

מהר סיני אל היום יום

מבית המדרש אל חיי המעשה

סוד החיים בפרשת השבוע

פרשת וירא שנת תשפ"ז



כשהקב"ה ממתין לאדם: מדוע אברהם עוזב את ההתגלות האלוהית כדי לקבל שלושה אורחים?

יש רגעים שבהם אדם מרגיש שהוא נמצא במקום הנכון ביותר בחייו. הוא הצליח לפנות לעצמו זמן ללימוד תורה, התיישב מול ספר שרצה ללמוד במשך חודשים, והשקט שסביבו מאפשר לו להתרכז. ואז נשמעת דפיקה בדלת. אדם מבוגר מבקש עזרה בעניין שאינו סובל דיחוי, או בן משפחה נכנס ומבקש לדבר על דבר שמכביד עליו. ברגע הזה מתרחש מאבק פנימי שאינו פשוט כלל. מצד אחד, האדם רוצה להמשיך ללמוד. הרי סוף סוף הצליח להתנתק מטרדות היום ולהקדיש זמן לדבר חשוב באמת. מצד שני, עומד לפניו אדם הזקוק לו עכשיו. הוא יכול לומר לעצמו שהאדם השני ימתין, שהלימוד קודם, ושאין סיבה להפסיק כל דבר חשוב בגלל בקשה בלתי צפויה. אבל ייתכן שדווקא באותו רגע מתבררת שאלה עמוקה הרבה יותר: **האם עבודת ה' נמדדת רק במה שאדם עושה כאשר איש אינו מפריע לו, או גם בדרך שבה הוא מגיב כאשר אדם אחר נכנס אל תוך עולמו?**

השאלה הזאת עומדת במרכז אחד הסיפורים המופלאים בפרשת וירא. אברהם אבינו, בן תשעים ותשע, ימים ספורים לאחר ברית המילה לפי דברי חז"ל, יושב בפתח אוהלו בחום היום. התורה מספרת: **"וירא אליו ה' באלני ממרא והוא ישב פתח האהל כחם היום"** (בראשית יח, א). כבר בפסוק הראשון מתרחש דבר עצום. הקב"ה מתגלה לאברהם. אין זו שיחה עם אדם חשוב, ביקור של מלך או רגע של התעלות רגילה. זוהי התגלות אלוהית.

והנה, מיד בפסוק הבא, אברהם נושא את עיניו ורואה שלושה אנשים: **"וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה"** (בראשית יח, ב). אברהם אינו מסתפק בברכת שלום מרחוק. הוא רץ לקראתם, משתחווה ומבקש מהם להיכנס אל אוהלו. ואז מופיעה בקשה יוצאת דופן: **"ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך"** (שם, ג).

אל מי נאמרו הדברים האלה? האם אברהם פונה אל אחד האורחים ומבקש שלא יעבור מעליו, או שמא הוא פונה אל הקב"ה עצמו ומבקש ממנו להמתין עד שיסיים לקבל את האורחים?

זו אינה שאלה שולית של פיסוק. היא משנה את הבנת הסיפור כולו. רבי שלמה יצחקי, רש"י (בראשית יח, ג), מביא את שתי הדרכים בפירוש הפסוק. לפי אחת מהן, אברהם פונה אל הגדול שבשלושת האורחים. לפי הדרך האחרת, שהיא דרשת חז"ל, הוא פונה אל הקב"ה ומבקש ממנו להמתין.

בגמרא במסכת שבת (דף קכז ע"א) נאמר: **"גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה"**. והגמרא לומדת זאת מן הפסוק **"ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך"**. המשמעות מדהימה. לפי דרשה זו, אברהם נמצא בעיצומה של התגלות אלוהית, ובכל זאת הוא מבקש מן הקב"ה להמתין מפני שעליו לקבל אורחים.

אבל כאן מתעוררת קושיה גדולה. כיצד ייתכן שקבלת פני בני אדם גדולה מקבלת פני השכינה? האם לא היה ראוי שאברהם יישאר בהתגלות האלוהית ויבקש מן האורחים להמתין? הרי אין דבר נשגב יותר מן הקרבה לקב"ה. ועוד יש לשאול: אם הכנסת אורחים גדולה כל כך, מדוע התורה אינה מצווה אותנו לעזוב כל עיסוק רוחני בכל פעם שמישהו מבקש מאיתנו דבר? הרי ברור שיש גם ערך ללימוד תורה, לתפילה ולדבקות בה'.

כדי להבין את הדברים צריך לברר תחילה מה בדיוק התרחש באוהלו של אברהם. רבי שלמה יצחקי, רש"י (בראשית יח, א), מפרש שהקב"ה בא לבקר את אברהם ביום השלישי למילתו. הוא מביא את דברי חז"ל שהקב"ה הוציא חמה מנרתיקה כדי שלא להטריח את אברהם באורחים, אך כשראה שאברהם מצטער על כך שאין אורחים, הביא אליו מלאכים בדמות אנשים.

הדברים יוצרים תמונה מופלאה. אברהם נמצא במצב גופני קשה לאחר ברית המילה. הקב"ה מתגלה אליו, ובאותו זמן אברהם מצטער על כך שאין לו אפשרות לקיים הכנסת אורחים.

אבל כאן צריך לשאול: מדוע אברהם מצטער? הרי הוא פטור מן הטורח. הוא חולה, הקב"ה מבקר אותו, ואין שום סיבה שיתאמץ. ייתכן שהתשובה נעוצה בכך שאברהם אינו רואה בהכנסת אורחים חובה חיצונית בלבד. היא חלק עמוק מאישיותו. הוא אינו מחפש רק הזדמנות לצאת ידי חובה. הוא מבקש להיטיב עם אחרים.

כאשר אדם עושה טוב רק מפני שהוא חייב, היעדר החובה מעניק לו מנוחה. אבל כאשר הטוב נעשה חלק מאישיותו, היעדר האפשרות להיטיב עלול להכאיב לו. יש אדם שנותן צדקה מפני שהוא יודע שזו מצווה. כאשר אין מי שמבקש ממנו, הוא אינו מרגיש שחסר לו דבר. ויש אדם שהדאגה לאחרים נעשתה חלק מחייו. כאשר הוא שומע על משפחה הזקוקה לעזרה, הוא אינו שואל רק מה הוא חייב לתת. הוא שואל כיצד יוכל לסייע. אברהם אינו רק אדם המקיים מצוות. הוא אדם שחייו מכוונים להיטיב. אולם עדיין לא ברור מדוע דווקא הכנסת אורחים גדולה מקבלת פני שכינה.

רבי משה בן מימון, הרמב"ם, במשנה תורה (הלכות אבל יד, א), מונה את הכנסת האורחים בין מצוות גמילות החסדים שבגופו. הוא מסביר שמצוות אלה נכללות בכלל **"ואהבת לרעך כמוך"**, ומוסיף שיש בהן חובה כלפי הזולת כפי שהאדם רוצה שינהגו כלפיו. הרמב"ם מלמד שהכנסת אורחים אינה רק נדיבות פרטית או מנהג יפה. היא חלק מן החובה המוסרית והתורנית לראות את צורכי האחר.

אבל מה הקשר בין מצווה זו לבין ההתגלות האלוהית?

אפשר להבין זאת באמצעות הבחנה יסודית. יש עבודת ה' שבה האדם מבקש להתקרב אל הקב"ה, ויש עבודת ה' שבה האדם מבקש לגלות את רצון הקב"ה בתוך העולם. כאשר אדם מתפלל, הוא עומד לפני ה'. כאשר הוא לומד תורה, הוא עוסק בדבר ה'. אבל כאשר אדם רעב עומד לפניו והוא מאכיל אותו, הוא מקיים את רצון ה' באמצעות יחסו לאדם אחר.

אין כאן שני עולמות נפרדים. שניהם חלק מעבודת ה'. אלא שלפעמים דווקא האדם העומד לפנינו הוא המקום שבו נבחנת משמעותה המעשית של הקרבה לה'.

הקרבה לקב"ה אינה אמורה להרחיק את האדם מן הבריות. היא אמורה להפוך אותו לרגיש יותר למצוקתן.

אבל כאן יש להיזהר מפני מסקנה שטחית. אין פירוש הדבר שכל צורך אנושי קודם תמיד לכל עיסוק רוחני. ההלכה עצמה מבחינה בין מצבים שונים.

הרמב"ם, במשנה תורה (הלכות תלמוד תורה ג, ד), פוסק שאם לפני האדם עומדת מצווה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, אין מבטלים בשבילה את לימוד התורה. אבל אם אי אפשר לעשותה על ידי אחרים, עליו לקיים את המצווה ולחזור ללימודו.

ההלכה הזאת מלמדת שהערך הגדול של עשיית חסד אינו מבטל את חשיבותו של הלימוד. יש צורך בשיקול דעת. לא כל הפרעה היא מצווה, ולא כל בקשה מחייבת את האדם להפסיק מיד את כל עיסוקיו.

אולם כאשר עומד לפניו צורך ממשי שאין מי שייתן לו מענה, ייתכן שדווקא ההפסקה היא המעשה הנכון. וכאן מתגלה חידוש עמוק בסיפורו של אברהם. הוא אינו נוטש את עבודת ה' כדי לעסוק בדבר זר לה. הוא עובר מצורה אחת של עבודת ה' לצורה אחרת.

לפעמים האדם אינו מתרחק מן הקדושה כאשר הוא קם מן הספר כדי לעזור לזולת. הוא מגלה שהקדושה דורשת ממנו לקום.

אבל עדיין צריך לשאול: מדוע התורה מדגישה שאברהם רץ לקראת האורחים? הרי הוא יכול היה לקרוא להם להיכנס, לבקש מאחד מאנשי ביתו לקבל את פניהם או להציע להם לשבת.

התורה אומרת: "**וירץ לקראתם מפתח האהל**". בהמשך נאמר: "**וימהר אברהם האהלה אל שרה**", ואחר כך "**ואל הבקר רץ אברהם**" (בראשית יח, ו–ז). המילים "וירץ" ו"וימהר" חוזרות שוב ושוב.

רבי שלמה יצחקי, רש"י (בראשית יח, ז), מפרש שאברהם רץ אל הבקר כדי להכין לאורחים את הסעודה. בפירושו לפסוקים הוא מדגיש את פרטי ההכנה ואת השתתפותו האישית של אברהם. הדבר מלמד שהכנסת האורחים אינה מתוארת רק באמצעות התוצאה. התורה אינה מסתפקת בכך שהאורחים קיבלו אוכל. היא מספרת כיצד אברהם פעל.

מדוע?

מפני שיש הבדל בין אדם שעושה מעשה טוב לבין אדם שעושה אותו מתוך רצון פנימי. אפשר לתת לאדם עזרה ולגרום לו להרגיש שהוא מטריח אותנו. אפשר להעניק לו מזון ולשדר לו שאנחנו ממהרים שיסיים וילך. ואפשר לעשות את אותו מעשה מתוך שמחה, זריזות וכבוד.

המעשה החיצוני יכול להיות זהה, אבל החוויה של האדם המקבל יכולה להיות שונה לחלוטין. אברהם אינו מתייחס לאורחים כאל הפרעה שהגיעה באמצע היום. הוא מתייחס אליהם כאל הזדמנות.

כאן אפשר להביא את דברי רבי עובדיה ספורנו (בראשית יח, ב), המבאר את התנהגותו של אברהם כלפי האורחים ואת השתדלותו לקבלם בכבוד. אברהם אינו מסתפק בכך שהוא מאפשר להם להיכנס. הוא יוצא לקראתם. התנועה הזאת משמעותית מאוד.

יש הבדל בין אדם שמוכן לעזור לאחר כאשר האחר כבר הגיע אליו וביקש, לבין אדם שמבחין בצורך ויוצא לקראתו. הראשון אינו בהכרח אדם רע. הוא יכול להיות נדיב מאוד. אבל השני מגלה רגישות עמוקה יותר. הוא אינו ממתין תמיד שהמצוקה תגיע עד פתח ביתו. כי **חסד גדול אינו מתחיל רק ברגע שבו האדם פותח את ידו. לעיתים הוא מתחיל ברגע שבו הוא פוקח את עיניו.**

וכאן מתעוררת שאלה נוספת. מדוע אברהם אומר לאורחים: "**יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ**" (בראשית יח, ד) הוא מציע להם מעט מים, אבל בהמשך מכין להם סעודה גדולה.

רבי שלמה יצחקי, רש"י (בראשית יח, ה), מביא את דברי חז"ל על כך שאברהם אמר מעט ועשה הרבה. הדבר מלמד על מידה מיוחדת. אברהם אינו מבטיח הבטחות גדולות כדי להרשים את אורחיו. הוא מציע דבר צנוע, אבל בפועל מעניק להם הרבה יותר.

יש כאן הבחנה חשובה בין נדיבות לבין הצורך להיראות נדיב. אדם יכול להכריז בקול גדול על עזרתו, לפרסם את מעשיו ולהדגיש כמה השקיע. לעיתים הוא באמת עושה טוב, אבל חלק מן המעשה מכוון גם לתדמיתו. לעומת זאת, אדם יכול להמעיט בדיבור ולהרבות במעשה. הוא אינו זקוק לכך שהאחר יידע כמה מאמץ השקיע.

החסד העמוק ביותר אינו תמיד החסד שמדברים עליו הרבה. לעיתים הוא דווקא החסד שאינו מבקש לעצמו מקום במרכז.

אבל כאן צריך להעמיק עוד. מדוע אברהם מבקש מן האורחים שלא יעברו מעליו?

לפי דרשת חז"ל, הוא מבקש מן הקב"ה שלא יעבור מעליו. אבל לפי הפירוש הפשוט, הוא מבקש מן האורחים עצמם שלא ימשיכו בדרכם. בשני הפירושים מופיעה אותה תנועה נפשית: אברהם אינו רוצה שהמפגש יחלוף בלי שייעשה בו דבר. הוא אינו אומר לעצמו: "אם הם צריכים משהו, שיבקשו". הוא פונה אליהם ומבקש מהם להישאר.

אפשר לראות בכך תובנה עמוקה על היחס להזדמנויות של חסד. פעמים רבות אנחנו מבחינים בצורך של אדם אחר, אבל מניחים שמישהו כבר יעזור לו. אנחנו רואים אדם מבוגר מתקשה לשאת שקיות, אבל ממשיכים ללכת. אנחנו שומעים על שכן חולה, אבל אומרים לעצמנו שבוודאי בני משפחתו דואגים לו. לפעמים ההנחה הזאת נכונה. אבל לפעמים היא מאפשרת לנו להימנע ממעורבות.

אברהם מלמד על נכונות לעצור ולבחון האם דווקא עכשיו ניתנה לו האפשרות לעשות טוב. **יש הזדמנויות שאינן חוזרות. אדם יכול לעבור לידנו פעם אחת, והבחירה אם לראות אותו או להתעלם ממנו נעשית באותו רגע.**

וכאן אפשר להעמיק באמצעות דברי הגמרא במסכת סוטה (דף יד ע"א), שבה נאמר שיש ללכת אחר מידותיו של הקב"ה: "**מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים; הקדוש ברוך הוא ביקר חולים... אף אתה בקר חולים**". הגמרא אינה מסתפקת בדרישה להאמין בקב"ה. היא מלמדת שהאדם נדרש ללמוד ממעשיו המתוארים בתורה ולנהוג כלפי אחרים ברחמים ובחסד.

זהו יסוד עמוק מאוד. האדם אינו מתקרב לקב"ה רק באמצעות התבוננות בגדולתו, אלא גם באמצעות ניסיון להידמות לדרכיו. כאשר הוא מבקר חולה, מנחם אבל או מסייע לנזקק, הוא אינו עוסק בפעולה חברתית בלבד. הוא מממש את הציווי ללכת בדרכי ה'.

לפי זה אפשר להבין את עומק דברי חז"ל על אברהם. הכנסת האורחים אינה עומדת מול קבלת פני השכינה כאילו מדובר בשני ערכים מתחרים שאין ביניהם קשר. היא מבטאת את רצון הקב"ה בעולם המעשה.

אברהם אינו בוחר בין הקב"ה לבין בני האדם. הוא מגלה שהדרך לעבוד את הקב"ה עוברת גם דרך בני האדם.

אבל כאן מתעוררת שאלה חשובה נוספת. האם אדם יכול להשתמש בעבודת ה' כדי להתחמק מאחריות כלפי אחרים?

השאלה הזאת אינה נוחה, אבל היא הכרחית. אדם יכול לומר שהוא עסוק בלימוד תורה ולכן אינו פנוי להקשיב לבני משפחתו. הוא יכול לומר שהוא עסוק במצווה חשובה ולכן אינו מסוגל לעזור בבית. הוא יכול להקדיש שעות רבות לפעילות ציבורית, אבל להתעלם מאדם קרוב הזקוק לתשומת לבו.

כמובן, יש מצבים שבהם באמת נדרשת התמדה בלימוד או מסירות למצווה מסוימת, ולא כל בקשה יכולה לדחות אותן. אבל יש גם מצבים שבהם האדם משתמש בערך רוחני אמיתי כדי להימנע ממפגש עם חובה אחרת. הבעיה אינה בערך הרוחני. הבעיה היא באופן שבו האדם משתמש בו. **גם דבר קדוש יכול להפוך לתירוץ כאשר האדם משתמש בו כדי לא לראות את מי שעומד מולו.**

וכאן אפשר להביא את דברי רבי ישראל מסלנט, מייסד תנועת המוסר, שהדגיש את האחריות המוסרית כלפי הזולת ואת הצורך לבחון את עבודת ה' גם באמצעות היחס לבני אדם. הדגש הזה משתלב היטב בסיפור אברהם. אין די בכך שאדם מרגיש שהוא מתעלה מבחינה רוחנית. עליו לשאול האם ההתעלות הזאת הופכת אותו לאדם רגיש, ישר ואחראי יותר.

אם אדם לומד תורה במשך שנים, אבל אינו מסוגל להקשיב למצוקתו של אדם אחר, עליו לשאול מה מן הלימוד חדר אל חייו. אם אדם מתפלל בכוונה גדולה, אבל מיד לאחר התפילה פוגע באנשים בדיבורו, עליו לבחון את הפער שבין עבודתו הרוחנית לבין התנהגותו. **המבחן של עבודת ה' אינו רק מה האדם מרגיש בשעת התפילה, אלא גם איזה אדם הוא נעשה לאחריה.**

וכאן אפשר לעבור אל המחקר הפסיכולוגי: הפסיכולוגים John Darley ו-Daniel Batson ערכו בשנת 1973 מחקר מפורסם בקרב תלמידים במוסד להכשרה דתית. המשתתפים התבקשו לעבור ממקום למקום כדי לשאת דברים, ובדרכם פגשו אדם שנראה כזקוק לעזרה. החוקרים בדקו בין היתר כיצד תחושת הדחיפות משפיעה על הנכונות לעצור ולסייע. הממצא המרכזי היה שכאשר המשתתפים חשו שהם ממהרים מאוד, שיעור העזרה ירד באופן משמעותי. גם כאשר המשתתפים עסקו בתוכן דתי, תחושת הדחיפות השפיעה על התנהגותם. המחקר נערך בהקשר מסוים, ולכן יש להיזהר מהכללות רחבות. אבל הוא מצביע על תופעה אנושית חשובה: אדם יכול להיות עסוק ברעיון מוסרי או רוחני, ובכל זאת לא להבחין בצורך אנושי ממשי כאשר הוא מרגיש לחוץ בזמן. הדבר מעורר מחשבה. לפעמים אנחנו אינם מתעלמים מאחרים מפני שאיננו מאמינים בחסד. אנחנו מתעלמים מפני שאנחנו עסוקים מדי כדי לעצור. **הבעיה אינה תמיד חוסר רצון לעזור. לפעמים היא חוסר נכונות להאט מספיק כדי להבחין במי שזקוק לעזרה.**



וכאן אפשר לחזור אל אברהם. התורה מדגישה שהוא יושב בפתח האוהל כחום היום. לפי דברי חז"ל, הוא מחפש אורחים גם כאשר מצבו הגופני אינו קל. הוא אינו ממתין שהאורחים יגיעו אליו ויתחננו לעזרה. הוא נושא את עיניו ורואה. הביטוי **"וישא עיניו וירא"** אינו מתאר רק פעולה גופנית של ראייה. בהקשר הסיפור, הוא פותח שרשרת של פעולות חסד. אברהם רואה, רץ, משתחווה, מבקש, ממהר, מכין ומגיש. הראייה הופכת למעשה.

יש כאן הבדל עמוק בין אדם שמבחין בצורך לבין אדם שמוכן לתת לצורך הזה להשפיע על סדר יומו. אפשר לראות אדם עצוב ולהמשיך הלאה. אפשר לשמוע על מצוקה ולהרגיש צער רגעי. אבל החסד מתחיל לקבל משמעות אחרת כאשר האדם מוכן לעשות משהו בעקבות מה שראה. **רגישות שאינה מגיעה לעולם המעשה עלולה להישאר רגש יפה בלבד.**

אבל כאן חשוב להוסיף הבחנה נוספת. האם האדם חייב להיענות לכל צורך שהוא פוגש? התשובה היא לא. אדם אינו מסוגל לשאת על כתפיו את כל מצוקות העולם. יש לו חובות כלפי משפחתו, בריאותו, פרנסתו ועבודת ה'. הוא צריך לדעת להציב גבולות ולבחון את יכולתו.

החידוש של אברהם אינו שכל אדם חייב לבטל תמיד את כל תוכניותיו. החידוש הוא שהאדם אינו רשאי להפוך את תוכניותיו למחסום קבוע בפני ראיית האחר. יש הבדל בין אדם שאומר: "אני רואה שאתה זקוק לעזרה, אבל כרגע איני יכול. אנסה למצוא דרך אחרת לסייע", לבין אדם שאינו מוכן כלל להבחין בצורך. הראשון מכיר באדם שמולו, גם אם אינו מסוגל להיענות מיד. השני הופך את עולמו הפרטי למרכז היחיד של המציאות. **לא תמיד אנחנו יכולים לתת לאדם את מה שהוא צריך. אבל כמעט תמיד אנחנו יכולים להעניק לו את התחושה שראינו אותו.** וכאן אפשר להבין מחדש את המילים **"אל נא תעבר מעל עבדך"**. לפי דרשת חז"ל, אברהם מבקש מן הקב"ה להמתין. אבל אפשר לראות בבקשה הזאת גם ביטוי לאחריותו של אברהם כלפי הרגע שניתן לו. הוא אינו רוצה שהאורחים יעברו בלי שיזכה להיטיב עמם.

יש אנשים שחייהם מלאים בהזדמנויות כאלה, אבל הם אינם מבחינים בהן. הם עסוקים כל כך במשימותיהם, עד שאינם רואים את האדם שנמצא לידם. אדם יכול לשבת עם בנו בארוחת ערב ולחשוב על העבודה שממתינה לו. הוא שומע את דברי הילד, אבל אינו באמת מקשיב. הוא יכול לשבת ליד הוריו המבוגרים ולהביט בטלפון, בזמן שהם מנסים לספר לו דבר חשוב. הוא יכול להגיע לבית הכנסת ולחלוף על פני אדם חדש בלי לברך אותו לשלום. הבעיה אינה תמיד חוסר אהבה. לפעמים היא חוסר נוכחות. **אפשר להיות במקום הנכון ולעשות את הדבר הנכון, ובכל זאת להחמיץ את האדם שנמצא מולנו.**

אבל כאן מתגלה דבר נוסף. אברהם אינו מתואר כאדם שמקבל אורחים רק כאשר אין לו דבר חשוב אחר לעשות. להפך, התורה מציגה את הכנסת האורחים דווקא בתוך ההתגלות האלוהית. הסמיכות הזאת מלמדת שהמבחן המוסרי אינו מתרחש רק בשעות הפנאי. הוא מתרחש דווקא כאשר יש התנגשות בין דברים חשובים.

קל להיות נדיב כאשר אין לכך מחיר. קל להקשיב כאשר אין לנו שום דבר אחר לעשות. קל לעזור כאשר העזרה אינה דורשת מאמץ. אבל כאשר האדם נדרש לוותר על נוחות, זמן או תוכנית חשובה, מתברר עד כמה הערך שעליו הוא מדבר אכן נעשה חלק מחייו.

הערכים שלנו נבחנים לא רק במה שאנחנו מוכנים לעשות למענם, אלא גם במה שאנחנו מוכנים לוותר כדי לקיים אותם.

וכאן אפשר לחזור אל דברי הגמרא: "**גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה**".

אין הכוונה שהאדם צריך לזלזל בהתגלות האלוהית או בעבודת ה'. להפך, דווקא מפני שההתגלות היא דבר נשגב כל כך, הסיפור מלמד עד כמה גדולה מעלתה של הכנסת האורחים. אברהם אינו עוזב את הקב"ה כדי לעסוק בדבר חסר ערך. הוא נענה לצורך אנושי שיש בו קיום של רצון ה'.

הדבר משנה את הדרך שבה אנחנו מבינים קדושה. קדושה אינה רק רגע שבו האדם מתנתק מן העולם ומתעלה מעליו. לעיתים היא הרגע שבו הוא חוזר אל העולם ומגלה בתוכו את חובתו כלפי הזולת. אפשר ללמוד תורה ולהיות קדוש. אפשר להתפלל ולהיות קדוש. אבל אפשר גם לפתוח את הדלת לאדם עייף, להציע לו מים, להקשיב לדבריו ולתת לו מקום, וגם בכך לעבוד את ה'.

לפעמים הדרך הגבוהה ביותר להתקרב אל הקב"ה היא לא להמשיך להביט כלפי מעלה, אלא להוריד את העיניים ולראות את האדם שעומד לפנינו.

וכאן נמצא אחד החידושים הגדולים של פרשת וירא. התורה אינה מסתפקת בכך שהיא מספרת על התגלות ה' לאברהם. היא ממשיכה מיד לספר על הכנסת האורחים. הסמיכות הזאת אינה מקרית. היא מציבה בפני הקורא שתי תמונות של אברהם: אדם העומד לפני הקב"ה, ואדם הרץ לקראת בני אדם. אבל שתי התמונות אינן סותרות זו את זו. הן משלימות זו את זו. אברהם אינו רק איש אמונה. הוא אדם שהאמונה שלו מתבטאת ביחסו לאחרים. הוא אינו מסתפק בכך שהוא מכיר את הקב"ה. הוא מבקש לחיות באופן שבו הכרת הקב"ה תשפיע על כל מעשיו. וזהו אולי המבחן העמוק ביותר של עבודת ה'. לא רק כמה האדם יודע, כמה הוא מתפלל או כמה הוא מתעלה, אלא האם כל אלה הופכים אותו לאדם שמסוגל לראות את האחר.

אדם יכול להרגיש קרוב מאוד לקב"ה, ובכל זאת להיות רחוק מאוד מן האנשים שסביבו. אברהם מלמד שהקרבה האמיתית לקב"ה אינה אמורה ליצור את המרחק הזה. היא אמורה לצמצם אותו. בסופו של דבר, כל אדם פוגש בחייו רגעים שבהם הוא נדרש לבחור בין תוכניתו האישית לבין צורך בלתי צפוי של אדם אחר. לא תמיד עליו לוותר על תוכניתו. לא תמיד הבקשה מוצדקת. לא תמיד יש לו יכולת להיענות.

אבל תמיד עליו לשאול את עצמו שאלה אחת: האם אני באמת רואה את האדם שעומד מולי, או שאני רואה רק את ההפרעה שהוא יוצר בחיי?

אברהם יושב בפתח האוהל, והקב"ה מתגלה אליו. שלושה אנשים עוברים בדרך. הוא יכול היה להמשיך בהתגלות ולתת להם ללכת. אבל הוא קם ורץ לקראתם. **וכך מלמד אברהם את אחד היסודות הגדולים בעבודת ה': לא כל מי שמפסיק את עיסוקו הרוחני כדי לעזור לאדם אחר מתרחק מן הקדושה. לפעמים דווקא באותו רגע הוא מגלה מה הקדושה דורשת ממנו.**



כשהאמונה מגיעה אל קצה גבולה: מדוע הקב"ה עוצר את אברהם ברגע האחרון בעקדת יצחק?

אדם מקדיש שנים מחייו למטרה שהוא מאמין בה בכל לבו. הוא מוותר על נוחות, על שעות שינה, על הזדמנויות אחרות ולעיתים גם על דברים יקרים מאוד. ככל שהמחיר גדל, כך מתחזקת בתוכו התחושה שהדרך מוכרחה להיות נכונה. הרי לא ייתכן שהקריב כל כך הרבה לשווא. אלא שאז מגיע רגע שבו המציאות דורשת ממנו לעצור ולשאול שאלה שלא העז לשאול קודם: האם אני ממשיך בדרך הזאת מפני שהיא עדיין נכונה, או מפני שאינני מסוגל להודות שגם למסירות שלי צריך להיות גבול?

השאלה הזאת נוגעת לאחד המקומות העדינים ביותר בנפש האדם. אנחנו רגילים להעריץ התמדה, הקרבה ונאמנות. ובצדק. אדם שאינו מוכן לשלם מחיר למען ערכיו יתקשה לבנות דבר בעל משמעות. אבל האם עצם הנכונות לשלם מחיר מוכיחה שהמעשה ראוי? האם ככל שהוויתור גדול יותר, כך המטרה קדושה יותר? ומה קורה כאשר האדם מגלה שהדבר שאליו התמסר בכל כוחו אינו הדבר שנדרש ממנו בסופו של דבר?

פרשת וירא מסתיימת באחד הסיפורים המטלטלים ביותר בתורה. אברהם אבינו, האיש שהקב"ה הבטיח לו זרע, ברית ועתיד, מצטווה לקחת את יצחק בנו ולהעלותו לעולה. שלושה ימים הוא הולך אל המקום שנאמר לו. הוא בונה מזבח, עורך את העצים, עוקד את יצחק ושולח את ידו אל המאכלת. ואז, ברגע האחרון ממש, נשמעת קריאה מן השמים: "**אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה**" (בראשית כב, יב).

דווקא העצירה הזאת מעוררת קושיה עמוקה. אם הקב"ה אינו רוצה שיצחק יישחט, מדוע ציווה מלכתחילה על אברהם להעלותו לעולה? ואם מטרת הניסיון הייתה לגלות את נאמנותו של אברהם, מדוע היה צורך להביאו עד לרגע שבו המאכלת כבר בידו? ומה משמעות דברי המלאך **"עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה"**? וכי הקב"ה לא ידע קודם לכן את עומק אמונתו של אברהם?

כדי להתמודד עם השאלות האלה צריך להתחיל במקום שבו התורה עצמה מתחילה את הסיפור: **"ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם"** (בראשית כב, א). התורה מגלה לקורא כבר בתחילת הדברים שמדובר בניסיון. אברהם, לעומת זאת, אינו מקבל הסבר כזה בתוך הציווי. הוא שומע: **"קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך"** (בראשית כב, ב).

הפער הזה חשוב מאוד. הקורא יודע שהמעשה עתיד להתברר כניסיון, אבל אברהם נדרש להתמודד עם הציווי בלי לדעת כיצד יסתיים. אנחנו קוראים את הפסוקים כאשר התוצאה כבר ידועה לנו. אברהם הולך בדרך כשהעתיד אינו גלוי לפניו.

רבי שלמה יצחקי, רש"י (בראשית כב, א), מביא את דברי חז"ל שלפיהם הציווי נאמר בלשון בקשה" **,קח נא"**, כדי שאברהם יעמוד בניסיון ולא יאמרו שאין ממש בניסיונות הראשונים. רש"י (בראשית כב, ב) גם מבאר את ההדרגה שבמילים **"את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק"**. כל ביטוי מוסיף עומק לקושי, עד שהציווי מתייחס במפורש ליצחק.

אבל ההדרגה הזאת אינה רק דרך להעצים את הדרמה. היא חושפת את מהות הניסיון. הקב"ה אינו מבקש מאברהם לוותר על דבר חיצוני לחייו. יצחק הוא בנו האהוב, אך הוא גם הבן שעליו נאמר: **"כי ביצחק יקרא לך זרע"** (בראשית כא, יב). הוא נושא את ההבטחה האלוהית לעתיד.

מכאן נולדת סתירה לכאורה בין שני דברי ה'. מצד אחד, הקב"ה מבטיח שהברית תימשך ביצחק. מצד אחר, הוא מצווה להעלותו לעולה. כיצד אמור אברהם להבין ציווי שנראה כאילו הוא עומד בניגוד להבטחה קודמת?

אפשר היה לצפות שאברהם ישאל, כפי ששאל בעבר על גורלה של סדום: **"השפט כל הארץ לא יעשה משפט"** (בראשית יח, כה). שם הוא התייצב לפני הקב"ה וטען למען אנשים זרים, ואפילו למען אנשי עיר מושחתת. כאן, כאשר מדובר בבנו האהוב, התורה אינה מתארת ויכוח.

אין פירוש הדבר שאברהם אינו חש כאב, או שלא התחוללה בתוכו סערה. התורה אינה מוסרת לנו את מחשבותיו הפנימיות, ואין הצדקה להמציא אותן. אבל השתיקה הספרותית מעוררת שאלה: מדוע האיש שהעז לשאול על צדקת דינה של סדום אינו שואל כאן כיצד יתקיימו שתי ההבטחות הסותרות לכאורה?

רבי משה בן נחמן, הרמב"ן (בראשית כב, א), מבאר את משמעות הניסיון באופן יסודי. לדבריו, הניסיון אינו נועד לספק לקב"ה מידע שלא היה בידו. הוא נועד להוציא את צדקתו של המנוסה **"מן הכח אל הפועל"**, כדי שיהיה לו שכר על מעשה טוב ולא רק על רצון טוב.

זהו חידוש חשוב. הניסיון אינו מבחן ידיעות של הקב"ה על האדם, אלא אירוע שבו מתגלה במציאות מה שהיה טמון באדם כאפשרות. לפני הניסיון אברהם הוא אדם בעל אמונה עמוקה ונכונות למסור את נפשו. במהלך הניסיון אותה נכונות מתורגמת להליכה, להכנה ולמעשה.

אבל כאן מתעוררת קושיה חדשה. אם מטרת הניסיון היא להוציא את הנכונות מן הכוח אל הפועל, מדוע אין צורך להשלים את השחיטה? הרי המעשה נעצר לפני סיומו.

התשובה מתחילה בהבחנה בין נכונות למעשה לבין השלמת התוצאה. אברהם כבר יצא לדרך, הלך שלושה ימים, בנה את המזבח, ערך את העצים ושלח את ידו אל המאכלת. התורה מתארת את כל שלבי ההכנה כדי שנבין שהנכונות לא נשארה מחשבה מופשטת. היא קיבלה ביטוי ממשי. אולם ברגע שבו ההקרבה הייתה עומדת להפוך לשחיטה, נשמע הציווי לעצור .**הניסיון מגלה שאברהם היה מוכן למסור את היקר לו מכול, אבל תוצאתו מלמדת שהנכונות הזאת אינה זהה לרצון האלוהי שיצחק ימות.**

כאן צריך לעיין בפירושו של רש"י לפסוק שבו נעצר המעשה. רבי שלמה יצחקי, רש"י (בראשית כב, יב), מביא את דברי חז"ל שאברהם אמר לקב"ה: תחילה אמרת לי **"כי ביצחק יקרא לך זרע"**, אחר כך אמרת **"קח נא את בנך"**, ועכשיו אתה אומר **"אל תשלח ידך אל הנער"**. על כך משיב הקב"ה, לפי המדרש, שלא אמר לו לשחוט את יצחק אלא להעלותו. משעה שהעלה אותו, עליו להורידו. הפירוש הזה מחייב עיון זהיר. אין הוא מבטל את עוצמת הניסיון, שהרי אברהם הבין את הציווי כהוראה המובילה לעקדה ולשחיטה, ופעל בהתאם להבנתו. אבל הוא מבחין בין לשון הציווי לבין המסקנה שאברהם הסיק ממנו. הקב"ה אמר **"והעלהו שם לעלה"**, ואילו ההוראה הסופית מבהירה שאין לשחוט את יצחק.

מכאן עולה שאלה גדולה על היחס שבין נאמנות לבין פרשנות. אדם עשוי להיות מסור בכל לבו למה שהוא מבין כרצון ה', אבל עדיין עליו להבחין בין דבר ה' עצמו לבין האופן שבו הבין אותו. אין פירוש הדבר שכל אדם רשאי לפרש מחדש ציוויים לפי רצונו. להפך, הדבר מלמד עד כמה נדרשת זהירות כאשר אדם מייחס למעשיו את סמכותו של רצון אלוהי.

הניסיון של אברהם הוא אירוע נבואי ייחודי. אין ללמוד ממנו היתר לפגוע באדם בשם אמונה, תחושה רוחנית או שליחות אישית. אברהם קיבל ציווי נבואי, ואילו האדם הרגיל אינו רשאי לטעון שתחושה פנימית שלו מעניקה לו סמכות לעבור על איסורי התורה או לפגוע בחיי אדם.

וכאן אפשר להעמיק בדברי רבי משה בן מימון, הרמב"ם, במשנה תורה (הלכות יסודי התורה ט, ג). הרמב"ם מבאר שנביא המוחזק בנבואתו יכול להורות לעבור על מצווה באופן זמני, כהוראת שעה, אך לא לשנות את התורה לדורות. במסגרת זו הוא מזכיר את עקדת יצחק כדוגמה לציווי נבואי מיוחד שאינו נעשה הוראה כללית.

ההבחנה הזאת חיונית. העקדה אינה מצווה לדורות להקריב ילדים. היא ניסיון חד־פעמי שניתן לאברהם, ותוצאתו המפורשת היא מניעת השחיטה. מי שמבקש להפוך את הסיפור להצדקה לפגיעה באחרים בשם קדושה מחמיץ את אחד הפסוקים המרכזיים ביותר בו: **"אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה"**.

אבל כאן מתעוררת שאלה נוספת. מדוע המלאך אינו מסתפק במילים **"אל תשלח ידך אל הנער"**, אלא מוסיף **"ואל תעש לו מאומה?"**

רבי שלמה יצחקי, רש"י (בראשית כב, יב), מביא את דברי חז"ל שאברהם ביקש לכל הפחות לעשות ביצחק חבלה קטנה ולהוציא ממנו מעט דם, ועל כך נאמר לו **"ואל תעש לו מאומה".**

לפי המדרש, הציווי השני נועד לשלול גם פגיעה חלקית. אין די בכך שיצחק לא יישחט. אין לפגוע בו כלל. הדיוק הזה מטלטל. אחרי כל ההליכה, ההכנה והמסירות, המעשה אינו מסתיים בהקרבה מצומצמת או בסימן גופני שיישאר כזכר לניסיון. הציווי האלוהי עוצר את הפגיעה לחלוטין.

לפעמים האדם מתקשה לקבל שהמסירות הגדולה שלו אינה צריכה להסתיים אפילו במעשה קטן של פגיעה. הוא מבקש להשאיר סימן לכך שהיה מוכן להקריב. אבל כאן הקב"ה מצווה לעצור בלי להשאיר בגופו של יצחק שום סימן.

וכאן צריך לשאול מדוע היה חשוב כל כך לעצור דווקא ברגע האחרון. אילו המלאך היה קורא לאברהם בתחילת הדרך, הניסיון לא היה מתגלה באותה עוצמה. אילו היה עוצר אותו לפני בניית המזבח, אפשר היה לומר שאברהם היה מוכן ללכת, אך לא ברור אם היה מוכן להתקדם עד סוף המעשה.

התורה מתארת את העצירה לאחר שנאמר: **"וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחט את בנו"** (בראשית כב, י). זהו הרגע שבו אין עוד מרחק גדול בין הכוונה לבין התוצאה. כל שלבי ההכנה הושלמו. המאכלת בידו. דווקא אז נשמעת הקריאה: **"אברהם אברהם".**

רש"י (בראשית כב, יא) מבאר את הכפילות בשם אברהם כביטוי של חיבה. אבל מבחינה ספרותית יש בקריאה הכפולה גם תחושת דחיפות. המלאך קורא אל אברהם ברגע שבו עליו לעצור מיד.

והנה, תגובתו של אברהם לקריאה הזאת זהה לתגובתו בתחילת הניסיון. בתחילה נאמר: **"ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני"** (בראשית כב, א). וכאשר המלאך קורא אליו מן השמים, נאמר שוב: **"ויאמר הנני"** (בראשית כב, יא).

המילה **"הנני"** חוזרת בשני רגעים מנוגדים. בתחילת הסיפור היא מבטאת את נכונותו של אברהם לשמוע את הציווי הקשה. בסופו היא מבטאת את נכונותו לשמוע את הציווי שעוצר אותו.

כאן מתגלה אפשרות פרשנית עמוקה: אברהם אינו נאמן רק להחלטה שקיבל בתחילת הדרך. הוא נשאר קשוב לדבר ה' גם כאשר הציווי החדש מחייב אותו להפסיק את המעשה שכבר החל בו. **האמונה אינה מתמצה בנכונות להתחיל בדרך קשה. היא כוללת גם את היכולת להישאר קשוב, כך שהנאמנות לדרך לא תהפוך לעיוורון כלפי הציווי הבא.**

אבל אין להפוך את התובנה הזאת לסיסמה פשוטה שלפיה תמיד נכון לעצור או לשנות כיוון. יש מצבים שבהם התמדה היא חובה, ויש מצבים שבהם עצירה היא חובה. השאלה אינה איזו מן הפעולות קשה יותר מבחינה רגשית, אלא מהו הדבר הנכון לעשות.

העקדה מלמדת שאברהם אינו הופך את ההקרבה עצמה למטרה. כאשר נאמר לו להעלות את יצחק, הוא הולך. כאשר נאמר לו שלא לשלוח יד בנער, הוא עוצר. הנאמנות אינה נתונה למעשה מסוים אלא לקב"ה המצווה.

כאן אפשר לשאול שאלה נוספת. מה משמעות דברי המלאך **"כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני"** (בראשית כב, יב)?

כבר ראינו שהרמב"ן מסביר שהניסיון מוציא את המעלה מן הכוח אל הפועל. אבל עדיין יש להבין את המילה **"ידעתי"**. וכי ידיעתו של הקב"ה משתנה בעקבות מעשה האדם?

רבי משה בן מימון, הרמב"ם, במורה הנבוכים (חלק ג, פרק כד), עוסק במטרת הניסיונות שבתורה ומבאר שהניסיון נועד לגלות לבני האדם את המידה הראויה של אהבת ה' ויראתו. ביחס לעקדה הוא מדגיש את גודל אהבת ה' של אברהם ואת ודאותו בנבואה.

לפי הרמב"ם, הסיפור אינו מלמד שהקב"ה היה זקוק לבדיקה כדי לברר מה בלבו של אברהם. הוא מלמד את בני האדם עד היכן יכולה להגיע נאמנותו של אדם לדבר ה'.

כאן מתגלה הבדל בין שתי הדגשות פרשניות. הרמב"ן מדגיש את הפיכת המעלה הפנימית למעשה ממשי. הרמב"ם מדגיש את ההוראה הנלמדת מן הניסיון ואת גילוי מדרגת אהבת ה' ויראתו. שתי הדרכים אינן מחייבות לראות בניסיון אמצעי לסיפוק מידע שחסר לקב"ה.

אבל עדיין נשאלת השאלה: מה בדיוק אמורים בני האדם ללמוד מן העקדה? האם עליהם ללמוד שהאמונה מחייבת נכונות להקריב כל דבר, גם כאשר הדבר עומד בניגוד לרגש האנושי העמוק ביותר? או שמא יש ללמוד גם מן העובדה שההקרבה לא הושלמה?

נראה שאין הצדקה לבחור רק באחד משני חלקי הסיפור. מי שמדגיש רק את נכונותו של אברהם עלול להחמיץ את משמעות העצירה. ומי שמדגיש רק את העצירה עלול להחמיץ את עוצמת הניסיון ואת מסירותו של אברהם. התורה אינה מספרת שאברהם סירב לציווי מלכתחילה. היא גם אינה מספרת שיצחק נשחט. שני הדברים הם חלק בלתי נפרד מן הסיפור.

העקדה מציבה לפנינו אמונה שאינה נמדדת רק בנכונות לשלם מחיר, אלא גם בנכונות לקבל שהקב"ה אינו מבקש את המחיר עצמו.

וכאן יש מקום להתבונן בדמותו של יצחק. התורה מספרת על השיחה הקצרה שבין האב לבנו: **"ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעלה"** (בראשית כב, ז).

השאלה של יצחק פשוטה ונוקבת. הוא רואה את האש ואת העצים, אבל אינו רואה את הקרבן. אברהם משיב: **"אלהים יראה לו השה לעלה בני"** (בראשית כב, ח).

הפסוק מסתיים במילים **"וילכו שניהם יחדו"**. הביטוי הזה מופיע גם קודם לכן, לאחר שאברהם מניח את העצים על יצחק ולוקח בידו את האש ואת המאכלת.

החזרה על **"וילכו שניהם יחדו"** מדגישה את ההליכה המשותפת. אבל היא גם מעוררת שאלה על הפער שבין האב לבנו. אברהם יודע מה נאמר לו, ואילו יצחק שואל היכן השה. התורה אינה מספרת לנו במפורש באיזה שלב הבין יצחק את משמעות המעשה.

חז"ל והמפרשים הרחיבו את הדיון במידת ידיעתו ובהסכמתו של יצחק. אולם בפשוטו של מקרא נשמרת שתיקה מסוימת ביחס לעולמו הפנימי.

השתיקה הזאת חשובה משום שהיא מונעת מאיתנו להפוך את יצחק לפרט משני בניסיונו של אברהם. יצחק אינו רק הדבר היקר שאברהם נדרש למסור. הוא אדם חי, בן המדבר עם אביו, נושא את העצים והולך עמו בדרך.

וכאן מתגלה נקודה שאי אפשר להתעלם ממנה. בסוף הניסיון יצחק נשאר בחיים. התורה אינה מסתפקת בכך שאברהם הוכיח את נאמנותו. היא מספרת על איל הנאחז בסבך בקרניו, שאברהם מקריב **"תחת בנו"** (בראשית כב, יג).

המילה **"תחת"** חשובה מאוד. האיל אינו תוספת לקרבן יצחק, אלא קרבן המוקרב במקומו. ההקרבה מתקיימת, אבל יצחק אינו נשחט.

אפשר לראות בכך הבחנה יסודית בין הקרבת קרבן לבין הקרבת אדם. התורה אינה הופכת את חיי יצחק למחיר שעליו להישלם כדי שהאמונה תיחשב אמיתית.

ההבחנה הזאת מקבלת משמעות רחבה כאשר מעיינים באיסור הקרבת ילדים במקומות אחרים בתורה. בספר ויקרא נאמר: "**ומזרעך לא תתן להעביר למלך ולא תחלל את שם אלהיך אני ה'**" (ויקרא יח, כא). ובספר דברים נאמר על דרכי עבודתם של העמים: "**כי גם את בניהם ואת בנתיהם ישרפו באש לאלהיהם**" (דברים יב, לא).

הפסוקים האלה אינם מפרשים ישירות את העקדה, אבל הם קובעים את גבולות עבודת ה' כפי שנצטוו ישראל לדורות. אין קדושה בהקרבת ילדים. אין עבודת ה' המצדיקה את שרפתם או את הריגתם.

לכן אסור לקרוא את העקדה במנותק מן התורה כולה. הניסיון של אברהם אינו מבטל את האיסורים הברורים שניתנו לישראל. הוא אירוע נבואי ייחודי, שסופו בהצלת יצחק ולא במותו.

האמונה אינה מעניקה לאדם בעלות על חייהם של אחרים. דווקא כאשר האדם מדבר בשם קדושה, עליו להיזהר במיוחד שלא להפוך את מסירותו לפגיעה במי שהופקד בידיו.

וכאן מתעוררת שאלה נוספת. מדוע אברהם קורא למקום "**ה' יראה**?"

התורה מספרת: "**ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה**" (בראשית כב, יד).

רבי שלמה יצחקי, רש"י (בראשית כב, יד), מפרש את הדברים בהקשר של ראיית המקום לפני ה' ושל תפילת הדורות הבאים. לפי דבריו, העקדה אינה נשארת אירוע פרטי בחייו של אברהם. היא נעשית מקור לזיכרון ולבקשת רחמים לדורות.

אבל מדוע דווקא הראייה נעשית לשם המקום?

לאורך הסיפור חוזר השורש ראי"ה. ביום השלישי נאמר: "**וירא את המקום מרחק**" (בראשית כב, ד). אברהם אומר ליצחק: "**אלהים יראה לו השה לעלה**" (בראשית כב, ח). לאחר העצירה הוא נושא את עיניו ורואה את האיל, ולבסוף קורא למקום "**ה' יראה**".

אפשר להציע שהחזרה הזאת יוצרת מהלך ספרותי. בתחילה אברהם רואה את המקום שאליו עליו להגיע, אבל אינו יודע כיצד יסתיים הניסיון. בהמשך הוא אומר שהקב"ה יראה את השה. ולבסוף מתגלה הקרבן שאפשר להקריב במקום יצחק.

אין הכרח לראות בכך פירוש בלעדי לשם המקום, אבל המהלך מדגיש את גבולות ראייתו של האדם. אברהם יודע מה נאמר לו לעשות, אך אינו יודע מראש כיצד תיפתר הסתירה בין הציווי לבין ההבטחה.

לפעמים האדם נדרש ללכת בדרך הנכונה בלי לדעת מראש כיצד ייפתרו כל השאלות. אבל עליו להישאר קשוב גם לאפשרות שהפתרון האלוהי יהיה שונה מן התוצאה שהוא דמיין.

וכאן אפשר לעבור אל חיי האדם, בזהירות הנדרשת מן ההבדל הגדול שבין ניסיון נבואי לבין החלטות רגילות.

יש אדם שהקים מוסד חינוכי והשקיע בו עשרות שנים. המוסד נעשה חלק מזהותו. כאשר מתברר שנדרשים שינויים עמוקים, הוא מתקשה לקבל אותם. בעיניו, כל שינוי הוא בגידה במסירות שהעניק למפעל חייו. אבל ייתכן שדווקא הנאמנות למטרה שלשמה הקים את המוסד מחייבת אותו לשנות את דרכי פעולתו.

יש הורה שהקריב רבות למען הצלחת ילדו. הוא השקיע בו זמן, כסף וכוחות נפש, וכעת הוא מתקשה לקבל שהילד בוחר בדרך שונה מזו שדמיין עבורו. הוא משוכנע שכל מה שעשה מעניק לו זכות לקבוע את עתידו. אבל הילד אינו רכושו, והמסירות שהעניק לו אינה מבטלת את אישיותו העצמאית.

יש אדם שמקדיש את חייו לעשיית חסד, עד שהוא מזניח את בריאותו ואת חובותיו הקרובות ביותר. כאשר מעירים לו, הוא משיב שאי אפשר לעצור באמצע מצווה. אבל ייתכן שדווקא האחריות הדתית והמוסרית מחייבת אותו לבחון אם דרך הנתינה שלו עדיין נכונה.

המשותף למצבים האלה אינו שהם דומים לעקדת יצחק מבחינת חומרתם. הם אינם דומים לה. המשותף הוא השאלה כיצד אדם מבחין בין נאמנות למטרה לבין היצמדות לדרך פעולה מסוימת, גם כאשר הדרך הזאת כבר אינה משרתת את המטרה.

וכאן אפשר להיעזר במחקר הפסיכולוגי. מחקרים בתחום קבלת ההחלטות מתארים תופעה המכונה *הסלמת מחויבות*: נטייתם של אנשים להמשיך להשקיע בהחלטה קודמת גם כאשר מתרבים הסימנים לכך שנדרש שינוי. לעיתים הדבר נובע מן הקושי להכיר בכך שהמשאבים שכבר הושקעו אינם יכולים לשוב.

אין להשתמש בתופעה הזאת כדי להסביר את אברהם עצמו. הוא אינו מתואר כאדם הממשיך בניסיון מפני שהשקיע בו שלושה ימים ואינו רוצה לחזור בו. הוא פועל מתוך ציווי נבואי. אבל התופעה מסייעת להבין כיצד בני אדם רגילים עלולים להפוך את עצם ההקרבה להוכחה שהדרך מוכרחה להימשך.

כאשר אדם אומר לעצמו "כבר נתתי כל כך הרבה, איני יכול לעצור עכשיו", עליו לשאול אם זו באמת סיבה להמשיך. ההשקעה בעבר יכולה להעיד על חשיבות המטרה, אבל היא אינה מוכיחה שכל החלטה עתידית תהיה נכונה.

המחיר שכבר שילמנו אינו יכול להיות השיקול היחיד בהחלטה אם לשלם מחיר נוסף. נאמנות אמיתית מחייבת לבחון גם את מה שיקרה מכאן והלאה.

וכאן אפשר לחזור אל אחד הפרטים המפתיעים בסיפור. לאחר שאברהם מקריב את האיל, המלאך קורא אליו בשנית ומברך אותו: "**כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים**" (בראשית כב, יז).

הברכה עוסקת דווקא בהמשך החיים, בריבוי הזרע ובעתיד. הניסיון החל בציווי שנראה מאיים על המשך הברית, והוא מסתיים בחיזוק ההבטחה שהברית תימשך.

הדבר מעניק לסיפור מבנה עמוק. בתחילתו אברהם נדרש להעמיד את נאמנותו לקב"ה מעל כל אחיזה בתוצאה המובטחת. בסופו ההבטחה אינה מתבטלת, אלא שבה ומקבלת תוקף.

אין פירוש הדבר שכל אדם שיוותר על דבר יקר יקבל אותו בחזרה. אין ללמוד מן העקדה הבטחה כזאת. אבל בתוך סיפורו של אברהם, התוצאה מלמדת שהניסיון לא נועד לבטל את עתידו של יצחק.

וכאן אפשר לשאול מדוע התורה מסיימת את הפרשה בסיפור הזה דווקא לאחר כל מה שעבר אברהם. בפרשת וירא הוא מכניס אורחים, מתפלל על סדום, מתמודד עם אבימלך, זוכה בלידת יצחק ונדרש לשלח את ישמעאל. בכל אחד מן האירועים האלה הוא פוגש סוג אחר של אחריות: כלפי זרים, כלפי אנשי עיר מושחתת, כלפי משפחתו וכלפי עתיד הברית.

בעקדה כל החובות והקשרים האלה מתנקזים אל שאלה אחת: מהי משמעות הנאמנות לקב"ה כאשר היא נוגעת בדבר היקר ביותר לאדם?

אברהם אינו נדרש להוכיח שהוא מסוגל לאהוב את יצחק פחות. התורה מדגישה דווקא את אהבתו: "**את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק**". הניסיון קשה משום שהאהבה אמיתית.

מכאן עולה הבחנה חשובה. עבודת ה' אינה מבוססת על ביטול האהבה האנושית. אברהם אינו נעשה גדול מפני שיצחק אינו חשוב לו, אלא מפני שגם כאשר יצחק חשוב לו עד מאוד, הוא מבקש להיות נאמן לדבר ה'.

אבל בסוף הניסיון מתברר שהנאמנות הזאת אינה מחייבת את מותו של יצחק. האהבה אינה מתבטלת, והבן נשאר בחיים.

הניסיון אינו מלמד שאהבת ה' מחייבת את האדם להיות חסר לב. הוא מלמד על נאמנות עמוקה, ובסופו מגלה שהנאמנות הזאת אינה צריכה להתממש בשחיטת הבן האהוב.

וכאן אפשר להבין מחדש את המילים "**עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה**".

יראת אלוהים אינה רק פחד מפני עונש. היא הכרה בכך שהאדם אינו הסמכות העליונה על חייו ועל העולם. גם כאשר הוא אוהב, גם כאשר הוא מתכנן וגם כאשר הוא משוכנע שהוא מבין את הדרך, עליו להכיר בכך שרצון ה' אינו זהה בהכרח לרצונו שלו.

אבל היראה הזאת אינה מעניקה לו רשות להמציא ציוויים. היא מחייבת אותו דווקא להבחין בין מה שנצטווה לבין מה שהוא מבקש לעשות בשם הציווי.

בכך נמצא אחד היסודות החשובים של הסיפור. אברהם אינו ממשיך במעשה לאחר שהמלאך עוצר אותו. הוא אינו אומר שכבר החליט, שכבר הכין את המזבח או שכבר הוכיח את מסירותו ולכן עליו להשלים את הדרך. הוא שומע את הקריאה ועוצר.

היכולת הזאת אינה מובנת מאליה. אדם שהקדיש את כל כוחותיו למעשה מסוים עשוי להרגיש שעצירה ברגע האחרון מבטלת את משמעות כל מה שעשה קודם. אבל אצל אברהם העצירה אינה מבטלת את הניסיון. היא משלימה אותו.

הניסיון לא היה רק להגיע עד קצה הנכונות להקריב. הוא הסתיים בכך שאברהם קיבל גם את הגבול שהקב"ה הציב להקרבה.

וכאן אפשר לשאול שאלה אחרונה. מה נשאר מן העקדה לאחר שיצחק ניצל?

נשאר זיכרון של מסירות גדולה, של אמונה ושל יראת אלוהים. נשאר גם מקום שנקרא "**ה' יראה**", וברכה המחזקת את ההבטחה לדורות. אבל מעל הכול נשאר הפסוק שבו נעצרה המאכלת.

הפסוק הזה אינו פרט טכני שנועד רק למנוע את מות יצחק. הוא חלק מרכזי מן המשמעות התורנית של הסיפור. הוא מזכיר שהאדם אינו רשאי להפוך את ההקרבה לערך העומד בפני עצמו, ושגם מסירות גדולה זקוקה להכוונה ולגבול.

אין בכך הקטנה של מעלת העקדה. להפך, דווקא כאשר רואים את שני חלקיה יחד מתגלה עומקה. אברהם הולך עד המקום שבו הנאמנות נדרשת ממנו במלוא עוצמתה, אבל אינו עושה אפילו מעשה אחד מעבר למה שהקב"ה מתיר לו לעשות.

בסופו של דבר, פרשת העקדה אינה מעניקה תשובה פשוטה לכל השאלות שהיא מעוררת. הקושי שבציווי נשאר קשה, והפער בין ההבטחה על יצחק לבין הניסיון אינו נעלם רק מפני שאנחנו יודעים כיצד הסתיים הסיפור. אבל התורה מלמדת אותנו שאין להבין את הניסיון בלי לשמוע גם את הקריאה שעוצרת אותו.

אברהם אומר "**הנני**" בתחילת הדרך, כאשר הוא נדרש לצאת אל הלא נודע. והוא אומר "**הנני**" פעם נוספת, כאשר הוא נדרש לעצור. אותה מילה מבטאת נכונות לשמוע את דבר ה' בשני מצבים הפוכים.

וזו אולי אחת התובנות העמוקות ביותר שאפשר לקחת מן הסיפור אל חיי האדם. לפעמים אנחנו נדרשים להתמיד למרות הקושי, ולפעמים אנחנו נדרשים להפסיק דווקא לאחר שהשקענו את כל כוחנו. אין נוסחה אחת שתכריע בכל מצב. אבל בכל מצב נדרשת מאיתנו אותה נאמנות: לא לאהוב את ההקרבה יותר מן האמת, ולא להיאחז בהחלטה שלנו עד שאיננו מסוגלים עוד לבחון אם היא נכונה.

כי מסירות אמיתית אינה נמדדת רק בכמה האדם מוכן להקריב. היא נמדדת גם ביכולתו להכיר בכך שלא כל דבר שהוא מסוגל להקריב הוא דבר שמותר לו להקריב, ולא כל מחיר גדול הוא מחיר שהקב"ה מבקש ממנו לשלם.

אברהם עומד על הר המוריה, המאכלת בידו, ויצחק בנו לפניו. שלושה ימים של הליכה, שנים של המתנה ועתיד שלם מתנקזים אל רגע אחד. ואז נשמעת הקריאה מן השמים: "**אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה**".

והאדם הגדול שהוכיח שהוא מסוגל ללכת עד הקצה, מוכיח באותו רגע דבר נוסף: שהוא מסוגל לעצור.

לפעמים שיא האמונה הוא הנכונות ללכת עד המקום שבו אין לאדם עוד במה להיאחז. ולפעמים שיא האמונה מתגלה דווקא ברגע שבו הוא שומע את דבר ה', משחרר את אחיזתו ומניח לחיים להימשך.



"והריקותי לכם ברכה עד בלי די" העלון השבוע מוקדש להצלחתם ברוחניות ובגשמיות של
מר מאור עמוס בן שלומית מיכל הי"ו ורעיתו מרת מרים נועה בת נעומי תח"י

שיזכו לרוב נחת יהודי מתוך בריאות איתנה אושר ושמחה שפע ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם עם מילוי כל משאלות הלב לטוב ולטובה

לרפואת טליה בת נעה מרים תח"י מרת נעמה בת רינה תח"י, נועה בת מיכל תח"י, תמר בת שרה תח"י, רעות בת חגית תח"י, יעל בת חגית תח"י

לרפואה שלמה ברמ"ח איברים ושס"ה גידים בתוך כל שאר חולי עמו ישראל שפע ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם

לקבלת העלון במייל baitmidrash2@gmail.com **או בווצאפ 052-8144488**

