

"ותמת שרה"

בין שרה לאברהם בסיפור העקידה

פרופ' יהודה גלמן

מהו המסר האמיתי המסתתר בפרשת העקידה? האם יש לראות במוטיב ההקרבה של אברהם מופת וסמל לכובד המשא המוטל על האדם המאמין, או שמא מדובר בסטייה מוחלטת מהקשר העמוק המתחייב בין אדם לאלוהיו?

ביטוי לגישה הראשונה מצויה בדברי הרב י"ד סולוביצ'יק זצ"ל, בספרו "בסוד היחיד והיחד", הרואה בסיפור העקידה דגם לעוצמת המחויבות והדבקות הנדרשות מהאדם הדתי:

הקרב את קורבנך! זהו הצו העיקרי הניתן לאיש הדת... הקב"ה אומר לו לאברהם: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק וכו'", כלומר אני תובע ממך את הקורבן הגדול ביותר. אל תשיא את עצמך כי לאחר שתשמע בקולי ותעלה את בנך לעולה, אתן לך בן אחר במקום יצחק... כמו-כן אל תחשוב כי יעלה בידך לשכוח את יצחק ולהסיח את דעתך ממנו. כל ימך תהרהר בו. אני מעוניין בבנך אשר אהבת ותאהב לעולם... מתוך שנתן תקרא ליצחק וכשתיקץ תמצא אוהלך שומם ועזוב. חייך יהפכו לשרשרת ארוכה של ייסורי הנפש. ובכל זאת אני תובע את הקורבן הזה. (**בסוד היחיד והיחד**, בעריכת פנחס פלאי, ירושלים תשל"ו, עמ' 427 - 428).

הדרישה העיקרית מאיש הדת, לדעתו של הרב סולוביצ'יק, היא: "הקרב את קורבנך!". מעשה ההקרבה נועד להאיר את חייו של האדם הדתי לעד, להוות עבורו ציון דרך שיתווה את מהלך חייו העתידיים. פרשת העקידה מהווה, אפוא, לפי הרב סולוביצ'יק, דוגמא מופתית לאורח החיים הדתי הרצוי. אברהם, בהיענותו לקריאת ההקרבה, מגלם את האישיות הדתית האידיאלית. אברהם הינו "איש ההקרבה".

אולם מה בנוגע לשרה, שרה אמנו? עליה אנו קוראים: "ותמות שרה בקרית ארבע.. ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה" (בראשית, כ"ג, ב'). על כך מעיר המדרש: "מהיכן בא [אברהם]? מהר המוריה ומתה שרה מאותו צער" (**בראשית רבה**, פרשה נ"ח, ה').

שרה מתה ממעשה הציות של אברהם שהרב סולוביצ'יק רואה בו את הציווי הדתי העליון ביותר. האם שרה לא הייתה מודעת לחובה אידיאלית זו? או שמא בגדו בה כוחותיה הרוחניים ומנעו ממנה הגשמת מטרה עליונה זו? המדרש הבא רומז להסבר האחרון:

אמר אברהם: מה אעשה? אם אגלה לשרה, נשים דעתן קלה עליהן בדבר קטן, כל שכן בדבר גדול כזה. ואם לא אגלה לה ואגבנו ממנה בעת שלא תראה אותו - תהרוג את

* גירסה אנגלית של המאמר תתפרסם בגיליון סתיו 1997 של כתב העת Tradition. התרגום נעשה ע"י דוד ענקי והינו על אחריות המערכת.

עצמה. מה עשה? אמר לשרה: תקנו לנו מאכל ומשתה ונאכל ונשמח.... כשהיו בתוך המאכל אמר לה: את יודעת כשאני בן ג' שנים הכרתי את בוראי והנער הזה גדול ולא נחנך, ויש מקום אחד רחוק ממנו מעט ששם מחנכין את הילדים. אקחנו ואחנכנו שם. אמרה לו: לך לשלום. **(מדרש תנחומא, בוכר, בראשית, כ"ב)**.

אברהם, לדעת המדרש, היה צריך לגונן על שרה מפני הציווי הדתי המרכזי ביותר פן תיפול קורבן לחולשותיה הנשיות. ואכן, מתברר כי חששו של אברהם לא היה לשווא. בשעה שדבר העקידה נודע לשרה היא אכן קורסת ומתה בגלל "קלות דעתה". האמנם שרה אמנו מנוכרת, מחמת חולשותיה או קוצר השגתה, לאורח החיים הדתי העליון של הקרבה מוחלטת?

אם כן, אבוי לשרה! אבוי לשרה אמנו!

כל זאת, **אם** חובת ההקרבה אינה עומדת בפני עצמה, כאשר קיים ציווי דתי נוסף עליה.

אם התנהגותה של שרה משקפת אידיאל דתי אחר, העומד בניגוד לאידיאל שאותו מייצג אברהם.

ייתכן, כי בדומה לאברהם ושרה, חייבים אנו בדרך כלשהי, לחיות באיזון עדין בין שני ציוויים דתיים מנוגדים.

א.

נעיין במדרשים הבאים:

א. כשבא אברהם מהר המוריה חרה אפו של שטן שראה שלא עלתה בידו תאוות לבו תאוות לבו לבטל קורבנו של אברהם. מה עשה? הלך ואמר לשרה: אי שרה לא שמעת מה שנעשה בעולם? אמרה לו: לא. אמר לה: לקח אישך הזקן לנער ליצחק והקריבו לעולה והנער בוכה ומילל שלא יכול להינצל. מיד התחילה בוכה ומיללת. בכתה שלוש בכיות כנגד שלוש תקיעות (של השופר) שלוש יללות כנגד שלוש יבבות (של השופר) ופרחה נשמתה ומתה **(פרקי דרבי אליעזר, דף ע"ב, ע"ב, ורשא תרי"ב)**.

ב. ...שחזר יצחק אצל אמו ואמרה לו: אן היית ברי? אמר לה: נטלני אבי והעלני והעלני הרים והורידני גבעות וכו'. אמרה: ווי על ברא דעלובתא אילולי המלאך כבר היית שחוט. אמר לה: אין. באותה שעה צווחה ששה קולות כנגד ששה תקיעות. אמרו: לא הספיקה את הדבר עד שמתה **(ויקרא רבה, פרשה כ', ב')**.¹

מספר הבדלים חשובים קיימים בין שני המדרשים: במדרש הראשון, שהינו מדרש מאוחר, מתעמת השטן עם שרה. במדרש השני, הקדום יותר, יצחק עצמו עומד מול אמו. בראשון מתואר יצחק כמי שבכה וצווח, בעוד שבשני עובדה זו לא מוזכרת. שרה, במדרש הראשון, אינה שומעת אלא על הסכנה המיידית והמוחשית המאיימת על בנה. היא איננה מודעת לכך שהוא נחלץ מן הסכנה. במדרש השני הוא עומד לפניה בריא ושלם, ואומר לה שהמלאך הציל את חייו. המדרש הראשון מתעד את מותה של שרה כתוצאה מהידיעה המרה על עקידת בנה אולם המדרש השני אינו מציין את סיבת המוות.

למרות הבדלים אלו הובנו מדרשים אלו כמבטאים מסר שווה: יללותיה של שרה הינם המקור לתקיעות השופר בראש השנה. אולם אם כך הדבר, קשה לקבל את תגובתה

האמוציונלית של שרה לעקידה כסימן לחולשה או להפרת הציווי האלוהי העליון. האם ניתן להעלות על הדעת שניכור שכזה מהאידיאל האלוהי העליון עשוי לעצב את קולות מצוות תקיעת השופר בראש השנה? האם נקבעו קולותיה של שרה החלשה במצווה קדושה זו כדי להזכיר לנו את צערה של שרה על עקידת בנה האהוב שהביא עדי מוות?

ביטוי לקושי זה מושמע ומועצם בדבריו של ר' דוד לוריא (1798 - 1855) בפרשנותו למדרש השני. ר' דוד לוריא מניח כי מכיוון שיצחק הוא הסיפר לאמו את השתלשלות המאורעות ולא השטן, הוא בוודאי דאג לכלול את הפרט העובדתי שאלוהים הוא שציווה על אברהם לקחת את בנו ולהעלותו לעולה. מסופקני אם השטן היה טורח לכלול פרט זה בתיאורו. אם כך הם פני הדברים, מתקשה ר' דוד לוריא להעלות על הדעת, שלמרות ידיעת פרט זה הגיבה שרה בצער וכאב. ואף אם אכן כך אירע, מדוע הפכו יללותיה של שרה להיות הבסיס לתקיעות השופר? ר' דוד לוריא עצמו מציע מה שהוא מכנה פירוש "דחוק", ובעקבות שיטת מדרש 'תנחומא' הוא מעלה את האפשרות, כי אהבתה "קלת הדעת" של שרה לבנה קלקלה את השורה וגברה על צדקנותה באותה שעה.²

ברצוני להציע דרך אחרת לגבור על הקושי בהסבר התנהגותה של שרה. ברצוני לטעון כי דרך המדרש השני בוקעת ועולה תפיסה אחרת של חז"ל בפירוש בכייתה של שרה וסיבת מותה. אם אנו מקבלים באופן מלא את ההנחה כי צעקותיה של שרה הינן חלק מסדר העבודה בראש השנה, עלינו לומר כי שרה לא מתה תוך הפגנת חולשה. שרה אמנו לא חלפה מן העולם מתוך "קלות דעת". צעקתה, לאמתו של דבר, מבטאת הכרה בציווי דתי שאברהם אין לו חלק בו, משום שאברהם ושרה הינם שני טיפוסים שונים של אישיות דתית.

ב. אברהם אבינו

המסורת היהודית מזהה את אברהם עם מידת החסד בעקבות הפסוק במיכה (ז', כ') "תיתן אמת ליעקב חסד לאברהם". משמעותו המקובלת של חסד הינה טוב לב, ומידת החסד של אברהם מזוהה לרוב עם טוב מעשיו.³

אולם תרגום מושג החסד כטוב-לב, כמושג בעל אופי מוסרי-חברתי, מבטא אך פן חיצוני של משמעות החסד. חסד במהותו הינו התכחשות לאינטרס העצמי ולעצמיות. חסד הינו התכונה של התכחשות עצמית, של טיהור עצמי, ובסופו של דבר אף של שלילה מוחלטת של העצמיות. זהו הויתור על מה שאלדוס הקסלי מכנה "selfness",⁴ ושהחסידיים קראו לו "ביטול היש".

מידת החסד מסתמנת בחיים של הקרבה עצמית מתמדת. להיות איש דתי הנוהג על פי מידת החסד, משמעותו להכיר את הא-ל כמי שדורש קורבן. להיות "איש חסד" משמעותו להיות "איש מקריב".

מסיבה זו, ובאופן פרדוקסאלי, עשויה מידת החסד, כמידת הקרבה עצמית, להביא מאן דהוא להסכים להעלאת בנו לקורבן, כל עוד נתפס מעשה הקרבה זה כמעשה הקרבה עצמית. כך בדיוק רואה המדרש המאוחר את מעשה העקידה. לפי מדרש זה אומר הקב"ה

לאברהם לאחר העקידה: "כאילו הקרבת את עצמך לפני" (מדרש לקח טוב, לבוב תרל"ח, עמ' 50).⁵

אברהם אבינו הינו האיש אשר חי עשר ניסיונות, עשרה מעשים של הקרבה עצמית, בחתירתו הבלתי נלאית לקרבת אלוהים. אברהם מכיר את בוראו כא-ל היחיד שלמענו הוא נאלץ לעזוב את ארצו, מולדתו ומשפחתו וללכת לארץ נכר. למען אותו א-ל הוא משליך את עצמו לתוך כבשן האש (ראה: בבלי, פסחים, קי"ח, א'; בראשית רבה, פרשה ל"ד, ט'). כל הניסיונות הללו הינם מעשי חסד, הקרבה עצמית של אברהם למען הא-לוהים. כעת ניצב אברהם בפני מעשה החסד הנישא ביותר, העקידה, שבה עתידים לעלות בלהבות המוקד בנו הקורבן, כל חלומותיו ומאוייו, הרוחניים והגשמיים כאחד. מידת ההקרבה העצמית של אברהם דורשת את מותו של בנו.

אברהם, איש החסד, מגדיר את כל היחסים בינו לבין הא-ל באמצעות מושגים הקשורים להקרבה עצמית. ביטוי לכך ניתן למצוא בתיאור דמותו ומעשיו של אברהם במספר מקורות מדרשיים:

א. הא-ל מצוה על אברהם לקחת את יצחק באומרו "והעלהו שם לעולה" (בראשית, כ"ב, ב'). אולם, המילה "והעלהו" אינה מתפרשת בהכרח כדרישה להקרבתו של יצחק. המשמעות הפשוטה יכולה להיות העלאת יצחק למזבח במין טקס סמלי של הקרבה. כך לפחות רואה את הדברים מדרש אחד, הטוען כי הא-ל לא התכוון כלל שיצחק יוקרב. את הציווי האלוהי "והעלהו" מסביר המדרש: "להעלה ולא לזבחה" (מדרש לקח טוב, בומר, ירושלים תש"ך, כרך א', עמ' 49). לפי גישה זו, לא שינה הא-ל כלל את דעתו ביחס להקרבת יצחק, למרות שהציווי לאברהם וביטול המעשה מאוחר יותר סותרים, לכאורה, זה את זה ומצביעים על כך שהא-ל התחרט. אברהם, לעומת זאת, הבין את הדברים באופן שונה, באופן התואם את הכרת עולמו המקריבה.

לאדם המקריב, כפי שמתואר במדרש זה ובאחרים, האפשרות לפעול בדרך שאינה הקרבה עצמית הינה פיתוי, ציווי מעורפל ודו משמעי הינו ניסיון, העדר קורבן; הזדמנות שהוחמצה.

ב. כאשר אברהם הרים את המאכלת שבידו לשחוט את בנו, נעשו מעשיו בחפזה. משום כך נאלץ המלאך לקרוא לו פעמיים "אברהם, אברהם", בטרם שמע והפסיק ממעשיו (מדרש תנחומא, בומר, וירא, כ"ג). המלאך אומר לו "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (בראשית, כ"ב, י"ב) ולזאת אברהם משיב כדברי אחד המדרשים:

אמר לו: מי אתה? אמר לו: מלאך. אמר לו: כשאמר לי 'קח נא את בנך', הקב"ה בעצמו אמר לי, ועכשיו, אם הוא מבקש - הוא יאמר לי. מיד: 'ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית' (שם, שם).⁶

במדרש נוסף מופיע תאור מפורט של דו השיח בין אברהם למלאך:

אמר לו: אחנקנו. אמר לו: אל תשלח ידך אל הנער. אמר לו: אוציא ממנו טיפת דם. אמר לו: אל תעש לו מאומה, אל תעש לו מומה (בראשית רבה, פרשה נ"ו, ו').

והמדרש האחרון מדגיש את הדימוי של איש המקריב באופן בולט ביותר:

אמר אברהם לפני הקב"ה: רבש"ע! לחינם אמרת לי קח נא את בנך... אמר אברהם לפני הקב"ה: רבש"ע, אפשר לי לירד מכאן בלא קורבן (מדרש תנחומא, בוכר, במדבר, שלח, י"ד).

אברהם ללא קורבן הינו אברהם האבוד!

א. קטע תלמודי מביא התייחסות נוספת של אברהם למשמעות המעורפלת של הציווי האלוהי:

'והאלוהים ניסה את אברהם ויאמר: קח נא את בנך'. ב' בנים יש לי. 'את יחידך'. זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו. 'אשר אהבת'. תרווהו רחימא להו. 'את יצחק'. (בבלי, סנהדרין, פ"ט, ע"ב).⁷

הלהיטות לצבוע את דמותו של אברהם בגוונים קיצוניים של מודעות הקרבה עצמית, בולטת בהערה למדרש האחרון המובאת בשמו של ר' יצחק (איצ'לה) מוולוז'ין:

אברהם רצה מאד להקריב את שני בניו לקרבן, לכך כתיב: קח נא את בנך בלשון יחיד. אמר אברהם: שניהם הם יחידים לאמותם. אמר לו השי"ת: אשר אהבת. אמר אברהם: את שניהם אני אוהב. עד שאמר לו בפירוש את יצחק. (פה קדוש, בעריכת יעקב קפלוביץ, מודפס בסוף העמק דבר, לרב נפתלי צבי יהודה ברלין בראשית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 14).

ר' יצחק מוולוז'ין רואה בציווי של הקב"ה משום ריסון לכוונתו המקורית של אברהם. אברהם מעונין שהקב"ה יסכים להקרבת שני בניו, יצחק וישמעאל כאחד.⁸ תשובתו של אברהם לא-ל הייתה שיש לו שני בנים אהובים ויחידים ולפיכך הוא יקריב את שניהם. הקב"ה נאלץ להורות לו שרק יצחק הוא זה שיעלה על המזבח וייעקד. פרשנות זו לא הייתה אפשרית אילולי המסורת הדתית רבת השנים של הקרבה עצמית שאותה ירש ר' יצחק מוולוז'ין, וכמוהו הרב סולוביצ'יק. היא מדגימה היטב את הנטייה הרבנית לתאר את אברהם כבעל תודעת הקרבה לזהות כלפי הא-ל.

הערה[דע1]: ה.

מהמדרשים שנסקרו לעיל וממקורות אחרים מתגלה אברהם כאביה של שיטה רוחנית שלימה. אברהם הינו מייסדה של הגישה הדוגלת בכיליונו של העצמי, כליון המשמש כפרוודור אל יחסים אינטימיים עם הא-ל ואף לאיחוד רוחני עימו. אברהם הינו הדמות מעוררת ההשראה לאידיאל הדתי של להיות "משולל", המגולם במילים "קדש עצמך במותר לך". אברהם הינו אביהם הרוחני של המיסטיקנים הנוצרים של ימי הביניים אשר שקעו לתוך "לילה האפל של הנפש", מושג אשר ביטא שלילה מוחלטת של חוויות תחושתיות ורוחניות למען הגשמת המטרה של איחוד עם הא-ל.⁹ אברהם הינו אביו הרוחני של המשורר המוסלמי אשר כתב "אוהב הא-ל טרוד תדיר בהרס עצמי",¹⁰ מודל חיקוי לזרם מרכזי בדת ההינדי המורה על "נטישה מוחלטת" של ה"ארציות"¹¹ ואב טיפוס לאידיאל הבודהיסטי בדבר ה"ריקות" של העצמי.¹²

האישיות המקריבה הייתה בצורה זו או אחרת האידיאל הדתי המרכזי במחשבה המערבית, ובמידה רבה גם של התודעה הדתית במזרח. האדם המקריב שרוי מעבר

לעצמי שלו, באמצעות שלילה עצמית וכליין-עצמי. עליו רוחני זה, מעבר למאוויו ולרצונותיו הגשמיים, נעשה למען מטרה עילאית: חיבור עם הא-ל.

ג. שרה אמנו

אם אברהם אבינו מייצג את מידת החסד הרי ששרה מבטאת את מידת הדין. המשמעות הפשוטה של דין הינה משפט וצדק, אולם, למעשה, דין הוא עקרון הריבוי, בניגוד לחסד שהינו עקרון האחידות והאחדות. אלא שחלוקה סתמית וריבוי בפני עצמם אינם עדיין מהות מושג הדין. במהותו, הדין הינו עקרון של נתינת תוקף מתאים והערכה נכונה של כל מציאות מוגבלת ופרטית במסגרת המציאות הכוללת (ראה: **זוהר**, ח"א, י"ז, ע"ב). הדין תובע ייחוס ערך הולם לכל ישות באשר היא. הפרט, באור עקרון הדין, אינו נמחק או מטושטש על ידי המשימה הטנסצנדנטית החובקת-כל והמקפת-כל שבה נסוג הכל מפני נוכחות הא-ל. במסגרת מידת הדין נשמרת שלמותו של כל פרט באמצעות מתן המגיע לה. כך, אפוא, מייצר הדין עקרון של הפרדה וריבוי: לא באמצעות התפרקות גרידא, אלא באמצעות התמקדות בכל פרט ופרט, ממנה צומח ועולה הריבוי. משום כך מייצגת מידת הדין את החוק והמשפט הדורשים את התגובה ההולמת ביחס לכל פרט. אותו דין האומר "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל, י"ח, ד') יצהיר בעת ובעונה אחת "צדיק הוא חיה יחיה" (שם, שם, ט').

מידת הדין המאפיינת את שרה מניעה אותה לדרוש כי ישמעאל יגורש, משום שהוא מאיים על שלמותו של יצחק. יצחק יהפוך לגוי עצום. "כי ביצחק יקרא לך זרע". אבל כך גם ישמעאל. "וגם את בן האמה לגוי אשימנו". ואכן, לאברהם באמת שני בנים, כל אחד מהם הינו בן יחיד. "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" מצווה הקב"ה על אברהם, "לך אברהם שני ילדים ולא לו נועדו גורלות שונים בעתיד". משום כך משלח אברהם את בנו אהובו, בגמלים ומתנות לרוב.

האדם החי את חייו לאורה של מידת הדין מכיר באופן מלא את העצמה והמשמעות הטמונים בכל יצור, בכל רגע, בכל מקום ובכל פעולה. המשמעות הקיומית של חיים בצילה של מידת הדין הינה תפיסת החיים כרצף של זמנים, מקומות ומעשים, כשלכל אחד מהם שלמות עצמית ומשמעות אישית משלו. מידת הדין היא המבצעת מתפילת ההודיה על "נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ערב ובוקר וצהריים".

שרה כמידת הדין הינה האם הרוחנית של אוריינטציה דתית שלימה. בעוד שהקב"ה מזמין את אברהם אבינו, איש החסד, איש עקרון ההתפשטות והאחדות, לחזות בחופת הכוכבים הנפרשת לאין קץ, ובגרגירי החול האינוסופיים המשתרעים לחוף הים, הרי ששרה אמנו חווה את הנצח בגרגיר חול יחיד. שרה אמנו הינה האם הקדמונית של כל הנשמות החשות עימה קרבה לא-ל ברגעים של קסם ופליאה פשוטים: כאשר תינוק נולד, בעת היות האהבה, או בשעה שפלוני הגשים אף את המצווה האלוהית הקלה ביותר. שרה חווה את קרבת השכינה בכל נשימה שהיא נושמת, חשה את נוכחות הא-ל בפוקחה את עיניה בשעות הבוקר המוקדמות ובלחשה, חצי לעצמה, "מודה אני לפניך מלך חי וקים, שהחזרת בי נשמתי בחמלה. רבה אמונתך". היא עולצת על שיבת נשמתה, כל יום ויום,

על כל פגמיה ומומיה. היא אינה משתוקקת לשלילה עצמית. היא חיה בתוך שמחה מתמשכת ולא בתוך מציאות מכלה ושוללת. שרה היא האם של התודעה הרוחנית הגלומה בהצהרה "בכל דרכיך דעהו" (משלי, ג', ז').

דווקא משום שלשרה יש את היכולת לטעום להעריך כראוי את העכשווי והייחודי, היא נשפטת על ידי אברהם כ"קלת דעת". שרה מצויה, לדעת אברהם, בסכנה של התעלמות ממה שבעיניו היא התמונה הכוללת, ובכניעה לרגשות אשר יצבעו את ההווה בקווים אמוציונליים עזים. אברהם, איש ההקרבה של מידת החסד, אשר לא בורך בכוח הדין, חושד במידה זו, אולי בגלל חוסר הבנה, ולפיכך מצפה משרה לגרוע מכל.

באותו אופן לשרה יש סיבות משלה לחשוד אף היא באברהם. שכן תכונות החסד של אברהם מזמנות את הסכנות, את החולשות, את הכישלונות הייחודיים העגומים להם. שכן לפתחו של החסד אורב "כובד הראש". כובד הראש מדרדר את החסד לכדי התעסקות בלעדית בטרנסצנדנטי. כובד הראש הינו המצב המונע מהחסד להעניק ערך עצמי מלא לברייה העומדת בפני הא-ל בכל ייחודיותה. "כובד הראש" שרוי בסכנה המתמדת של הפניית גבו לעולם בשם הכחדת העצמי ובשם הנסיגה המיסטית. "כובד הראש" שרוי בסכנה של אוברדן אנושיותו.

האדם כבד הראש מאמין, בהתאם למשמעות הפשוטה של המשנה, שמי שמפסיק מלימודו לומר "מה נאה אילן זה" מתחייב בנפשו (אבות, ג', ז'). מידת הדין, לעומת זאת, סוברת, יחד עם פרשנות חסידית למשנה, שאדם החושב כי מתן שבח ליופיו של אילן בעת תלמוד תורה הינה הפרעה ללימוד זה, אדם זה הוא המתחייב בנפשו.¹³

יצחק אף הוא הינו דין. יצחק אינו חולק עם אברהם את אישיותו המקריבה. יצחק הינו שותף פסיבי בלבד למעשה ההקרבה. הוא אינו משתתף בה כאדם מקריב. רק לאחר שישמעאל מתגרה בו ולועג, שהוא בניגוד ליצחק, סבל בגבורה את ברית המילה למרות שהיה בגיל שבו היה בידו לסרב, מצהיר יצחק: "אלו היה הקב"ה אומר לאבי שחוט את יצחק בנך לא הייתי מעכב" (מדרש תנחומא, בוכר, וירא, י"ח). יצחק אינו מעכב.

באברהם ובשרה אנו פוגשים, אפוא, שני אופנים שונים של קיום רוחני, חסד ודין, שכל אחד מהם מבטא קדושה בדרך משלו, וכל אחד מהם פגיע להפרזות ולכישלונות משלו. חסד ודין הן שתי מגמות רוחניות, אשר כל אחת מהן, קוראת לעתים לאדם להתעלם מחברתה. אולם באופן אידיאלי ראוי שישכנו יחדיו במתח ובאיוון מעורבים בחיינו לפני הא-ל, כפי שקורה למשל, בשעה שאנו תוקעים בשופר בראש השנה.

ד. שופר האיל

מדרש אחד מתאר כי הקב"ה אומר: "כשאני דן אותם יהיו זהירים להיות נוטלים שופרות ומתריעים לפני ואני מזכיר להם עקידת יצחק ומזכה אותם בדין" (מדרש פסיקתא רבתי, וינה תר"מ, עמ' 166). מדרש זה מוסר את המתכון לקבלת מחילה בראש השנה. בני ישראל אמורים לעשות שני דברים: לקחת ליד את השופר ולתקוע בו. ההתייחסות

ללקיחת השופר נראית לכאורה מיותרת. ככלות הכל המצווה כוללת אך ורק את מעשה התקיעות. עצם לקיחת השופר ליד אינה בעלת משמעות יותר מקנייתו או עשייתו. מדוע, אם כן, מדבר המדרש על שתי פעולות שעלינו לעשות, תחילה לקחת את השופר ולאחר מכן לתקוע בו?

ההתייחסות המפורשת של המדרש לפעולת נטילת השופר מציינת שיש שני היבטים ("דינים") למתכון הכפרה של ראש השנה. היבט אחד הינו עצם לקיחת השופר ליד, נטילת החפץ. ההיבט השני של המחילה הינו התקיעה עצמה הבאה בעקבות הלקיחה. כיצד נבין, אפוא, את הימצאותם של גורמים אלו במצוות תקיעת השופר? לאיזה מאורע עלינו לייחס את החשיבות של לקיחת השופר, בניגוד להשמעת התרועות והיכבות הבוקעות מכלי זה ביום הקדוש של דין?

התשובה המסתמנת הינה כי נטילת השופר הינה כנגד מעשהו של אברהם אשר **לקח** את בנו והלך עמו בדבקות עצומה לעקידה, לעקוד את בנו, את יצחק. לקיחת השופר גם מבטאת את הקרבת האיל, שבאמצעותו סיפק אברהם את תשוקתו של איש ההקרבה שפיעמה בקרבו. אברהם בסופו של דבר רק **לקח** את בנו, הוא לעולם לא הקריב אותו. אולם קול השופר שייך לשרה אמנו אשר יללה ומתה, כאשר שמעה על המתרחש לבנה.

קרן האיל, קרנו של האיל של אברהם, מייצג את מידת ההקרבה העצמית המתמדת, נחישות אשר נותרה בלתי מנוצחת: "ריבוננו של עולם", אומר אברהם, "הוי רואה דמיו של איל זה כאילו דמו של יצחק בני, אימוריו כאילו אימוריו דיצחק ברי" (**בראשית רבה**, פרשה נ"ו, ט').

בלקיחת השופר, אנו מציגים לפני הקב"ה את תכונת "איש ההקרבה" של אברהם אבינו. ואנו מציגים את מידת ההקרבה של צאצאיו המנציחים את נכונותם במהלך הדורות להקריב את עצמם וכל היקר להם למען שמו הקדוש. בלקיחת השופר אנו, בניו של אברהם, מעוררים את החסד, וממתיקים את הדין בפני כסאו של בורא עולם, מתוך תודעת ההקרבה העצמית, בימי הדין.

אולם באמצעות קולות השופר, אנו, בניה של שרה, עוסקים בפעילות רוחנית מסוג אחר. שכן אז מביאים אנו לפני כסא הכבוד מודעות דתית שונה, שאינה שותפה להקרבה העצמית ולהכחשה העצמית. אנו בניה של שרה פונים בתחינה אל הקב"ה שיבטל את דרישותיו לקורבנות אשר ליוו אותנו לאורך ההיסטוריה הארוכה והדוויה. אנו עושים זאת באמצעות יללותיה ובכייתיה של שרה אמנו. אנו מתעמתים את משפטו של ה' באמצעות מאפייניו של הדין עצמו. אנו מבקשים ממנו להכיר בתוגת שרה אמנו, ולחוס על בניה.

השופר, אפוא, משלב תודעות רוחניות תאומות, אחת של חסד ואחת של דין, שני אידיאלים דתיים. האידיאל הראשון טבוע בחייו מלאי ההקרבה העצמית של אברהם אבינו, והאידיאל השני מוגשם בחייה של שרה אשר מתה מצערה על עקידת בנה. שרה הנחילה לנו את הכוח לבכות ולילל באמצעות אותה קרן אשר אנו מציגים כשריד וכסמל לדבקת מלאת ההקרבה של אברהם. מותה של שרה מצער בשל אובדן בנה, ושמחת קיום ציווי העקידה של אברהם כרוכים יחד בזיכרוננו מדי שנה בשנה בעמדנו לפני הא-ל הנאמן לקיים את מצוות תקיעת השופר.

הערות

- 1 מפרשים מסורתיים מזהים את שש הבכיות עם שלוש התקיעות ושלוש היבכות שהוזכרו במדרש הקודם.
- 2 ראה את פירושו של ר' דוד לוריא למדרש השני בפרקי דרבי אליעזר. פירושו מעמיד את קלות דעתה שרה באור מאד לא מחמיא, שהרי, ככלות הכל, הרי יצחק עומד לפניה כעת בריא ושלם ומספר לה על קורותיו שהסתיימו בטוב!
- 3 בהמשך המאמר נקטתי ביד חופשית בפרשנות המושגים "חסד" ו"דין".
- 4 שאלתי מונח זה מאלדוס הקסלי (Aldous Huxley) בספרו The Perennial Philosophy, (Harper, New York, 1945), pp. 36, 49.
- 5 מדרש זה דורש ככל הנראה נוטריקון של המילה "יחידך", משום ש"יחידה" הינה מילה המציינת את הנשמה. ראה במדבר רבה, פרשה י"ז, ב': "יחידך - זה נפשך, שהנשמה קרויה יחידה".
- 6 השווה: **מדרש פסיקתא רבתי**, וינה תר"מ, עמ' 171.
- 7 הגמרא שם שואלת מדוע נקט הקב"ה בגנון זה ועונה "כדי שלא תטרף דעתו עליו". הסבר אחר נמצא ב**בראשית רבה**, נ"ה, ד': "ולמה לא גילה לו מייד? כדי לחבבה בעיניו וליתן לו שכר על כל דבור ודבור ועל כל פסיעה ופסיעה".
- 8 באופן אירוני התגשמה משאלתו של אברהם באמצעות מיווג המסורת היהודית, שיצחק נעקד, וזו המוסלמית שישמעאל הוא שנבחר לקורבן.
- 9 ראה John of the Cross, The Dark Night of the Soul.
- 10 מוחמד אוריפי שיראזי מצוטט על ידי Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (University of North Carolina, Chapel Hill, 1975), עמ' 21.
- 11 דוגמא לתפיסה ההינדואית ראה: The Gospel of Sri Ramakrishna תורגם ע"י Swami Nikhiananda (Mylapore: Sri Ramakrishna Math, 1964), עמ' 641, 675, 853, 862 ועוד.
- 12 בדבר הרעיון הבודהיסטי אודות אידיאל ריקות העצמי ראה: Edward Conze et al., Buddhist Texts Through the Ages (Harper: New York, 1964), עמ' 90-92, 179.
- 13 מבוסס על פירוש חסידי ידוע למשנה באבות (ג', ד') "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו".