

עקידת יצחק – לפשוטו של מקרא

אירוע משמעותי בחיי יצחק הוא ללא ספק ניסיון העקדה:

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם
וַיֹּאמֶר הִנְנִי

בראשית כב-א

עלינו לשים לב מיד שהתורה אינה מתארת ניסיון זה כניסיון עבור יצחק אלא דווקא כניסיון עבור אברהם - 'וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם'. הדבר השני שעלינו לזכור ולהפנים כאשר אנחנו ניגשים ללמוד את ניסיון העקדה, הוא העובדה שהסיפור שהתורה מספרת הוא סיפור של אי הקרבת יצחק. לעולם לא ביקש ריבונו של עולם מאברהם אבינו להקריב את בנו, את יצחק. הקב"ה ביקש מאברהם לעלות את יצחק לעולה 'וְהִעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה'²⁴⁸ - "לעולה" ולא "עולה", ואברהם עקד בפועל את יצחק על גבי המזבח 'וַיַּעֲקֹד אֶת יִצְחָק בְּנֹו' ותו לא. נצטרף להבין מהי משמעות המעשה הזה של אברהם ולשם כך נלמד בהמשך השיעור קטע מפירושו של רבי קלונימוס קלמן הלוי אפשטיין, בעל הספר "מאור ושמש"²⁴⁹ על ניסיון העקדה. פירושו מסתמך על מקורות בתורת הסוד ובמיוחד בספר הזוהר, מקורות שאת חלקם נלמד. אני בחרתי אותו משום שהוא חד וברור ונגיש לכל אחד.

אפתח את העיון שלנו בנקודה הראשונה והמרכזית בהבנת מעשה העקדה, והיא הבנת הבקשה של הקב"ה 'וְהִעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה'. הנביא ירמיהו, בתחילת פרק יט של ספרו, יוצא נגד הפולחן שהיה נהוג בגיא בן הינום בירושלים, פולחן של הקרבת הבנים למולך.²⁵⁰ בין היתר הוא מזכיר לעם

248 בראשית כב-ב

249 מגדולי אדמו"רי פולין בדור הרביעי לחסידות, תלמידם של רבי אלימלך מליז'נסק והחזוה מלובלין.

250 חז"ל מתארים את הנעשה באותו פולחן מזעזע במדרש תנחומא (ראה הוספה לפרשת ואתחנן סימן ב, ד"ה כי תוליד): וכיצד היה המולך בגיא בן הינום? עשוי חוץ לירושלים, ובמקום מופלג, וצלם היה ופניו של עגל, וידיו פשוטות, כאדם [שפותח ידיו לקבל] דבר

שהקב"ה לא ביקש מעולם מאברהם להקריב את בנו, שהקב"ה לא ביקש מעולם מאברהם להרוג את יצחק: 'ובנו את במות הבעל לשרף את בנייהם באש עלות לבעל אשר לא צייתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי'.²⁵¹ חז"ל מסבירים את דברי הנביא בגמרא כך:

אשר לא צייתי זה בנו של מישע מלך מואב שנאמר (מלכים ב-ג) זיחק את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה, זלא דברתי זה יפתח, זלא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם.

תענית ד ע"א²⁵²

מחברו. והיו מסיקין אותו עד שהידיים נעשין כאש. ושבעה קנקלים היו לו, והוא לפנים מהם, ולפי קרבנו של כל אחד ואחד היה נכנס, מי שמקריב עוף נכנס לקנקל הראשון, עז נכנס לקנקל השני, שה לשלישי, עגל לרביעי, פר לחמישי, שור לשישי. מי שמקריב בנו, אומרים הכומרים כי אין למעלה הימנו, היה נכנס לפניו מן הקנקל השביעי, והיה הולך ונושקו, שנאמר זובחי אדם עגלים ישקון (הושע יג-ב). והיו הכומרים נוטלין בנו ממנו, ונותנין התינוק על ידי המולך, ונוטלין התופין ומקישין בהן כדי שלא ישמע אביו קול בנו, ומעיו של תינוק מתמעכין עליו, והיה התינוק מנהים עד שישליט נפשו על ידו. אמר ר' יהודה הלוי הוא שכתוב ובנו במות התופת אשר בגיא בן הנום (ירמיה ז-לא), מה היא התופת, שהיו מקישין בתופים, מה הוא הנום, שהיו הכומרים אומרים למולך כשהתינוק מנהים יהנה לך יערב לך. ראה היאך היו להוטיין אחרי ע"ז, אמר הקב"ה על ידי יצר הרע הייתם חוטאים וגולים, אבל לעתיד לבא אני עוקרו מכם, שנא' והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר (יחזקאל לו-כו).

ירמיהו יט-ה 251

ראה גם מדרש תנחומא, פרשת וירא, סימן מ, ד"ה ד"א ויהי: כך שנו רבותינו, אשר לא צייתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי (ירמיה יט-ה), לא צייתי ליפתח שיקריב את בתו, ולא דברתי למלך מואב שיקריב את בנו, ולא עלתה על לבי לומר לאברהם שישחוט את בנו, למה סמכו צווי ביפתח, אמר ר' מיישא, אשר לא צייתי, ליפתח וצייתי לו הרבה מצות עשה ומצות לא תעשה, שהיה מישראל, אבל שיקריב את בתו לא צייתי, ולא דברתי, למלך מואב, אמרו רבותינו למה סמכו דבור למלך מואב, אלא אמר הקב"ה וכי מעולם דברתי עמו? לא גנאי הוא? אלא לא דברתי עמו מימיו, על אחת כמה וכמה שיקריב את בנו, ולא עלתה על לבי, לומר לאברהם שישחוט את בנו, אע"פ שאמרתי לו קח נא לא עלתה על לבי שישחוט את בנו, לכך נאמר לא אחלל בריתי.

ראה גם ב"ר נה-ה: (מיכה ו) 'במה אקדם ה' אכף לאלהי מרום', רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר: אף על פי שהדברים אמורים במישע מלך מואב, שעשה מעשה והעלה את בנו לעולה, אבל אינו מדבר אלא ביצחק, שנאמר: 'במה אקדם ה' אכף לאלהי מרום וגו'.' הירצה ה' באלפי אילים, ברבבות נחלי שמן, האתן בכורי פשעי, פרי בטני, חטאת נפשי?!

ביצחק, אע"פ שלא נעשה מעשה קבלו כגומר מעשה, ובמישע לא נתקבל לפניו. ראה גם ב"ר נו-ח: אמר רבי אחא: התחיל אברהם תמה, אין הדברים הללו אלא דברים של תמה, אתמול אמרת כי ביצחק יקרא לך זרע, חזרת ואמרת קח נא את בנך, ועכשיו את אמר לי אל תשלח ירך אל הנער, אתמהא. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אברהם, לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה. כשאמרתי לך קח נא את בנך, לא אמרתי שחטו,

"ולא עלתה על לבי, זה יצחק בן אברהם" - הקב"ה לא חפץ חלילה במיתתו של יצחק. הוא לא ביקש מעולם מאברהם להקריב את יצחק בנו.²⁵³ רש"י מדגיש זאת בפירושו לתורה, בד"ה "כי עתה ידעתי",²⁵⁴ בתגובה לדברי אברהם: "א"ר אבא: א"ל אברהם: אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע וחזרת ואמרת קח נא את בנך, עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער! אמר לו הקב"ה: לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה, כשאמרתי לך קח מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו, אסקתיה אחתיה". העלית אותו, [עכשיו] הורד אותו.²⁵⁵ הדברים פשוטים וברורים.

המלבי"ם בפירושו לתורה מסביר את משמעות הביטוי "והעלהו שם לעלה" בפסוק "ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק וְלָךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמִּרְיָה וְהֵעֵלְהוּ שָׁם לְעֵלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים.²⁵⁶ הוא מדגיש את ההבדל בין הביטוי "להעלות לעולה" לביטוי "לעשות עולה", המתייחס להקרבת קרבן העולה כליל על המזבח: "גם במקום שבא לשון העלאה בעולה לא בא בשום מקום בלמ"ד, רק אשר יעלה עולה בלא למ"ד, כי הלמ"ד מורה על ההקדש לבד ולא על גוף המעשה".²⁵⁷ לא מדובר כאן

אלא והעלהו, לשם חבה אמרתי לך, אסקתיה וקימת דברי, ועתה אחתינייה. הדא הוא דכתיב ולא עלתה על לבי, זה יצחק.

253 ראה פירושו של רש"י במקום: "ולא דיברתי - לאחד מן הנביאים, וכשדיברתי לאברהם לישחוט את בנו לא עלתה על לבי שישחוט אלא להודיע צדקו".

254 בראשית כב-ב

255 ראה גם דברי רש"י בד"ה "והעלהו": לא אמר לו שחטוהו לפי שלא הי' חפץ הקב"ה לשחטו אלא להעלהו להר לעשותו עולה ומשהעלהו אמר לו הורידהו.

ראה גם פירוש המלבי"ם: כבר אמרו אשר לא צויתי ולא עלתה על לבי זה עקדת יצחק, והלא צוהו והעלהו שם לעולה, וגם איך צוה וחזר בו, אמנם אם היה אברהם מדקדק היטב, היה מבין שלא כוון ה' כלל שיצחק יהיה עולה, כי לפי הפשט שיעלה את יצחק לעולה על אחד ההרים שיאמר אליו איזה הר, יקשה הלא לא בא לכלל אמירה שניה מאת ה' שידועהו את ההר, רק כתיב את המקום מרחוק, מבואר שהיה מכיר את ההר... אשר אומר אליך אינו מוסב על ההר רק על והעלהו שם, ר"ל העלה את מי שאומר אליך דהיינו את האיל ...

ראה גם פירושו של רבנו בחיי: והעלהו שם לעולה - היה ראוי שיאמר והעלהו שם עולה, אבל על דרך הפשט הלמ"ד הזאת באורה במקום, כלומר שתעלה אותו שם במקום עולה, שאם תפרש לעולה עולה ממש, איך יצוה הקב"ה ואחר כך יחזור מצויו, ואברהם מתוך תוקף האהבה הבין עולה ממש ...

256 בראשית כב-ב

257 ראה פירוש המלבי"ם על ויקרא יד-כ, סימן סא: והעלה הכהן את העולה: אחרי הדרישה והעיון מצאתי שלא השתמש בספר התורה על הקרבת עולה בפעל "העלאה" בשום מקום רק אם מדבר בבמה או בפעם הראשון שחנכו המזבח שכן תמצא לשון זה בבמה (בראשית

בקרבת עולה, העולה כליל על המזבח אלא בפעולה אקטיבית מצד אברהם שצריך להעלות יצחק לעולה. כך היה הציווי של הקב"ה, אבל מדגיש המלבי"ם שהקב"ה דיבר אתו באופן שיכול להטעות אותו: "רק שה' אמר לו לשון שיטעה בו שיצחק עצמו יוקרב לעולה, ומרוב אהבתו לאלהים ומרוב חשקו לקיים מצותיו ומרוב שמחתו שזכה שבנו יהיה עולה לה' לריח ניחוח, לא חקר כלל ולא העמיק בדברים, ורץ כצבי למהר לעשות מצותיו, עד שהוצרך המלאך לעכבו".

מדברי המלבי"ם אנחנו לומדים שני דברים: הראשון, הקב"ה לא ביקש להקריב את יצחק, כפי שכבר למדו זאת חז"ל בגמרא שהבאנו לעיל, והשני, אברהם לא הבין את כוונתו של הקב"ה והוא חשב בטעות שאכן כך עליו לעשות. אחרת איננו מבינים מדוע לקח אברהם מאכלת. הבחנה זו, בין מה שהקב"ה באמת ביקש ובין מה שאברהם הבין, מהותית ביותר ועלינו לזכור אותה היטב בבואנו לבחון את המדרשים השונים על ניסיון העקדה.

ח' וכב', שמות כד ולב', ויקרא יז', דברים יב' וכז') ובחינוך המזבח "ויעל עליו את העולה" (שמות מ). אבל בהקרבה על מזבח שבמקדש יזכיר לשון "עשיה" או "הקרבה" או "הקטרה". "ומ"ש" לא תעלו עליו קטורת זרה" ר"ל אף לא תעלו וכל שכן להקטיר] ולא נמצא רק מ"ש "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר... שם תעלה עולותיך" הוא נגד לשון "לא תעלה" שמדבר בבמה, אמר שם תעלה, וגם אמר "ושם תעשה". והגם שבנביאים וכתובים לא דקדק בזה, בספר התורה נשמר בלשון זה. ולפי זה מ"ש פה "והעלה את העולה" בא שלא כמשפט הלשון.

מזה הוכיחו חז"ל שמרבה אף ששחטה שלא לשמה ובזה יש חידוש בהעלי' שמותר להעלותו על גבי המזבח (כי אם הוא כבר על המזבח אין זה חידוש דקיי"ל שכל הפסולים אם עלו לא ירדו) ולכן אמר "ואת המנחה" ללמד שגם מנחת נסכים קרבה, אעפ"י ששחט העולה שלא לשמה ואין הנסכים מתקדשים אלא בשחיטת הזבח ושמן שהפריש לשם מנחה זו פסול למנחה אחרת, מכל מקום הנסכים ממ"נ כשרים כיון שהקרבת כשר, וזה כוונת הרמב"ם (פרק יט מהל' פסולי המוקדשין ה"ז) למעיין היטב.

ראה גם פירושו לבראשית כב-ב: ... ועוד התבאר אצלי בס' התו"ה (מצורע ס' סא) שלא השתמש בספר התורה על הקרבת העולה בשום מקום בלשון העלאה רק אם מדבר בבמה או בפעם הראשון שחנכו המזבח, אבל בהקרבה על מזבח שבמקדש, יזכיר תמיד לשון עשיה או הקרבה או הקטרה, ומזה הוכיחו חז"ל שמש"ש והעלה הכהן את העולה, מדבר בעולה שנשחטה שלא לשמה, שיעקר הרבותא שיעלה אותה, שאם הוא כבר על המזבח אין זה חידוש וכל הפסולים אם עלו לא ירדו, וכיוון שפה כתוב ויבן שם אברהם את המזבח שהוא מזבח הידוע שבירושלים שעליו הקריב אדם הראשון וקין והבל ונח כמ"ש חז"ל, ולא היה לא במה ולא פעם הראשון שהקריבו עליו, לא יצדק עליו לשון עליה, והי"ל והקריבהו או ועשהו שם לעולה, ומזה הי"ל להבין שהכוונה רק שיעלה אותו ואל יעש לו מאומה, וכן גם במקום שבה לשון העלאה בעולה לא בא בשום מקום בלמ"ד, רק אשר יעלה עולה בלא למ"ד, כי הלמ"ד מורה על ההקדש לבד ולא על גוף המעשה, ומכ"ז הי"ל לדעת האמת...

מהות ניסיון העקדה

מהי מהות "ניסיון העקדה", מהי מהות המעשה של אברהם שעקד את יצחק על גבי המזבח? משמעות המילה "עקד" היא קָשַׁר. אברהם קשר את יצחק - ואני שוב מדגיש, עקד ותו לא. עקד אותו פיזית על גבי המזבח ובורזמנית עקד אותו, כלומר הגביל אותו, מנע ממנו להתפשט באופן בלתי מרוסן מבחינת המידה שהוא מייצג, כפי שאנחנו נלמד מיד. זו מהות מעשה העקדה. יש בסיפור הזה שלושה משתתפים: הקב"ה שמצווה את אברהם לעקוד את יצחק ועלינו להבין מה משמעות עקדה זו; אברהם שעוקד את יצחק וחושב שריבונו של עולם ביקש ממנו להקריב את בנו ויצחק הנעקד. עלינו לשאול את עצמנו מדוע הסכים יצחק ללכת עם אברהם. הניסיון הוא ניסיון כפול, מקביל, גם אם משתמע מן הפסוק הראשון שהניסיון הוא רק הניסיון של אברהם.²⁵⁸ צריך ללמוד אפוא את הסיפור בשלושה מישורים שונים: במישור האלוקי, במישור של אברהם ובמישור של יצחק.²⁵⁹

ברצוני להתחיל במישור האלוקי ולהציג שאלה: מדוע אברהם איבנו צריך לעקוד את יצחק בנו? בשיעור הבא נלמד מדרש המתמודד עם השאלה הזו, אבל כעת אני מבקש להבין ברמת הפשט, מהי משמעות אותה עקדה. אתם יודעים שכאשר אנחנו לומדים כיום את הפשט, אנחנו לומדים את הפשט העולה מן הדרש, שהוא הנגלה של הסוד.²⁶⁰ אנחנו לומדים את הפשט העולה מדברי רבותינו חכמי הסוד וצריך להבין מה מהות קריאתם. המקרא אינו אוסף של סיפורים מקריים שקראו לאבות, סיפורים שאפשר ללמוד מהם מוסר השכל. המקרא בא לחשוף את זהותנו ואת תכליתנו בעולם הזה. אף סיפור אינו מקרי. להפך, הוא בעל משמעות והעיקרון המנחה את הקריאה המסורתית של רבותינו כדי להבין את מהות סיפורים אלו, הוא שקיים בעולם העליון קונפליקט - עימות בין המידות האלוקות,²⁶¹ בין הערכים המוחלטים,

258 ראה זוהר, חלק א, קיט ע"ב: ותא חזי רזא דמלה, אע"ג דקאמרן דאברהם כתיב ולא יצחק, יצחק נמי אתכליל ביה בהאי קרא, רזא דכתיב והאלה"ם נסה את אברהם, נסה לאברהם לא כתיב, אלא את אברהם, את דייקא, ודא יצחק, דהא בההיא שעתא בגבורה תתאה שריא, כיון דאתעקד ואזדמן בדינא על ידא דאברהם כדקא יאות, כדין אתעטר באתריה בהדיה דאברהם, ואתכלילו אשא במיא, וסליקו לעילא, וכדין אשתכח מחלוקת כדקא יאות מיא באשא.

259 לגבי המישור של אברהם, ראה את השיעור "אברהם ירא אלוקים" בהמשך הספר.

260 להרחבת הנושא, ראה סוד מדרש התולדות, חלק א, "מבוא ללימוד המדרש".

261 כל ספירה מגלה מידה אחרת באלקות. כל מידה נפרדת ממידה אחרת, אפילו המידות

בין הספירות בלשון המקובלים, בין אותם ערכים המנחים את התהליך ההיסטורי שאנחנו חיים אותו במציאות.²⁶² קונפליקט זה מתגלה בעולמנו ההיסטורי שבו אנחנו הנבראים חיים ואת ההיסטוריה שלו אנחנו חיים. ברצוני להרחיב נקודה זו משום שהיא חשובה להבנת המתרחש בהיסטוריה של האדם. במעשה בראשית אנחנו פוגשים שש פעמים את הביטוי "ויהי ערב ויהי בוקר יום פלוני". המקובלים מסבירים שכל יום מקביל לספירה מסוימת מבין הספירות התחתונות - ז' תחתונות: חסד, דין, תפארת, נצח, הוד, יסוד.²⁶³ היום השביעי שהוא היום של ההיסטוריה שלנו, בני האדם, מקביל לספירה האחרונה, ספירת המלכות, ובאותו יום, הבריאה, האדם מגלה במציאות את אשר התרחש באצילות האורות, במעשה בראשית. בתחילת אצילות האורות, מתפשטת ספירת הכתר מאור א"ס ב"ה.²⁶⁴ בחינת כתר היא התחלת גילוי הרצון של הבורא עבור עולמו. ספירת הכתר נקראת "שמו", כפי שנרמז "רצון" בגימטריה "שמו".²⁶⁵ בספירת כתר ישנה

העליונות ביותר. בהכרח קיים מתח ותחרות בין המידות, משום שכל מידה היא אמתית ועומדת בפני עצמה. מולה עומדת מידה שונה ומנוגדת במהותה. יש בעצמותה של כל מידה גילוי אלוקי אמתי. לכן היא אינה יכולה "לסבול" את המידה האחרת שמנוגדת לעצמותה, וזו אף היא גילוי אמתי של אותה מידה אלוקית שבקרבה. לכן כל מידה ומידה רוצה שהעולם יהיה תחת מידתה, שהיא תהיה הכלי של השכינה. כל מידה אינה רוצה להכיל מידה אחרת ומצב זה מביא בהכרח לתחרות (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה). להרחבת הנושא, ראה סוד מדרש התולדות, חלק ג, "המשמעות האנושית של משך הזמן".
 262 ראה פרדס רימונים, שער ב, פרק ד: וממה שראוי להבינו ג"כ בענין המאמרות האלה
 263 הוא היותם עשר ואע"ג שהם עשר ידענו שאין בריאה ופעולה אם לא ע"י ששת ימים לבד שהם גדולה יום אחד גבורה יום שני תפארת יום שלישי נצח יום רביעי הוד יום חמישי יסוד יום ו' וכן ביאר הרשב"י ע"ה כי כל מעשה בראשית נכלל ונעשה ע"י הימים האלה במלכות מוציאה הדברים לאור בשלימות.
 ראה זוהר, חלק ב, פרשת תרומה, קכז ע"ב.
 ראה גם בתיקוני זוהר תיקון נו: ... וכד נחתו אתלבשו בשית יומין דחול שית אנפין, חסד ביומא קדמא, גבורה ביומא תניינא, עמודא דאמצעייתא ביומא תליתא.
 ראה גם דברי השל"ה הקדוש, מס' חולין (חלק תו"א דל"א): כי ששת ימים כו' הם יונקים מהנקודה, ובכל יום ויום שולט בשליטתו חסד ביום ראשון גבורה ביום שני וכו' והנקודה מתעלמת בתוכו, מה שאין כן ביום שבת שהנקודה תתפשט באורה כדפירשנו.
 ראה גם דברי הרב שבתי שעפטיל הורוביץ בס' "שפע טל", ח"ג, פ"ב: וזהו שאמר יומא קדמא יומא תניינא יומא תליתא ר"ל יום ראשון פעל חסד שאברהם מרכבה לו, יום שני פעל גבורה שיצחק מרכבה לו, יום שלישי פעל ת"ת שיעקב מרכבה כו'.
 264 הוא ית' אחדות גמורה למעלה מכל השגה. לאדם אין שום השגה בעצמותו, אלא רק ברצונו (מתוך שיעורי הרב - מבוא לחכמת הקבלה).
 265 התפשטות הרצון היא התפשטות צינור (צינור אותיות רצון) והיא תחילת הקו הנקרא אילן השם. רצונו מתפשט בעולם האצילות, בבחינת "שם" (מתוך שיעורי הרב - מבוא לחכמת הקבלה).

אחדות גמורה. הכול בחינת רחמים גמורים, חסד עליון. החל מכתר, הספירות מתפשטות בשלושה קווים: קו ימין, קו שמאל וקו אמצעי. הספירות חכמה, חסד ונצח שייכות לקו ימין. הספירות בינה, גבורה והוד שייכות לקו שמאל. הספירות כתר, תפארת, יסוד ומלכות שייכות לקו האמצעי.

יש הבדל בין ג' הספירות הראשונות ובין שאר הספירות. אשתמש בהבדל שהדגישו המקובלים של הדורות האחרונים משום שהסברם הוא הרלוונטי ביותר עבור הנושא המעסיק אותנו כעת. הספירות התחתונות הן שורש הערכים שהקב"ה רוצה לראות מיושמים בעולמנו. מהות הספירות העליונות שונה: הן מה שעושה שידיעה מסוימת היא אמיתית, שערך מסוים הוא אמיתי, וגם מה שעושה שאותה ידיעה ניתנת ללמידה ולחשיפה, מה שעושה שהחסד הוא אכן חסד, מה שעושה שגבורה היא אכן גבורה. אמתות הערכים. אמתות זו בלתי תלויה בהתנהגות הנבראים והאדם.²⁶⁶

בז' התחתונות אנחנו נמצא אותם ערכים מוסריים הקשורים באופן ישיר להתנהגות האישית של כל אחד ואחד. אם האדם אינו עוסק בחסד, אזי אין חסד בעולם. ערכים אלו, מידות אלו נראות לנו בעולמנו כסותרות זו את זו, הפוכות זו לזו. הדוגמה הבולטת ביותר היא הסתירה הקיימת בין מידת החסד ובין מידת הדין. כאשר אני עוסק בחסד, אני נוגד את מידת הדין ולהפך.

משימתו של האדם היא לאחד את כל המידות הללו, את כל ההפכים.²⁶⁷ משימה זו מכונה "תיקון העולם" והיא מתבצעת במציאות ההיסטורית, בשני שלבים עיקריים, במהלך ששת אלפי שנות היסטוריה של העולם הזה: שלב ה"אבות" ושלב ה"בנים". הדגש הוא על המילה "היסטוריה". התיקון מתרחש במציאות, ותכליתו לממש את הערכים המוסריים המוחלטים של הבורא בחברה האנושית ולאחד אותם, גם אם אותם ערכים נראים לנו כסותרים זה את זה.

אברהם אבינו הוא הראשון שהתחיל במהלך תיקון העולמות ותיקון את

266 ג' הספירות הראשונות, הספירות העליונות, מכונות גם הספירות הנסתרות, כדי לציין את העובדה שהן אינן נפגעות מהתנהגות לא מוסרית מצד האדם. לכן שבירת הכלים אינה חלה עליהן.

אתן דוגמה פשוטה כדי להמחיש נקודה זו: כאשר מוכיח מתמטיקאי משפט מסוים, ההוכחה נשארת נכונה אם אותו אדם מוסרי אם לא, אם הוא צדיק או אם הוא רשע מרושע. ההוכחה עומדת בפני עצמה והיא אינה מושפעת בשום צורה מן התנהגות המתמטיקאי. היא שייכת לספירה עליונה - לספירת הבינה. (מתוך שיעורי הרב על מהות הרע בעולם).

267 להרחבת הנושא, ראה "סוד מדרש התולדות" חלקים ג-ד.

ספירת החסד. כפי שכבר הדגשתי פעמים רבות, לא היה אברהם אבינו מאמין בערך הנקרא חסד. הוא היה מגלם בחייו אותה מידה, החסד. יצחק אבינו, אחריו, תיקן את מידת הדין, יעקב אבינו את מידת התפארת, משה רבנו את מידת הנצח, אהרון הכהן את מידת ההוד, יוסף הצדיק את מידת היסוד ודוד המלך את מידת המלכות.²⁶⁸ ענקי אומה אלו פתחו את הדרך לבני ישראל הנדרשים ברמת הכלל,²⁶⁹ בשלב השני, ברמת החברה כולה, לממש ולאחד ערכים אלו. התהליך עצמו נחלק לשני שלבים: השלב הראשון, שלב איחוד ששת המידות של התפארת יחד. השלב השני, ייחוד מידות אלו עם מידת המלכות, דרך היסוד.²⁷⁰

268 ראה פסיקתא רבתי פרשה ה' "ויהי ביום כלות", פסקה ז. האבות כבר תיקנו את הכלים של שש הספירות של ו"ו קצוות, כפי שנרמז בביטוי "זכות אבות". אברהם אבינו תיקן את הכלי של מידת החסד. כלומר, אור החסד שנסתלק, חזר בזכותו. יצחק תיקן את הכלי של מידת הגבורה והחזיר את אור הגבורה, ויעקב תיקן את הכלי של מידת התפארת והחזיר את אור התפארת שנסתלק. וכן על זה הדרך, משה תיקן את הכלי של מידת הנצח, אהרון את הכלי של מידת הוד ויוסף את הכלי של מידת היסוד אך גמר התיקון של היסוד הוא בפנחס. דהיינו, פנחס ויוסף הם כנגד אותה ספירה (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

269 זהו ההבדל הגדול בין האבות ובין הבנים. לא יחידי סגולה, ענקים שסוללים דרכים חדשות אלא הכלל הנדרש ככלל, לא כאוסף של יחידים, להמציא חברה שבה כל הערכים האלו קיימים מיושמים באיזון הנכון. המשימה היא על הכלל. שלב הביניים המקשר בין שתי תקופות אלו הוא שלב השבטים, בני יעקב, שורש עם ישראל. צריך להבין היטב את מושג "הכלל". אין פירושו שכולם צדיקים ברמת הפרט. "ציבור" ראשי תיבות צדיקים, בינוניים ורשעים. אותם רשעים הם חלק מן הכלל והתורה מפרטת, בין היתר, בפרשת משפטים איך להתייחס לכל מקרה לגופו של עניין. ברמת הפרט, כל אחד נדרש להיות צדיק, כלומר לחיות בהתאם לנדרש ממנו על פי התורה. כל אחד נדרש להיות צדיק. כל אחד וגורלו הפרטי. התורה מדברת לכלל, ל"בני ישראל", ומתוך זה הפרט מבין מה עליו לעשות. הפרט מצווה, מתוך הכלל, להשוות בין נפשו הפרטית לנפש הכלל. התורה מבטיחה לכלל - לא תגנוב, לא תרצח וכו'. אם אתה ישראל, לא תוכל להתנהג אחרת. עבור היחיד, זה בגדר של ציווי, של מצווה. זה ההבדל בין פרצוף היחיד ובין פרצוף הכלל. הכלל אינו מצווה, הכלל הוא צדיק מעצמו. הכלל ככלל הוא צדיק, אין ציבור חוטא, כל ציבור הוא צדיק בבחינת ציבור. כמו כן אין ציבור עני, כל צבור עשיר. זה מה שחידש הרב קוק בתורה שלו, תורת הכלל. לכן כשהתורה מדברת לכלל ישראל היא אינה מצווה, היא מבטיחה: אם אתה באמת ישראל, כך אתה תהיה (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

270 ו"ו קצוות (חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד) הם התפשטות של חכמה ובינה. איחוד התפארת הוא איחוד של מה שהתפשט מחכמה ובינה. לאחר איחוד חסד וגבורה בתפארת, יש לאחד את נצח והוד ולגלות את הכלי של יסוד. רק אז הו"ו שלם, וכל עוד לא נשלם האיחוד הוא נקרא ו"ו קטיעה. איחוד התפארת, הוא גלוי כלי הדעת. לבסוף, גמר התיקון הוא איחוד, זיווג, של תפארת ומלכות דרך היסוד. זכות השבטים היא האיחוד בין אותן שש ספירות, על מנת להגיע לאיחוד בין תפארת

לפי השתלשלות ההיסטוריה, אנו כבר נמצאים בסוף האלף השישי, כלומר בסוף התהליך של ספירת יסוד ובשלב האחרון של אותו תיקון, ונותר רק לאחד בין "יוסף ליהודה", היינו בין יסוד למלכות. כל יתר התיקונים תוקנו ואנו פועלים לאיחוד בין יסוד למלכות.²⁷¹

מה שחשוב לזכור כעת הוא שיש סדר בהופעת הספירות, הערכים, סדר בבנין העולם, ואנחנו לומדים את הסדר הזה מתוך הפסוקים של מעשה בראשית עצמו, במיוחד מן הפסוקים ג-ה: 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר. וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד.' וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר' זה אור דחוס, 'וַיְהִי אוֹר' זה אור דגבורה, 'וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר' זה אור דת"ת, 'וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר' זה אור דנצח, 'וּבֵין הַחֹשֶׁךְ' זה אור דהוד, 'וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם' זה אור דיסוד, 'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר' זה מלכות, וכול זה 'יום אֶחָד'.

בנין העולם דרך התולדות של ההיסטוריה נעשה מחסד ועד מלכות. אברהם מתחיל את התהליך והוא הצדיק של מידת החסד. בגיל מאה, הוא מצליח להוליד את הצדיק של הדור הבא ואותו צדיק, יצחק, הפוך לו במידתו. הוא הצדיק של מידת הדין.

שאלה: איך הצדיק של מידת החסד יכול להוליד מישהו שהוא הפוך לו במידתו?

תשובה: ה"שם משמואל", האדמו"ר השני מסוכטשוב, מתייחס לשאלה זו וכך הוא כותב: "שבאשר מדת יצחק היא מדת הדין, היפוך מדת אברהם מדת החסד, וידוע שטבע המוליד בנולד, לא היה יתכן שאברהם איש החסד יוליד את יצחק איש הדין. ע"כ נתבשר ביצחק רק בשעה שקיבל על עצמו מצות מילה, שהיא ענין דחוי הערלה פסולת האדם ... וזוהי בחינת מדת הדין

ומלכות. בכך השבטים הם האלכסונים בין המידות. לכל שבט יש תפקיד לאחד ספירה אחת לספירה אחרת. איחוד כל עם ישראל הוא איחוד השלם של שלושה-עשר שבטים, בגימטרייה "אחד" (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

271 רמז לדבר מצאנו במלחמת ששת הימים ביום שחרור ירושלים. אותה מלחמה אירעה בעת ספירת העומר. ספירת העומר היא ארבעים ותשעה יום שהם שבעה שבועות המקבילים לשבע הספירות התחתונות. בכל שבוע מתקנים ספירה פנימית לספירת השבוע. למשל, ביום ראשון לספירה מתקנים את ספירת חסד שבחסד. והנה, יום שחרור ירושלים היה כ"ח באייר שהוא יום הארבעים לספירת העומר והוא כנגד תיקון מלכות שביסוד (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

...²⁷², כלומר בברית המילה חל גם שינוי זהותי אצל אברהם, מעבר לשינוי הפיזי. הוא לא רק הצדיק של מידת החסד, שהיא, אם היא מנותקת משאר המידות, "מידה מופזרת" כלשון חז"ל.²⁷³ הוא גם מסוגל להיות הצדיק של המידה ההפוכה, מידת הדין. הזוהר אומר שאחרי מילתו, אברהם הוא מבחינת "אתכליל מי"א באש"א ואש"א במי"א".²⁷⁴ מיא - המים הם הסמל של מידת החסד והאשא - האש הסמל של מידת הדין. עד שאברהם מל את עצמו, הוא לא היה שלם. אחרי ברית המילה, נכללו בו "מים באש ואש במים". אז בא ניסיון העקדה כדי לאמת שינוי זהותי זה במציאות: האם אברהם אבינו גם מסוגל להיות הצדיק של מידת הדין?

נדגיש נקודה נוספת חשובה ביותר: סדר גילוי המידות חסד, דין ורחמים מהותי ביותר. זהו סוד הפסוק 'מִשְׁכְּנֵי אַחֲרֶיךָ נְרוּצָה הִבְיֵאֵנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בְּךָ נִזְכֶּינָה דְדִיךָ מִיַּיִן מִיִּשְׂרָיִם אֶהְבֹּד'.²⁷⁵ הִבְיֵאֵנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו - ראשי תיבות: ח"ס ד"ן ור"חמים.²⁷⁶ אם מתחילים, ח"ו, עם הדין, אי אפשר להגיע לחסד. כך הוא גם סדר התגלות המידות דרך האבות במציאות ההיסטורית: קודם כול, אברהם - מידת החסד, אחר כך יצחק - מידת הדין ובסוף יעקב - מידת הרחמים היא מידת האמת,²⁷⁷ משום שהיא מאחדת בין

272 ראה שם משמואל, פרשת וירא, שנת תרע"ט ד"ה "ואמנם". ראה גם שנת תרע"ג ד"ה "ולפי"ז יובן".

273 נדרים לב ע"א

274 ראה זוהר, חלק א, קיט ע"ב: "והאלהים נסה את אברהם", את יצחק מבעי ליה, דהא יצחק בר תלתין ושבע שנין הוה, והא אבוי, לאו בר עונשא דיליה הוה, דאלמלא אמר יצחק לא בעינא, לא אתענש אבוי עליה, מאי טעמא והאלהים נסה את אברהם ולא כתיב נסה את יצחק, אלא את אברהם ודאי, דבעי לאתכללא בדינא דהא אברהם לא הוה ביה דינא כלל מקדמת דנא, והשתא אתכליל מי"א באש"א, ואברהם לא הוה שלים עד השתא, דאתעטר למעבד דינא, ולא תקנא ליה באתריה. וכל יומי לא הוה שלים עד השתא, דאתכליל מי"א באש"א ואש"א במי"א, ובגין כך והאלהים נסה את אברהם, ולא את יצחק, דאזמין אברהם לאתכללא בדינא, וכד עביד דא, עאל אש"א במי"א, ואשתלים דא עם דא, ודא עביד דינא לאתכללא דא בדא, וכדין יצר הרע אתא לקטרגא עליה דאברהם דלא אשתלים כדקא יאות, עד דיעביד דינא ביצחק, דיצר הרע אחר הדברים איהו, ואתא לקטרגא.

ראה גם קיג ע"ב: ת"ח יצחק בדיחותא חדוה דאחלף מיא באשא ואשא במיא ... ראה דברי רבי חיים ויטל בליקוטי תורה, פרשת וירא, ד"ה "דע כי אדם", עמ' 73.

275 שיר השירים א-ד

276 ראה ליקוטי תורה מאת האדמו"ר הזקן, פרשת בלק, עמ' עא:.

277 ראה ספר הבהיר מט: ... אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם, מאי מימי קדם? מלמד שאם לא היה אברהם גומל חסד וזוכה למדת חסד לא היה יעקב זוכה למדת אמת, שבזכות שזכה אברהם למדת חסד, זכה יצחק למדת פחד דכתיב (בראשית לא-נג) 'וישבע יעקב

שני הקצוות. מתוך איחוד כל המידות, ובראש ובראשונה איחוד החסד עם הדין, יכולה הקדושה שהיא היא מטרת תיקון העולמות להתגלות. המקרא אינו בא לספר סיפורים שהתרחשו בעבר. תכליתו לגלות, דרך ההיסטוריה של זהות אנושית מיוחדת - ישראל, מה שמתרחש בעולם האצילות, אותו קונפליקט בין המידות המוחלטות, בשורש המידות, דרכם הבורא מנהיג את עולמו. יש ביטוי אצל המקובלים המבהיר את הנושא: מדבר בתחתונים ומרמז בעליונים.²⁷⁸ משהו מתרחש למעלה, בשורש הדברים, וגבורי המקרא, האבות, חיים את הדבר הזה במדרגות שונות, במישורים שונים.²⁷⁹ מדוע? כי הם, כשלעצמם, מגלמים בחייהם, אותן מידות המשמשות

בפחד אביו יצחק, אטו יש איש שישבע כך באמונת פחד אביו, אלא עד כאן לא ניתן ליעקב כח, ונשבע בכח שניתן לאביו שנאמר וישבע יעקב בפחד אביו יצחק...
278 ראה למשל תולדות אדם - בית ישראל, סעיף ט, בשל"ה הקדוש.

279 הקב"ה מתגלה באופנים שונים, דרך מידות שונות - "ג מידות במספרם לפי לשון הפסוקים (שמות לד, ו-ז) 'וַיַּעֲבֹד יְהוָה עַל פְּנֵי וַיִּקְרָא יְהוָה יְהוָה אֶל רְחוּם וְחֲנוּן אֲרָךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְאֱמֶת. וַיֵּצֵא חֶסֶד לְאֱלֹפִים נִשְׂא עֹן וְפָשַׁע וְחִטָּאָה וְנָקָה לֹא יִנְקָה פֶקֶד עֹן אָבוֹת עַל בְּנִים וְעַל בְּנֵי בְנֵים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רַבְעִים.' "ג ערכים בסיסיים שגילה לנו הקב"ה בהר סיני. מידותיו של הבורא הן מוחלטות, הן אמתיות. במהלך ההיסטוריה, מידות אלו צריכות להתגלות ולהיות מאוחדות.

קיימת סתירה בין האופנים השונים של ההתגלות. למשל, יש התגלות כגיבור מלחמה ויש התגלות כזקן מלא רחמים, כפי שאומר רש"י: "לפי שנגלה בים כגיבור מלחמה, ונגלה כאן כזקן מלא רחמים, שנאמר "ויראו את אלוהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר". שני אופנים שסותרים זה את זה, ולכן הקב"ה צריך להסביר זאת לבני ישראל שמה יאמרו שתי רשויות הן. לכן ההתגלות בהר סיני מתחילה באמירה אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וכו'.

הקב"ה הוא אחד, יחיד ומיוחד לישראל. הוא אחד ואין לנו תפיסה בו כלל, כפי שאנחנו אומרים ב"פתיחת אליהו הנביא": "דאנת הוא חד ולא בחושבן לית מחשבא חפיסא בך כלל". אחד למעלה מכל תפיסה, המאחד שלושה עשר אופנים שונים של התגלות בעת ובעונה אחת דרך מידותיו. לכל אופן של התגלות, יש שם, לכל ספירה יש שם. למשל, שמה של ספירת הכתר הוא: א-ה-י-ה וכו'. אבל על אף ריבוי השמות, הוא ית' אחד. השם המצביע על האחדות הגמורה של הבורא הוא יהו"ה אלוהי ישראל. השם הזה הוא כבר תחילת ההתפשטות לעומת הא"ס ב"ה שאין לנו שום תפיסה בו. בהתגלות שם קדוש זה ניתן כבר לדבר על סדר, על מידות, על ספירות ועל מעלה ומטה.

(מתוך שיעורי הרב על מתן תורה)

ראה גם תנחומא, שמות, פרק ג, סימן כ: "וארד להצילו מיד מצרים" אמר משה לפני הקב"ה: הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת, היה מבקש משה לומר לו להודיעו את השם הגדול. א"ל: אם יאמרו לי מה שמו מה אומר? אמר ליה: משה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא. כשאני דן את הבריות, אני נקרא אלוהים. וכשאני עושה נקמה ברשעים, אני נקרא צבאות. וכשאני תולה על חטאיו של אדם, אני נקרא אל שדי. וכשאני יושב במידת רחמים, אני נקרא רחום. שמי הוא לפי מעשי, אלא לך אמור להם:

את ריבוננו של עולם בהנהגת עולמו, עולם שהוא עולם של ריבוי - ריבוי התמורות וריבוי צורות היש. האבות חיים אותם קונפליקטים עליונים, אותן תמורות במציאות ההיסטורית של העולם הזה, בעולם העשייה. לא רק האבות כשלעצמם אלא גם הזהות הנקראת ישראל. גם היא חיה אותן תמורות, הפעם ככלל. היא חיה אותן בתוך, במשולב עם ההיסטוריה של האוניברסל האנושי כולו.

יש צורות שונות של יש בזהות האנושית ויש צורות שונות של צדקות. יש הצדיק של מידת החסד ויש הצדיק של מידת הדין. יש אברהם ויש יצחק. שניהם צדיקים אבל מסוג שונה ושניהם נמצאים בריזמנית בעולם. מידותיהם אינן עולות בקנה אחד לגמרי מול המוחלטות. לכן אחת מן השתיים צריכה לתת את הבכורה למידה ההפוכה לה: החסד לפני הדין או הדין לפני החסד. מהו הסדר הנכון, האמתי של גילוי המידות האלוקות במציאות ההיסטורית, בתולדות?²⁸⁰ זו השאלה המעסיקה את אברהם ויצחק בתחילת ניסיון העקדה. האם מידת החסד צריכה לעקוד, למנוע את התפשטותה של מידת הדין, או האם מידת הדין צריכה לעקוד את מידת החסד? מהו הרצון של הבורא האחד ויחיד כמשגיח, כמתווה הכיוון של ההיסטוריה האנושית.

אחרי הקדמות אלו, נוכל לגשת עכשיו לדברי ה"מאור ושמשי" המסביר את העניין:²⁸¹

ונראה דהנה ידוע שאברהם אבינו אחז בשרשו מדת החסד והיה שוקד תמיד שיתנהג העולם במדת החסד ואפילו על הרשעים שבדור אנשי סדום היה מתפלל עליהם. וכן מצינו במדרש שאמר אברהם לקודשא בריך הוא: אתה אוחו את החבל בתרין ראשין וכו',²⁸² אם אין אתה מוותר, ציבחר

280 אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם. הנקודה האחדותית היא אצל דוד, בספירת המלכות (מתוך השיעור).
281 אני מביא את דברי הזוהר דרך הפירוש הזה משום שהזוהר דן בשאלה במישור המטפיזי כאשר המדרש דן באותה שאלה במישור ההיסטוריוסופי (מתוך שיעורי הרב על משפחתו של אברהם).

282 בראשית רבה לט-י: א"ר אחא: נשבעת ואמרת שאין אתה מביא מבול לעולם ומה אתה מערים על השבועה אתמהא מבול של מים אין אתה מביא מבול אש אתה מביא א"כ לא יצאת ידי השבועה?! אמר רבי לוי: השופט כל הארץ לא יעשה משפט אם עולם אתה מבקש אין דין ואם דין אתה מבקש אין עולם ומה אתה תופש חבל בתרין ראשין [בשני קצותיו] את בעי עלמא ובעי דינא [אתה (הקב"ה) רוצה גם את העולם וגם את מידת הדין - וזה לא הולך ביחד] סב לך חדא מנייהו ואם לית את מוותר ציבחר לית עלמא יכול קאים [אם לא תוותר על מידת הדין העולם לא יוכל להתקיים] א"ל הקב"ה: אברהם

לית עולם מתקיים.²⁸³ מזה נראה בעליל שכל מגמתו היה שיתנהג העולם במדת החסד כדי שיהיה קיום העולם.

אמנם יצחק בנו היה רוצה שיתקיים העולם במדת הגבורה ופחד ואיש אשר יחטא לאלקיו ונשא חטאו ענוש יענש תיכף ומיד בכדי שידעו כל הברואים שאית דין ואית דיין, מחמת כי ראה שעבוד שהתנהג השי"ת עם עולמו ברב חסד קודם דור המבול, על כן פרצו גדר עולם, על כן מוטב יותר שיתנהג העולם במדת הפחד...

נחזור לעניינינו דאברהם ויצחק בנו היו מתנגדים במדותיהם בזה. אברהם היה משתוקק והיה כל מגמתו ותשוקתו שינהג השי"ת את העולם במדת החסד, ויצחק בנו היה רצונו שיתנהג העולם במדת הגבורה לירא ולפחד את העולם בכדי שייטיבו מעשיהם ולא יענשו. והנה כאשר אמר השי"ת לאברהם על דבר העקידה שיעלה את בנו לעולה, ומצינו בספרים וכבר דברנו מזה שהעולה היא באה על ביטול מצות עשה או על הרהורי עבירה. ולכאורה יקשה מאוד מה חטא אברהם או יצחק בנו שיתחייבו עולה, הלא קיימו כל התורה כולה כמאמרם זכרונם לברכה. ולדברינו יובן שכל אחד מהשני צדיקים הנ"ל הרהר אחר השני.

שניהם צדיקים אבל בעלי נקודת מבט שונה על העולם, על הדרך שבה העולם הנברא צריך להיות מונהג, מושגח עלידי הבורא. מידתו של כל אחד היא אמתית באופן מוחלט. מידת החסד היא אמתית בעיני ה'. היא חלק מן המידות האלוקיות. היא איננה מידה יחסית. היא מידה מוחלטת. אותו דבר נכון לגבי המידה ההופכית - מידת הדין. גם היא חלק מן המידות האלוקיות. יש כאן זה מול זה שני ערכים מוחלטים. אבל הם סותרים זה את זה גם במהותם וגם במציאותם. הם לא רק מנוגדים אלא סותרים זה את זה ממש. ברגע ששני ערכים אלה מופיעים בעולם דרך שני צדיקים אמתיים, נשאלת השאלה מהו רצון הבורא, מהי הזהות האנושית שהוא רוצה לראות מופיעה דרך התולדות, דרך השלבים השונים של ההיסטוריה של היום השביעי. מהי דמות הצדיק של גמר התולדות? האם יש קדימות למידת החסד

אהבת צדק ותשנא רשע מאנת לחייבם על כן משחך אלוקים שמן ששון מחבריק. מהו מחבריק? מנח ועד אצלך עשרה דורות ומכלם לא דברתי עם אחד מהם אלא עמך. וזה שנאמר: ויאמר ה' אל אברהם לך לך.

283 תרגום: עשה לך עולם שיכול לעמוד בכך.

על פני מידת הדין או להפך? כל אחד מהם חשב שהצדק אתו. מוסיף בעל ה"מאור ושמש" ומבאר:

אברהם הרהר אחר מדותיו של יצחק שרצונו להנהיג העולם במדת הדין והיה הדבר קשה בעיניו שהיה ירא לנפשו פן ח"ו לא יתקיים העולם, ומהראוי לפי דעתו שיתנהג העולם במדת החסד. ויצחק היה גם כן מהרהר על מדותיו של אביו אברהם כי לדעתו טוב יותר שיתנהג השי"ת עם עולמו במדת הגבורה והפחד בכדי שייראו מלפניו ולא יחטאו. ועתה שאמר השי"ת לאברהם שיעלה את יצחק בנו לעולה, היה מסתפק מי הוא אשר הרהר שלא כהוגן ונתחייב העולה, אם הוא חייב העולה מחמת שצדק בנו יצחק ממנו או הדין עמו ויצחק הוא אשר נתחייב העולה. עד לבסוף הכריע אברהם שיצחק הוא אשר נתחייב העולה כי צדקו דבריו מדברי בנו, והראיה ממה שהקב"ה אמר הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח, ובאמת הלא חטא חטאה ומדוע יביאו עלי כפרה, אלא על כרחך שאף שחטאה, היה לו לית"ש להתנהג אתה במדת החסד ולא להענישה, מזה מוכח שיצחק הוא אשר נתחייב העולה.

ההכרעה של אברהם אבינו היא הכרעה עקרונית. בדור שלו, העולם נמצא בשיא השפל, כפי שנאמר בפרקי אבות: "עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול. עשרה דורות מנח ועד אברהם להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין".²⁸⁴ אם הקב"ה סבל את המצב הזה כל כך הרבה זמן, סימן הוא שמידת הארך אפיים היא הדומיננטית. הקב"ה מאריך אף, כלומר נותן לנברא להתקיים גם בלי זכות תקופה ארוכה מאוד. זהו חסד מוחלט מצד הבורא. מסקנתו של אברהם היא אפוא שמידתו היא זו שצריכה לצמצם את התפשטות מידת הדין, מידתו של יצחק.

מעבר להכרעה זו המבוססת על הבנת ההיסטוריה של העולם עד אז, יש גם, לפי ההסבר של בעל ה"מאור ושמש", סיבה נוספת להכרעתו של אברהם - סיבה שנראית במבט ראשון למדנית, אבל לאמתו של דבר היא עמוקה מאוד. היא קשורה לסוגיה שלמדנו אותה כבר - סוגיית התמעטות הירח.²⁸⁵

284 פרקי אבות ה-ב

285 להרחבת הנושא, ראה סוד מדרש התולדות, חלק ד, "הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח".

כאשר העלה הירח את טענתו "רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?²⁸⁶ העניש אותו הקב"ה מיד "לכי ומעטי את עצמך". לכאורה, יש באמירה זו מתן העדפה למידת הדין דווקא, משום שמהות מידת הדין היא לגרום למשפט מידי של המצב כדי לדעת אם אפשר לענות לבקשה, לטענה, באופן חיובי. אם הטענה אינה מוצדקת, במובן של אין מספיק זכות למבקש כדי לבקש את מה שהוא מבקש, אזי עצם העלאת בקשתו גורם למשפט ובהעדר זכות מספקת, הבקשה לא נענית ואף יכולה לגרום לעונש, כפי שעולה במבט ראשון מפשט אותה סוגיה. אבל מהמשך דברי הגמרא, אנחנו למדים שאחרי הענישה של הירח, התחרט כביכול הקב"ה כאשר ביקש "הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח". איזה חטא חטא בורא העולם? תשובתו של בעל ה"מאור ושמש" מהותית ביותר כדי להבין איך הוא ית' מנהיג את עולמו במהלך כל ימי העולם הזה, עד שהנברא קונה את זכות קיומו. מידת החסד היא השולטת. היא צריכה להיות השולטת, כי אחרת אין עולם. כי איך יכול הנברא לעמוד מול מידת הדין במהלך כל אותה תקופה? מול המוחלטות של מידת הדין, אי אפשר לעמוד אלא אם כן יש לעומד מספיק זכות ואין זה המצב של הבריאה.

הקב"ה הוא רב חסד. הוא מנהיג את עולמו ברחמים. מידה זו מאחדת את החסד עם הדין, אבל היחס בין החסד ובין הדין אינו שווה. יש נטייה לכיוון החסד: "מטה כלפי חסד".²⁸⁷ לכן כותב בעל ה"מאור ושמש" ש"היה לו לית"ש להתנהג אתה" עם הירח "במדת החסד ולא להענישה" מיד ו"מזה מוכח שיצחק הוא אשר נתחייב העולה". הוא הנעקד, מידתו היא הנעקדת, אחרת אין העולם יכול להתקיים.

286 חולין ס ע"ב

287 ראש השנה יז ע"א

יש כללים רבים בהלכה. למשל: "מרובה מידת תשלומי כפל ממידת תשלומי ארבעה וחמשה" (ב"ק סב ע"ב). הסוד מאחורי הלכה זו הוא: מרובה מידת החסד ממידת הדין. הדין צריך לדעת את זה. הוא צריך להיות "מטה כלפי חסד". המשפט האמתי זה לא חסד וזה לא דין, אף על פי שיש נסיבות שבהן צריך לדון לפי החסד או לדון לפי הדין. אבל, בדרך כלל, יש לדין, צריך להיות לו הכלל ש"מרובה מידת החסד ממידת הדין". כל פעם שיש לו ספק לאן לנטות, הוא צריך לזכור שהכלל הוא "אחרי רבים להטות" (שמות כג-ב), כלומר "מטה כלפי חסד" (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

ניסיון בלתי נמנע

יוצא אפוא שהניסיון - האם ייתן יצחק לאברהם לעקוד אותו, האם תיתן מידת הדין למידת החסד למנוע את התפשטותה הבלתי מרוסנת בעולם - הוא בלתי נמנע. אחרת, לא נוכל לדעת מהו תוכן זהותו של הצדיק של איחוד המידות - אותו צדיק שצריך להיוולד בדור הבא ולקבל את השם ישראל. אם לא נדע אם האיחוד הוא לפי הכלל "מטה כלפי חסד" או לפי כלל ההופכי "מטה כלפי דין", לא ניתן יהיה להתקדם במימוש מחשבת הבריאה, במימוש פרויקט התולדות של הבורא.

נמצאים זה מול זה שני צדיקים, שני אופנים של צדקות וחייבת ליפול הכרעה ברורה בין שני אופני צדקות אלה, לפני שניגשים לשלב השלישי של בניית הזהות שתיקרא ישראל. לכן במובן הזה, ניסיון העקדה הוא מוכרח והוא מופיע על רקע שתי שאלות: הראשונה, מהו הרצון של הקב"ה, כלומר מי הוא העוקד ומיהו הנעקד, האם הנהגת העולם היא "מטה כלפי חסד" או אולי "מטה כלפי דין", והשאלה השנייה, האם ייתן הנעקד לעקוד אותו, כלומר האם יכיר בבכורת המידה ההפוכה, האם ייתן למידה ההפוכה להגביל את מידתו במציאות ההיסטורית.

נחיצות הימצאות מידת החסד ומידת הדין בעולם

האופי הבלתי נמנע של הניסיון מתגלה בכל המישורים: במישור המטפיזי, העימות בין עיקרון החופש, אליו מתחברת מידת החסד, ובין עיקרון הדטרמיניזם המוחלט, אליו מתחברת מידת הדין. במישור ההיסטורי, בבעיית מערכת היחסים בין בני האדם, אותה בעיה שהחברה האנושית חייבת לפתור אותה.

שתי מידות אלו - החסד והדין, הכרחיות כדי לייסד את מערכת היחסים בין האדם לאחר שלו. בצד אחד מידת החסד: האחר קודם לי, כי הוא פשוט האחר שלי. כך אברהם מכיר את בוראו. הוא מי שנותן לאחר, מי שבורא. הוא מי שנותן לאחר את היש שלו במתנה, בחינם.²⁸⁸

288 כאשר אנחנו פונים בתפילה לריבונו של עולם כ"אלוקי אברהם", אחנו פונים למי שמגלה את מידת החסד, למי שנותן את היש לאחר שלו, לנברא, ליש המקבל. אז אנחנו בתגובה יכולים להכיר שיש מקור לבריאה, שיש בורא שברא אותה בריאה (מתוך השיעור).

אברהם הוא הראשון בהיסטוריה שהכיר את בוראו מבחינת ה',²⁸⁹ והוא הצדיק הראשון של מידת החסד. זה הולך ביחד.²⁹⁰ אבל כאשר הוא מממש את מידתו, הוא מפר לגמרי את המידה ההפוכה, קרי הדין. זה לא רק גורם לבעיה אונטולוגית במישור המטפיזי אלא גם, ובעיקר, לבעיה מוסרית ולבעיה היסטוריו-פוליטית. מדוע? כי איש החסד, שהוא רק איש החסד, עלול לסבול את כל העוולות הנעשות בעולם, כל הפשעים, הן אצל הפרט והן אצל הכלל. אני רגיל להזכיר את ההתנהגות של חלק מאנשי הצלב האדום, אחרי מלחמת העולם השנייה, שנתנו מחסה לפושעים הגרועים ביותר. כך נהגו גם חלק מאנשי הכנסייה. כולם עשו זאת בשם החסד, אבל זהו חסד של הסטרא אחרא.

הקב"ה מלמד את אברהם מהו חסד אמתי כאשר אברהם מנסה להציל את החברה המושחתת של סדום ועמורה. אנחנו מתגאים בסנגוריה של אברהם אבל עלינו לזכור שבאותה הזדמנות, אברהם לומד שצריך לשים גבול למידתו. חסד בלתי מרוסן מסוכן לא פחות מדין בלתי מרוסן. כל מידה בלתי מרוסנת מסוכנת משום שהיא נוגדת את הדרישה לאיחוד המידות. הצדיק האמתי של מידת החסד הוא הצדיק שיודע שחסד מופרז, בלתי מרוסן הוא מסוכן, ולכן הוא צריך לכלול את מידתו במסגרת כוללת של כל המידות כולן. אבל בשלב זה אברהם הוא עדיין אַבְרָם. הוא עדיין לומד להיות צדיק אמתי של מידת החסד, לפי הקריטריון של התורה. הוא עדיין לא ישראל. הוא השלב הראשון בתהליך שמביא להופעת הזהות הישראלית עם יעקב.

הצדיק צריך להתפלל על העבריינים משום שלהיות עבריין הוא דבר איום ונורא. צריך לגלות כלפיהם חמלה. זו חובת הצדיק. זהו חלק מהחיים הפנימיים שלו ואם הוא צדיק אמתי של מידת החסד, כך עליו לנהוג. אבל זה אינו יכול להיות ההתנהגות של הכלל, של החברה. חברה הנותנת מחסה לפושעים, לעבריינים איננה חברה מתוקנת, להפך. קיימת דיאלקטיקה, קיים

289 בראשית טו-ו: וְהָאֱמֹן בִּיהוָה וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה אברהם אבינו מוכר כמאמין הראשון, כראש המאמינים, ועליו נאמר לראשונה 'וְהָאֱמֹן בִּיהוָה'. יש באמירה זו לא רק מופע ראשון של השורש "אמן" במקרא אלא יש בה חידוש גמור: גילוי האמונה בה', בשם ההווייה י-ה-ו-ה. עד אברהם אבינו הייתה קיימת אמונה באלוקים, בבורא עולם. השם "אלוקים" מגדיר את הבורא כבורא. אז הייתה קיימת דת אמיתית, דרך עמודי העולם מאדם הראשון, דרך נח, שם ועבר עד אברהם אבינו, דת המתבססת על האמונה באלוקים (מתוך שיעורי הרב על אברהם אבינו).

290 אברהם אבינו מכיר את ה' כמי שנותן וכנותן בלבד. הכרה זו מקבילה למידתו (מתוך שיעורי הרב על אברהם אבינו).

מתח בין החיים הרוחניים, הפנימיים של הצדיק של מידת החסד, שבמסגרתם החסד צריך להיות ללא גבול כי אחרת הוא אינו חסד, ובין ההתנהגות המעשית בהיסטוריה, כי במציאות ההיסטורית אי אפשר לתת לערך יחידי לקבוע את מהלך הדברים. נדרשת אלומה של ערכים, כולל ערכים סותרים. העדפת ערך אחד על פני שאר הערכים מביאה לאסון מוסרי וגם רוחני ולכישלון החברה האנושית. הקרבת שאר הערכים על מזבח ערך אחד מביאה להשחתת החברה האנושית.

אותו דבר נכון גם לגבי מידת הדין. אין מקום לאדם בעולם שכולו מונהג על-ידי מידה זו. אפשר להפוך בנקל לפושע מן הסוג הגרוע ביותר, אם מתנהגים לפי מידת הדין בלבד. עֲשׂוּ הוא האיש של מידת הדין הבלתי מרוסנת. הוא איש שדה, אבל יש שני סוגי איש שדה: יצחק ובנו עֲשׂוּ. יצחק חופר בארות כדי לתת מים, חיים לאחרים.²⁹¹ האיש של מידת הדין האמתית יודע גם מהו חסד, יודע איך להתייחס לאחרים. עֲשׂוּ, לעומתו, הוא איש שדה שיועד ציד,²⁹² איש דמים שרוצה להרוג את אחיו.

שופט שהוא איש של מידת הדין בלבד, ימצא כל אחד אשם, כל אחד חייב. הוא רק צריך לפתוח את השולחן ערוך בסעיף המתאים ומיד יאמר מה דינו של העומד לפניו. זהו איש דמים. אני רגיל להזכיר את אשר היה כתוב באותיות גדולות בדפוסים הישנים של השולחן ערוך, שהיו בידינו כאשר הייתי צעיר, בעמוד הראשון: א.ת.ש - כלומר אל תהי שוטה. הדין המחזיק את עצמו כאיש רציני, חמור סבר, הוא מסוכן. אמרתי לכם מספר פעמים שצריך להיזהר מרב שאין לו חוש הומור.

העולם אינו יכול להתקיים בלי חסד, בלי גמילות חסדים וגם בלי דין. מצד אחד "אלמלא גמילות חסדים, אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת",²⁹³ ומן הצד האחר "רבי חנניה סגן הכוהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את ריעהו חיים בלעו".²⁹⁴ אחרת החברה האנושית איננה יכולה להיות מתוקנת. הדוגמה הקלסית של חברה ללא

291 בראשית כו-יח

292 בראשית כה-כו

293 אותיות דרבי עקיבא

ראה גם מדרש תהילים, מזמור פ"ט: "כי אמרתי עולם חסד יבנה": הכסא אינו עומד רק (אלא) על החסד. למה הדבר דומה? לכסא שהיו לו ארבע רגלים, והיה האחד מתמוטט... נטל צרור וסמכו, כך היה כסא של מעלה כביכול שמתמוטט, עד שסמכו הקב"ה. ובמה סמכו? בחסד, כמו שכתוב: "עולם חסד יבנה".

294 פרקי אבות ג-ב

גמילות חסדים היא סדום כדברי הנביא יחזקאל: 'הֲנֵה זֶה הָיָה עֵוֹן סָדָם אַחוּתָךְ גָּאוֹן שְׁבַעַת לַחֵם וְשִׁלּוֹת הַשֶּׁקֶט הָיָה לָהּ וּלְבִנוֹתֶיהָ וַיֵּד עֲנִי וְאֶבְיֹן לֹא הִחְזִיקָה'.²⁹⁵ על עוון זה הם נשפטו, גם אם המקרא מגדיר אותם כ"וְאֶנְשֵׁי סָדָם רָעִים וְחֹטְאִים לַיהוָה מְאֹד".²⁹⁶ זמן רב עשו את כל העוולות שבעולם, אבל מה שהכריע את הכף לחובתם, בסופו של דבר, היה ההעדר המוחלט והבלתי הפיך של גמילות חסדים בחברתם: 'וַיֵּד עֲנִי וְאֶבְיֹן לֹא הִחְזִיקָה'.²⁹⁷ תכלית ביקור המלאכים אצל לוט הייתה לוודא שאכן זה המצב. ברגע שהתברר שאכן אין תקווה עוד, נגזר דינם.

דבר דומה קרה גם בדור המבול: 'וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס'.²⁹⁸ גזר הדין של אותו הדור נגזר משום שהארץ מלאה חמס: 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קַח לָךְ כָּל בְּשֵׂר בָּא לִפְנֵי כִי מְלֵאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וְהִנְנִי מִשְׁחִיתֶם אֶת הָאָרֶץ'.²⁹⁹ רש"י במקום מסביר שהחמס בא לידי ביטוי בגזל ועל כך נגזר דינם. מעשה הגזל הפוך לחלוטין לגמילות חסדים. אני לוקח את השייך לאחר שלי והופך אותו לשלי. בכך אני שולל לגמרי את קיומו של האחר כסובייקט השווה בערכו אליי. אני הופך אותו לאובייקט. זו פעולה אלימה. שלילת ערכו של האחר הבאה לידי ביטוי בחמס, בגזל שביצעו אנשי דור המבול, היא השורש לכל העבירות הקשות ביותר: גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה.³⁰⁰ היא ההפך הגמור מגמילות חסדים.

יש עימות בין שתי מידות אלו - החסד והדין בעולם, במהלך ההיסטוריה, ועימות זה מקביל לעימות בשמים, לעימות המטפיזי בין החסד ובין הדין. אברהם ויצחק. מי גובר על מי? על מי יניח יעקב, הצדיק שהוא מקבל את השם ישראל, את ראשו כדי להיות כלי לשכינה? מטה כלפי חסד או מטה כלפי דין?

צריך להבין היטב שכל מידה היא אמתית ושונה מחברתה ולעתים הפוכה לה וזה גורם למתח. מידות אלו הן מידות אלוקיות, לא מידות שהאדם

295 יחזקאל טז-טז

ראה גם פירוש הרמב"ן על בראשית יט-ה.

296 בראשית יג-ג

297 ראה פירושו של המלבי"ם ד"ה "הנה זה היה עון סדם אחותך": העון שעליהם היו ראויים לעונש היה על מצות שבין אדם לחברו.

298 בראשית ו-יא

299 בראשית ו-יג. ראה פירושו של רש"י ד"ה "כי מלאה הארץ חמס": לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל.

300 ראה פירושו של האור החיים הקדוש על בראשית ו-י: פירוש חמס הוא כללות הרשע, בו גזל, בו גילוי עריות בו שפיכות דמים...

המציא אותן, ולכן אפשר בנקל לוותר על חלקן. אלו המידות שהבורא רוצה לראות מיושמות בהיסטוריה של העולם הזה. כל אחת מהן אמתית כשלעצמה: השלום הוא ערך אמת, הצדק הוא ערך אמת, החסד הוא ערך אמת וגם הדין הוא ערך אמת. זה נכון לגבי כל מידה, כולל המידות העליונות.

כל מידה שונה מחברתה, לפעמים הפוכה לה לגמרי, ובמה שהיא שונה, היא נפרדת מחברתה. קיימת תחרות בין המידות, אם אפשר להתבטא כך: כל מידה רוצה להיות הכלי של השכינה.³⁰¹ אזכיר את דברי המדרש על הפסוקים הראשונים של פרשת "ויצא": 'וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה. וַיִּפְגַּע בְּמִקְוֵם וַיֵּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבְנֵי הַמִּקְוֵם וַיִּשֶׂם מְרֻאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בְּמִקְוֵם הַהוּא'.³⁰² בפסוק זה מדובר על אבנים, בלשון רבים, אבל מיד אחרי החלום נאמר 'וַיִּשְׁכַּם יַעֲקֹב בְּבִקְרָ וַיִּקַּח אֶת הָאֲבָן אֲשֶׁר שָׁם מְרֻאֲשֹׁתָיו וַיִּשֶׂם אֹתָהּ מִצְבָּה וַיִּצַק שָׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ'.³⁰³ לא אבנים אלא האבן. רש"י מסביר בד"ה "וישם מראשותיו": "עשאו כמין מרזב סביב לראשו שירא מפני חיות רעות, התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו וזאת אומרת עלי יניח, מיד עשאו הקב"ה אבן אחת וזהו שנאמר ויקח את האבן אשר שם מראשותיו". המדרש אומר:

א"ר אבהו בשם ר"ש בן לקיש: כיון שראו האבנים שהיו תחת מראשותיו כבודו של הקב"ה נמחו כלם ונעשו אבן אחת, מנין שעד שלא ישן כתיב ויקח מאבני המקום אבנים הרבה, כיון שנערך כתיב ויקח את האבן אבן אחת.

מדרש תנחומא, פרשת ויצא, סימן א, ד"ה "למדנו רבינו"

ההסבר פשוט מאוד: האבנים הן אבני היסוד של העולם, הן המידות, וכל מידה ומידה מתחרה במידה האחרת, ולכן פורצת מחלוקת: על מי יניח הצדיק את ראשו? אבל מאחר שהקנאה והשנאה ביניהן היא לשם שמים - כל אחת רוצה להיות הכלי לגילוי השכינה בעולם, הן התאחדו. זה כוחו של יעקב אבינו כישראל. הוא מסוגל לאחד את המידות, האבנים. גם בעליונים צריך שלום, אבל בעליונים, הקב"ה הוא העושה שלום:

301 זה נקרא "קנאת סופרים" אצל חז"ל (מתוך השיעור).

302 בראשית כח, י-יא

303 בראשית כח-יח

”עושה שלום במרומיו”. בתחתונים צריך לאחד את השם - שם הוויה, צריך לאחד את המידות ומי שמסוגל לעשות את זה הוא יעקב אבינו. הוא הצדיק של איחוד המידות ואנחנו צאצאיו נדרשים לאותה משימה ככלל. ישראל איננו נושא את הנס של מידה זו או אחרת. ישראל נושא את הנס של איחוד המידות. זו משימה כמעט בלתי אפשרית. איך אפשר לעשות שלום בין המידות הסותרות הללו? אפילו בעליונים יש עימות! השלום הזה אינו טבעי לעולם.³⁰⁴ הקב”ה הוא העושה שלום במרומיו³⁰⁵ - בלשון הווה. זה לא מעשה חד-פעמי בעליונים אלא מעשה בלתי פוסק. אנחנו מתפללים שהוא ית’ יעשה שלום עלינו.

בתפילה אנחנו מבקשים ”שים שלום”, משום שבתחתונים אי אפשר לעשות שלום. המדרגה של התחתונים היא המדרגה של המחלוקת, של הריבוי. לכן כדי לעדן את המצב, עד לגמר התיקון, אנחנו מבקשים לכל הפחות ”שים שלום”. יש כאן שתי בקשות נפרדות, שונות: הראשונה, בגמר התיקון יהיה שלום, תהיה אחדות בין הערכים הסותרים. אנחנו מבקשים ממי שעושה שלום במרומיו, שהוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל. הוא יעשה - לשון עתיד. הבקשה השנייה, בינתיים, לכל הפחות, שישים עלינו הקב”ה שלום, משום שאחרת המצב בלתי נסבל, כי בהעדר שלום אין אפשרות להגיע לאחדות.

וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו

השם המופיע במעשה בראשית הוא השם ”אלוקים”. מבחינת הבורא, המידה שצריכה לשלוט בעולם הזה היא מידת הדין. ’כִּי הַמְּשַׁפֵּט לְאֱלֹהִים הוּא.’³⁰⁶ כך היא מחשבת הבריאה. הנברא צריך להיות מסוגל לעמוד לפני בוראו ולהצדיק את זכות קיומו. להצדיק את זכות הקיום, פירושו להיות מסוגל לעמוד לפני מידת הדין. לכן הדגם של הצדיק לכאורה הוא הצדיק של מידת הדין שיכול לעמוד ”פנים בפנים” מול בוראו ולהצדיק את קיומו. אבל הוא ית’ ראה שהעולם אינו יכול לעמוד בדרישה זו במהלך ימי העולם הזה, עד גמר התיקון:

304 ראה דרשתו של המהר”ל לשבת הגדול, החל מדף קה (בהוצאת האחים הוניג).

305 איוב כה-ב

306 דברים א-ז

כשבֵּרָא הַקב"ה אֶת עוֹלָמוֹ בְּרָאוּ בְּמִדַּת הַדִּין שְׁנֵי אֲמָרִים בְּרָאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים, וְלֹא עָמַד עַד שְׁשִׁיתָף עִמּוֹ מִדַּת הַרַחֲמִים שְׁנֵי אֲמָרִים בְּיוֹם עֲשׂוֹת י"י אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם.

מדרש תנחומא (ילמדנו) - בראשית א'

הצדיק האמתי הוא הצדיק של מידת הדין, אבל בשלב זה, זה בלתי אפשרי, זה בלתי נסבל. אם בעולם העשייה, בעולמנו, מידת הדין היא המידה השלטת, בחטא הראשון, העולם אבוד, משום שמידת הדין אינה יכולה לסבול חטא כלשהו. מידת הדין דורשת את האמת תמיד וברגע שהבריאה מחטיאה, כלומר סוטה מן האמת, היא גורמת לאובדנה. לכן הקב"ה מחליט לשתף את מידת הרחמים, כדי לתת לבריאה את הזמן הדרוש לה כדי להגיע למצב שבו היא יכולה לעמוד מול מידת הדין.³⁰⁷ בינתיים יהיו שני סוגי צדיקים בעולם: הצדיק של מידת הדין והצדיק של מידת החסד - אברהם ויצחק, וכדי לתת סיכוי לבריאה להצליח, הקב"ה מכריע שבכל ימי העולם הזה, יטה הכף לכיוון החסד - "מטה כלפי חסד", אחרת אין סיכוי לבריאה. זו ההכרעה האונטולוגית, המהותית של ריבונו של עולם בעולם העליון, במחשבת הבריאה.

מה יהיה למטה, בעולם העשייה, בעולמנו? הקב"ה רוצה עבור עולמנו איחוד המידות עם הטיה "מטה כלפי חסד". זו ההכרעה שהקב"ה מצפה לה בהיסטוריה האנושית כדי שישראל יוכל להופיע. זו ההכרעה שצריכה ליפול בין אברהם ובין יצחק. על יצחק להיות הנעקד. אבל בינתיים, עד שנופלת ההכרעה בין שני הצדיקים, עד שהתורה מוסרת לנו ש'וַיַּעֲקֹד אֶת יִצְחָק בְּנוֹ',³⁰⁸ ישנה מבוכה. במשך שלושה ימים יש "הרהורי דברים".³⁰⁹ מה הקב"ה רוצה? איזה סוג צדיק הוא רוצה? צדיק הדומה לאברהם, אביו של יצחק? צדיק הדומה ליצחק, בנו של אברהם? שניהם מתלבטים ביחד: 'וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו'. הביטוי מופיע פעמיים בסיפור העקדה. בפעם הראשונה, הדגש הוא על אברהם: 'וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת עֵצֵי הָעֵלֶה וַיִּשֶׂם עַל יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמֶּאֱכָלֶת וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו'.³¹⁰ הוא הפעיל. בפעם השנייה, הדגש הוא על יצחק. הוא שואל את אביו: 'וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי

307 להרחבת הנושא, ראה סוד מדרש התולדות, חלק ג, "המשמעות האנושית של משך הזמן".

308 בראשית כב-ט

309 להרחבת הנושא, ראה את השיעור הבא.

310 בראשית כב-ו

וַיֹּאמֶר הַנְּנִי בְנִי וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאִיֵּה הַשֶּׁה לְעֹלָה. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם
אֱלֹהִים יִרְאֶה לּוֹ הַשֶּׁה לְעֹלָה בְנִי וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו.³¹¹

אברהם מתלבט, מהרהר: איך הקב"ה, שהוא כל כולו חסד, כל כולו נתינה, יכול לבקש ממני לתת לו בחזרה את בני? מדוע הוא שואל אותי האם אני מוכן עכשיו לשלם את המחיר של מה שקיבלתי בחינם? מידתו עומדת במבחן, אבל המבחן שונה מהמבחנים שהוא עבר תשע פעמים כדי לדעת, כדי לאמת האם הוא הצדיק של מידת החסד. הפעם הוא נדרש להוכיח שהוא כצדיק של מידת החסד, מסוגל גם להיות הצדיק של מידת הדין. האם הוא מסוגל להיות הצדיק של מידת החסד המשולבת עם מידת הדין המוחלטת? הניסיון של יצחק אבינו שונה לחלוטין. לא מידתו נבחנת אלא עצם זהותו, עצם נפשו. החיים שלו על כף המאזניים. האם כצדיק של מידת הדין הוא מבין שעליו להיות מוכן להחזיר את נפשו לבורא, משום שכך ורק כך אפשר לקנות את נפשו? הוא הנעקד. ניסיון זה קשה יותר מהניסיון של אברהם, כי הניסיון של אברהם נוגע למידתו, ולא לעצם זהותו, לנפשו. יצחק צריך להוכיח שהוא מוכן להחזיר את נפשו לבוראו. מוכן ותו לא. אבל עצם מוכנות זו הוא ניסיון עצום. לכן שם הניסיון הוא, לפי המסורת, עקדת יצחק, גם אם עבור אברהם זה היה הניסיון הקשה ביותר בין כל הניסיונות שעבר עד כה: 'וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם'.³¹²

פירוש ההבנה המשותפת של אברהם ויצחק, שאברהם הוא העוקד ויצחק הנעקד, הוא שמידת החסד עוקדת את מידת הדין, מונעת את התפשטותה הלא מרוסנת בעולם. בעל ה"מאור ושמש" ממשיך להסביר:

... ויבאו אל המקום וגו' ויעקוד את יצחק בנו – שנכללו הגבורות בחסדים כדאיתא בזהר הקדוש שנכלל אשא במיא, ועל כן לעתיד יבקש יצחק רחמים עבור בני ישראל כדאיתא בגמרא במס' שבת שיטעון יצחק כמה שנותיו של אדם וכו' מזה נראה שנמתקו גבורותיו של יצחק ...

ברצוני לדון בשתי השלכות מרכזיות של ניסיון העקדה. הראשונה, תוצאת הניסיון היא שיש מקום בעולם לשתי המידות. יכולנו לחשוב שצריך לכלות את מידת הדין, להעביר אותה מן העולם לגמרי, אבל אין זה כך. צריך רק לעקוד אותה. הצדיק של ישראל רגיש לכל המידות, לכל הערכים. הוא

311 בראשית כב, ז-ח

312 בראשית כב-א

מסוגל בעקבות יעקב לאחד את כל המידות, להפוך אותן לאבן אחת. הוא יודע כי כל המידות נחוצות לקיום העולם והוא גם יודע שיש סדר לגילוי אותן מידות: קודם כול מידת החסד ואחריה מידת הדין - מידת הדין מרוסנת על-ידי מידת החסד.

אנחנו כיהודים, צאצאי בני ישראל העברים, רגישים לכל הערכים המוחלטים בריזמנית. איננו מוכנים להקריב אף ערך, משום שאותו ערך הוא ערך אלוקי, מידה אלוקית. תביעתנו היא הפשוטה ביותר והמורכבת ביותר בריזמנית: ברצוננו לבנות חברה שכל הערכים בה מיושמים בריזמנית ובאיזון הנכון, כאשר הקו המנחה הוא מטה כלפי חסד. זה לא מה שקרה בכל הציוויליזציות שפגשנו במהלך גלותנו הארוכה. פגשנו המון חברות אנושיות ובכל פעם גילינו שאותה ציוויליזציה שמה דגש על ערך מסוים ומקריבה את שאר הערכים. אמנם זיהינו באותו ערך ערך חשוב, אבל העדר שימת הדגש על שאר הערכים גרם לנו להרגיש כמו גוף זר באותה חברה. התביעות היו אותנטיות - התביעה לחסד, התביעה לאחוה, התביעה לצדק וכו', כל זה היה מוכר לנו מאוד, אבל תמיד חיפשנו גם את הערך המשלים, הקוטבי כדי שהניסיון של אותה חברה, אותה ציוויליזציה יהיה אמתי. לא מצאנו, ומאחר שהמשכנו לדרוש את יישום כל הערכים, הפכנו ללא סתגלנים.

הלקח העיקרי של ניסיון העקדה, לפי פשוטו של מקרא, הוא שעל מידת החסד למנוע את התפשטותה של מידת הדין הלא מרוסנת. אל לנו להעביר אותה לגמרי מן העולם. אברהם הוא מי שצריך לעקוד את יצחק. לעקוד ותו לא. זה מה שהתורה מלמדת אותנו. אין כאן שום סיפור של הקרבת קרבן אנושי, אין כאן שום מיתוס שבו האב צריך להרוג את הבן, להקריב אותו כפעולה של אלימות קדושה. זו קריאה פגנית והיא זרה לחלוטין לתודעה העברית. מה שהמקרא רוצה לומר הוא שהצדיק של מידת החסד צריך למצוא בתוכו את הכוחות לרסן את מידת הדין - מידה שנולדה ממנו. אברהם, כאביו של יצחק, צריך למצוא את הכוח לרסן את מידתו של יצחק בנו ועל יצחק בנו לאפשר לאברהם אביו לעקוד אותו. זו גדולתו של יצחק. הוא הסכים להופיע בהיסטוריה כיצחק הנעקד ולא בכל תוקף זהותו. יצחק לא מרוסן הוא למעשה עֶשׂו - עֶשׂו שהוא כולו אדמוני - 'עֶשׂו הוא אָדוֹם'.³¹³ יצחק הנעקד יכול בסופו של דבר להוליד את דוד המלך. גם הוא אדמוני אבל עם עיניים יפות: 'וַיִּשְׁלַח וַיְבִיאֵהוּ וְהוּא אֲדָמוֹנִי עִם יָפֵה עֵינָיִם וְטוֹב רְאִי'.³¹⁴

313 בראשית לו-ח
314 שמואל א, טז-יב

ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור

ההשלכה השנייה נוגעת לצאצאי יצחק דרך יעקב, כלומר לכל אחד ואחד מאתנו, בראש השנה, מידי שנה. ראש השנה הוא יום הדין. הוא היום שבו ריבונו של עולם שופט את הבריאה כולה לפי מידת הדין: "בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון שנאמר היוצר יחד ליבם המבין אל כל מעשיהם".³¹⁵ מי יכול להימלט מאימת הדין? מי יכול לעמוד מול מידת הדין הקשה ולצאת זכאי? כל עוד אינני מי שאני אמור להיות לפי מחשבת הבריאה, אני לכאורה אבוד. הקב"ה ברא אותי בזמן מסוים, במקום מסוים כדי למלא תפקיד מסוים בכלכלה האלוקית. תפקיד שרק אני יכול למלא אותו. אחרת הוא לא היה בורא אותי. אם טרם מילאתי תפקיד זה, איני יכול לעמוד לפני מידת הדין ולהצדיק את כישלוני או לכל הפחות את איחורי במילוי המשימה שהסכמתי למלא, לפני בואי לעולם הזה.³¹⁶

אבל אנחנו מבקשים באותו יום להזכיר את זכותו של מעשה העקדה, במיוחד בתפילת המוספים: "ואין שכחה לפני כסא כבודך ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור". "ואין שכחה לפני כסא כבודך" - זה איום ונורא. מצד אחד הקב"ה אינו שוכח דבר, ולכן המשפט מול מידת הדין הוא כה קשה, ומן הצד האחר אנחנו מבקשים להעלות את זכותו של יצחק אבינו אשר הסכים להיות נעקד על גבי המזבח. מדוע יצחק אבינו יכול לשמש לנו מגן, סנגור? התשובה פשוטה: רק האיש של מידת הדין יכול באמת לשמש סנגור, משום שדבריו משקפים את העמדה של מידת הדין עצמה. כאשר איש מידת החסד מסנגר, הדברים אינם ברורים: האם הוא מסנגר כי כך היה נוהג בכל מקרה, בכל מצב, או שמא דבריו הפעם מבוססים על העובדות? אי הבהירות הזו מונעת ממנו לסנגר באופן אפקטיבי. אין זה המקרה עם הצדיק של מידת הדין: דבריו הם אליבא דאמת. אחרת הוא אינו מדבר, הוא אינו מסנגר. על רקע הדברים האלה, ברצוני להזכיר ולהסביר את דברי הגמרא במסכת שבת:

א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מאי דכתיב (ישעיהו סג) 'כי אתה אבינו

315 ראש השנה טז ע"א

316 ראש השנה יא ע"א: דא"ר יהושע בן לוי כל מעשה בראשית לקומתן נבראו לדעתן נבראו לצביונן נבראו שנאמר ויכלו השמים והארץ וכל צבאם אל תקרי צבאם אלא צביונם. פירש רש"י בד"ה "לדעתם": "שאלם אם חפצין להבראות ואמרו הן. בצביונם. בטעם אחד ואחד ובדפוס כל אחד".

כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך?
 לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבש"ע
 ימחו על קדושת שמך. אמר: אימר ליה ליעקב דהוה ליה צער גידול בנים,
 אפשר דבעי רחמי עלייהו! אמר ליה: בניך חטאו. אמר לפניו: רבש"ע ימחו
 על קדושת שמך. אמר: לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה. אמר לו ליצחק:
 בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבש"ע, בני ולא בניך? בשעה שהקדימו לפניך
 נעשה לנשמע קראת להם (שמות ד) 'בני בכורי', עכשיו בני ולא בניך?
 ועוד כמה חטאו? כמה שנותיו של אדם שבעים שנה, דל עשרין דלא ענשת
 עלייהו, פשו להו חמשיין, דל כ"ה דלילותא, פשו להו כ"ה, דל תרתי סרי
 ופלגא דצלווי ומיכל ודבית הכסא, פשו להו תרתי סרי ופלגא, אם אתה
 סובל את כולם מוטב ואם לאו פלגא עלי ופלגא עליך, ואת"ל כולם עלי
 הא קריבית נפשי קמך! פתחו ואמרו: 'אתה אבינו'. אמר להם יצחק: עד
 שאתם מקלסין לי, קלסו להקב"ה, ומחוי להו יצחק הקב"ה בעיניהו, מיד
 נשאו עיניהם למרום ואומרים (ישעיהו סג) 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם
 שמך'.

מסכת שבת פט ע"ב³¹⁷

לעתיד לבוא בא הקב"ה לאבות כדי לדון במצבם של בני ישראל. במהלך
 ההיסטוריה הם חטאו וצריך להחליט מהו דינם. הוא פונה קודם כול לאברהם
 אבינו, האב הראשון והצדיק של מידת החסד. "בניך חטאו לי", מה עושים?
 תשובתו של אברהם אבינו מפתיעה ביותר: "ימחו על קדושת שמך". לא פחות
 ולא יותר. היינו מצפים ממי שהתווכח עם ריבונו של עולם על גורלם של

317 תרגום: א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מהו שנאמר (ישעיהו סג) כי אתה אבינו כי
 אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך? לעתיד לבא
 יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבש"ע ימחו על קדושת שמך. אמר
 [הקב"ה]: אומר לו ליעקב שהיה לו צער גידול בנים, אולי יבקש רחמים עליהם, אמר לו
 [ליעקב]: בניך חטאו. אמר לפניו: רבש"ע ימחו על קדושת שמך. אמר: לא בזקנים טעם
 ולא בצעירים עצה. אמר לו ליצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבש"ע בני ולא בניך?
 בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם (שמות ד) בני בכורי עכשיו בני ולא
 בניך, ועוד כמה חטאו? כמה שנותיו של אדם שבעים שנה, הוצא עשרים (ראשונות)
 שאינך מעניש עליהן, נשארן להן חמשיים, הוצא כ"ה של הלילות, נשארן להם כ"ה, הוצא
 שתיים עשרה וחצי של תפילה ואכילה ובית הכסא נשארן שתיים עשרה וחצי, אם אתה
 סובל את כולם מוטב ואם לאו חצי עלי וחצי עליך, ואת"ל כולם עלי הרי הקרבתי את
 עצמי לפניך, פתחו ואמרו: אתה אבינו. אמר להם יצחק: עד שאתם מקלסין לי קלסו
 להקב"ה ומראה להם יצחק הקב"ה בעיניהם, מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים (ישעיהו
 סג) אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך.

הרשעים מסדום ועמורה שיפתח בסנגוריה על צאצאיו, אך הוא אינו מלמד עליהם זכות ולא כלום. מדוע? כי הצדיק של מידת החסד אינו יכול לומר דברים חדים, ברורים, משוללי כל חשש, שמא הוא מסנגר משום שכך הוא עושה תמיד. תפקידו של הצדיק של מידת החסד הוא לסנגר בכל מקרה. לכן הסנגוריה שלו איננה סנגוריה אמיתית, במיוחד כאשר צריך לשפוט את המצב בסוף ההיסטוריה, לעתיד לבוא.³¹⁸

אז הקב"ה פונה ליעקב. היה לו צער גידול בנים ומן הסתם יש לו רחמנות על צאצאיו. הוא ודאי ילמד עליהם זכות. אבל גם הוא מחזיר אותה תשובה: "מחו על קדושת שמך". גם הוא נמצא בעמדה בעייתית. אמנם מידתו שונה ממידתו של סבו, אבל מידת הרחמים איננה מספקת כדי להתמודד עם המצב של "בניך חטאו לי" ולהעביר את רוע הגזרה, מאותה סיבה: התפקיד של מידת הרחמים הוא גם כן לסנגר.

בלית ברירה - "לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה", הקב"ה פונה לצדיק של מידת הדין, ליצחק. מה כבר יוכל לומר אותו צדיק מול הקביעה האלוקית "בניך חטאו לי"? כאן מתגלה הכוח המיוחד של מידת הדין. היא ורק היא יכולה לדון בטענה לגופה, ללא חשש של הטיה לא עניינית. רק היא יכולה להזכיר נשכחות: "בני ולא בניך?!". כאשר אמרו בהר סיני "נעשה ונשמע", אז הם היו גם בניך, אז הם היו מבחינת "בני בכרי ישראל". אז יצחק מתחיל לערוך חשבון מדויק כדי להעביר את רוע הגזרה, וגם אם בסוף החשבון שהוא עורך, נשאר עדיין זמן מזערי של שתיים-עשרה שנה וחצי מתוך שבעים שנה, הוא אינו מוותר ומעלה את טענתו העיקרית: "פלגא עלי ופלגא עליך". הוא, ורק הוא, יכול לומר לקב"ה: אתה יכול לעשות כמוני. הסכמתי להיות הנעקד, הסכמתי לרסן את תוקף מידתי. מה שהסכמתי לעשות בהיסטוריה האנושית, אתה יכול לעשות במישור המטפיזי, האונטולוגי. אתה יכול להמתיק את הדין ולהפוך אותו לדין רפה. מי חוץ מן הצדיק של מידת הדין יכול לעלות טענה, דרישה כזו?

כשהצדיק של מידת הדין שיודע מה זה דין, בא לסנגר, זו סנגוריה

318 העולם אינו יכול לעמוד על מידת החסד משום שמידת החסד נותנת כפרה לכל החטאים. זה התפקיד שלה. אתם זוכרים את תפילת אברהם אבינו על הרשעים של סדום ועמורה. הקב"ה מסרב לקבל את תפילתו של אברהם אבינו, משום שהצדק האמתי אינו יכול לסבול לוותר על החטאים של אנשי סדום הרעים. בא אברהם אבינו ואומר "ריבוננו של עולם, אני מתנגד". צריך להבין היטב: זה לא התורה שאומרת, זה אברהם אבינו שמדבר, דהיינו מידת החסד. יש נסיבות שמידת החסד מכפרת על חטא נורא ואיום אבל זה מידת החסד, זה לא האמת (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

אמתית. צריך לדעת שהדין האמתי הוא החסד העליון.³¹⁹ יש פסוק בספר תהלים האומר "כִּי גִבֹר עָלֵינוּ חֶסֶדוֹ וְאַמֶּתֶת יְהוָה לְעוֹלָם הִלְלוּ יְהוָה".³²⁰ יש בפסוק הזה סתירה בין שתי מידות: גִּבֹר זה גבורה, חֶסֶדוֹ זה חסד. הפירוש הוא שזה חסד שמתגלה בבחינת גבורה. הדין האמתי, הדין של איחוד המידות, הוא גילוי החסד.

יצחק – הצדיק של העולם הזה

הצדיק השייך לעולם הזה הוא דווקא יצחק אבינו. העולם הזה הוא המגשר בין ששת ימי המעשה ובין היום השמיני - העולם הבא. יצחק אבינו הוא המגשר בין אברהם, שהוא כל כולו התחלה ובין יעקב שמקבל את השם ישראל. זה מקביל לזה. אצל אברהם הכול חדש. הכול עדיין אפשרי. הוא עדיין לא ישראל. הכול עדיין בפוטנציה. אם הוא נכשל דרך צאצאיו, יבוא אברהם אחר ויצליח, או הוא בעצמו ימצא חלופה אחרת. לכן אם בניו חוטאים, הוא אינו יכול להגן עליהם. יעקב הוא כבר ישראל. הוא סוף התהליך. אם מתברר בסוף התהליך שבניו חטאו, גם הוא אינו יכול להגן עליהם. צריך להתחיל מחדש. יצחק הוא באמצע. הוא חי את התהליך. הוא עדיין לא ישראל, אבל הוא האב של יעקב שהוא ישראל. הוא מכיר את קשיי הדרך. הוא יודע שאפשר בדרך לטעות. לכן הוא יכול לשמש סגור.³²¹ נוסף על כך הוא גם הצדיק השייך לארץ ישראל. אנחנו לומדים מן המשנה שארץ ישראל היא השער לעולם הבא: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ".³²² הקשר שבעל

319 רצון הבורא הוא חסד עליון. החסד העליון מתגלה ממדרגה למדרגה עד מידת הדין. מידת הדין היא הבריאה - בראשית ברא אלוקים. הבריאה צריכה לתקן את עצמה ולעלות מהמדרגה של דין למדרגה של חסד עליון. בעולמות העליונים יש רק חסד. בעולמות התחתונים מידת הדין מתגלה כדי שהבריאה תזכה ביש שלה דרך מידת הדין. מידת הדין נחוצה רק כל עוד העולם הזה נמשך. כאשר הושלם התפקיד שלה כבר לא צריך אותה. (מתוך שיעורי הרב על עניין התולדות).

320 תהלים קיז-ב

321 יצחק חי את הגורל של היחיד בישראל. אברהם הוא האב ויעקב הוא הבן. השאלה היא מיהו יצחק. הוא הבן של האב והאב של הבן, אבל הוא כשלעצמו, מי הוא? אתם תופסים את גורלו של יצחק? החיים עוברים מהאב לבן, מאדם הראשון עד לבן אדם, המשוח. אבל כל אלו שחיו בין האב לבן, כל אלו הם יצחק, הוא חי את הגורל של היחיד (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

322 סנהדרין צ"א

המשנה עושה בין העולם הבא ובין ארץ ישראל המוזכרת בפסוק, מתבסס על דברי יעקב אבינו כאשר אמר 'וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מֶה נֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בַּיִת אֱלֹהִים זֶה שְׁעַר הַשָּׁמַיִם'.³²³ מה שצריך להבין הוא שהזכות של עם ישראל על ארץ ישראל באה דווקא מיצחק, משום שיצחק היה היחיד בין האבות שלעולם לא יצא לחו"ל. הוא כל כולו ארץ ישראל,³²⁴ הוא כל כולו עולה תמימה, הוא כל כולו הצדיק של העולם הזה.

יצחק אבינו הוא גם הצדיק שבזכותו יש קץ לצער הגלות, כפי שאנחנו לומדים זאת בפשטות מן הנאמר בהגדה של פסח: "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא, שהקב"ה חישב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". "חישב את הקץ" בזכותו של יצחק, משום שמלידתו של יצחק עד ליציאה ממצרים חלפו ארבע מאות שנה.

יש בשם "יצחק" סוד - אותיות קץ חי. הוא השורש של עֲשׂו שכולו קץ, וגם של יעקב שהוא כולו חי. השילוב של קץ וחי הוא כל מהותו של יצחק. הוא מסר את הקץ לעֲשׂו, ואת החי ליעקב, לכן חז"ל אומרים ש"יעקב אבינו לא מת".³²⁵ הגילוי של הקץ בא בזכותו של יצחק. ליעקב אין אפשרות לגלות את הקץ לבניו, משום שאין ליעקב כשלעצמו קץ.³²⁶ בבחינת בני יעקב אין קץ לגלות, אבל מאחר שיש להם שורש ביצחק, יש להם גם כן שורש בקץ. יצחק הוא הצדיק של הארץ, ולכן בזכותו יש לנו אחיזה בארץ ישראל. יצחק

323 בראשית כח-ז

324 אברהם מתלבט בקשר לארץ ישראל. רק מותה של שרה אמנו מחייבת אותו לקנות חלקה בארץ. יש לו נטייה לאוניברסליות. הוא נמצא באור כשדים, הוא נמצא בחרן, הוא נמצא במצרים. הוא גר ותושב. תרתי דסתרי. גם אצל יעקב יש התלבטות, אף על פי שיש לו פחד נוראי לרדת לגלות. טמון בתוכו שתי נטיות סותרות - גם יהודה וגם יוסף. גם הנטייה לאוניברסליות דרך יוסף, היחס לאוה"ע, היחס לתרבות הדומיננטית של כל תקופה ותקופה וגם הנטייה לחזרה למקור העברי דרך יהודה. הוא שילוב של אברהם ושל יצחק (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

325 תענית ה' ע"ב: אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת! אמר ליה: וכי בכדי ספדו ספדנייא וחנוטו חנטייא וקברו קברייא? אמר ליה: מקרא אני דורש שנאמר (ירמיהו ל-י): "ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים". מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים.

326 בראשית מט-א: וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בְּנָיו וַיֹּאמֶר הֲאִסְפוּ וְאֶגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים. פירש רשי בשם המדרש רבה: בקש לגלות את הקץ ונסתלקה ממנו שכינה והתחיל אומר דברים אחרים.

הוא הצדיק של העולם הזה, ולכן בזכותו יש לנו סנגור שיכול לסגור עלינו ביום הדין.

שלושה דברים מאפיינים את יצחק: הוא התחתן רק עם אישה אחת, רבקה, הוא לא יצא מארץ ישראל והוא לא שינה את שמו. שלושה דברים נגד שלושת הממדים: בין אדם לחברו, בין אדם למקום ובין אדם לעצמו. בזה יצחק הוא הצדיק המיוחד של ישראל, ולכן אנחנו יודעים שבזכותו אנחנו יוצאים מן הגלות. זכותו של אברהם אינה מספיקה כדי לשים קץ לגלות, משום שהוא שייך גם לגלות. זכותו של יעקב אינה מספיקה משום שגם הוא שייך לגלות. רק יצחק שייך לארץ ישראל, ולכן בזכותו יש קץ לגלותנו.

עֵשׂו וְדוֹד

יש ביצחק דבר והיפוכו: הוא חי - נצחי, ללא גבול, והוא קץ - דבר שיש לו גבול. הוא מסר תכונה זו לעֵשׂו והיא באה לידי ביטוי בכישרון המדיני שלו. האתגר העומד לפני עֵשׂו הוא ניהול החברה האנושית. העיקרון המנחה אותו הוא עקרון הלגליות. המסורת שלנו רואה בו האב טיפוס של אותן חברות אנושיות שבהן הלגליות רומסת את האדם, הפרט. לכן זיהו בו חז"ל המייסד של רומי, של הקיסרות הרומית ולאחר מכן של כל החברות המאמצות את עקרונות החוק הרומי.³²⁷ *dura lex sed lex* - "החוק הוא קשה אבל הוא החוק", אומר הפתגם הלטיני. עקרון זה אומץ קודם כול על-ידי האימפריה הרומית הפגנית, וגם אחר כך על-ידי הקיסרות הנוצרית. בשם החוק אפשר לרצוח כל אחד, אם שוכחים שיצחק נעקד על-ידי אברהם, שמידת הדין נעקדה על ידי מידת החסד.

הרב קוק זצ"ל מזכיר בספרו "אורות" את סלידתנו מהמדינה המבוססת על עיקרון זה:³²⁸

עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבא עת מאושרה שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות.

מלכתחילה המדינה היא הברבריות. רק מאז המהפכה הצרפתית שמענו שרוצים לנהל, לבסס מדינה על ערכי מוסר, על עקרונות המוסר "חופש,

327 ראה פירושו של רש"י על בראשית לו-מג, ד"ה "מגדיאל": היא רומי.

328 ראה אורות, המלחמה, פסקה ג.

שוויון ואחוה". רק בחברות קטנות ממדים הצליחו פה ושם להקים חברה מבוססת על ערכי המוסר, אבל אצל המלכויות, המדינות הגדולות, האימפריות, המדינה התנהלה באופן ברברי ותמיד בשם החוק. היהודים חיו וסבלו מהמצב הזה. נפש הפרט הייתה נתונה תחת עול השלטון, תחת ברבריות השלטון הפוליטי.

ברצוני להרחיב נקודה זו לפני שנמשיך בניתוח הדברים. חל שינוי מהותי ביותר בזמן המהפכה הצרפתית, בסוף המאה השמונה-עשרה. עד אז כל פרויקט פוליטי היה מבוסס על הכוח, מבחינת 'וְעַל תְּרִבֵּךְ תַּחֲיֶיהָ'³²⁹ יד החזק על העליונה. כל דְּאֵלִים גָּבַר - כל החזק גובר.³³⁰ זה היה סיסטמתי. ואז הופיע פרויקט חדש, מבית מדרשו של חלק מן הפילוסופים של עידן הנאורות, אוטופיה חדשה - חברה מבוססת על ערכי המוסר. מובן שאפשר להתווכח על אילו ערכים מדובר, אבל זה אינו חשוב כעת. הנקודה החשובה היא עצם הופעת האוטופיה החדשה. היא לא התממשה משום שקרה מה שקרה עם המהפכה הזו - חיש מהר היא הפכה לאימפריה של נפוליאון, אבל אין זה אומר שאי אפשר לממש אותה חלום. באופן תיאורטי, זהו עדיין הפרויקט של הרפובליקה הצרפתית, החזון שלה, וזה מה שקסם וקוסם עד היום לכל כך הרבה בני אדם בעולם כולו, כולל לא מעט יהודים.

במהלך המאה השמונה-עשרה חלה מוטציה תפיסתית, מחשבתית מהותית ביותר בחברה המערבית, בעיקר בצרפת בקרב אנשי האנציקלופדיה ובגרמניה בקרב אנשי ה-Aufklärung. אפשר אחרת. כמה אוטופיסטים חולמים ובמקביל, כמעט משום מקום, בעולם היהודי, גם כן, מתחילים לחלום שאולי אפשר להקים חברה מסוג אחר. בליטא הגאון מווילנה, בפולין הבעל שם טוב, במרוקו האור החיים הקדוש. זה לא מקרי. כאשר האוניברסל האנושי מתחיל לחשוב אחרת - ושוב אני מדגיש אין זה משנה אם כל הניסיונות שלו מתבררות חיש מהר ככישלונות צורמים - עצם השינוי בדפוס החשיבה שלו יש בו משום סימן ראשון עבור עמנו, שאולי 'עַת הַזְמִיר הַגֵּיעַ'³³¹ אז מתחילים לדון באפשרות של יציאת העם מן החיים המחתרתיים שלו בגלות ובחזרתו על במת ההיסטוריה הפעילה.

מקור הברבריות שהרב קוק מדגיש בדבריו נעוץ בהפרדה המוחלטת בין המוסר ובין הפוליטיקה. בפוליטיקה יש רק אינטרסים, כך נוהגים לומר. זו

329 בראשית כז-מ
330 ב"ב לד ע"ב
331 שיר השירים ב-יב

תפיסה דואליסטית. היא מאפיינת את האומות הנוצריות שאימצו לעצמם את הפתגם הנוצרי "תנו לקיסר את אשר לקיסר ותנו לאלוקים את אשר לאלוקים"³³². לדידם המוסר שייך לחיי הפרט, כאשר הפוליטיקה מבוססת על אינטרסים ועל הגיון המדינה - la raison d'état בלבד, ולא על ערכי המוסר. בשם הגיון המדינה אפשר להכשיר כל שרץ תחת האצטלה של הלגליות. אז השאלה איננה עוד האם מעשה מסוים הוא מוסרי אלא האם הוא חוקי.

התפיסה הרווחת בדורנו היא שהצדק בא לידי ביטוי בחוק. בעלי תפיסה זו מבקשים לזהות, למעשה, לגליות עם מוסר. תפיסה זו זרה ליהדות. זוהי למעשה חזרה לתפיסת הרומאים. לדידם החוק קובע מהו הצדק, מהו המעשה המוסרי. מבחינתם הצד הפורמלי של הלגליות קודם לכול. אם זה כתוב בקודקס החוקים, זה מותר. מי קובע את החוק, אם לא אנשים בעלי אינטרסים, בעלי תאוה? למשל, בחוק של רומי היה מותר לחייל לבוא ולהחזיק כמה שנים בקרקע, בכוח הזרוע שלו ושל חבריו, ובטענה זו של "חזקה" לנשל לצמיתות את בעל הקרקע. זה היה חוקי. האם זה היה מוסרי בעיני התורה? הגמרא אומרת בפירוש שחזקה איננה תקפה אלא אם כן היא מלוות בטענה, כלומר בהוכחה אמיתית. "כל חזקה שאין עימה טענה אינה חזקה"³³³. ה"מוסריות" שלהם מבוססת על לגליות נוראה, חסרת רחמנות אמיתית. גם אצל הפילוסופים של המוסר במאה התשע-עשרה, אפשר למצוא גישה דומה, בייחוד אצל הפילוסופים הגרמנים. ומה יצא מגישה זו? כולנו יודעים. אפשר להרוג יהודי אם זה חוקי. אז קודם כול מטפלים בחוק, וברגע שזה הופך להיות כתוב בקודקס החוקים, אפשר להרוג.³³⁴

שאלה: האם אין בכל זאת באימוץ תפיסה לגלית משום התקדמות?
תשובה: כן. יש מדרש על הפסוק 'וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וַהֲנֵה טוֹב מְאֹד וַיְהִי עֶרְבַּ וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי'³³⁵, האומר:

332 פתגם זה נמצא בבשורה ע"פ מתי, פרק כב.

333 בבא בתרא מא ע"א

334 גם אצל היהודים יש לעתים נטייה כזו. אותם יהודים רואים את השולחן ערוך, הקודקס כשלעצמו, ולא את מי שנתן את התורה. הם הופכים לאנשים לגליים. לא בכדי הזהירו אותנו חכמי ישראל שאפשר להיות נבל ברשות התורה. אצלם הצד הלגלי-פורמלי גובר על כל השאר. אין נדיבות לב, אין רחמנות. המוסר אצלם הופך לאתיקה - ללגליות לשמה. מה שחסר, הלכה למעשה, זו ההתנדבות של הרחמנות (מתוך שיעורי הרב על רז העיגולים והיושר).

335 בראשית א-לא

אמר רבי שמעון בן לקיש: הנה טוב מאד זו מלכות שמים, והנה טוב מאד זו מלכות הרומיים. וכי מלכות הרומיים טוב מאד? אתמהא! אלא שהיא תובעת דקיון של בריות שנאמר (ישעיה מה) 'אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי'.

בראשית רבה, פרשה ט-יג

המדרש נראה קצת סתום אבל אסביר אותו. הלגליות מאפיינת את רומי. אם זה אינו חוקי, אינך רשאי לעשות דבר. אולם איש לא יתבע שהחוק יהיה החוק המוסרי. זו הבעיה. אם החוק מאפשר לי לגנוב, אגנוב אותך, גם אם זה נוגד את העיקרון המוסרי האוניברסלי. אם כך, איך ריש לקיש יכול לשבח על כך את רומי? תשובתו - והיא אליבא דאמת, היא שעבור העמים הברברים שחיו אז באימפריה הרומית או סביב לה, עצם קבלה מסגרת לגלית כלשהי, המחייבת כל אחד, היא התקדמות חיובית.

התקדמות זו נחוצה כדי שאותם עמים יוכלו, בבוא היום, לשמוע את המסר שיש לישראל להפיץ בקרב האומות: החוק האמתי הוא החוק המוסרי. אולם כל עוד הם לא התרגלו לעצם המושג הזה "חוק" - אפילו אם מבחינת ישראל, הלגליות הזו פסולה משום שהיא אינה מזוהה עם המוסר - אין אפשרות לישראל למלא את משימתו. קבלת הלגליות הרומית היא אפוא שלב מוקדם הכרחי, לפני קבלת הרעיון שהחוק האמתי צריך להיות החוק המוסרי. במובן זה צריך לקשור את דברי ריש לקיש במדרש עם דברי הגמרא האומרת שלפני בו המשיח, עתידה מלכות רומי להתפשט על העולם כולו ט' חודשים.³³⁶ שלב זה של התפשטות הלגליות הרומית על העולם כולו - וגם על החברה הישראלית,³³⁷ הוא תנאי הכרחי ליכולתו של עם ישראל למלא את

336 סנהדרין צח ע"ב: אמר רב: אין בן דוד בא עד שתתפשט המלכות על ישראל תשעה חדשים שנאמר לכן יתנם עד עת יולדה ילדה ויתר אחיו ישובון על בני ישראל. ראה גם דברי המהר"ל בפירושו למסכת סנהדרין, פרק חלק: כי מלכות פרס ומלכות אדום ימשלו ביחד ואין אחד מושל בלבד בעולם, וכאשר מתחיל מלכות הרשעה להתפשט בעולם מיד מתחיל לצמוח מלכות מלך המשיח, ואחר ט' חדשים יהיה גמר מלכות מלך המשיח ויטול המלכות מאדום. ומה שמתפשט מלכות הרשעה ט' חדשים על ישראל, כאשר יהיה מתגלה מלכות מלך המשיח שהוא מלכות אחד.

ראה גם דברי רבי חיים ויטל בספר "עץ הדעת טוב", פרשת וירא: ... ואמנם כפי דרכנו בא להורות את אשר עתידה מלכות הרשעה של עשו להתפשט בכל העולם ע' חדשים שנא' לכן יתנם עד עת יולדה ומי היא זו רבקה אמו של עשו שילדתו לט' חדשים וזהו סוד עד עת יולדה ולא אמר עד ט' חדשים.

337 זהו ללא ספק אחת הצרות הגדולות ביותר הפוקדות את החברה הישראלית היום. הכול נבחן בעיניים לגליות, ללא שום קשר למוסר ברוב המקרים. אפשר למצוא ניחומים

תפקידו. לפי דברי הגמרא הוא נמשך ט' חודשים דווקא, כבא לומר שלפני לידת המשיח, בשלב ההיריון, נדרשת פעולה מקדימה, המכשירה את העולם כולו לקבל את פניו. פעולה זו היא התפשטות מושג הלגליות בעולם כולו. אז ורק אז מוכן העולם לעבור לשלב הבא ולהבין שאין די בכך ושתוכן החוק אינו חשוב פחות מן המסגרת הפורמלית. החוק חייב להיות החוק המוסרי. לכן הרב מדגיש שלא אבדה תקוותנו לראות שינוי יסודי במצב. זו השאיפה המשיחית של עמנו: לבסס את החברה האנושית על ערכי המוסר. כך הוא כותב בהמשך דבריו:

זהו הזמן שאנו מקוים. מובן הדבר, שכדי להגשימו אנו צריכים להתעורר בכחותינו כולם, להשתמש בכל האמצעים שהזמן מביא: הכל יד אל בורא כל עולמים מנהלת.

אבל האיחור הוא איחור מוכרח, בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה. והנה הגיע הזמן, קרוב מאד, העולם יתבסס ואנו נוכל כבר להכין עצמנו, כי לנו כבר אפשר יהיה לנהל ממלכתנו על יסודות הטוב, החכמה, הישר וההארה האלהית הברורה.

התודעה היהודית מתקשה עד מאוד לקבל את הרעיון של מדינה יהודית משום שהיא מזהה את הסכנה הכרוכה ברעיון הזה: אם הבסיס איננו המוסר - והכוונה למוסר של התורה, לאותם ערכים מוחלטים של ריבוננו של עולם, אזי המדינה תהפוך להיות ככל המדינות, עוד מדינה ברברית. רק כאשר בעולם כולו נשמעו קולות הקוראים לבסס את החברה האנושית על ערכי המוסר, ולא על עקרון כוח הזרוע - גם אם בפועל המימוש אינו תואם את הציפיות משום שחיש מהר חוזרים לשיטה האימפריאליסטית, אז ורק אז, הרעיון של מדינה יהודית התחיל להיות עבורנו בר חשיבה, מתקבל על הדעת. כל עוד המדינה הייתה הסמל של הברבריות, לא רצינו בה. ברגע שבצבצה האפשרות של מדינה מבוססת על ערכי המוסר, על החסד, החמלה ולא על הדין הקשה הבא לידי ביטוי בין היתר בשיטה הלגלית, השתנה המצב. זה קרה בעיקר בתקופת הרב זצ"ל עם החזון של התנועה הציונית-פוליטית בתור תנועה מדינית. עד אז לא היה עם ישראל מוכן להתעסק עם ענייני העולם הזה. הוא נתן

מסוימים בדברי הגמרא הזו המתארת מצב זה כשלב זמני, בן חלוף לפני בוא המשיח (מתוך שיעורי הרב על פרשת משפטים).

לְעֵשׂוֹ לַעֲסוֹק בְּכַךְ: 'יַעֲבֹר נָא אֲדָנִי לְפָנַי עֲבָדוּ'.³³⁸ רבי יהושע אומר במדרש³³⁹ שיעקב "שלח פורפירא וטלקיה קודמוהי" - יעקב שלח את לבוש המלכות, הפורפירא לְעֵשׂוֹ והשליך אותו לפניו.³⁴⁰ מסביר הרב:

אין הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שתובעת כשרון של רשעה. אנו קבלנו רק את היסוד כפי ההכרח ליסד אומה, וכיון שנגמל הגזע הודחנו ממלוך, בגוים נתפורנו, נזרענו במעמקי האדמה, עד אשר עת הזמיר הגיע וקול התור ישמע בארצנו.

ברצוני לעמוד על נקודה אחת שהרב מדגיש בדבריו והיא שעלינו להשתמש בכל האמצעים שהזמן מביא. למה כוונתו? לא די בכיסוף, בגעגועים לציון. לא די בבכי על חורבן הבית. לא די במעשה "דתי". צריך לגייס את כל כוחות האומה, כל הכישרונות וצריך גם חכמה מדינית וחכמה זו נמצאת אצל יְעֵשׂוּ.³⁴¹ צריך ללמוד אותה אצל יְעֵשׂוֹ וממנו. וזה קשה לנו משום שאצלו חכמה

338 בראשית לג-ד

339 ב"ר עה-ד

340 בעל ספר החסידים מסביר מדוע שם ה' איננו מופיע במגילת אסתר. הוא מסביר שזה סיום התולדות בישראל. התולדות מתחילות עם שרה אמנו ומסתיימות עם אסתר המלכה. לפי המדרש הקשר בין שרה לאסתר הוא המספר מאה עשרים ושבע. החן של שרה מסתיים עם החן של אסתר. אסתר עוזבת את עם ישראל, סמל למידת המלכות העוברת לאמות העולם. לכן שם ה' אינו מופיע משום שה' מייחד את שמו רק על התולדות. 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום גשות יהוה אלהים ארץ ושמים' (בראשית ב-ד). בפסוק הזה מופיע לראשונה שם הווייה ב"ה והמילה תולדות.

המלכות שייכת לישראל מבחינת "כי המלכות שלך היא", אבל היא עוברת לאומות העולם, לארבע מלכויות. המהר"ל דן בתחילת ספרו "נר מצוה", בד"ה "ויש בני אדם שואלים והיכן רמז מלכות ישמעאל", במקומו של ישמעאל בין המלכויות והוא מסביר שהברכות שניתנו לישמעאל באות אליו ישירות דרך אברהם. לכן לא גזל ישמעאל את המלכות מישראל, בשונה מבבל, מפרס, מיוון ומרומי. הוא מוסיף שלפי דעתו ישמעאל הוא פרס, שמתגלה בימים אלו כאויב המסוכן ביותר של ישראל (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

341 במהלך הגלות, חיינו כקהילות ובעיקר סביב המשימה של שבט לוי. בכינו בכי מר וגם על חורבן הבית, אבל עמוק בתוכנו הסכמנו לעזוב את החיים המדיניים. זה היה אונס מתוך רצון, אומר הרב קוק. סלדנו מכל שיטות הממשל של המדינות שהיכרנו במהלך הגלות. התייחסנו למדינה יהודית כאל אוטופיה שעדיף שלא תתגשם. המסר שלנו היה בעיקר מסר מוסרי, דתי, רוחני. אמנם הוא היה מלווה באמירה אוטופית: יום יבוא ואנחנו נחזור לחיים פוליטיים, כאשר יבוא משיח צדקנו אך לא לפני. להקים מדינה לפני, זה להצטרף לברבריות של העמים. לא רצינו בכך. זה נמשך כך מאות שנים. ואז פתאום

זו איננה תואמת את הדרישות המוסריות שיש לנו. אצלו הפוליטיקה היא עסק מלוכלך. ובכל זאת אנחנו זקוקים לאותה חכמה כדי שנוכל בבוא העת לחזור ולהחזיק בפורפירא. זה מה שקרה עם התנועה הציונית וזה היה קשה מאוד לבני אדם רבים. הם לא הבינו שזה מוכרח להיות כך. אחרת לא היה המהלך יכול להצליח.

'הַנְּצִינִים נְרָאוּ בְּאֶרֶץ עֵת הַזְּמִיר הִגִּיעַ וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאַרְצֵנוּ'.³⁴² כאשר מגיע הזמן לחזור לבימת החיים הפוליטיים, צריך להיות מוכן. כדי להיות מוכן, צריך ללמוד חכמת מדעי המדינה מעֲשׂוֹ ולבסס אותה חכמה על בסיס מוסרי, בהתאם לצו התורה. אז מתגלה ההבדל העצום בין שתי תפיסות של ניהול החיים הארציים, של ניהול החברה האנושית: התפיסה של עֲשׂוֹ והתפיסה של דוד המלך.

כדי להבין את הנושא, אביא קודם כול את פירושו של בעל הטורים על הפסוק הבא מחומש בראשית: 'וַיִּשְׁכְּנוּ מַחֲוִילָה עַד שׁוֹר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִצְרַיִם בְּאֶכָּה אֲשׁוּרָה עַל פְּנֵי כָּל אֶחָיו נִפְּלָ'.³⁴³ סוף הפסוק מדבר על נפילתו של ישמעאל ומיד אחר כך נאמר: 'וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם אֲבִרְהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק'.³⁴⁴ בעל הטורים מסביר את מהות הקשר בין שני הפסוקים בד"ה "על פני כל אחיו נפל": "וסמך ליה ואלה תולדות יצחק, לומר כשיפול ישמעאל באחרית הימים, אז יצמח בן דוד שהוא מתולדות יצחק". למה כוונתו? אנחנו פוגשים בתנ"ך שני אנשים אדמוניים: עֲשׂוֹ ודוד. על עֲשׂוֹ נאמר 'וַיֵּצֵא הָרֵאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כְּלוֹ כְּאֲדָרֶת שַׁעַר וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֲשׂוֹ',³⁴⁵ ועל דוד 'וַיִּשְׁלַח

קרה משהו בעולם, באו אנשים וטענו שאפשר לבסס חברה - זה יותר מאשר מדינה על ערכי המוסר. מכאן הכול התחיל. מכאן החשיבות העצומה של המהפכה הצרפתית בהיסטוריה היהודית. האקלים השתנה. ניצן ראשון. אחר כך באו עוד ניצנים שאפשרו את המשך התהליך, אבל צריך להבין את חשיבות הניצן הראשון הזה. אז צריך לגייס את כל כוחות האומה, כל אותם כוחות שהיו רדומים במהלך כל הגלות. במהלך הגלות הכוח היחיד שהיה ער היה הכוח של שבט לוי, כלומר הכוח הדתי, הכוהני, הכוחות הטכנולוגיים, הכוחות האסטטיים, הכוחות המדעיים של האומה, של כל השבטים. "ב שבטים שהם י"ג, ולכל שבט כוח משלו, צורות שונות של להיות עברי. המפתח להצלחה הוא האחדות סביב ספר התורה שהוא משותף לכל השבטים. ההתאחדות היא המפתח ליעילות מימוש החזון, אותה אוטופיה שמשום מקום הפכה להיות המציאות. והכול יד אל בורא כל עולמים מנהלת וצריך להודות על גודל הנס שנעשו לנו (מתוך שיעורי הרב על ישראל והאוניברסל האנושי).

342 שיר השירים ב-ב

343 בראשית כה-ח

344 בראשית כה-ט

345 בראשית כה-כה

וְיִבְיָאָהּ וְהוּא אֲדַמוּנִי עִם יָפָה עֵינַיִם וְטוֹב רֵאִי.³⁴⁶ שניהם שייכים למידת הדין שסימלה הוא הצבע האדום, ולשניהם תפקיד מדיני-פוליטי חשוב. לשניהם יש פורפירא. המדרש עורך השוואה ביניהם ואומר:

אמר רבי אבא בר כהנא: ... כיון שראה שמואל את דוד אדמוני דכתיב וישלח ויביאהו והוא אדמוני נתיירא ואמר: אף זה שופך דמים כעשו? אמר לו הקב"ה: עם יפה עינים, עשו מדעת עצמו הוא הורג אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג.

בראשית רבה, פרשה סג-ח

מהו ההבדל בין עֶשׂוּ ובין דוד? דוד יפה עיניים. הדרך שלו להסתכל על העולם שונה. המבט של עֶשׂוּ הוא מבט קר, קודר, קשוח. מבטו של דוד הוא מבט טוב, אוהד, נדיב. עֶשׂוּ אינו צריך להתיעץ עם איש. "דינא דמלכותא דינא"³⁴⁷ הוא המלכות. הוא השופט, הוא המבצע. לא צריך יותר. הסמכות המוקנית לו על-ידי החוק מאפשרת לו להחליט לבד והוא עושה את זה. לא כך אצל דוד. גם אצלו העיקרון של דינא דמלכותא דינא תקף, אבל גם אם הסמכות מוקנית לו, גם אם מדובר במקרה שמשלב היגיון המדינה, הוא מתייעץ. הוא פונה לסנהדרין.³⁴⁸ הוא המלך אבל הוא לא הכול.

היום, בהרבה מדינות - ויש כאלה שרוצים שכך יהיה גם בארץ, הרשות הקובעת באמת היא הרשות השופטת, לא הרשות המבצעת. אבל דווקא כאן מתגלה סכנה חדשה והיא שהשופטים יחשבו שבידיהם הכוח. השופט צריך לומר מהו הדין על פי הקריטריון המוסרי, ולא לפי איזו לגליות עיוורת. הוא צריך להיות השופט של התורה, ומקור סמכותו הוא נותן התורה: 'שִׁפְטִים וְשִׁטְרִים תִּתֶּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוֹה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צֶדֶק'.³⁴⁹ משימתם לשפוט משפט צדק. ההנחיה הניתנת להם היא 'צֶדֶק צֶדֶק תִּדְרֹף'.³⁵⁰ 'הַצְדִּיקוּ אֶת הַצְדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע'.³⁵¹ המוסר הוא החוק. לא הלגליות. אנחנו חיים במלוא העוצמה את הנושא הזה בחברה הישראלית.

346 שמואל א, טז-יב

347 ראה למשל ב"ק קיג ע"א.

348 סנהדרין טז ע"א, ברכות ג ע"ב

349 דברים טז-יח

350 דברים טז-כ

351 דברים כה-א

עָשׂוּ הוא למעשה יצחק לפני העקדה. הוא מידת הדין הלא מרוסנת. דוד הוא יצחק אחרי העקדה. הוא יפה עיניים. הוא יודע את הערך של הנפש הפרטית של כל אחד. הוא יודע שריבונו של עולם התגלה בהר סיני לעמנו כדי להסביר לו שהחוק שהוא נותן הוא החוק המוסרי ושהוא בעצמו משתמש בחוק הזה כדי לשפוט את האדם, את מעשיו ואת ההיסטוריה שלו. הוא רחום, הוא חנון. הוא איננו איזה אל אכזרי המחכה לראות מתי ייפול האדם. אם האדם נופל, הוא עוזר לו לקום. 'שָׁבַע יְפֹל צְדִיק וְקָם'³⁵² לא כך המצב אצל הנצרות. נפילתו של האדם היא בלתי הפיכה. לכן הם כל כך מפחדים מן המשפט של האלוקים. זו תפיסה עשווית. דוד המלך, לעומתו, לימד מהי תשובה לכל אחד ואחד.³⁵³ זהו כוחו של הצדיק של מידת הדין אחרי העקדה וזה מה שבעל הטורים רוצה שנלמד: בן דוד נולד מיצחק אחרי העקדה ולא מיצחק לפני העקדה. "אז יצמח בן דוד שהוא מתולדות יצחק". ולא מתולדות עשו.

ימי העולם הזה מקופלים בין שני מופעים של המילה "תולדות". בשני מופעים אלו, ורק בהם, המילה תולדות כתובה בכתב מלא בתנ"ך. 'אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם'³⁵⁴ 'וְאֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת פְּרָעַ פְּרָעַ הוֹלִיד אֶת חֲצֵרוֹן'.³⁵⁵ בשאר המקומות, היא כתובה חסר או חסר דחסר, בלי האות וא"ו בכלל. כל עוד ההיסטוריה נמשכת, היא חסרה. ימי העולם הזה הם ימים של מאמץ - המאמץ להוליד את בן דוד, האיש יפה העיניים. זה קשה ולעתים נופלים. זה מסובך, לעתים אפילו מתוסבך, אבל זה אפשרי משום שבצומת קריטי של ההיסטוריה, אברהם ויצחק, הצדיק של מידת החסד והצדיק של מידת הדין הסכימו ללכת יחדיו וקבעו שצריך לעקוד את מידתו של יצחק כדי שבבוא היום יוכל הצדיק של מידת הדין, בעל העיניים יפות, להתגלות כצדיק האמתי של העולם הזה, כבן דוד, כמלכנו, כמשיח צדקנו. זה מה שקרה בניסיון העקדה. "ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור".

שאלה: הרב הזכיר שיש קריאות אחרות של סיפור העקדה, כגון קריאה מיתולוגית. האם אפשר להרחיב את ההסבר?

תשובה: הקריאה המסוכנת ביותר והמקוממת ביותר, במיוחד אחרי

352 משלי כד-טז

353 ע"ז ד ע"ב: לא היה דוד ראוי לאותו מעשה אלא כדי להורות תשובה ליחיד.

354 בראשית ב-ד

355 רות ד-יח

השואה, היא הקריאה הנוצרית.³⁵⁶ חלק מן התאולוגים הנוצרים טוענים כי יש לראות את ההיסטוריה של עם ישראל באספקלריה של "עקידתו של יצחק". לדידם בייעודו של עם ישראל כלולה הסגולה לכפר על חטאי האנושות ולשאת באמצעות ייסוריו את תיקון העולמות. מכאן עולה שככל שהטרגדיה של עם ישראל נוראה, כך גדלה זכותו. השואה נתפסת אצלם כקרבת כפרה.

בין דעות אלה, אפשר לציין למשל את דעתו של האב מרסל דובואה.³⁵⁷ הוא כתב מאמר ארוך בנושא, שבו הוא מצביע על זהות גמורה בין "עלילת ייסוריו של אותו האיש" ובין ההיסטוריה של עם ישראל, המוארת על-ידי השואה. לדעתו יש משמעות זהה למושא של האמונה הנוצרית ולשואה. מסקנתו היא שהשואה מוכיחה שרק התפיסה התאולוגית הנוצרית יכולה לשמש בסיס להמשכה של האמונה היהודית עצמה. כך הוא כותב, בין היתר: "דרך ייסוריו של העם היהודי, שהגיעה לשיאה בשואה, מאפשרת לנו הבנה טובה קצת יותר של המסתורין של הצלב".

עלינו לדחות מכול וכול דברים אלה. הניסיון איננו ניסיון סמלי אלא ניסיון אמיתי. הסמל נמצא אך ורק במיתוס הנוצרי ואתיחס לנושא בשיעור אחר.³⁵⁸ אני מזכיר את דבריו כאן משום שלצערי אני שומע שיש רבנים המסבירים את השואה כעקדה, ככפרת עוונות העולם ועוונותינו בכללם. הם מנסים להסביר את הדברים כך: האל האחד מנהיג את עולמו דרך מידות הטוב והרע גם יחד. לכן הכרחי ליצור משקל נגד לרע באמצעות סגולת הכפרה. רק כך יש אפשרות לאיזון ולקיום של העולם. זכות יתרה נודעת לעם שנבחר לתפקיד זה: הלא רק עם שמסוגל להעיד על ערכי הטוב, יוכל, כאשר יופרו ערכים אלה, לשאת בתוצאותיה של הפרה זו. לדידם אין שום חשיבות לפרטי המאורע, לדרך הקרבת הקרבן. רק עצם הקרבן הוא בעל משמעות. במילים אחרות, אם יש צורך בסבל, הדרך שבה סובלים היא משנית.

356 שיטה זו נפוצה בעיקר בקרב התאולוגים הנוצריים, אם כי אפשר להיתקל בה, בניסוח נאיבי ולדעתי אף חסר אחריות, גם במספר חוגים יהודיים ואפילו רבניים (מתוך המאמר של הרב "ויהי באחרית הימים").

357 האב מרסל דובואה (1920-2007) היה תאולוג נוצרי השייך למסדר הדומיניקאני. הוא שימש כ"Supérieur de la maison St Isaïe" ומרצה בכיר לפילוסופיה באוניברסיטה העברית בירושלים. הוא נולד בצרפת והגיע לארץ ב-1962 כדי להצטרף לצוות בית ישעיהו, שבו התמקדו הדומיניקאנים בחקר המציאות של העם היהודי. הרב אשכנזי הכיר אותו היטב ולחם נגד דעותיו בכל כוחו.

358 ראה את השיעור "מהמציאות למיתוס" בהמשך הספר.

ברצוני לומר דברים ברורים מאוד, אפילו חריפים, בקשר לשיטה זו: זו שיטה נוצרית ואלה שמעלים אותה מגלים נטייה מתנצרת. יצחק לא נרצח. היהודים שמתו בשואה, כן נרצחו. אי אפשר להסביר - מי בכלל יכול, את השואה בעזרת סיפור העקדה. אי אפשר, אסור להתעלם לחלוטין מדברי חז"ל, מפירושו של רש"י ובעיקר מדברי הנביא שציטטתי בתחילת השיעור. אין זה דרך רבותינו.

המחשבה שעם ישראל הוא עם שנברא מראש ובעיקר כדי לכפר על תועבות העולם, היא בבחינת חירוף וגידוף. היא סותרת את כל רוח תלמודה של הנבואה התנכית והופכת את ההנהגה העליונה למפלצת נוראה. יותר מדי הוגים, נוצרים או אחרים, משתמשים בסיפור העקדה כאליבי כדי לתרץ את הבלתי ניתן להצדקה. עלינו למחות בקול רם וצלול נגד ניסיונות אלה.

שאלה: הרב דסלר מסביר בספרו "מכתב מאליהו"³⁵⁹ ש"היה מקום לציווי העקידה לחול וגם לצאת לפועל ולו היה העולם זוכה לכך כבר היתה מביאה בעקבותיה את התיקון הגמור של הבריאה בכללותה". איך דבריו מסתדרים עם דברי חז"ל שהרב ציטט במהלך השיעור?

תשובה: אני יודע שיש שיטות שונות של קריאת המקרא, אבל במסורת היהודית, קיימת הייררכיה בין המפרשים. יש גם עקרונות פרשניים מובהקים וברורים: אי אפשר לסתור את דברי הנביאים. אי אפשר להתעלם מדברי רש"י המצטט גמרא מפורשת. אי אפשר להתעלם מפשט הפסוק.

אם כוונת הרב דסלר ז"ל היא לדבר על החיים הפנימיים, להדגיש כיוון מסוים של סיגוף רוחני, של דביקות דתית, אולי אפשר לקבל. אבל אין זה שיטתי. אני עוסק במציאות, בעולם הממשי שבו אנחנו חיים, במשמעות ההיסטוריה, בזהות שלנו. כך קיבלתי מרבותיי.

שאלה: איך צריך להסביר את המדרשים האומרים שבכל זאת יצחק מת וקם לתחייה בין רגע?³⁶⁰

תשובה: פרשנות זו אופיינית לחסידות אשכנז, מבית מדרשו של ספר החסידים, בעקבות רציחתם של קהילות שלמות במהלך מסעי הצלב.³⁶¹ על

359 ראה חלק ב, עמ' 197.

360 ראה ילקוט שמעוני: כיון שהגיע החרב על צוארו פרחו ויצאה נפשו של יצחק, וכיון שהשמיע קולו מבין הכרובים ואמר לו אל תשלח ידך חזרה נפשו לגופו. ראה גם פרקי דרבי אליעזר פרק ל.

361 ראה גם מעשה חנה ושבעת בניה במסכת גיטין נז ע"ב ודברי החתם סופר בדרשותיו ל': לפי עניות דעתי לא את אברהם ויצחק ניסה אם יעמדו בצדקתם כי אם לנסות האומה

רקע זה צריך להבין את פרשנותם. אבל קל להבין אותם מדרשים לפי ההסבר שנתתי לכם: חלק מזהותו המקורית של יצחק נעקד ונעלם מן העולם. אותו חלק הוא החלק של מידת הדין הקשה, הלא מרוסנת, המסוכנת לכל העולם. משהו גורש מהזהות העברית - הפיתוי להפוך לאיש הלגליות הרוצחת. החלק הזה מת. נולד סוג חדש של צדיק של מידת הדין, והוא בעל עיניים יפות. אני שוב חוזר ואומר: סיפור העקדה הוא סיפור של אי הקרבה. זה מה שהיה במציאות. צריך להבדיל בין המציאות ובין המסופר במדרש. במציאות, יצחק חי. אם במדרש רוצים להרוג אותו, זה במדרש. אני חושב שהבעיה סביב שאלתך היא בעיית התרגומים והדרך שבה הנוצרים משתמשים בסיפור העקדה. התרגומים מתרגמים באופן שגוי את המילה עולה ב-holocauste בצרפתית ובמילה מקבילה בשאר השפות. תרגום זה כבר מפנים את הפרשנות הנוצרית. צריך לסלק פרשנות זו מכול וכול.

אוסף עוד נקודה. ישנו פסוק בספר ישעיהו האומר: 'אָבִיךָ הָרֵאשׁוֹן חָטָא וּמְלִיצִיךָ פָּשְׁעוּ בִי'.³⁶² יש מחלוקת בין המפרשים מיהו אביך הראשון: אדם הראשון³⁶³ או אברהם אבינו. לפי רש"י מדובר באברהם אבינו והוא רומז לדבריו בברית בין הבתרים "במה אדע".³⁶⁴ שמעתי פעם פירוש אחר: 'אָבִיךָ הָרֵאשׁוֹן חָטָא' זה אברהם שרצה לשחוט את יצחק, וּמְלִיצִיךָ פָּשְׁעוּ בִי' זה יצחק אשר אהב את עֵשָׂו בנו. אברהם חטא משום שהוא לא הבין מה הקב"ה רוצה ממנו. הקב"ה אמר לו: "אסקתיה, אחתיה", והוא הבין את הציווי האלוקי כמו אנשי דורו. היכן, אם כן, לפי פירוש זה, גדולתו של אברהם? תשובתי היא שגדולתו באה לידי ביטוי כאשר הוא נכנע לפני המלאך האומר לו "אל תשלח את ידך אל הנער". הוא נכנע על אף שהוא שומע רק את קול המלאך, ולא את הקב"ה עצמו. אז הוא הוכיח שהוא ירא אלוקים.

מי שיוצא מנקודת הנחה שמה שאברהם הצטווה לעשות הוא לשחוט את בנו, משליך בתוך המקרא מנטליות זרה, מפלצתית, גם אם עוטפים את ההסבר בניתוח פסיכולוגי עמוק כביכול ומדברים על ה"אני העליון", על

הקדושה העתידה לצאת הימנו. בתחילה ניסה הקב"ה את אבותינו, ויתהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר להיתם שורש לבניהם שיכולים לסבול גלות וצרות, ושוב באחרונה נסה אם יעמדו בהריגות ושמידות על קדושת ה' ...

362 ישעיהו מג-כז

363 ראה אבות דברי נתן, נוסח ב, פרשה כה. ראה פירושו של ה"מצודת דוד", בד"ה "אביך הראשון חטא": אדם הראשון חטא בי באכלו מעץ הדעת ועם כי היה יציר כפי וכ"ש אתם שנולדתם מאיש ואשה המלאים עון. ראה גם פירוש הרד"ק.

364 אביך הראשון חטא באומרו במה אדע.

שלטון האב. כל זה שייך לעולם הנוצרי-יווני של פאולוס, מייסד הנצרות. פעם זה היה המולך והיום בפסיכולוגיה המודרנית זה דמות האב כאני עליון. זה אותו דבר ונגד תפיסות אלה, התורה נלחמת. ריבונו של עולם הוא אבינו, הוא האב הרחמן שמרחם על בריותיו. יש ביטוי נוראי "להקריב על מזבח המולדת". זה המולך. המולדת כאליל. התגלמות התועבה, גם אם מי שמציע הסברים כאלה הוא אדם דתי.

שאלה: האם יש קשר בין סיפור העקדה ובין המיתוס של אדיפוס אצל היוונים, שלפי גזירת הגורל נידון להרוג את אביו ולשאת לאישה את אמו?
תשובה: הקשר היחיד שאני יכול לעשות הוא שבסיפור העקדה, אין שום רצח! התסביך של אדיפוס אינו קיים אצל היהודים המסורתיים. אצל הנוצרים אתה מוצא דווקא במיתוס שלהם מעבר למעשה, לרצח. כל זה זר לנו לגמרי. צריך מאוד להיזהר מכל סוג של עיוות דברי המדרש, של סילוף המקורות התנכיים. יש הוגים במערב שעושים זאת ללא הרף. למשל, רנה ז'ראר מנסה להסביר את תסביך הבן בתרבות המערבית - והסמל של הבן אצלו הוא אותו האיש, בעזרת מקורות מן המדרש תוך עיקום מוחלט, על פי התפיסה הנוצרית. מה שמטריד באמת בפרשנויות אלה הוא שמתחת למילים, מסתתרת אנטישמיות מהסוג הגרוע ביותר. תחת האצטלה של ה"יהודי-נוצרי", מכניסים תפיסה פגאנית, יונית, נוצרית. אסור לנו לשתף פעולה עם ההוגים האלה. חזרנו להיות עברים ואין לנו שום קשר לתרבות הזו, שרובה ככולה, עדיין מבוססת על המיתוס של היהודי המוכן להקריב את עצמו כדי לכפר על חטאי העולם. זה נגמר.