

יונתן גרוסמן

“וירא את המקום מרח־ק”

עקדת יצחק כסיפור רקע לברית האגנות ולסיפורים נוספים*

א

בכל תיאור של מאורע, על המספר לבחור בין אפשרויות רבות של תיאור, ולברור מילים וביטויים המתאימים למסר הכללי שאותו הוא רוצה להעביר ולאווירה שהוא רוצה להשרות על השומע. כך הדברים בסיפור מאורע, וכך גם, במשנה תוקף, בכתיבת אירוע, במילה הכתובה.

ברצוננו לטעון במאמר זה כי בתיאור מעמד ברית האגנות הבא בסוף פרשת משפטים שזורים אַרמזים (אלוזיות¹) רבים למאורע אחר המתואר במקרא - עקדת יצחק. תפקידם של ביטויים אלו להעביר את האווירה ואת החוויה השוררות בקריאת עקדת יצחק לקריאת פרשת האגנות. מעבר לאווירה הכללית דומה שאף מסר ספציפי טמון בהשוואה זו, ומסר זה עוזר להבנת פרשיית ברית האגנות.

עוד לפני שנבחן את הביטויים הדומים, את הארמזים, עולה השוואה מסוימת בתוכן הספור עצמו - בשני המקרים קרבה קבוצת אנשים אל עבר ההר, מעטים מתוכם ממשיכים ועולים במעלה ההר, ושאר המלווים נאלצים לחכות לשובם. גם הלשון שהממשיך לעלות מצווה בה את שאר מלוויו דומה עד מאוד, והיא המותחת חבל בסיסי של קישור בין פרשיית הברית לפרשיית העקדה. בברית האגנות אנו קוראים: “ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם” (שמות כ”ד, יז), ובעקדת יצחק - “ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם” (בראשית כ”ב, ה).

*. תודתי נתונה לרעייתי, ליאורה, על שעזרה לי רבות בליבון הרעיונות, ולרעי תמיר גרנות שהעירני על נקודות חשובות.

1. “ארמז, אלוזיה: התייחסות מילולית, מפורשת או משתמעת, לאדם, למקום, לאירוע או ליצירה אחרת. הארמז מעתיק את הקורא לסיטואציה רחבה וחזקה יותר מאשר הטכסט הנתון. הוא מעמיק ומעשיר את הטכסט הנקרא והוא מחייב את הקורא לערוך השוואה עם משהוא מעבר למילים הרומזות” (א”א ריבלין, מונחון לספרות, ת”א 1987).

נוסף לפסוקים אלו, קיימים עוד ביטויים דומים - בעקדת יצחק כתוב: "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק" (כ"ב, ב) ובברית האגנות: "ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחויתם מרחק" (כ"ד, א).

בשני הסיפורים נבנים מזבחות - "ויבן מזבח תחת ההר" (כ"ד, ד), ו-"ויבן שם אברהם את המזבח" (כ"ב, ט); על מזבחות אלו מוקרבות עולות - "ויעלהו לעלה תחת בנו" (כ"ב, יג), ובברית הדמים, האגנות - "ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה'" (כ"ד, ה). אמנם הבדל יש, בברית האגנות המזבח "תחת ההר" ובנוסף לעולות מוקרבים גם שלמים, ובעקדת יצחק המזבח נבנה בפסגת ההר, ועולה בלבד מוקרבת. נתייחס להבדלים אלו בסוף דברינו.

מדברי חז"ל למדנו, שלעתים אף תיאור הזמן משמעותי להבנת רחשי הלב המתלווים למעשהו של הפועל, ואף כאן מצאנו השוואה בולטת, בעקדה - "וישכם אברהם בבקר" (כ"ב, ג), ובאגנות - "וישכם בבקר" (כ"ד, ב).

לאחר שמשה עולה אל ההר, אנו שומעים - "ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר" (כ"ד, יז), אף צירוף זה של צמד מילים אלו, מצאנוהו כבר בעקדה - "ויקח בידו את האש ואת המאכלת וילכו שניהם יחד" (כ"ב, ו).

בנוסף לאלוזיות אלו, אנו קוראים גם בברית האגנות: "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו" (כ"ד, יא), ובביטוי דומה עד מאוד נתקלנו כבר בעקדה "ויאמר אל תשלח ידך אל הנער" (כ"ב, יב).²

2. דומה, כי די בביטויים ולשונוות אלו בכדי לדרוש השוואה בין שתי הפרשות, אלא שעל בסיס זה ניתן להוסיף דבר נוסף.

במעמד הברית כתוב "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו". עקדת יצחק פותחת ב"ויהי אחר הדברים האלה", ביטוי המורה, בכל התורה כולה, על קשר סיבתי או קשר אחר לפרשייה הקודמת (ועיין ברשב"ם על אתר). המעשה המתואר לפני עקדת יצחק הוא כריתת הברית בין אברהם ואבימלך. אנו קוראים שם על העברת הצאן, אך איננו יודעים דבר על האווירה השוררת בברית זו. הפסוק סותם - "ויכרתו ברית בבאר שבע" (כ"א, לב), והרקע לברית הוא גזלת הבאר בידי רועי אבימלך. אך ממקום אחר יכולים אנו ללמוד, מה מקובל היה לעשות במעמד של כריתת ברית: יצחק כורת אף הוא ברית עם אבימלך (בראשית כ"ו, כו-לג), וברית זו דומה במובנים רבים לברית שכבר כרת אברהם (ותעיד על כך כמאה עדים קריאת השם הזה למקום - "באר שבע"). בברית זו אנו מוצאים מפורש - "ויעש להם משתה ויאכלו וישתו". אף בשמ"ב ג', כ אנו רואים שבעת כריתת ברית מקיימים משתה, וכפי שמסכם המשורר בתהילים נ', ה: "אספו לי חסידי פ' רתי בריתי עלי זבח". אם כך, סביר להניח שאברהם גם הוא עשה משתה בכריתת הברית עם אבימלך.

דומה, שדי בדוגמות אלו כדי להוכיח שאכן קיימת השוואה מסוימת בין הפרשיות, והתורה מעוניינת כי בעת קריאת מעמד הברית ניזכר בעקדת יצחק. ייתכן אף כי מעשה העקדה ניצב ברקע לברית האגנות ומשמש לו דגם ספרותי שעל פיו נכתבת פרשת ברית האגנות.

בעת קריאת פרשת ברית האגנות אנו נתקלים בפסוק הדורש הסבר: "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו ע'לות ויזבחו שלמים לה' פרים" (כ"ד, ה). נחלקו המפרשים לגבי זהותם של אותם "נערי בני ישראל". אונקלוס מתרגם: "ושלח ית בכורי בני ישראל", ובעקבות תרגומו הולכים גם רס"ג, רש"י, רשב"ם, ראב"ע ואחרים, ומפרשים כי הנערים אשר הקריבו את הקרבנות היו הבכורות שבעם ישראל.

הבנה זו מתבססת על הנחה קודמת כי שבט לוי והכוהנים באו במקומם של הבכורות בתפקיד עבודת המקדש, ולכתחילה הציבור המקודש לעבודת ה' הם בכורי ישראל כולם. כך מתבטא הכתוב בפרשת בהעל' תך (במדבר ח', יד-ט):

והבדלת את הלויים מתוך בני ישראל והיו לי הלויים... כי נתנים נתנים המה לי מתוך בני ישראל תחת פטרת כל רחם בכור כ'ל מבני ישראל לקחתי א'תם לי. כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה ביום הפ' תי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי א'תם לי. ואקח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל.

בדרך זו ניתן להבין מדוע הבכורות הם מקריבי הקרבנות: בעת מתן תורה, הם ה'כוהנים' האחראים על עבודת ה' כנציגיהם של כל ישראל.

הבעיה הבסיסית בפירוש זה היא לשונית: לא מצאנו כי בכורים קרויים "נערים". תמיהה זו העלה כבר רמב"ן: "ולא ידעתי למה יכנה הבכורות בלשון נערי". למושג 'נער' כמה שימושים במקרא:

לעתים הוא משמש במשמעות 'ילד קטן, תינוק': "ותראהו את הילד והנה נער ב' כה" (שמות ב', ו), "וישב בשרו נער קטן" (מל"ב ה', יד).

יש והוא משמש במשמעות 'אדם צעיר, טרם היותו לאיש': "וילכדו נער מאנשי סכות" (שופטים ח', יד), "נער חגור אפוד בד" (שמ"א ב', יח).

על פי זה, המשתה, משותף גם הוא לשתי הפרשיות, בברית הדמים קראנו "ויאכלו וישתו", ואף ברקע לעקדת יצחק אנו מוצאים משתה - "ויאכלו וישתו". (מתוך הפרשה עולה, כי האכילה והשתיה במעמד ברית האגנות קשורות להקרבת השלמים קודם לכן, כך שהמשתה הנו חלק מהמעמד עצמו ולא מאורע חיצוני).

לעתים הוראת נער היא 'עבד ומשרת': "ושם אתנו נער עברי עבד לשר הטבחים" (בראשית מ"א, יב), "ומשרתו יהושע בן נון נער" (שמות ל"ג, יא).

וכן משמשת המילה במובן 'איש צבא, לוחם וחייל': "ארבע מאות איש נער אשר רכבו על הגמלים" (שמ"ב ל', יז), "יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (שמ"ב ב', יח).

אך לא מצאנו, כי הוראת נער תהיה דווקא 'בכור'.

רמב"ן, שהעלה את התמיהה, כאמור, מנסה לתרצה:

אולי בעבור שהזכיר הזקנים שהם אצילי בני ישראל, קרא הבכורות נערים, כי הם הנערים כנגדם, ירמוז כי לא בעבור מעלה בחכמה שלהם כי לא היו זקנים, רק מפני הבכורה כי הם המקודשים לקרבנות.

לפי הרמב"ן, הכינוי 'נערים' בא בהשוואה לזקנים, שהם מוקד הפרשייה, והכתוב רומז שאמנם אין הם ראויים מצד עצמם לתפקיד נכבד שכזה, אלא שכבורות נבחרים הם. בהמשך דבריו, מעלה רמב"ן את האפשרות השנייה בהבנת "נערי בני ישראל", אפשרות שהוא מבכר על פני הראשונה:

ועל דרך הפשט נערי בני ישראל הם בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, שלא ניגשו אל אישה מעולם, כי הם הנבחרים בעם והקדושים בהם...

על פי דרך זו, הוראת "נערי" בפרשתנו היא כהוראה השנייה שהעלנו, וכוונתה - בחור צעיר "שלא ניגש אל אישה מעולם". ובניגוד לפירוש הראשון, הכתוב מדגיש את נערוּתם בכדי לבטא את מעלתם המיוחדת - "כי הם הנבחרים בעם והקדושים בהם".

בדרך זו הולך אף חזקוני אלא שטעמו שונה - "נערי בני ישראל - הם הבחורים, כדי לחנכם במצוות".

בין כך ובין כך הדבר זוקק הסבר. אנו עוסקים באחד המעמדות המשמעותיים ביותר בהיווסדות בני ישראל לעם, כריתת הברית עם הקב"ה כהכנה לקבלת הלוחות. מדוע דווקא הנערים - בין אם בכורים הם, בין אם לא ניגשו אל אישה וטהורים הם, ובין אם מטרות חינוכיות לנגד עינינו - מדוע דווקא הם מייצגים את הציבור כולו במעמד נרגש זה? וכי לא מצפים אנו כי משה או אהרון ייטלו את מטה ההנהגה בכריתת ברית זו? במה נפל חלקו של מעמד זה מחנוכת המשכן או חנוכת הכוהנים?! הפסוק המוזכר "וישלח את נערי בני ישראל", הנו אלוזיה נוספת למעמד עקדת יצחק: "וישלח אברהם את ידו... אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (כ"ב, י-ב).

ייתכן שההשוואה שעורכת התורה לנגד עינינו בין ברית האגנות ובין עקדת יצחק לא באה אלא כדי לומר לנו - ברית האגנות גם היא "עקדת יצחק" בין שאר תפקידיה. וכשם שאברהם כאיש פרטי התבקש לעקוד את בנו, כך עם ישראל כולו, כציבור, נדרש להעלות את בנו, את נעריו, לשם ה'. אלא שחלילה לדת ישראל ולאלוהיו לקיים בפועל דרישה זו, כמנהג עובדי אלילים ומולך, ולפיכך - כשם שאיל הוקרב לעולה כתחליף ליצחק, כך מקריבים הנערים עולות³ כתחליף להם עצמם, שהרי הקרבן בכללו כתחליף הוא בא, וכפי שמתבטא רמב"ן:

ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם כי בעבור שמעשי בני האדם נגמרים במחשבה, בדיבור ובמעשה, ציווה ה' כי כאשר יחטא ויביא קרבן יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדיבור וישרוף באש הקרב והכליות, שהם כלי המחשבה והתאוה... ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלוהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שיישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכופר - הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו (רמב"ן על התורה, ויקרא א', ט).

אם כן, בברית האגנות הנערים מקריבים את העולות בבחינת "נפש תחת נפש"; כתחליף להקרבתם הם מעלים עולות.

זאת למדנו מתוך הדמיון הספרותי הרב הקיים בין פרשה זו לעקדת יצחק, ומעתה מובן מדוע דווקא הנערים הם מקריבי הקרבנות: העולות אינן אלא תחליף לנערי בני ישראל, שאמורים היו להיות מוקרבים לשם ה', כיצחק בנו של אברהם.

ב

בסיום השוואת פרשיות אלו, ברצוני להעלות מסר נוסף שאולי עולה מן הסגנון הדומה שבשתי הפרשיות. זהו מסר חוץ מקראי, מחשבתי ורעיוני.⁴

ייתכן, כי שתי הפרשיות עומדות זו בניגוד לזו, ובכל אחת טמונה דרך נפרדת בעבודת ה'. מוצגות בהן שתי גישות שונות, שני סוגי מפגש שונים עם הקב"ה.

3. אנו מתעלמים מן השלמים בהקשר זה; הם קשורים, כנראה, לעצם כריתת הברית.
4. דיון חשוב בפני עצמו זוקקת השאלה עד כמה נטבעו בתורה מסרים רעיוניים, פילוסופיים, מסרים חוץ מקראיים. אנו מתקשים להבין כיצד זה ייתכן שהתורה כמעט ומתעלמת לחלוטין מעולם הרגש הקשור לעבודת ה', לקשר האדם ואלוהיו, ולדעתנו, בתורה שזורים מסרים רבים הקשורים לתחום זה, לעתים בגלוי ולעתים בהסתר. למרות שהכתוב מעלים מסרים אלו, יש לראותם כנובעים ממנו.

הזכרנו כבר,⁵ שייתכן וברקע לעקדת יצחק ניצב המשתה שערך אברהם לאבימלך; אך ברור לכול, שגם אם משתה כזה אכן נערך, אין הוא מבטא כלל את האווירה והתחושות המלוות את מעשה העקדה. בזו, בראש ובראשונה, נדרש אברהם להקרבה: הקרבת בנו, הקרבת ההבטחה, הקרבת הרגשות והמוסר, והאווירה המתלווה למעשה זה היא אווירה קשה, מתוחה, אווירה של כאב ומוות. הדרישה מאברהם היא לניתוק חיים, לניכור מן המציאות והסובב.

בניגוד גמור לכך, המשתה שנערך במעמד "ברית האגנות", נעשה תוך הברית עצמה, ואין מתאים יותר במעמד זה מאשר השילוב - "ויחזו את האלהים" ביחד עם "ויאכלו וישתו" (כ"ד, יא).⁶ המפגש עם הקב"ה במעמד זה נעשה מתוך שמחה והתלהבות ומתוך רגשות הזדהות עמוקים - "ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה... ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (כ"ד, ג, ז). מפגש זה מוסיף כוחות חיים ומעצימים.

בעוד עקדת יצחק מבררת את יראת האלהים ("עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה"), בעוד אברהם מעלה עולה ("ויעלהו לעולה תחת בנו"), ברית הדמים מאופיינת בשמחה ובאהבה, וככזו, בנוסף לעולות מוקרבים אף שלמים ("ויעלו ע' לות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים").

מעתה נ' אמר: שתי אפשרויות למפגש עם אלהים יש, והן בעלות אופי שונה - התקרבות ומפגש תוך הכנעה עצמית, תוך תחושות הקרבה המלוות כאב ויראה (עקדת יצחק), או התקרבות ומפגש תוך הזדהות, מתוך הרגשת רוממות רוח, שמחה והתלהבות, תוך התגברות החיים ולא ניתוקם (ברית הדמים).

לאור הבדל זה, יובנו ההבדלים בין שתי הפרשיות. עקדת יצחק מתבצעת ביחידות, בבדידות. אברהם ויצחק עולים במעלה ההר לבדם, אין איש יודע ממעשיהם; והחוויה העצומה והעמוקה שאותה הם חווים נשארת בלבם פנימה, חוויה אינטימית ואישית. המזבח אשר הם בונים נמצא בראש ההר, וכך העולה במעלה ההר זוכה למפגש תוך התכנסות פנימית.

לעומת זאת, המזבח בברית האגנות נבנה "תחת ההר". העם כולו משתתף בחוויית המפגש עם אלוהים, החוויה היא המונית, כללית, ואדרבא - היחיד נעלם ואין הוא אלא חלק מן הציבור - "ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה".

5. עיין הערה 2.

6. יש שרצו לראות בשילוב זה נפילה רוחנית של עם ישראל, ומתחו ביקורת על המשתה שנערך שם. הרושם המתקבל מפשט הכתובים, הפוך: מתוך "ויאכלו וישתו" אנו קוראים על עליית משה ההרה וקבלת "לוחות האבן והתורה והמצוה".

ייתכן, וההבדל באופי שתי צורות המפגש קשור למקור המפגש ולבסיסו: בעקדת יצחק אברהם הוא המקריב לאלוהים, הוא הנותן, הוא הצועד לקראת אלהים, בחינת 'אתערותא דלתתא'⁷. ואילו בברית הדמים, הקב"ה הוא הנותן לוחות לעם, הוא המושיט אצבע כלפי האדם, בחינת 'אתערותא דלעילא'. אברהם הולך ובידו אש ומאכלת, בעוד עם ישראל רואה את "כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר". כאשר האדם, הוא יוזם המפגש, נדרש הוא להקרבה, זהו מפגש המלווה בבדידות ובכאב; אך כאשר זוכה האדם, והקב"ה פונה אליו, הדבר מלווה ברוממות רוח, בשמחה ובהרגשה של הרמוניה עם אדם ועולם.

על פי זה יובן הבדל נוסף בין הפרשיות. בשתיהן אנו מוצאים הדגשה מיוחדת של פעולת הראייה.

בעקדת יצחק אברהם קורא שם למקום: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראָה אשר יאמר היום בהר ה' יראָה" (כ"ב, יד). כשאברהם בא לסכם את מאורעותיו בהר זה, הוא בוחר דווקא בראיית ה' כמוקד וכעיקר. הדבר בא על רקע "וירא את המקום מרחֶק", וכן "אלהים יראה לו השה לעֵלה בני" (כאן ייתכן ומשמעות "יראה לו" - יבחר לו).

ואף בברית האגנות אנו קוראים: "ויראו את אלֵהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר... ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו", ובהמשך, הראייה מתרחבת אף לכל העם - "ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל".

אלא שהבדל בולט יש: בעקדת יצחק אלוהים הוא הרואה את הקרבת בני האדם. אף כשההתייחסות היא אל האנשים הפועלים, הפועל מובא בצורה סבילה - "בהר ה' יראָה", וה' הוא הרואה.

לעומת זאת, בברית האגנות, האנשים הם הרואים - תחילה אצילי בני ישראל, ומאוחר יותר כל העם. הדבר מתאים לקו שהעלינו, שהרי בשעה שהאדם מתקרב מִזִמְתו, הוא הפועל והאל מסתכל ורואה; אך בשעה שאלוהים הוא הפונה לאדם, אזי הוא הפועל והאדם מתבונן.

ייתכן והקרבת הבנים קשורה אף לזה. כדי שהעם יוכל לראות את כבוד ה' עליו להקריב את חייו שהרי "לא יראני האדם וחי" (שמות ל"ג, כ). ובמקביל, אף כשאדם בא לראות לפני ה' מוטלת עליו חובת ההקרבה משלו לקב"ה - "כל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריקם" (שמות ל"ד, כ).

7. אמנם כל יסוד עקדת יצחק מושתת על ציווי בסיסי שמקבל האדם מאת האלוהים, אך תוכנו של הציווי הוא נתינה והקרבה של האדם לקונו.

ג

באחרונה, ברצוננו להעלות רעיון נוסף, הדורש ליבון ובדיקה.

כאמור, במקרא משובצים אלוזיות רבות אשר תפקידן 'להעביר' את הקורא, באסוציאציה מכוונת לסיפור אחר, למאורע אחר. ייתכן שקיימים סיפורים או תיאורים בסיסיים, המשמשים במקומות רבים כסיפור רקע שהקורא נזכר בו ונכנס אל חוויותיו.

ננסה לבחון את מעשה העקדה בהקשר זה. נדגיש, כי בוחנים אנו את ההשוואות בעיניים ספרותיות, ועצם הביטויים הדומים גורמים לנפשנו לנדוד לסיפור העקדה תוך קריאת הסיפור האחר. ייתכן ואין כלל קשר תוכני, אך מסיבות שונות רוצה המקרא שניזכר בעקדה. בהשוואה שערכנו בין העקדה וברית האגנות, עלה מסר ברור, ספציפי, להבנת משמעות ברית האגנות ותפקידה, וממילא לשיבוץ הנערים במאורע. בדוגמות שנביא להלן אין מסר מסוים המלמד אותנו להבין את הפרשייה, אלא המסר טמון בתוך ההקשר הספרותי. דרך זו רוויית מכשולים, מפני שקיים חשש בסיסי, שאכן אצל הקורא, סיפור מסוים גורם לאסוציאציות לסיפור אחר, אך אין הדבר עולה מתוך הכתוב, אלא נובע מתוך עולמו האישי של הקורא. לפיכך נבחר בשתי דוגמות שבכל אחת מהן ביטוי מרכזי, שאיננו שכיח במקרא, והוא המקשר בינה לעקדת יצחק.⁸

8. כבר קדמו לנו חז"ל בדרך זו במדרשים רבים, ואף לגבי העקדה. כך לגבי בלעם שכתוב בו "ויקם בלעם בב' קר ויחב'ש את את'נו" (במדבר כ"ב, כא) מעירים חז"ל: "אמר לו הקב"ה, רשע, כבר קדמך אברהם אביהם לעקדת יצחק בנו, שנא': 'וישכם אברהם בב' קר ויחב'ש את חמ'רו'". נראה כי מלבד הביטוי הדומה הזה, עמד ברקע להשוואת חז"ל זוג פסוקים נוסף: "והוא ר' קב על את'נו ושני נעריו עמו" (שם, כב), ובעקדה: "ויקה את שני נעריו אתו" (בראשית כ"ב, ג). לאור זאת, נוכל גם להבין מדוע המדרש מרבה לדבר על שטן המופיע בדרכו של אברהם לעקדה; גם אם נעלם זה מסיפור העקדה, מופיע הוא במפורש בהליכת בלעם: "ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו". ואולי, זהו אף הבסיס להשוואה שעורכת המשנה בין תלמידי אברהם לתלמידי בלעם: "כל מי שיש בידו שלושה דברים הללו - מתלמידיו של אברהם אבינו, ושלושה דברים אחרים - מתלמידיו של בלעם הרשע... מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע?...?" (משנה אבות פ"ה מ"ט).

בנוסף לזה מזכיר פרופ' י' זקוביץ (מקראות בארץ המראות, תל-אביב 1995, עמ' 72-77) השוואות לשלושה סיפורים נוספים. שניים העוסקים ביחסי אב ובן: יפתח ובתו (שופטים י"א), ודוד ואבשלום (ש"ב י"ח), והשלישי - שמואל ביחס לדוד בעת משיחתו למלך (ש"א ט"ז). פרשייה אחרת שהועלתה בהקשר זה היא משפט שלמה (מל"א ג'). עיין במאמרו של י' ברזלי, מגדים יא, תמוז תש"ן, עמ' 73-97. אף הסיפורים המופיעים סביב העקדה - פרשת אבימלך ופרשת גירוש הגר ('עקדת ישמעאל') מקיימים זיקות ספרותיות רבות לסיפור העקדה, והדבר דורש דיון לעצמו.

אליהו והאשה הצרפית (מ"א י"ז, ח-טז)

בסיפור זה, מטרת שיבוץ האלוזיות ברורה. עצם הסיפור דומה, בן יחיד להוריו כמעט ומת, ובהתערבות מיוחדת, אלוהית, הילד ניצל. משום תוכנו הדומה שיבץ מחבר מלכים ביטויים מתוך עקדת יצחק.

לדיוקם של דברים, קיים ביטוי אחד המצביע בבירור על סיפור העקדה. שאר האלוזיות אינן עומדות בפני עצמן, אך משמשות הן לעיבוי הביטוי המרכזי.

בסוף פרשייה זו אנו קוראים: "ותאמר האשה אל אליהו עתה זה ידעתי כי איש אלהים אתה" (כד). קשה שלא להיזכר בפסוק המסכם את פרשת העקדה: "ויאמר...כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (יב). שני הפסוקים האלה מקשרים בצורה ברורה את פרשיית אליהו לעקדת יצחק.

תוך כדי מהלך הסיפור משולבות אלוזיות נוספות ונצביע על רובן. דברי אליהו לאישה הצרפית מזכירים את ציווי העקדה:

סיפור העקדה

סיפור אליהו

"ויאמר

"ויאמר אליהו

קח נא

תני לי את בנך

את בנך

ויקחהו מחיקה

והעלהו שם לע'לה" (ב)

ויעלהו אל העליה" (יט).

מלבד שני ארמזים אלו, משובצים עוד ביטויים דומים: בעקבות צו ה' אנו קוראים על אליהו - "ויקם וילך" (פס' י), וכן בעקדה - "ויקם וילך" (פס' ג). כשאליהו פונה לאישה אומר הפסוק: "ויקרא אליה ויאמר" (י), וכן בעקדה - "ויקרא אליו... ויאמר" (יא). אליהו מבקש - "קחי נא לי" (י), ובתחילת סיפור העקדה אנו שומעים על הצו - "קח נא" (ב).

בשני הסיפורים מופיע תיאור זמן דומה - "ויהי אחר הדברים האלה" (באליהו פס' יז, ובעקדה פס' א). בשני הסיפורים קיים מוטיב ה'שלוש' (באליהו "שלוש פעמים" ובעקדה "ביום השלישי"), אליהו פונה לאישה בשתי אמירות רצופות וכן המלאך פונה לאברהם, האישה אוספת עצים, וכן אברהם - "ויבקע עצי עולה" ועוד.

מעניין לשים לב לכך שבשתי הפרשיות רק אחד מההורים משתתף בסיפור - בעקדת יצחק: אב ובנו, באליהו: האם ובנה.⁹

כאמור, אין הכרח למצוא מסר מסוים העולה מתוך השוואה זו. עצם הסיפור מבקש השוואה, ואכן המחבר רתם את הלשון והסגנון לאזכור עקיף של פרשיית העקדה. עם זאת, ניתן להעלות השערה בדבר אמירה מסוימת על אודות אליהו, הנובעת מן האזכור המרומז של סיפור העקדה: הפרט המקשר העיקרי בין הסיפורים נוגע להשוואת אליהו ואברהם: "עתה [זה] ידעתי כי איש/ירא אלהים אתה". בשני הסיפורים ישנו אדם העומד בניסיון, שפעולתו במהלך הסיפור מוכיחה על עצמו דבר מה. בעקדה זהו אברהם, שם מוכחת יראת האלוהים שלו. בסיפור אליהו, זהו אליהו, ומוכח תפקידו כאיש אלוהים. פעולותיהם של שני אלו שונות בתכלית, ואף מנוגדות - בעוד שאברהם פועל בעקבות צו אלוהי, נראה בקריאה ראשונית כי אליהו פועל נגד המהלכים האלוהיים. הוא מתערב בפעולה שבהגדרתה מיוחסת לקב"ה - הממית והמחיה, וגורם לשינוי המצב - "וישמע ה' בקול אליהו" (מל"א י"ז, כב). פעולה זו של אליהו באה על רקע ביטוי פרובלמטי נוסף היוצא מפיו עוד קודם לכן - "ויאמר אליהו... חי ה' אל ה' ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי" (שם י"ז, א). אף מפתח של הורדת גשמים בלעדי הוא לקב"ה, וגם לתחום זה חדר אליהו.

כאן מגייס הכתוב את שידוע לקורא על אברהם בעקדת יצחק. אברהם פועל בדרך הראויה, כדגם לאדם המאמין, המציית לאלוהיו, וכשם שאברהם ניצב בעמדה של ציות, כך אף אליהו, וכשם שמקבל הקורא את מעשהו של אברהם, כך עליו לקבל את מעשהו של אליהו. הכתוב רוצה לשלול אפשרות של ביקורת כלפי אליהו על התערבותו במהלך האלוהי, ורוצה להעביר לקורא את המסר, כי למרות האופי השונה במהותו של פעולת אברהם ופעולת אליהו, ולמרות העמדה הכמעט הפוכה של שתי הדמויות, אין לדון את אליהו לכף חובה, אלא להפך. אליהו פעל נכון, מתוך הבנה נכונה של המצב ושל תפקידו.

פילגש בגבעה (שופטים י"ט)

בסיפור זה נדגים את הרעיון שאנו מבקשים לבטא בשיא תוקפו. אין כלל השוואה תוכנית, הסיפורים רחוקים זה מזה, ואין קשר לא בדמויות ולא

9. בניגוד למה שנדמה, ביטויים אלו אינם שכיחים במקרא: "ויקם וילך" מופיע עוד 13 פעמים. "קח נא" בצורותיו השונות מופיע עוד 7 פעמים, ו"ויהי אחר הדברים האלה", מופיע עוד 3 פעמים בלבד.

במאורעות, ובכל זאת נראה לנו שמחבר הסיפור מבקש לגרום לאסוציאציה אצל הקורא לסיפור העקדה. אף כאן מבקשים אנו להתמקד ראשית לכול בביטוי אחד, אשר הוא השוזר את מעשה העקדה בתוך סיפור פילגש בגבעה. לקראת סיום הסיפור אנו קוראים: "ויקח את המאכלת ויחזק בפילגשו וינתקה לעצמיה..." (י"ט, כט). כאן ברצוננו להדגיש, שהמושג "מאכלת" אינו מופיע בתורה ובנביאים אלא בפסוק הזה ובפרשיית עקדת יצחק, שבה הוא בא בדיוק באותה צורה: "וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחט את בנו" (כ"ב, י). ביטוי נדיר כל-כך במקרא, המופיע רק בשני הסיפורים ובצורה זהה אומר דרשני,¹⁰ ואכן אם נעיין שנית בפרשה יעלו לנגד עינינו אלוזיות ושיבוצים נוספים:

בפס' ג אנו קוראים: "ונערו עמו וצמד חמ'רים", ובמקביל בעקדה שמענו על דבר דומה הבולט בהפכיותו: "ויחבש את חמ'רו ויקח את שני נערו אֶתו" (פס' ג).

אף משך הזמן העובר עד לעיקרו של המאורע זהה: "וישב אתו שלשת ימים" (ו-י) "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו" (ד). כן אנו מוצאים בתוך פרשת פילגש בגבעה - "וישכימו בבקר", ביטוי המופיע אף בעקדה - "וישכם אברהם בבקר".

ביטוי נוסף הנזכר בשופטים והמזכיר עד מאוד את מעשה העקדה הוא - "ויאכלו שניהם יחד" (ו), שהרי בעקדה נאמר: "ויילכו שניהם יחד" (ו, ח).¹¹

שוב, במעשה פילגש בגבעה נאמר: "ויקם וילך ויבא עד נכח יבוס" (י), וכן בעקדה - "ויקם וילך אל המקום" (ג). בנוסף לאלו, מופיע בסיפור פילגש בגבעה האיש הזקן, אשר פוגש ומזמין את האיש ופילגשו - "וישא עיניו וירא את האיש" (יז), ובצורה דומה מצאנו זאת כבר בעקדה: "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל" (יג).

ברצוננו לחזור ולהדגיש כי כל אלוזיה העומדת בפני עצמה, אינה דורשת השוואה חד-משמעית ואין תפקידה בהכרח ליצור קונוטציה לסיפור העקדה, אך הביטויים הרבים שהבאנו, הבאים על גבי האלוזיה הבסיסית, "מאכלת", הנם בבחינת "חזי לאצטרופי", והם יוצרים רושם כללי שהנביא אמנם מבקש להעמיד את מעשה העקדה כרקע לסיפור פילגש בגבעה, וכך תגדל האירוניה בקריאת המעשה בשופטים.

10. אמנם בכתובים מופיעה מילה זו בצורה אחרת, כמטפורה: "דור חרבות שניו ומאָקלות מתְלַעְתְּיו לאכ'ל עניים מארץ ואביונים מאדם" (משלי ל', יד). שיני הגזלנים נמשלו כאן למאכלות האוכלות עניים ואביונים.

11. מלבד לדמיון הברור של "שניהם יחדיו", הפסוק יוצר אליטרציה באומרם - "ויאכלו" מול "וילכו". כך אף בהשוואה הקודמת שערכנו - "ויעלהו אל העליה" מול - "והעלהו שם לעלה".

מסורת ארוכה בידינו, הנשענת אף על פשט המקראות כי "וְלֶךְ לְךָ אֵל אֶרֶץ המוריה" (ב) מכוון ל"הר המוריה", מקום שעתיד להיכלל בירושלים.¹² אף במעשה פילגש בגבעה אנו נודעים לירושלים באחד מגלגוליה הקודמים: "ויקם וילך עד נ' כח יבוס היא ירושלים" (י). האיש ומלוויו נמנעים מלהיכנס "לעיר נכרית אשר לא מבני ישראל המה", ולפיכך הם ממשיכים ללכת עד גבעה אשר בבנימין.

המקרא, ממעיט בדבריו על ירושלים שלפני כיבוש דוד, ושתי פרשיות אלו הקשורות למקום זה מבליטות את האירוניה שבסיפור פילגש בגבעה. שניים אחזו במאכלת - אברהם מתוך כניעה לצו ה', מתוך התרוממות רוחנית, ולעומתו - האיש המבותר את גופת פילגשו לאחר מעשי גילוי עריות ושפיכות דמים שעשו אנשי שבט מישראל.

דרך הסיפור של מעשה הפילגש, המזכירה באופן אסוציאטיבי את מעשה העקדה, מבליטה את הפער העצום היכול ללוות שני מעשים דומים הקשורים לאותו המקום: האחד נעשה מתוך כניעה לאלוהים, והשני - מתוך הפרת חוקיו וניתוץ ערכים מוסריים.

12. כך עולה מדה"ב ג', א: "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו". הר הבית מכונה כאן "הר המוריה". בצמוד לו כתוב "אשר נראה", עמדנו כבר על כך שאף אברהם קורא להר "ה' יראה", וראוי לציין שצליל המילה "מוריה" קשורה אף היא לראייה. הזיקה בין מקום העקדה למקום המקדש עולה גם מסיום הפסוק "אשר יאמר היום בהר ה' יִרְאֶה" - וראה פירושו הראשון של רש"י ובמיוחד פירוש ראב"ע שם.