתוך עשרה ניסיונות שמונה המשנה במסכת אבות התורה מכנה רק את הניסיון הזה של אברהם כניסיון, כיוון שהוא העיקרי, בגלותו את אברהם כצדיק אמתי המסוגל לאיחוד המידות. הנכונות של אברהם להתפשר על ברית הארץ, בתור צדיק חסד קיצוני, העמידה בספק את יכולתו להיות לאב ליצחק — מידת הדין. נכונות זו להתפשר על ברית הארץ העמידה בסימן שאלה את ברית הזרע. התלות בין שתי בריתות אלה באה לידי ביטוי בפסוק "לזרעך אתן את הארץ הזאת" (יב, 7, והשווה טו 18; יז 8). מלשון הכתוב נראה שמלכתחילה לא היה בדעת הקב"ה לבקש את השחיטה, את הקרבן עצמו. כשאברהם פונה אל שני נעריו הוא אומר "ונשתחוה ונשובה אליכם". כלומר, אברהם ידע שיצחק יחזור חי ולא יוקרב. המדרש קובע שאברהם ידע ברוח הקודש שהוא ישוב עם יצחק. אברהם חי בשני עולמות: בעולם המציאות היום-יומית של העובדה ההיסטורית אין הוא יודע מראש, אלא שהקב"ה ביקש ממנו להעלות את יצחק לעולה, והוא מסכים. דרך האמונה הוא יודע שזה בלתי אפשרי. אברהם מאמין באמונה רחוקה מאוד בבשורה שביצחק ייקרא לו זרע, שיהיה עד אחרית הימים ממלכת כוהנים וגוי קדוש, זרע בעל תפקיד קוסמי. אך אמונה זו היא רחוקה: "וירא את המקום מרחוק", הוא רואה את הכול מרחוק, שכן בעולם המציאות יש לעבור הרבה מהלכים ותלאות, ייסורים, עובדות ומצבים — "ניסיונות". באמצעות האמונה הוא יודע שיש תקווה לאחרייתו. המדרש (ראה תנח' וירא ל) מדייק בלשון הכתוב "ואני והנער נלכה עד כה". כיוון שבפסוק הקודם נכתב "וירא את המקום מרחוק", היה צריך לכתוב "נלכה עד שם", שכן כה היא מילה המציינת מקום קרוב. המדרש מוסיף שהמילה כה נכתבה כבר ביחס לבשורה על הולדת יצחק: "אם תוכל לספור את הכוכבים כה יהיה זרעך". אברהם, כביכול, אומר לנעריו שעליו ללכת עד כה, כלומר לברר את משמעות הבשורה "כה יהיה זרעך", אם עדיין הוא זכאי לבשורה זו. הפנייה של אברהם לנעריו בשלב זה מבטאת את התמודדותו עם גילויי האלוהות השונים. האלוהות מתגלה בכל אחד מכוחות הטבע. האומות הקדומות סגדו כל אחת לאחד מכוחות אלו בלבד, זה שהתאים למבנה הנפשי שלהן, לזהותן. למעלה מזה היא ההכרה שאל אחד מאחד את כל כוחות הטבע, את כל המידות והערכים. לפני הבשורה על הולדת יצחק, אברם, כביכול, האמין באלוהי הטבע. על פי הטבע הוא היה עקר. ואין מדובר רק על טבע חומרי, אלא גם על טבע תרבותי. שכן אברם היה החוליה האחרונה שנוקקה לתרבות ארם, תרבות שהאמינה באלוהים, אלוהי הטבע. לאחר הבשורה הכתוב מציין שאברהם האמין בה', כלומר האמין שבשורת הזרע נתגשם דרך גילוי על-טבעי של האלוהות. הבשורה נתגשם דרך חוקות הטבע, אך לא על פי חוקות הטבע. בשורה זו מאפיינת לא רק את הולדת יצחק, אלא גם את ההיסטוריה של עם ישראל שאינה נתפסת על-פי חוקות הטבע. המדרש מבטא רעיון זה בפירושו על בראשית טו 5: "ויוצא אותו החוצה" — צא מאיצטגנינות שלך". העבודה לאל המתגלה דרך הטבע הייתה נחלתם של עבד אברהם ושל ישמעאל. הכתוב מכנה את יצחק בכינוי זהה לכינויים של הנערים — שהם לפי המסורת ישמעאל ואליעזר — נער. ישמעאל בנו של אברהם ואליעזר תלמידו היו יורשיו של אברהם וממשיכיו בכוח לולא נולד יצחק. נערים אלו הם דתיים, צדיקים בכוח. אולם גילוי המדרגה הזאת של שם הוי"ה שהוא האלוהים — הוא מיוחד

לעם ישראל. הן אליעזר והן ישמעאל אינם מסוגלים להגיע לכך, אף שהם מסוגלים להגיע לאלוהים, להתגלות דרך שם "אלהים". אליעזר הוא מונותאיסט מושבע. אין לו אלא אל אחד. גם אלוהי ישמעאל הוא אלוהי הטבע: "אללה" של האסלאם. המוסלמים יודעים כי קיים רק אלוה אחד, אך אין הם יודעים מיהו. לשון אחר: אין הם יודעים מה שמו הפרטי של בעל "תעודת הזהות", של ההוויה שהיא למעלה מהאלוהות שבטבע. ידעה זאת היא מיוחדת לזרעו של אברהם דרך יצחק ויעקב וכן הלאה.

כאשר אברהם מבקש מנעריו "שבו לכם פה עם החמור" הוא פונה אליהם שיישאר, כביכול, בעולם החומר ("חמור") ואילו הוא ויצחק ילכו עד כה, מילה המציינת התגלות של מדרגת ה', מעל הטבע. "כה יהיה זרעך", "כה תברכו את בני ישראל", "כה אמר ה'" — מדרגה המיוחדת לעם ישראל. המשמעות של פנייתו של אברהם לנעריו כדו־שיח בין רמות שונות של תפיסת האל נרמזת באמצעות גימטרייה: "שבו לכם פה" — ערך האותיות פה = 85. חסר אחד מ־86, שהוא גימטרייה של הטבע (ושל השם אלהים). כלומר עד האלוהות של הטבע, ולא עד בכלל. לעומת זאת, ערך האותיות כה = 25, חסר אחד מערך אותיות הוי"ה = 26. כלומר, עד המדרגה הזאת הקרובה להוי"ה, עד ולא עד בכלל. הרמז לצורך בקריאתן של מילים אלו באמצעות גימטרייה טמון באיות המילים כה ופה שלא כדרך ביטויין. הרי הן היו צריכות להיכתב כו, פו, ואז היו עולים ערכיהן לכדי 26, 86 בהתאמה, כמניין הוי"ה והטבע. אולם הערכים של כה ופה נופלים ביחידה אחת מערכי שמות האל — ביטוי ליראת אלוהים בשתי המדרגות, הן במדרגה של הטבע והן במדרגת ההוויה. וכל זאת למה? לומר לך כי שתי קדושות אלו, הטבעית והעל־טבעית, אינן יכולות לגעת בקדושת הבורא עצמו. והיא היא יראת אלוהים. ובכך מכירים גם ישמעאל וגם אליעזר במושגי התאולוגיה שלהם. באסלאם מכירים בקיומו של פער בין האל הבורא ובין הבריאה. לפי מסורת מסוימת היה אליעזר מדמשק גנוסטי, ואף הוא האמין בפער זה. אולם אברהם מצפה להתגלות של האלוהות העל־טבעית, לגעת בעולם הבא בעודו בעולם הזה, מעין מיתה. אברהם חווה במקביל הן את הממד הטבעי, שבמסגרתו הוא הולך להקריב את בנו, והן את הממד העל־טבעי. גם עם ישראל חווה בהיסטוריה את שני הממדים הללו. נראה כי לפנינו חידוש גמור באופייה של הדתיות שהייתה מקובלת בתקופה ההיא: סוף פסוק לקרבנות אדם. וכך אומר ירמיהו הנביא (יט 5): "ובנו את כמות הבעל לשרף את בניהם באש עלות לבעל אשר לא צייתו ולא דברתי ולא עלתה על לבי". על כך נאמר במדרש (בר"ר נו): "כשאמרתי לך 'קח נא את בנך' לא אמרתי 'שחטוהו' אלא 'והעלהו'". בלשון המקרא כאשר הנושא הוא "קרבן עולה" נאמר "לעשות עולה", ולא "להעלות עולה". אילו רצה באמת לשחטו, היה אומר לאברהם "ועשהו עולה". אבל כאן נכתב "והעלהו שם לעולה", ולפיכך המשמעות שונה לחלוטין. ולכן בתשובה להסתמכות על העקדה כתקדים בעד המולך אומר ירמיהו: "אשר לא דברתי ולא עלתה על לבי". כביכול אמר הקב"ה: "אני לא ציוויתי לשחוט את יצחק". טעות היא בידכם. הבנת סוגי המולך היא על פי דרך המחשבה וההלכה של עובדי עבודה זרה: אם אלוהים מבקש את יצחק, הדרך למלא בקשה זו היא הקרבתו. ואילו משמעותה האמתית של הבקשה של הניסיון, האם אתה יכול להגיע למידה הזו של הסכמה למסור את בנך. ומיד כשהסכים אמר לו הקב"ה: "בנך הוא שלך". אלו שתי דרכים אפשריות לקרוא ולהבין את משמעות פרשת העקדה.

אסיים במה שפתחת: "ויהי אחר הדברים האלה" — זה עניין היחס לארץ ישראל והיחס לעם ישראל. עם ישראל מתחיל ביצחק, וכל המבחן של "ויהי אחר הדברים האלה"

בא אחרי הכרית עם אבימלך. הקושי נערץ בעובדה שהנבואה על הגלות, ברית בין הבתרים, ניתנה לאברהם אבינו; מדוע אפוא לא החלה הגלות באברהם, אלא ביעקב? לפי המהר"ל, בספר גבורות ה', הבשורה של הארץ שייכת למי שמסכים לקבל עליו עול גלות. מי שידע את הניסיון של הגלות, לו שייכת הארץ; רק לו. מי שלא חווה את הניסיון של הגלות אין הארץ שייכת לו. ומתוך זרע אברהם רק עם ישראל קיבל על עצמו את הניסיון של הגלות. אילו ירד אברהם למצרים היו יורדים אתו גם ישמעאל ועשו, ואז היו יוצאים מהגלות גם ישמעאל ועשו. אך מכיוון שהארץ שייכת רק ליצחק צריך היה לחכות עד יעקב שירד מצרימה, כדי להוציא את ישמעאל ואת עשו מבשורת הארץ. זוהי, לדעתי, משמעות הקשר בין המאורעות בסיפורי אברהם.

תוכן העניינים

177	שאל רגב מדרגת נבואתו של אברהם על פי רמב"ם, אברבנאל ורי אליעזר אשכנזי	9	פתח דבר
	העת החדשה	11	אביעזר רביצקי מבוא — העקדה והכרית: אברהם ובניו בהגות היהודית
	רפאל שוח"ט אמונתו של אברהם אבינו בבית מדרשו של הגר"א: אמונה שכלית מול אמונה התגלותית	41	העת העתיקה אוריאל סימון אברהם המקראי — ברכת הניגודים
193	יהודע עמיר אבי האומה והאמונה מול אדון הנביאים: אברהם ומשה במשנתו של רנ"ק	47	אדולפו רויטמן יהודית ה 6-9 — מקור נשכח על ראשית חייו של אברהם
205	יהודה גלמן דמותו של אברהם בספרות החסידית	59	מיכאל מאך אברהם, הלומד הנצחי, לפי פילון
229	אהרן שאר-ישוב הדתיות של אברהם בפילוסופיית הדת של שמואל הירש	71	נעם זהר דמותו של אברהם וקולה של שרה במדרש בראשית רבה
247	רבקה הורביץ מנדלסון ושד"ל והמודלים של דת בני נח ודת אברהם בהגותם	87	מרסל דיבואה דמותו של אברהם בנצרות
265	אפרים מאיר פרשת עקדת יצחק במחשבתו הדיאלוגית של מרדכי מרטין בובר — בין קירקגור לחסידות	93	ראובן פיירסטון זכות, חיקוי ומות קדושים: היבטים בפרשנות השיעית לניסיון העקדה לאור מסורות היהדות, הנצרות והאסלאם הסוני
281	רון מרגולין אברהם הרואה: פירושו של מרדכי מרטין בובר לניסיונותיו של אברהם ומקורותיו הרעיוניים והחסידיים	115	ימי הביניים אליעזר שלוסברג למקומה של עקדת יצחק בפולמוסו של רס"ג נגד האסלאם
295	אבינועם רוזנק הרב קוק כפונדמנטליסט הלכתי לאור יחסו לאברהם ול"אבות"	131	יוחנן סילמן דמותו של אברהם בספר הכוזרי בהקשריה השיטתיים
311	חנה כשר "הבט נא השמימה" — על ההגות היהודית בעקבות המדרשים	143	מאשה טורנר אברהם אבינו בהגותו של רמב"ם
331	זאב הרוי ליבוביץ על האדם האברהמי, אמונה וניהיליזם	155	רות בן-מאיר אברהם בהגותו של רמב"ן
347	יאודה (ליאון) אשכנזי ז"ל עקדת יצחק באור חדש	167	מיכאל צבי נהוראי עקדת יצחק כמוטיב מנחה בתודעתו הדתית של ר' חסדאי קרשקש
353			