

"צידוק הדין" בעקדה - היתכן?!

צידוק הדין

על נוסח צידוק הדין אנו למדים מהמסופר בבבלי עבודה-זרה יח,א, אודות רבי חנינא בן תרדיון, אשתו ובתו, שבשעה שגזרה עליהם המלכות, הוא אמר את הפסוק "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט" (דברים לב,ד). אשתו המשיכה אותו פסוק: "אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא". ובתו אמרה: "גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו" (ירמיהו לב,יט). רבי משבח את כל השלושה ואומר עליהם שם: "כמה גדולים צדיקים הללו שנזדמנו להן שלוש מקראות של צדוק הדין בשעת צדוק הדין".

המשותף לכל המקראות הללו היא ההכרה שהפורענות מגיעה לו לאדם, והקב"ה אינו מביא רעה על האדם ללא אשם התלוי בו, באדם. לכאורה מתבקש היה איפוא שגם אברהם - גם אם לא שחט בסופו של דבר את יצחק - הרי כל שעבר עליו בשלושת הימים בדרכו אל הר המוריה היה בו משום פורענות, ובודאי אילו היה ציווי ה' המקורי מתגשם, היה צריך איפוא לומר את צידוק הדין, ולהכיר בצדקת הבורא. האם אמנם היה דבר זה משתלב כראוי בנסיגון העקדה?

האם חטאו אברהם או יצחק, ולכן נתנסו בעקדה?

על סמך מאמרו של רב אמי (בבלי, שבת נה,א) "אין מיתה בלא חטא, ואין יסורין בלא עוון" קובע ה"ר משה לייב שחור זצ"ל (אבני-שהם, בראשית כב,ד):¹

על כרחך דאם נגזר על יצחק שישחט על המזבח, ודאי שהיה זה משום חטא, וכמו"כ אברהם אבינו שנצטוו לשחוט את בנו, ודאי דרוב הצער והיסורים שיגיעו עליו ע"י מיתת בנו, לכפר על עוון הם באים.

אודות חטאו של יצחק, כמדומני שלא מצאנו דעה כזו באף אחד מן המדרשים או מהמפרשים הקדמונים. אכן אודות תליית חטא באברהם, וייחוס נסיגון העקדה לחטא זה כעונש עליו, נמצא בדברי הרשב"ם בריש

1. רבי משה לייב שחור: תרנד-תשכד. ספרו אבני-שהם: ביאורים ופירושים הערות וחידושים ערוכים לפי פרשיות השבוע, ירושלים תשכח. ספר זה נערך ע"י הרב יצחק אייזיק הלוי פרג מתוך רשימות קצרות שכתב המחבר לעצמו, "כדרך שאדם רושם לצורך עצמו, והיה צורך ביגיעה רבה כדי לערוך ולהביאן לדפוס" (מתוך הקדמת בני המחבר). הערוכים עצמם מודים שבעצם הספר הינו פרשנות של דברי המחבר, ולא ציטוטים מדבריו.

פרשת העקידה:

"ויחי אחר הדברים האלה" ... אחר הדברים שכרת אברהם ברית לאבימלך, לו ולנינו ולנכדו של אברהם, ונתן לו שבע כבשות הצאן, וחרה אפו של הקב"ה על זאת, שהרי ארץ פלשתים ניתן לאברהם ... לכן והאלקים נסה את אברהם קנתו וצערו ... כלומר: נתגאיתה בבן שנתתי לך לכרות ברית ביניכם ובין בניהם, ועתה לך והעלהו לעולה וראה מה הועילה כריתות ברית שלך. וכן מצאתי אח"כ במדרש של שמואל ...

המובאות ממדרש שמואל, שמביא הרשב"ם בהמשך אינן תומכות בדווקא בפירושו שנסיון העקדה מהווה עונש לכריתת הברית עם אבימלך, אבל יש בהן כדי לאשש את דבריו שמעשה זה נחשב לחטא של אברהם, הראוי לעונש.

שתי נקודות עקרוניות אלו - חטאו של אברהם וחטאו של יצחק - דומני שאין להן אף זכר במדרשים המוכרים לנו, והדבר אומר דרשני.

פשוט זה בשורשיו של הנסיון, והמאמץ לחפש הצדקה לצווי האלוקי, ודאי שהוא טבעי לא רק לקורא ולעומד מן הצד, אלא גם - ואולי אף יותר - למנוסה עצמו. השאלה "על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת" הינה שאלה טבעית, וחיפוש התשובה עליה הוא לגיטימי. אדרבה, יכולים אנו למצוא שאי הפקת לקחים מאסון שהתרחש, ואי חיפוש השורשים והגורמים לצרה שבאה על ישראל, נחשבת לחטא. הלא אלו הם דברי הרמב"ם (הל' תעניות א,ג):

אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו דבר זה [הצרה שבאה על הצבור] ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות.

הרמב"ם מוצא לכך מקור בפסוקים (ויקרא כו) "והלכתם עמי בקרי, והלכתי גם אני עמכם בחמת קרי", ולפי פירושו קרי=מקרה.

אם נכון הדבר לגבי הקורא והעומד מן הצד, נכון הדבר בודאי לגבי מי שהוא עצמו הועמד בנסיון, ולכאורה, כפל כפליים נכון הדבר אצל אברהם. שליחותו הגדולה של אברהם היא הקריאה בשם ה' (בראשית יב,ח; יג,ה). שוב נזקקים אנו לדברי הרמב"ם בספר ההלכה שלו, משנה תורה (הל' עבודה זרה א,ג) על "עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו":

התחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד ... וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות, והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחבר בו ספרים.

אף אם אברהם עצמו אינו זקוק לכל הסבר למעשיו ולציוויו של הקב"ה,

הרי כדי להמשיך את שליחותו הגדולה עלי אדמות, וכדי שלא להחריב את כל מה שבנה ועשה, וכדי שלא להרחיק מעל עצמו ומעל אמונתו אותם אלפים ורבבות שכבר הצליח להחזיר אל דרך האמת, הרי חייב הוא לתת בידם צידוק כלשהו למעשה העקדה.

איך יסביר אברהם את מעשה העקדה ליצחק?

לא רק כלפי העולם כולו הוא חייב למצוא את ההסבר ההגיוני, אלא גם כלפי יצחק בנו. אולי בכך נעוצה השאלה האם הודיע אברהם ליצחק באיזשהו שלב קודם לעקדה עצמה לאן פניו מועדות. תשובתו הסתומה ליצחק (בראשית כב, ח) "אלקים יראה לו השה לעולה בני" - "בני" משמש במשפט זה כפניה או כנשוא (ראה רש"י) - עשויה ללמד על נסיון מצד אברהם להסתיר את מגמת הליכתם. מאידך גיסא פירושו של רש"י על המלים (שם) "וילכו שניהם יחדיו" - "ואע"פ שהבין יצחק שהוא הולך לישיחט, וילכו שניהם יחדיו בלב שוה". ועדיין אין הקורא יודע אם הבנה זו של יצחק היתה ידועה במקום גם לאברהם, או שמא נשמרה בלבו של יצחק. הצורך לעקוד את יצחק מלמד אולי שעד לרגע העקדה נשמר הדבר בסוד ממנו, וברגע זה גילה התנגדות. ראה מש"כ על כך רבי אברהם אבן עזרא (בראשית כב, ד):

יש אומרים איך אמר אברהם 'ונשובה', ואחרים ענו ... ושלא ירגיש יצחק ויברח ... ומדרך סברא ... היה ראוי שתהיה צדקת יצחק גלויה ויהיה שכרו כפול משכר אביו שמסר עצמו ברצונו לשחיטה, ואין בכתוב מאומה על יצחק ... והקרוב אל הדעת שהיה קרוב ל"ג שנים, והכריחו אביו ועוקדו שלא ברצונו. והעד שאביו הסתיר הסוד ממנו ואמר "אלקים יראה לו השה", כי אילו אמר לו אתה העולה, יתכן שיברח.

אך במדרש (פרקי דרבי אליעזר פרק לא; תנחומא וירא מו; תרגום יונתן בראשית כב) מובא שיצחק ביקש מאברהם שיעקדנו היטב פן יפסול הזבת. מכאן הועתק הדבר לפיטי העקדה, ראה, למשל, פיטו של רבי שלמה אבן גבירול "אזי בהר המור" (סליחות לעשי"ת, יום ה', מהדו' גולדשמידט סליחה צב).

לפי הקוראן (סורה 37 לפי תרגום ד"ר אהרן בן-שמש) "כאשר הגיע הבן, יצחק, לגיל שהיה מסוגל ללוותו, אמר לו אביו: בני, נצטויתי בחזונו שאקריב אותך לאללה, מה דעתך? ויען: אבי, עשה כאשר צוית ותמצאני, ברצון אללה, מבעלי הסבלנות". אולם עוד נראה להלן, כי תיאור זה מוציא כמעט את כל "העוקץ" מהנסיון.

בכל שאר נסיונותיו של אברהם לא היה הוא עומד יחידי במערכה. שותפתו לנדודיו מחרן ולמצרים היו אשתו שרה ולוט בן אחיו. אפילו בהשלכתו לכבשן שותף היה לו הרן אחיו, אם כי תוך היסוס וספקנות (ראה בראשית רבה לח, ופירוש רש"י על בראשית יא, כח). את מלחמת

ארבעת המלכים ניצח בעזרת שלוש מאות ושמונה עשר חניכיו ילידי ביתו. לפי מדרש חז"ל אף את נסיון המילה לא עבר לבדו, אלא לאחר התייעצות עם חבריו (ראה רש"י בראשית יח, א ד"ה באלוני ממרא). עמידתו לבד בנסיון העקידה מגבירה את ערכו של הנסיון. שוב אין האחריות למעשה מתחלקת בין כמה, אלא הוא היחיד החייב למסור דין וחשבון בראש ובראשונה לעצמו. אך במקרה דנן, כאמור, יהיה עליו למסור דין וחשבון גם לרבבות אלו שהכניס תחת כנפי האמונה. אולי זהו ההסבר לכך שהקב"ה לא שתף את שרה בנסיון - על מנת להגביר את מומנט הנסיון שבדבר. אלא אם כן ננית, שאי שיתופה נובע מהחשש שהיא לא תעמוד בנסיון. היא שצחקה בקרבה, שהביעה צל צלו של ספק בהתגשמות ההבטחה האלוקית, אולי לא תוכל לעמוד בחשש לניפוצה וביטולה של ההבטחה.

מאידך גיסא, יתכן שאי מתן הסבר רציונאלי לציווי "המוזר", הרי הוא מתן ביטוי לאי עמידה בנסיון. כביכול, אם ולכשיבוצע הציווי, לא עלי תהיה מוטלת האחריות, אלא על זה שציוה. אולי חלק מהנסיון הוא לשלב אותו במערכת הכללית של החיים, ולאפשר לאברהם להמשיך את ביצוע האידיאה של חייו, לקרוא בשם ה'. אחריות זו מוטלת, לכאורה, על אברהם גם כלפי יצחק. אמנם הוא מצווה מפי ה' להמיתו, והוא, לכאורה, רשאי לשמש "ראש קטן", ולא עליו לשאת בתוצאות המעשה - אך אולי בכל זאת עליו לשבור את החבית (לעקוד ולשחוט) ויחד עם זאת לשמור על יינה (לא לפגום באמונתו של אף אחד, גם לא באו של יצחק).

הנסיון לא ייגמר בעקדה ובשחיטה

סרן קירקגור (חיל ורעדה, הוצאת מאגנס עמ' 10) תיאר את פתרונו של אברהם לבעיה כך:

אז הפנה אברהם את פניו ממנו לרגע, וכאשר ראהו יצחק שנית, והנה שונו פניו, מבטו פרא ומראהו נורא. הוא אחז ליצחק בגרונו, השליך אותו על האדמה, ואמר, "נער אויל, סבור היית שאביך אני? עובד אלילים אנכי. סבור היית כי ממלא אני אחר מצוות אלוהים? לא, כי תאוותי בידי." ויצחק זעק ברעדה, חרד כולו, "אלוהים בשמים, חמול עלי. אלוהי אברהם, חמול עלי. אם אין לי אב על פני האדמה, היה אתה אביו" ואברהם אמר לעצמו חרש, "הו אל עליון, הריני מודה לך. טוב לו לנער שיחשבני לשד, ממה שתאבד אמונתו בך."

וכיצד יפתור אברהם את הבעיה לאחר העקידה? האם יתרוץ את הנסיון בכך שזהו עונש על כריתת הברית עם אבימלך (כרשב"ם)? האם יפשפש במעשיו של יצחק, כדי להטיל עליו את האחריות, את החטא ואת העונש (כדברי רמ"ל שחור)? ושוב, גם על דברי ס' קירקגור נשאל: מדוע אין

אף צל צלו של תיאור דומה בדברי חז"ל במדרשים! והרי כל יזי וניע במשך כל שלושת ימי הנסיון ידעו הם לתאר ולהרחיב.

דומה שבתיאור הנ"ל חורג קירקגור אף מדברי עצמו. בתיאור זה מנסה אברהם להתמודד בין שתי אידיאות - בין הציות העיור לקב"ה לבין צידוק המעשה. אמנם אין בזה נסיון לתת צידוק הקודם למעשה, אבל אלו שיעמדו לאחר המעשה יהיה להם צידוק כלשהו למה שנעשה. הם ידברו על פראיותו של אברהם, על אבדן עשתונות, על אי-שפיות. אך במקום אחר בספרו מעורר אברהם את הערצתו של קירקגור (עמודים 65, 126) משום שאין אצלו קונפליקט בין שתי אידיאות, משום שהוא אינו "הגבור הטראגי" התובע את הבנת הקהל ואת השתתפותו בצערו. הוא מבחין בינו לבין יפתח, למשל, המקריב את האינטרסים הפרטיים והמשפחתיים שלו על מזבח האומה. אבל עם התיאור של אברהם הצופה אל העתיד וחושש מפני ניפוץ מפעלו הרוחני, הרי גם אברהם נהיה "גבור טראגי". לדעת קירקגור שם ראוי אברהם להערצה רק משום שהמעשה שהוא עומד לעשות הינו "לשמו של אלוהים ובזהות גמורה לכך לשם עצמו" (עמ' 64), וכל חשבון אפילו עתידי מאפיל על "לשמו" זה.

כוחו של אברהם, אמונתו, היא לדעת קירקגור בהישארותו מכוסה, שותק, חי בפרדוקס בלא לשתף בו את הזולת (עמ' 127). העמדת הפנים שלו בעת העקדה, כמתואר לעיל, שוברת את הפרדוקס הזה, הופכת את "אברהם השותק" ל"אברהם המדבר", ועושה אותו לכל היותר ל"גבור טראגי".

את הבעיה השלישית שלו, האם מבחינה אתית נהג אברהם כהלכה כאשר לא הביא לא את שרה, לא את אליעזר ולא את יצחק בסוד מעשהו, פותר קירקגור באומרו ש"אברהם אינו יכול לדבר" (עמ' 129) להבדיל מהגבור הטראגי המסוגל לשקול שתי אידיאות זו מול זו. העמדת פנים ברגע של העקידה, גם אם היא העמדת פנים מאד מחושבת ומתחשבת, שוב אינה יכולה להיחשב כ"שתיקה" של אברהם, והוא הופך בכך להיות כאחד מהגבורים הטראגיים, ולא כ"אביר האמונה", כפי שמכנהו קירקגור.

בודאי ובודאי ש"צידוק הדין" על ידי תלית חטא בעצמו או ביצחק יכניס במקרה זה את אברהם לאותה קטגוריה עם כל הגבורים הטראגיים שמתאר קירקגור שם. רק חוסר ההסבר לצו שאותו מתבקש אברהם למלא הוא המכניס אותו במסגרת של מה שקירקגור מכנה "השהיית האתי".

"ירא אלוקים" ולא 'ירא חטא' או 'ירא עצמו'

קירקגור מעמיד את האמונה כולה על התנועה הפפולת. מחד, תנועה לכיוון שאין ממנו חזרה, "ויתור אינסופי" (עמ' 130); ומאידך, תנועה של

אמונה שההבטחה האלוקית על המשך קיומו של יצחק תתגשם.² בפרדוכס ובאבסורד זה רואה קירקגור את שורש האמונה, שהרי מכאן ואילך פוסקת האמונה להיות ראציונאלית, ניתנת לתפיסה, אלא הרי היא ענין סובייקטיבי שאינו ניתן למסירה ולבדיקה אובייטיבית ולהסבר הגיוני. באיזו מידה העמדת שורש האמונה על מה שאינו נתפס בהגיון, על האבסורד, על הסובייטיביות, יש לה תפיסה גם בתורת היהדות? האם גם בהשקפת העולם היהודית נוכל למצוא עקבות לכך, שכל שאין הדברים ניתנים להסבר, כן קרוב האדם יותר לעבודת בוראו?

נראה שהמהר"ל מפראג מבאר כך את כל המצוות כולן (תפארת ישראל פ"ו):

... אין לומר כי המצוות שנתן השם יתברך בשביל המקבל, שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך, הגוזר על עמו גזירות כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. אף כי האמת ימשך מזה מצד שהוא מקיים הגזירה שגזר עליו הטוב וההצלחה ... מכל מקום אין התחלת הגזירה שנתנה לטוב אל המקבל ... מצוות התורה לא ניתנו ליהנות רק לעול על האדם ... ולא הביט השם יתברך מה שהמקבל חפץ ורוצה, רק הכל גזירה עלינו ... ואם נרחיק לכת: אם יקיים אדם את מצוות הבורא מתוך ידיעת טעמי המצוה והטוב העשוי לצמוח מקיומה, הרי שלא את הבורא הוא עובד, אלא את הגיונו, תועלתו ואינטרסיו האישיים. ולנידון העקדה: אם מצדיק אברהם עליו את הדין בתלותו את הציווי במעשה חטא שלו ו/או של יצחק, הרי שוב אין הוא יכול להיקרא "ירא אלקים" (בראשית כב, יב) אלא "ירא ההגיון" 'עובד השכל' וכדו'.

על מנת להיות "עבד ה'" צריך העומד בנסיון להיות משוחרר לחלוטין ממגבלות הזמן, ולא לחשב חשבונותיו של עולם ולהרהר כיצד יתרץ את ציווי ה' בעתיד לאחר ביצועו. הוא חייב למסור עצמו לגמרי בידי שמים. פירושו של דבר: אפילו אם יחשוב שמעתה ואילך האחריות לאמונה ב'אלוה אחד' שוב אינה מוטלת עליו, אלא על מי שצויה אותו לעקוד את בנו, גם זהו כשלון בנסיון. רק מסירה מוחלטת של עצמו בידי אלוקיו, והסרה מוחלטת של חשבונות העולם - גם אם עומדים הם ברומו של עולם - מדעתו, זוהי עמידה בנסיון, ורק על זה אפשר לגמור את ההלל "עקב אשר שמעת בקולי".

כבר בעבר עקד אברהם את בנו. אמנם היה זה ישמעאל, ולא יצחק.

2. במדרש (ב"ר נו) מבוטא אולי פרדוכס זה כך: "נלכה עד כה - נלך ונראה מה יהיה בסופו של כה" היינו בטופה של ההבטחה "כה יהיה זרעך" (בראשית טו, ה) ומעין זה גם בתרגום יונתן בן עוזיאל על אתר (בראשית כב, ה). השימוש בשני הפסוקים באותה מלה - "כה" - מדגישה את הפרדוכס בין שני ההגדים האלוקיים.

אמנם לא עקדו בידיו ועל גבי מזבח, אלא רק שילח את אמו ואותו המדברה, כשבסך הכל על שכמה לחם וחמת מים. גם אז "וישכם אברהם בבקר" (בראשית כא,יד); גם אז "ויאמר אלקים אל אברהם" (שם, יב); גם אז עמדה "העקדה" מול הבטחת "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא". ואעפ"כ אין נס נסיון העקדה מתנוסס מעל גבי נסיון זה (שהינו אחד מעשרה נסיונות שנתנסה בהם אברהם, ראה מפרשי המשנה אבות ה,ג), כיון שלגירוש ההוא היה הגיון מסויים: הוא נבע מחטאו של ישמעאל ("מצחק" - שם, ט); היה צורך ב"הפרדת כוחות" בין שרה לבין הגר. הגיון זה מפחית מערכו של הנסיון, ומעלה את הצורך בהעמדת אברהם בנסיון גדול הימנו: העקדה האמיתית.

משום כך אין בנמצא, עד כמה שידי מגעת בחיפושים ובמציאות, אפילו מדרש אחד שתולה חטא ביצחק. רק הרשב"ם הוא שמצא סמיכות בין הברית עם אבימלך לבין מעשה העקדה. רק סרן קירקגור, ורק במקום אחד בספרו, מתאר את ארשת פניו האכזרית של אברהם בשעה שהוא אווז במאכלת. כל צידוק לצווי העקדה, בין אמיתי ובין מעושה, בין לעצמו ובין לאחרים, ואפילו ליצחק, פוגם בערכו של הנסיון ובגדלות העומד בו.