

## מעשה העקדה – הניסיון הכפול

### הקדמה

מעשה העקדה המתואר בפרק כ"ב בספר בראשית, נחשב לאחד האירועים המכוננים של העם היהודי לאורך הדורות. יהודים ראו בו מופת, סמל למסירות נפש, מודל להקרבה ומוכנות, אשר "היא כל קרן ישראל וזכותם לפני אביהם שבשמים" (אברבנאל, פתיחה לעקדה). העקדה מצאה לה ביטוי בדברי פרשנים רבים וברעיונותיהם של הוגים אשר העמיקו וחשפו את יסודות האמונה הכלולים בה; אמנים לגוניהם ביקשו לתארה ויצרו יצירות רבות על אודותיה;<sup>1</sup> בפיזטים הוקדש לה מקום רב<sup>2</sup> וכן בשירים רבים.

אחת הסוגיות העומדות במרכזו של סיפור זה, סוגיה אשר העסיקה את ההוגים השונים לאורך כל הדורות, היא שאלת היחס שבין המצווה לבין המוסר האנושי הטבעי, בין המוסר ההטרונומי המופיע בציוויו של האל לבין המוסר האוטונומי הקיים בנפש האדם פנימה. באופן כללי ביותר, ניתן להצביע על שתי גישות מרכזיות הנוגעות ליחס זה:<sup>3</sup>

גישה אחת מציגה את גדולתו של אברהם בכך שהיה מוכן לכבש את רחמיו כאב ולקיים את ציוויו של האל. על פי גישה זו, מבחנו של האדם המאמין הוא במסירותו המוחלטת לדבר ה', ובייחוד במקרים שבהם הוא סותר ערכים אחרים או מתנגש עמם. קיימת הבחנה בין 'דבר ה'' לבין 'מוסר', וממילא יכולים להתרחש מקרים שבהם ייתבע האדם להכריע ביניהם. ההכרעה קשה יותר ככל שהמחיר האנושי גבוה יותר. אברהם עמד במבחן אמונה זה והוכתר בתואר 'רא אלוהים'.

- \* שלמי תודה לחברי הלל גרשוני על עזרתו לבירור הדברים העומדים ביסוד מאמר זה.
1. ראה: ג' כהן בלס, 'עקידת יצחק באומנות הדורות', **מראה מקרא**, ירושלים תשל"ו, עמ' 71-94.
  2. ראה לדוגמה: ש' אליצור, 'החטא אברהם אבינו בעקדו את יצחק?', בתוך: 'רוזנסון וב' לאו (עורכים), **עקדת יצחק לזרעו – מבט בעין ישראלית**, תל אביב תשס"ג, עמ' 215-224.
  3. לסיכום ממצא ומסודר של הגישות השונות, ראה: א' שגיא, **יהדות – בין דת למוסר**, תל אביב 1998, ובעיקר עמ' 257-267. שגיא מבחין בספרו בין שלוש גישות (ולא שתיים). הבחנה זו חשובה ומדויקת מבחינה הגותית, אך לעניינינו של מאמר זה הנוגע יותר בתחום הפרשני, ניתן לאחד את שתי הגישות הראשונות לגישה כוללת אחת ודו"ק.

הגישה השנייה מעדיפה להדגיש את 'סיומה הטוב' של העקדה, את המלאך המתגלה לאברהם ומונע ממנו את שחיטתו של יצחק, ואת אברהם ובנו החוזרים בריאים ושלמים לבאר שבע. על פי גישה זו חוקיו של האל הם מוסריים מיסודם. קיימת ציפייה בסיסית להתאמה בין הציווי האלוהי לבין המוסר האנושי. בכל מקום שמתקיימת בו סתירה בין השניים, ניתן לתלות אותה בחוסר הבנה של הציווי האלוהי או ב'זיוף' של מוסרנו הפנימי. אך בבסיסם של דברים אין סתירה ולא יכולה להיות סתירה בין השניים.

על פי קריאה בפשטי הפסוקים, נראית הגישה הראשונה כמי שידה על העליונה. והלוא מקרא מלא הוא: "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (בראשית כ"ב, יב). שבחו של אברהם הוא בכך שלא נמנע מלעקוד את בנו, וזוהי יראת ה' המודגשת, ואשר הופכת למופת לדורות.

הגישה השנייה, לעומתה, אכן נתקלת בסבך קשיים עם פשוטו של מקרא. היא נתפסת בעינינו כעומדת על גבולו של הדרש,<sup>4</sup> וכהתפלפלות אפולוגטית, אשר מנסה לפרש את הכתוב בהתאם לרחשי לבה.<sup>5</sup>

4. ראויים לציון דבריו הכנים של בנימין איש שלום: "הלעולם אין מקרא יוצא מידי פשוטו? האם מותר לדרוש? האם מותר שלא לדרוש?... אלישע בן אבויה חטא מפני שהבין את הפסוקים כפשוטם ולא דרש אותם כמתחייב. עולה מכאן תביעה עקרונית לדרוש את הפסוקים ולא לפרשם כפשוטם. הבה ננסה לפלס לנו דרך בין פשט לדרש...". ראה: ב' איש שלום, 'עקידת יצחק – בחינה מחודשת', בתוך: ע' ברנהולץ ו' פאוסט (עורכים), **לימוד ושיח**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 24-31 (מופיע בגרסה מורחבת בתוך: **עקדת יצחק לזרעו – מבט בעין ישראלית** [לעיל, הערה 2], עמ' 147-154).

5. ייצוג קלסי לגישה השנייה ניתן למצוא בדבריו הנפלאים של הרב קוק (**עולת ראייה**, ירושלים תשנ"ב, חלק א, עמ' פב-ק), אך לעניות דעתי אין בדבריו יישוב מלא של כל הפסוקים. דוגמה נוספת לפרשנות ברוח הגישה השנייה המתקשה להתמודד עם פשטי הפסוקים: י' שביב, 'מצווה לעומת מוסר', **עקדת יצחק לזרעו – מבט בעין ישראלית** (לעיל, הערה 2), עמ' 63-78 (הופיע בגרסה קצרה במעט **במגדים** א, תשמ"ו, עמ' 7-19). פתרונו של הרב שביב למסר העולה מפסוק יב הוא בסירוס הפסוקים – ראה על כך שם, עמ' 74, הערה 20. אלו דברים קשים מאוד, שאין צורך לנמק את הבעייתיות הכרוכה בהם. הרב שביב מודע אף הוא לקשיים אלו ועל כן מוסיף באותה הערה: "אין לכחד כי הבנה מעין זו נראית כנוגדת את פשוטו של מקרא... אבל בדברי פרשנים אחדים מצאתי און לי בפירוש הכתוב". מובן שהכוונתו לפרשנות קדומה אינה פותרת את הצורך במענה לגופן של השאלות העולות. את א' גייגר (דבריו בירחון הגרמני *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 1869, עמ' שלט), ניתן לראות מובאים בפירושו של רד"ץ הופמן לספר **בראשית**, בני ברק תשל"א, עמ' שלט), ניתן לראות כראשון שהעלה את השאלה לסדר היום ההגותי. גייגר טען שזכותו של אברהם אבינו הייתה בכך שהגיע להכרה שאין רצון ה' בקרבן אדם והעקדה הייתה דרכו של ה' למחות נגד קרבנות האדם אשר היו נהוגים בתקופתו. גייגר אף הרחיק לכת (ובכך כשל) וקרא למחוק מסידורי התפילה את כל אזכורי העקדה המעלים על נס את עקדת יצחק כמבטאת מסירות נפש של אברהם אבינו, בהיותם מנוגדים (לדעתו) לרוחו של המקרא עצמו. עם כל התעוזה שבדבריו,

מאיך גיסא, תטען הגישה השנייה שאין ביטול ערכי מוסר עולה בקנה אחד עם היותה של התורה 'תורת חסד'. היא תציין את ביטוי המקרא במקומות אחרים המגנים קרבנות אדם ומדגישים את היותם 'תועבה' בעיני האל ומעשים 'אשר שנא' (דברים י"ב, לא). ביטולו של מימוש הניסיון יצטרף אף הוא לטובת הגישה השנייה בהיותו 'השורה התחתונה' של הפרשה, ובכך הוא מרמז אל המסר העולה ממנה. קשה לחדש ב'מעשה העקדה', שהרי פרשנים לאורך הדורות נשאו ונתנו בפרשה זו. אך מתוך שאיפה לבירור הדברים דווקא בסוגיה פרשנית והגותית כה יסודית אשר משאירה אותנו לעתים נבוכים, מרשה אני לעצמי לנסות ולהציע פירוש חדש. ברצוני לטעון ש'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'. הקצוות – מתחברים, הסתירות הגדולות הנן שני פנים של אותו מסר שאתו מעוניינת התורה להפגיש אותנו, ושני כיווני הפרשנות השונים יכולים להיכלל במארג מחשבתי אחד. כמו כן אבקש להראות שכיוון פרשנות זה לא רק שאינו סותר את פשוטו של מקרא אלא מדקדק במילותיו ואף עונה על שאלות נוספות המופיעות בפרשה. שני עקרונות פרשניים ינחו אותי במאמרי זה: הבחנה בין השמות האלוהיים השונים, ודקדוק במילות הפעלים המופיעות בפרשה.

### שם אלהים ושם הויה

ההבחנה בין השמות האלוהיים המופיעה בתורה כולה – מפורשת וברורה. הקב"ה בעצמו מעיד על שמותיו השונים המבטאים סגנונות וגילויים שונים בפנותו אל משה בתחילת פרשת וארא: "וארא אל אברהם, אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות ו', ג).

הבחנה זו מלווה את פרשנות המקרא עוד מימי חז"ל,<sup>6</sup> ומופיעה בדברי הוגים בימי הביניים,<sup>7</sup> בתורת הסוד<sup>8</sup> ובחסידות.<sup>9</sup> הבחנה זו כה ברורה עד אשר גרמה למבקרי המקרא לטעון למקורות שונים אשר עמדו בפני עורכו של המקרא, כאשר האבחון הבסיסי בין המקורות הוא השמות האלוהיים.<sup>10</sup>

אין גייגר מוצא לנכון להציע פירוש הולם לפסוק יב המשבח את אברהם על נכונותו לעקוד את יצחק בנו, ובכך נותר הקושי בעינו.

6. ראה לדוגמה: בראשית רבה פרשה יב טו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 112-113.
7. ראה לדוגמה: כוזרי מאמר ד פסקה א; מורה הנבוכים חלק א פרק ב.
8. ראה לדוגמה: זוהר, מהד' מרגליות, ירושלים תשכ"ד, פרשת אחרי מות, חלק ג סה, א-ב.
9. ראה לדוגמה: ספר התניא, שער הייחוד והאמונה, פרקים ה-ו; שפת אמת, פרשת בראשית שנת תרל"ז; ליקוטי מוהר"ן לר' נחמן מברסלב, ד, ד.
10. ראה על כך סקירתו של מ"ד קאסוטו, ספר בראשית ומבנהו, ירושלים תש"ן, עמ' 3-6.

אנו, האמונים על התורה כדברי אלוהים חיים ומודים בנבואתו המיוחדת של משה רבנו כאחד מעיקרי אמונתנו, ודאי שאיננו יכולים לקבל מסקנות ביקורתיות אלו. אך שורש הדיוק בפשוטו של מקרא דרך ההתבוננות בשמותיו המתחלפים של האל, נדרש לנו כיסוד פרשנות חשוב החושף בפנינו מסרים ורעיונות חדשים.<sup>11</sup> עיקרה של הבחנה זו היא בגילוי של הקב"ה כלפי האנושות – האם הוא מתגלה כ'אבינו' או כ'מלכנו', האם אנחנו 'בנים' או 'עבדים'. אם נשתמש בטרמינולוגיה קבלית, האם מידת החסד היא המתגלה או מידת הגבורה (מידת הדין), מתוך הבנה ששתיהן דרכים בהנהגתו של ה' את עולמנו.

הביטוי של מידת הדין הוא בשם 'אלהים',<sup>12</sup> ואילו מידת החסד מתבטאת בשם 'הויה'.<sup>13</sup> התורה כולה מורכבת משילובן של התגלויות והנהגות אלה. העולם הזה יכול לעמוד ולהתקיים כדברי המדרש רק הודות לצירוף מידות אלו, וכלשון המדרש: "אלא הרי אני בורא אותן במידת הדין ובמידת הרחמים והלואי יעמוד".<sup>14</sup>

לאור יסוד פרשני זה, קריאה מדוקדקת בפרק כ"ב מעלה ממצא בולט ומעניין. מפסוק א ועד פנייתו של המלאך אל אברהם, ניתן להבחין כי השם המופיע הוא שם 'אלהים' בלבד. "האלהים" הוא אשר פונה אל אברהם ומנסה אותו (פס' א); מקום העקדה מזוהה עם המקום "אשר אמר לו האלהים" (פס' ג); כתשובה לשאלתו של יצחק "איה השה לעלה" משיב אברהם "אלהים יראה לו השה לעלה בני" (פס' ח); כך גם כאשר מגיעים בפועל אל המקום "אשר אמר לו האלהים" (פס' ט). ולבסוף, תיאורו של אברהם על ידי המלאך כ"ירא אלהים" (פס' יב).

מנגד, מפסוק יא ועד סוף הפרשה, השם המופיע הוא שם 'הויה'. המלאך המונע את שחיתתו של יצחק מוגדר כמלאך ה'<sup>15</sup> (פס' יא); כך גם בקריאתו השנייה של המלאך (פס' טו); גם לשון השבועה לאברהם כוללת את שמו של ה' – "בי נשבעתי נאם ה'" (פס' טז).

11. בדורנו ידועה שיטתו של הרב ברויאר, אשר עשה שימוש פרשני בהבחנה זו והפך אותה ליסוד שיטתו. ראה על כך בהרחבה: י' עופר (עורך), 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר – קובץ מאמרים ותגובות, אלון שבות תשס"ה. יסודות שיטתו מלווים את מאמרי לאורך כל הדרך.

12. ולכן לעתים מופיע שם זה בהקשר של שופט בשר ודם, כגון: שמות כ"א, ו; כ"ב, ח; תהילים פ"ב, א.

13. הביטוי המובהק לכך הוא ב"ג המידות המבטאות את עקרון החסד (שמות ל"ד, ו), שבהן שם זה הוא הדומיננטי ומופיע בכפילות בראש המידות.

14. ראה לעיל, הערה 6.

15. פסוקים יא-יב הם פסוקים מגשרים בין שני חלקי הפרק, תחילתו של החלק השני מתוך סיכמו של הראשון, ועל כן מופיעים בהם שני ביטויי השמות השונים ואף בסדר שונה לכאורה, וד"ק.

הדוגמה המובהקת ביותר לשינוי השמות היא בקריאת שם המקום על ידי אברהם: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה" (פס' יד) – פרשנים רבים מסבירים את קריאת שם המקום כרומזת לדברי אברהם ליצחק בהליכתם אל העקדה "אלהים יראה לו השם לעלה בני",<sup>16</sup> אך מכאן הצורך בהסבר רק מתעצם, שהרי היינו מצפים שאברהם יקרא למקום 'אלהים יראה' אך אברהם קורא את שם המקום דווקא "ה' יראה", ושינוי זה אומר דרשני. נראה אם כן כי השמות המתחלפים אינם משתנים שרירותית, אלא מכוונים אותנו לנסות ולהתעמק בהם ולחפש את המסר שאותו מעוניינת התורה להעביר לנו.

חלוקת הפרק לשניים ומעקב אחר שינויי השמות מצביע על המגמה הבאה – כל עוד התורה מספרת לנו על ניסיונו של אברהם ועל כוונתו לשחוט את בנו, היא משתמשת בשם 'אלהים'; ברגע שבו מתהפכת התמונה ואברהם מקבל משימה חדשה הקוראת לו להימנע מלשחוט את בנו, השם הדומיננטי הוא שם 'הויה'. דברי רד"ץ הופמן בפירושו לספר בראשית נראים הולמים לדרכנו:

הטעם הנכון לשימוש בשמות הקדושים השונים הוא כנראה בזה: ה' מנסה את אברהם. על כן אין הוא יתברך מופיע לו כאב הרחום הסועד את האדם, אבל הוא מופיע לו כאדון התקיף ומצווה, התובע ציות ללא כל תנאי, כמי שהטבע כולו מציית לו בכל וכמי שלעבוד לו בלב ונפש חייבים להיות נכונים אפוא גם בני האדם ולכן הוא ירא אלוהים. הוא יודע היטב שאין הוא אלא יצורו של אלוהים זה וכלי בידו, וכי אין מקום להתנגדות או למרידה בו, שרק ציות יביא לידי אושר ואילו עבירה על רצונו – לאובדן עולם היא תביא. להיות חדור הכרה זו הרי זו יראת אלוהים האמיתית.. וכאשר מיד לאחר מכן באה הישועה הבלתי צפויה והאיל נמצא כקורבן תחת הבן שניתן לו לאברהם מחדש, הרי אז קורא אברהם את שם המקום 'ה' יראה', הן השתכנע שלא לאלוהים, כי אם לה' אנו מקריבים קורבנות [ההדגשה אינה במקור].<sup>17</sup>

בעולם שבו קיימת מידת הדין בלבד, מתחייב ציות מלא ועיוור לדבר ה'. שיאה של מסירות הנפש הוא בויתור על חייו של היקר לך מכול. אלוהים הוא המלך, הוא המושל והמצווה, ועל פי דין הכול שייך לו. בעולם זה הרגשות האנושיים והמוסר הטבעי מקבלים מקום קטן מאוד, אם בכלל; עבודת האל מתבטאת בנכונות להקריב וזהו מבחנו של ירא האלוהים האמתי.

16. ראה לדוגמה: "ה' יראה כרמז לנאמר לעיל 'אלוהים יראה לו' וגו', ה' צופה ורואה! בזמן ובמקום שאנחנו איננו רואים, שם רואה ה'. עלינו לשעבד לו את בינתנו בחירות וברצון" (פירוש רש"ר הירש לספר בראשית, ירושלים תשכ"ז, עמ' רמו, פס' יד).  
17. פירוש רד"ץ הופמן לבראשית (לעיל, הערה 5), פסוקים י-ב, עמ' שמו-שמח.

אך עולמנו אינו עולם של דין בלבד, הקב"ה מנהיג את העולם גם במידת החסד המתבטאת בשם 'הווייה'. בעולם של חסד, אין חפץ לקב"ה בקרבנות אדם; רחמי ה' על בני האדם ורצונו לתת להם חיים אוטונומיים הם מגילוייה של הנהגה זו. בעולם של חסד מומרת התביעה מהאדם למסור את חייו בחובה אחרת – להקריב איל "תחת בנו".

אחד מהסבריו של רמב"ן, על מהות הקרבנות מבטא היטב רעיון זה:

...כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו. לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכופר הקרבן הזה שיהיה דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו...<sup>18</sup>

שם 'אלהים' לכשעצמו מחייב קרבנות אדם; צירופו של שם 'הווייה' אליו מבטא את ייחודו של אלוהי ישראל אשר אינו חפץ בקרבנות אדם אלא בנכונות למסור את הנפש, והוצאתה אל הפועל של הנכונות הזאת עשויה להיות בדרכים אחרות. זאת הסיבה לברכתו של אברהם מיד בסיום פרשת העקדה (פס' יז-יח): "כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער איביו. והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי".<sup>19</sup> ברכת המלאך היא ברכה של חיים וזהו המסר המרכזי של העקדה: מסירות נפש של חיים לאורך כל הדורות אשר תגרום ברכה גדולה לעם ישראל ולאנושות כולה.

חשוב להדגיש, שכשם שהנהגת ה' איננה מורכבת ממידת הדין בלבד, כך גם ראייה המבודדת את מידת החסד בלבד בהנהגתו אינה נכונה. עובד ה' צריך להגיע למדרגה ולנכונות למסור את נפשו ממש, ולשאוף להכרה בייחוד ה' ובאהבת ה' ללא תנאי וגבול. ההכרה של האדם המאמין צריכה להיות "שהעניין האלוהי יקר הוא מכל, וכל נחמד ואהוב כאין נגדו".<sup>20</sup> אך, כפי שצינינו, היהודי המאמין יודע שמסירות נפשו אינה אמורה לצאת אל הפועל במותה אלא דווקא בחייה, שיראת ה' מתרחשת בדרך של קידוש החיים והליכה מתמדת בדרכיו של הקב"ה – "ועתה ישראל מה ה' "

18. פירוש רמב"ן לויקרא א', ט, מהד' שעוועל. זוהי כנראה גם הסיבה מדוע שם 'אלהים' אינו מופיע כלל בספר ויקרא – אשר כל עניינו בקרבנות ועבודת המקדש, אלא שם הווייה בלבד. 'תורת הקרבנות' מתאימה ומופיעה בעולם מתוקף מידת חסדו של הקב"ה ושם אלוהים אינו שייך בה כלל. עוד על הקשר שבין העקדה לבין המקדש ראה: מ' ברויאר, **פרקי בראשית**, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 409-421. ככלל, במאמרו של הרב ברויאר נקודות רבות המופיעות גם במאמרנו אך דרכנו בנייתו הפרשה שונה מדרכו.

19. "בקולי" – בקולו של מלאך ה' אשר מנע אותו מהקרבנות בנו. ורק בשל שמיעתו לדברי מלאך החסד, מקבל אברהם את ברכת החיים והזרע. וראה דברינו בהמשך.

20. **אגרות הראיה**, חלק ב, איגרת שעט, ירושלים תשמ"ה, עמ' מג. וממשיך הרב קוק באיגרת זו: "הרבנות המצויינת היא, שלא יחסר חם ההתמכרות ביחש להתקשרות האלהית בצורת ההשגה המוארה. זה יצא לפועל ע"י ההחלטה של נסיון העקדה, שנשאר חק טבעי לדורות עולמים".

אלוהיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים י', יב). מתי בכל זאת נתבעים אנו למסירות נפש ממש? – כאשר חיינו אינם יכולים להיות חיים של קדושה, כאשר אנו נתבעים להמיר את אלוהינו באל אחר. אז חוזר ועולה מולנו חלקה הראשון של העקדה – "עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני".<sup>21</sup> ראינו אם כן שסיפור העקדה מורכב משני חלקים: בחלק הראשון מידת הדין דורשת מאברהם לגלות גילוי אמונה אמתי ולמסור את בנו; על פי מידה זו, עמידה בניסיון היא המוכנות של המאמין למעשה הקרבה ממשי. ואילו החלק השני, שבו מופיעה מידת החסד, מצדד בתפיסה שחסידי ה' ממירים את קרבן האדם בקרבן בהמה, והאדם מצווה לגלות מסירות נפש בהמשך חייו. שילובם של שני חלקים אלו בסיפור אחד מלמד על חובתו של האדם להיות נכון למסור את נפשו מתוך תובנה שתביעת האלוהים יקרה היא מכול, אך לזכור שבסופו של דבר נכוונות זו צריכה להתמזג עם חיינו ולהתאים לרגשות הטבעיים ולמוסר האנושי. רק לעתים נדירות נידרש למסור את הנפש ממש – "שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים" (יומא פב ע"א).

### שני ניסיונות נתנסה אברהם בעקדה

מה היחס בין שני החלקים הללו, וכיצד משתלבים הם בסיפור האחד המופיע בתורתנו?

כדי לענות על שאלה זו נפנה אל דברי המדרש כפי שהם מופיעים בפירושו של רש"י:

אל תשלח ירך – לשחוט. אמר לו, אם כן לחנם באתי לכאן, אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם! אמר לו, אל תעש לו מאומה – אל תעש בו מום (מהד' שעוועל, פס' יב).

כיצד נוכל להסביר התנגדות זו של אברהם להוראת המלאך?

אברהם נמצא במעמד הגבוה ביותר של דבקות אלוהית. הוא עומד בניסיון של מידת הדין ומתגלה כירא אלוהים. אבי האומה מוכן למסור אפילו את נפש היקר לו מכול – הבן שכל תקוותיו והבטחותיו אמורות להתקיים בו, ובמעשה זה של עקדה להחריב במו ידיו את כל עתידו.

בשלב רוחני זה, מתקשה אברהם לקבל את האפשרות שאין ה' מעוניין בקרבן אדם. שהרי לכאורה, אין שום מעשה רצוי כלפי האלוהים כמעשה זה ואין מסירות

21. ראה: פירוש רד"ץ הופמן לבראשית (לעיל, הערה 5), עמ' שלט-שמא.

נפש גדולה מזו.<sup>22</sup> כאשר מגיע המאמין למדרגה זו, אין זה פשוט כלל לוותר עליה, ולהבין שמסירות הנפש האמתית אינה בהכרח על ידי קרבן אדם.

אברהם בתגובתו למלאך עדיין אינו מוכן לוותר על הקרבן; ואולי אף חשב שמלאך ה' הוא 'תחפושת' נוספת של השטן, הבא למנוע ממנו את העמידה בניסיון המקורי, כפי שכבר עשה שלושה ימים ברציפות.<sup>23</sup>

דברי רש"י מבליטים שאין כאן 'אנחת רווחה' של אברהם כלל וכלל, אלא יש כאן ניסיון שני ומחודש של המאמין – הניסיון המחייב אותו להשליט את מידת החסד על מידת הדין, ולהתמכר לאהבת ה' כאשר היא כוללת את גילויי המוסר והרגש הטבעיים כחלק בלתי-נפרד ממנה.

מדובר כאן בניסיון ממשי נוסף, אשר העמידה בו אינה קשה פחות מאשר עמידה בניסיון הראשון (ואכן, בתחילה, על פי רש"י מתקשה אברהם לעמוד בו). עמידתו של אברהם בניסיון נוסף זה היא חלק מהותי מהמסר הכולל שאותו רוצה התורה להנחיל.

באמצעות מילים ופעלים החוזרים בפרקנו, ניתן לראות כיצד בנויים שני הסיפורים בפרשה כשני סיפורי ניסיון עוקבים, כאשר הניסיון השני מתחיל בסיומו של הניסיון הראשון. פסוקים יא-יב מהווים נקודת מעבר בין שני הניסיונות, ופניית המלאך אל אברהם פועלת פעולה כפולה. מצד אחד היא מסכמת את הניסיון הראשון ומציינת את תכליתו, ומצד שני היא פותחת את הניסיון השני. חשוב להדגיש, שאברהם מקבל את שכרו רק לאחר שעמד גם בניסיון האחרון.

### הקריאה לאברהם

שני הניסיונות מתחילים בפנייתו של הקב"ה אל אברהם. את הניסיון הראשון פותח הפסוק (א): "והאלהים נסה את אברהם ויאמר אליו **אברהם** ויאמר הנני" – מבנה הפנייה הוא ברור; קריאה של אלוהים אל אברהם, הנענית במוכנות לפעולה – "הנני".<sup>24</sup>

כך גם בפנייתו של מלאך ה' אל אברהם (פס' יא): "ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר **אברהם אברהם** ויאמר הנני" – הופעת המלאך, פנייתו אל אברהם הנראית כפולה ומיותרת, ומוכנותו של אברהם לפעולה, מדגישות בצורה ברורה שלא רק 'סוף טוב' יש כאן, אלא תחילתו של תהליך נפשי מחודש שאותו אמור

22. גם י' שביב (לעיל, הערה 5, עמ' 74) הזכיר מתח זה, וכינה אותו המתח שבין "אהבת ה'" ל"יראת ה'".

23. רומזים אנו כמובן למדרש המובא בבראשית רבה פרשה נו ד-ה, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 598-600.

24. ראה: רש"י על אתר, וכן את דברי הרב קוק ב"מידות הראיה", בתוך: **מוסר אביך**, ירושלים תשמ"ה, עמ' פה, "ענווה", א.

אברהם לעבור, ואשר מקביל לחלקו הראשון של הסיפור.<sup>25</sup> קריאת המלאך ותשובת ה"הנני" של אברהם מצביעות על מהלך שני ומשמעותי המתחיל בנקודה זו.

### תיאורו של יצחק

בציווי של הניסיון הראשון תיאורו של יצחק הוא 'דרמטי' ביותר: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק" (פס' ב). רבות נכתב על תיאור אישי ורגשי זה, ודווקא משום כך בולטים מאוד הזרות והניכור המופיעים בדברי המלאך לאברהם המהווים את ציווי של הניסיון השני: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (פס' יב). סתם 'נער' ולא 'בן', ואף ללא ביטויי אהבה או הזכרת שמו, מה פשר שינוי זה?

על פי הסברנו, הדברים ברורים: הניסיון הראשון הוא ניסיונה של מידת הדין, שבה נדרש אברהם להדחיק את כל רגשותיו האישיים מפני ציווי ה', ולהקריב את היקר לו מכול. ככל שהקרבה האישית גדולה יותר, כך הניסיון גדול יותר. המקרא מעוניין להרחיב ולהציג לנו את יצחק כבנו היחיד של אברהם שכל תקוות הזרע והברכה לעולם מנוקזות דרכו. בנו של אברהם אשר לו ייחל שנים כה רבות ושמח בלידתו שמחה גדולה, אותו יצחק שעל פי האגדה הוא כבר בן שלושים ושבע ויש לו כבר אישיות משלו, אותו יצחק הראוי להיות אחד מאבות האומה הישראלית – זהו

25. כך גם מובן יותר מדוע שמו של אברהם מוכפל בקריאה זו, וראה דברי הזוהר (מהד' מרגליות, ירושלים תשכ"ד, פרשת נשא, חלק ג קלח, א): "בכלהו אתר דשמא אדכר תרי זמני פסיק טעמא בגווייהו כגון: אברהם אברהם, יעקב יעקב, שמואל שמואל. כלהו פסיק טעמא בגווייהו חוץ ממה משה דלא פסיק טעמא בגווייהו. מאי טעמא אברהם אברהם? בתראה שלים קדמאה לא שלים, דהשתא שלים בעשר נסיוני. ובגין כך פסיק טעמא בגווייהו דהשתא לא הוה איהו כדקדמיתא". [תרגום: בכל מקום ששם מוזכר פעמיים, יש הפסק טעם (כלומר: פסק) בתוכם כגון "אברהם אברהם", "יעקב יעקב" (בראשית מ"ו, ב), "שמואל שמואל" (שמ"א ג', י), בכולם יש הפסק טעם בתוכם חוץ מ"משה משה" (שמות ג', ד) שלא נפסק טעם בתוכם. מה הטעם אברהם אברהם? האחרון שלם, הראשון לא שלם, שעכשיו נשלם בעשרה ניסיונות. ומשום כך נפסק טעם בתוכם שעכשיו לא היה הוא כבתחילה.] החזרה הכפולה מראה על שינוי מהותי המתחולל אצל אברהם בעקבות ניסיונותיו, ואם לפני הניסיון הראשון דובר ב'אברהם' אחד בלבד, לפני הניסיון השני כבר מדובר ב'אברהם' שלם יותר הראוי לכל ברכות העתיד שהוא מקבל אותן לאחר מכן. תשובה זו של הזוהר נראית מהותית יותר מאשר תשובתם של פרשנים אחרים אשר הסתפקו בתשובות 'טכניות' יותר, כגון, אבן עזרא: "כמו בחפזון"; רד"ק: "כפל לו השם כדי שישמע מהר וימנע משוחטו", וכן חזקוני: "כך מנהג הקורא בחיפזון ואפילו בלשון לעז". וכן אצל אחרונים, כגון העמק דבר: "באשר היה אברהם שקוע בהתלהבות המעשה, בהתפשטות כוחות החושים כמעט, על כן הוצרך להעמידו בקול מרגיז עד שישוב לשמוע", ומעין זה גם בפירוש רש"ר הירש על אתר.

הקרוב! ועל כך מודגשים ומורחבים גם הביטויים בהמשך חלק זה.<sup>26</sup> תיאורים אלו מראים את גודל הניסיון ועצמת אמונתו של אברהם בעמידה בו. לעומת זאת, בניסיון השני, שבו נדרש אברהם לוותר על עקדתו של יצחק ולהפנים את שליטתה של מידת החסד, ככל שהוויתור הוא מנוכר יותר ואישי פחות – כך הניסיון גדול. מסר זה עובר בצורה עמוקה ואמתית יותר דווקא כשהנער הוא סתם 'נער'.<sup>27</sup>

### פעולות

הפעולות שאותן מבצע אברהם בשני הניסיונות בולטות מאוד בזהותן, והמקרא מכוון להשוות ביניהן, בהופעתן בשני החלקים. כך:

פסוק ד (חלק ראשון): "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק" לעומת פסוק יג השייך לניסיון השני: "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו". ראייתו של אברהם בניסיון הראשון את ההר בארץ המוריה, ראייה אשר כוללת בתוכה את כל העלול להתרחש בו ואת מבחנו של אברהם, מומרת בראיית האיל, ואף ראייה זו כוללת בתוכה את כל המסר של הניסיון השני, ונדרשת בה תגובתו המדויקת של אברהם.

וממשיך המקרא ומשווה גם בין מה שלוקח אברהם – "ויקח אברהם את עצי העלה... ויקח בידו את האש ואת המאכלת וילכו שניהם יחד" (פס' ו), לעומת המשכו של פסוק יג – "וילך אברהם ויקח את האיל". ההליכה המשותפת של אברהם ויצחק המלווה בדרשיח מצמרר וקשה ביניהם, ההליכה שהפכה לסמל של הקרבה ומסירות נפש, מומרת בהליכתו של אברהם בלבד ובלקיחתו את האיל. ראוי לציין, כי המלאך איננו מצווה את אברהם על לקיחת האיל. אברהם לוקח את האיל ומקריבו מיזמתו, מתוך מסקנה פנימית והכרה שזהו רצונו של האל אשר ציוויו כולל בתוכו לא רק התגלמות של אמת וצדק אלא גם של חסד ורחמים.

מעניין להשוות גם בין פעולות ההקרבה המתוארות בחלקים השונים. בעוד בחלקו הראשון של הפרק, המקרא מתאמץ לפרט לנו את מעשיו של אברהם צעד אחר צעד, מתוך כוונה ברורה להדגיש את ניסיונו הגדול של אברהם ואת מידת מוכנותו לבכר את ציווי אלוהים: "ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים ויבן שם אברהם את המזבח ויערך את העצים ויעקד את יצחק בנו וישם אתו על המזבח

26. "יצחק בנו" (ג), "וישם על יצחק בנו" (ו), "ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני... (ז)", "אלהים יראה לו השה לעלה בני" (ח), "ויעקד את יצחק בנו" (ט), "ויקח את המאכלת לשחט את בנו" (י), וכן בסיכום הניסיון על ידי המלאך – "ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (יז).

27. יוצא דופן הוא פסוק טז – "ולא חשכת את בנך את יחידך", ועל כך ידובר בהמשך.

ממעל לעצים. וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחט את בנו" (פס' ט-י), בחלק השני התיאור המקביל הוא קצר וענייני: "ויעלהו לעלה תחת בנו" (פס' יג). נקודת המפנה מדגישה יותר מכול את ההנגדה בין הניסיון הראשון לניסיון השני, ובה מופיעים ביטויים כפולים ומקבילים. לעומת "וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחט את בנו" (פס' י), נאמר לו על ידי המלאך – "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה..." (פס' יב).<sup>28</sup>

השוואה אחרונה וחשובה קיימת בין דברי המלאך ה'מסכמים' כל אחד מהניסיונות האמורים: המלאך בקריאתו הראשונה מכריז – "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (פס' יב) – אברהם עומד בניסיון הראשון בכך שהוא לא נרתע מלהקריב את בנו ולא להחסיר אותו מהקב"ה. הביטוי 'חשכת' משמעותו 'מנעת'<sup>29</sup> ומובנו בפסוק זה – יראת האלוהים של אברהם באה לידי ביטוי בכך שלא החסיר את בנו מן האלוהים, כלומר היה מוכן למסרו ולא למנוע אותו מן האל.

פנייתו השנייה של המלאך אל אברהם באה לסכם את הניסיון השני. עמידתו של אברהם בניסיון באה לידי ביטוי בכך שהוא מוותר על הקרבת יצחק, ממיר אותה בהקרבת האיל, וקורא למקום בשם בעל המשמעות לדורות – "ה' יראה" – צירוף מידת החסד. רק לאחה מכן פונה אליו מלאך ה' מן השמים ומודה לו על עמידתו בניסיון: "כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך" (פס' טז): אין כאן חזרה של המלאך על המסקנה הקודמת אשר כבר הוזכרה; וכי מה השתנה? אלא יש כאן סיכום ומסקנה של הניסיון השני (אשר מסתיים רק כאשר אברהם אכן הקריב את האיל תחת בנו) – אברהם מצוין על כך שלא מנע את בנו יחידו, כלומר לא הרג אותו. החסרת המילה "ממני" בדברי המלאך השניים איננה שרירותית, אלא מהווה את המשתנה החשוב. אין כאן חוסר מניעה מן הקב"ה שמשמעותה עקדה, אלא חוסר מניעה כללית, חוסר ביטול – הריגה, אברהם עומד בניסיון בכך שלא הרג את יצחק והבין שרצון ה' הוא בהמרת יצחק באיל.<sup>30</sup>

28. לגבי הביטוי "ואל תעש לו מאומה", ראה דברי רש"י (לעיל, עמ' 15). הניגוד בין הביטויים בא להדגיש עוד יותר את עומקו של הניסיון השני ואת מעמדו של אברהם בשלב זה של הסיפור.

29. ראה דברי אונקלוס לפסוקים יב, טז.

30. החזרה המדויקת כמעט על אותו ביטוי, כשההבדל היחיד הוא החסרת המילה "ממני", נועדה דווקא להדגיש את ייחודו של הניסיון השני.

רעיון דומה שמעתי בעל פה מר' יונתן גרוסמן (במהלך ימי העיון במכללת יעקב הרצוג, תשס"ה): לעתים המקרא חוזר דווקא על לשון מסוימת כדי ליצור את אפקט ההפתעה, המחזק עוד יותר את המסר שאותו רוצה המקרא להעביר. דוגמה לכך: תיאורה של התורה את אכילת פרי עץ הדעת על ידי אדם וחווה. בניגוד להבטחתו של הנחש "ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע" (בראשית ג', ה), מתקיים בפועל "ותפקחנה עיני שניהם וידעו [כאן מדגיש גרוסמן את הציפייה שלנו ל'המשך המוכר' – 'לדעת טוב ורע', אך המקרא

נסכם את רעיונו בעזרת טבלה המבליטה את הדומה והשונה שבין שני הניסיונות ואת מהלכם המקביל:

ניסיון ראשון – מידת הדין	ניסיון שני – מידת הרחמים
וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִי (א)	וַיִּקְרָא אֵלָיו מְלֶאכֶּה ה' מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִי (יא)
קַח נָא אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתָּ אֶת יִצְחָק (ב)	אֵל תִּשְׁלַח יְדֶךָ אֶל הַנְּעָר וְאֵל תַּעַשׂ לוֹ מְאוֹמָה (יב)
וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת עַיְנָיו וַיִּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרְחֹק (ד)	וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת עַיְנָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה אֵיל אַחֵר נֹאֲחָז בְּסֹבֶבךָ בְּקִרְבֵּי (יג)
וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמַּאֲכָלֶת וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחַד (ו)	וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל (יג)
וַיַּעֲרֹךְ אֶת הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לְעֵצִים. וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת יָדוֹ וַיִּקַּח אֶת הַמַּאֲכָלֶת לְשַׁחֵט אֶת בְּנוֹ (ט-י)	וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ (יג)
כִּי עָתָה יִדְעֵתִי כִּי יְרֵא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי (יב)	כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ (טז)

#### "ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם"

הפרק פותח: "ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם" (פס' א) – כבר הרשב"ם בפירושו על אתר מפנה את תשומת לבנו לכך ש"כל מקום שנאמר אחר הדברים האלה מחובר על פרשה שלמעלה..."; כיצד, אם כן, מתקשר סיפור העקדה לאשר קדם לו?

בהתאם לפרשנותנו את הפרק, ניעזר בדברי הזוהר:

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 מייא באשא, ואברהם לא הוה שלים עד השתא, דאתעטר למעבד דינא, ולאתקנא ליה באתריה וכל יומוי לא הוה שלים עד השתא, דאתכליל מייא באשא ואשא במיא, ובגין כך והאלהים נסה את אברהם, ולא את יצחק, דאזמין

'מפתיע' אותנו כי עירמם הם" (שם, ז), ודווקא כך מדגיש המקרא את טבעו של הנחש (= הוא יצר הרע) אשר מבטיח רבות ואינו מקיים דבר. בדרך דומה ניתן לומר אצלנו: התורה רוצה לשמר את הלשון של הניסיון הראשון, וההפתעה הנוצרת מחסרונה של המילה הצפויה ("ממני") היא אשר ממחישה יותר מכול את ההבדל המהותי הקיים בין שני דיבורים אלו של המלאך.

אברהם לאתכללא בדינא, וכד עביד דא, עאל אשא במיא, ואשתלים דא עם דא, ודא עביד דינא לאתכללא דא בדא...<sup>31</sup>

[מה הטעם 'האלהים נסה את אברהם', ולא כתוב 'האלוהים ניסה את יצחק'? אלא ודאי שניסה את אברהם, שרצה להתכלל בדין, שהרי אברהם לא היה בו דין כלל מזמן קדום, ועכשיו נכלל מים באש, ואברהם לא היה שלם עד עכשיו (ועכשיו) התעטר לעשות דין ולתקן אותו במקומו. וכל ימיו לא היה שלם עד עכשיו, שכלל מים באש ואש במים ולכן 'האלהים נסה את אברהם' ולא את יצחק, שזימן את אברהם להתכלל בדין. כאשר עשה זאת העלה אש במים והשלים זה עם זה, ועשה דין לכלול זה בזה (תרגום שלי, מ"ד).]

אגב הדיון בשאלה מדוע העקדה נקראת על שמו של אברהם, והניסיון נחשב שלו ולא של יצחק, נוגע הזוהר בנקודה נוספת: אברהם הוא איש החסד; כל ימיו עטופים בחיים של חסד, ודווקא תכונה בלעדית זו מונעת ממנו על פי הזוהר את השלמות. השלמות נוצרת רק משילוב של דין עם חסד. במקום שבו הנתונה היא ללא גבול ותנאי ואין בלתי – משהו חסר, אברהם צריך לשלב בחייו גם את מידת הדין. זו הסיבה שהניסיון מופנה דווקא לאברהם וזו הסיבה מדוע "ויהי אחר הדברים האלה" – אין כאן אירוע חד־פעמי; יש כאן מסכת חיים שלמה של אברהם שהתגלגלה עד רגע העקדה וזקוקה לשלמות, שלמות אשר תבוא רק אם יעמוד אברהם בניסיונותיו. לכן, על פי הזוהר הניסיון מתחיל בציוויו של "אלהים", המבטא את מידת הדין.

לא זו אף זו; הזוהר מדגיש שאין רצונו של הקב"ה ללמד את אברהם מידת הדין בפני עצמה, אלא לכלול את מידת הדין בתוך מידת החסד ולהעלות 'אש' (מידת הדין) בתוך 'המים' (מידת החסד). בכך רומז הזוהר לניסיון השני שהצגנו לעיל ובו תופסת מידת הדין את מקומה המעודן יותר בתוך עולמה של מידת החסד.<sup>32</sup> במאמרנו זה השתדלנו להציג גישה חדשה, המשלבת את הגישות השונות שהוסברו במהלך הדורות למעשה העקדה. ניסינו להציג תמונה מורכבת שבה לכל גישה קיים מקום משמעותי, אך את התמונה במלואה נקבל רק כאשר נשלים את הגישות לכלל צירוף אחד.

בנוסף, ניסינו לדייק בפשוטו של מקרא, ולהראות שדווקא קריאה עיונית במקרא על פי פשוטו מאפשרת (ואולי אף מחייבת) את שילובן של הגישות. הראינו כי שינוי השמות האלוהיים המופיע בפרשתנו איננו אקראי, אלא מכוון אותנו להבחין בין שני

31. זוהר, מהד' מרגליות, ירושלים תשכ"ד, פרשת וירא, חלק א קיט, ב.

32. במקום אחר בזוהר (מהד' מרגליות, ירושלים תשכ"ד, פרשת פקודי, חלק ב רנז, א), מודגשת ההיררכיה הברורה בין מידות אלו אצל אברהם: "דבגין דא אברהם עקד ליצחק, בגין לאכללא ביה דינא (נ"א בימינא), ולאשתכחא שמאלא כליל בימינא (ולאשתכחא ימינא על שמאלא), ולאשלתא ימינא על שמאלא". [תרגום: שמשום כך אברהם עקד את יצחק, כדי לכלול בו את הדין, ושימצא השמאל כלול בימין, ולהשליט את הימין על השמאל]. בזוהר: 'שמאל' היא מידת הדין, ו'ימין' היא מידת החסד.

ניסיונות שונים המופיעים בה. הבחנה זו מתחדדת בעזרת השוואה בין הפעלים המופיעים בשני ניסיונות אלו, המראים כי לא רק המשכו של סיפור יש כאן, כי אם תהליך חדש העומד בפני עצמו. נעזרנו לשם כך בכלים פרשנים ידועים ומקובלים; חידושנו היה רק בהחלתם על פרשה זו.

פרשת העקדה צריכה אם כן להיקרא בקול גדול: קול של מסירות נפש והכרה בייחודו של בורא עולם, והעצמה של קול זה דווקא מתוך חיפוש של קידוש השם בחיים, חיים של הקרבה לאור הבעיות והאתגרים הנקרים בדרכם. ועל כך תפילתנו.