

עקדת יצחק הזוהרית:

על ספרו של עודד ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, הוצאת מאגנס, ירושלים תשע"ג

מאת יהודה ליבס

פתחי היכל

ספר הזוהר הוא אכן מדרש, וכך גם כונה לעתים בפי הקדמונים: 'מדרש הזוהר', 'מדרשו של רשב"י', 'מדרש יהי אור' וכו'. אבל עובדה זו דומה שלא ממש נתקבלה לא על דעת אחרוני המקובלים ולא על דעת ראשוני החוקרים. בזוהר ראו הם ספר קבלה, ועל הקבלה הסתכלו כמקצוע בפני עצמו, שלא ממש קשור ליהדות המדרשית. הסתכלות כזאת קשורה היתה בחוגי חכמת ישראל של המאה התשע עשרה ליחסם העוין אל הקבלה ולראייתה כזרה לרוח היהדות. אך אפילו גרשם שלום, מורי ורבי, החשוב שבחוקרי הקבלה שראה בה מפתח להבנת סוד הקיום היהודי, גם הוא ראה בה עניין לעצמו, בלא זיקה עמוקה לספרות המדרש.

כשניגשתי אני למחקר הקבלה, גישה זו לא נראתה בעיני. לא מצד התודעה העצמית של ראשוני המקובלים, שקראו לתורתם בשם 'קבלה', כלומר מסורת, ולא מצד אפשרות התקבלותה של הקבלה, וצמיחתה במרכזים רבניים מובהקים, ובעיקר לא מצד תוכנה, שמשדר דווקא המשכיות. כך הוא בוודאי בנוגע לספר הזוהר, שבחלקו הגדול כתוב כמדרש על התורה (ועל המגילות), ומייחס עצמו לחכמי התלמוד. את גישתי שלי, המדגישה את יסוד הצמיחה האורגאנית של הקבלה מן הספרות שקדמה לה ואת היסוד המדרשי שבהיווצרותה, שטחתי בקווים כלליים במאמרי 'De Natura Dei' - על המיתוס

היהודי וגלגולו' (המאמר ניתן לקריאה, כמו שאר מאמרי שיוזכרו להלן, גם באתר שלי, שכתובתו: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar>).

מאמר זה דומה שמצא חן בעיני עודד ישראלי, בהיותו סטודנט שלמד זוהר בשעורי, והוא פנה אלי בהצעה להמשיך ולחקור בכיוון זה. תחילה פנה הוא למחקר חטיבת סבא דמשפטים הזוהרית, שבמסגרת סיפור דרמאטי מרהיב מכילה מדרש קבלי מרתק על פסוקי העבד והאמה שבפרשת משפטים, ובה אף מגלה הזוהר, דרך פיו של רב ייבא סבא, בצורה מפורשת ויפה ביותר את התודעה המדרשית המיוחדת לו, את השקפתו על התורה ועל דרך המדרש שהיא מייעדת לאוהביה. מחקר זה, שראשיתו בעבודת דוקטור בהדרכת, יצא לאור גם כספר מצוין, בשם 'פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויטיות בסבא דמשפטים שבזוהר'.

לדעת עודד, בחטיבת סבא דמשפטים ניכר שלב התפתחותי מאוחר של הגרעין העיקרי של ספרות הזוהר, ויש לה גם ייחוד משלה בדרכה המדרשית. אך הוא לא הסתפק בחקר חטיבה זו, וכתב עוד מחקרים מעמיקים ויפים על מדרשי זוהר, כשהוא חוקר את תוכנם ורעיונותיהם, ואף את דרך הדרשנות המתבטאת בהם, וכל זאת על רקע מדרשי חז"ל המקבילים, כשהוא מבליט גם את ההמשכיות וגם את החידוש הזוהרי. במחקרים אלה עוסק עודד בפרשות מקראיות רבות: אור הגנוז לצדיקים, חטא אדם הראשון, עליית חנוך ואליהו, עקדת יצחק, יעקב ועשו, יציאת מצרים, מלחמת עמלק, נדב ואביהוא, מות משה ואליהו הנביא. כל אלה נקבצו בספר שלפנינו, בסדר הכרונולוגי המקראי, חלקם בעדכון ועיבוד וחלקם מתפרסמים כאן לראשונה. לאלה נוספו כאן גם פרקי מבוא ואחרית מתודולוגיים חשובים.

בדברי הבאים אעסוק במדרש הזוהר הנידון כאן בפרק השמיני, שכותרתו 'עקדת יצחק מניסיון להתנסות'. בדברי אבקש גם להבהיר את דבריו של ישראלי וגם להוסיף עליהם ועל הנושא הנידון: עקדת יצחק הזוהרית.

שכחת העקדה

בדבריו על הרקע לדברי הזוהר על עקדת יצחק מבחין עודד ישראלי בין שתי גישות למיתוס גדול ונורא זה, שבו מצווה אברהם להקריב לאל את בנו יחידו, המתנה הגדולה והתקווה לעתיד, והן, כלשונו, 'פרשנות טקטית לעומת פרשנות מהותנית'. הפרשנות הטקטית מטרתה (הפעם בלשוני), עיקור המיתוס מתוכנו 'הפרובלמאטי' בטקטיקות פרשניות שונות, שמטרתן להוכיח שלא באמת ביקש האל מאברהם 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך את ארץ המריה והעלהו שם לעלה' (בר' כב, ב), בניגוד לפרשנות המהותנית, שמקיימת את משמעות המצווה כפשוטה.

מבקש אני להרחיב כאן יותר במשמעות ההיסטורית של חלוקה זו. בעוד שהפרשנות המהותנית שלטה ברוב ימי הדת היהודית, הרי בדורותינו נוטה כף המאזניים אל הכיוון ההפוך. אנשי רוח לאין מספר, הוגים וסופרים, מדינאים ופובליציסטים, ואפילו פרופסורים למחשבת ישראל, כולם מוכיחים בלהט שהלשון 'קח נא את בנך' וכו' אין בה כלל בחינת מצוה על קורבן בן. אחדים אף מעלים מכאן דווקא התנגדות לקורבן אדם (גם כרעיון שאינו מקוים למעשה), ואותם המשאירים את הכתוב על פשוטו, מתייחסים לכך בשלילה ושנאה, וכאבן פינה לשלילת הדת כולה.

מגמה זו אף שאיננה חדשה, אין היא עתיקה מאוד. גילה כמאתיים וחמישים שנה, כימי תנועת ההשכלה ההומניסטית היהודית. ד"ר גילה ארוך (להב-שניר), בעבודת ה-MA שכתבה (בהדרכתי) על עקדת יצחק במחשבת העת החדשה, הראתה שבעוד שהעקדה הינה נושא חשוב בהגות הנוצרית המודרנית, ההוגים המודרניים היהודיים ביקשו להיפטר ממנה ולהשכיחה. מסקנה נכונה זו מעוררת אצלי פלצות. מחזה תעתועים מבעית הוא בעיני הרואות איך הוגי ישראל מותירים לנוצרים את מה שנחשב תמיד לשורש הדת, לייחודו של עם ישראל ולסוד קיומו. הוגים אלה, המבקשים להפוך את אריאל אש הדת הרובץ על המזבח לכלבלב מחמד בשירות ההומניזם, המודרנה והתקינות הפוליטית, מבקשים להשכיח דווקא את עיקר מה שמבקשת להזכיר הדת המסורתית. בתפילת ראש השנה, ששמו המקורי הוא יום הזיכרון, בברכת

זיכרונות, זיכרון העקדה, הנחשבת כברית, הוא הזיכרון העיקרי שבו אנו מבקשים להיזכר לפני האל היושב בדין, כמודגש בחתימה: 'כי זוכר כל הנשכחות אתה הוא מעולם, ואין שכחה לפני כסא כבודך, ועקדת יצחק לזרעו (של יעקב) היום ברחמים תזכור, ברוך אתה ה' זוכר הברית'.

בתפילות הימים הנוראים, המבקשות להטות לטובה את בית דין של מעלה, בשום מקום אין ישראל מלמדים סנגוריה על מעשיהם. אדרבא, שוב ושוב נשמעים מפיהם, 'אין בנו מעשים', 'אשמנו בגדנו גזלנו', 'מותר האדם מן הבהמה אין' והבל. הנימוקים היחידים שמעלים אנו לזכותנו הם רחמי האל ואהבתו לעמו ולאבותיו, וזכות האבות, ובראש וראשונה עקדת יצחק. מקומה של זו אינה רק בברכת זיכרונות, אף תקיעת שופר באה בין השאר להזכיר את אילו של יצחק, ולפיכך עדיף, לפי התלמוד (ראש השנה טז ע"א), לתקוע דווקא בקרן איל. פרשת העקדה אף נבחרה לקריאת התורה של ראש השנה, ונהגו לקוראה אף בכל יום ויום, בברכות השחר. מטרת קריאה זו מובעת בתפילה שלאחריה: 'ריבונו של עולם, כמו שכבש אברהם אבינו את רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם, כן יכבשו רחמיו את כעסך מעלינו ויגולו רחמיו על מידותיך'.

אכן כבישת רחמיו של אברהם בעת העקדה היא גם הסיבה לגלגול הרחמים עליו ועל בנו. זאת בוודאי מפני שהרג מקדים עשוי לשכך חמה של מעלה, לגלגל רחמים ולבטל הרג רב יותר. כך מצינו למשל בעקבות חטא העגל, שהריגת שלושת אלפים בידי בני לוי מנעה את כליון העם כולו, וכך היה גם בהריגת זמרי בידי פינחס. עקדת יצחק דומה למקרים אלה, אף שבה לא נצרך הרג ממש, אלא די היה בעצם כוונת השחיטה לעורר את מידת הרחמים, ככתוב 'ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני' (בר' כב, יב). כאן כמדומני הספיקה הכוונה בגלל עוצמתה המיוחדת, ואף מפני שיצחק לא היה חייב מיתה חלילה, אלא היה שה תמים לעולה, להבדיל מזמרי ומעושי העגל.

אך גם הריגתם של אלה לא היתה רק בבחינת עונש אלא גם כקורבן - הפעם קורבן מילואים, כלומר הקדשה לכהונה. כך נלמד ממה שנאמר בפינחס: 'פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את

קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי. לכן אמר הנני נותן לו את בריתי שלום' (במ' כה, יא-יב); ובבני לוי: 'ויאמר משה מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה' (שמות לב, כט). ואולי גם בעקדת יצחק יש נופך של קורבן הקדשה, הקדשת הר המוריה למקום המקדש, כפי שנרמז בסוף הסיפור 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה' (בר' כב, יד), וזו התקיימה בסופו של דבר באמצעות איל מילואים שנקרב תמורת יצחק.

הקב"ה חזר בו אומנם ממצוותו לשחוט את יצחק, אך אין בכך כדי לבטל את מהות המצוה. אפשר אומנם לטעון בדוחק (ובימרה לדעת את כוונת האל בניגוד לדבריו המפורשים), שאף מלכתחילה רצה אלהים שכך יתגלגלו הדברים ויצחק יינצל מן המאכלת, אך באשר לאברהם, גם בפירוש כזה לא תיפגם כוונתו השלמה לשחוט את בנו, ואף לא ההערכה החיובית הנודעת בכתוב לכוונה זו, דווקא בהיותה מנוגדת למוסר המקובל. כך מתפרשת לדעתי פתיחת הסיפור במלים 'ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם', - אחר דברי אברהם באשר לחורבן סדום: 'חלילה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט' (בר' יח, כה). בעקדה ניסה האל את אברהם לראות אם זו באמת סוף דעתו, ובאמת סבור הוא שעל אלהים להיות תמיד כפוף לכללי המוסר, צדק ומשפט וקיום הבטחות, או שבעצם גם לאברהם גלוי וידוע שרצון האל עשוי לעתים להתעלות גם על עקרונות חשובים ויפים כאלה.

ואף בעוד פירוש, הקשור לראשון, אפשר לפרש את הפתיחה 'אחר הדברים האלה': אחרי לידת יצחק, שהיה בה כדי לעורר קנאה של מעלה, נתעורר חשש מצד אל קנא (לפי התלמוד, סנהדרין פט ע"ב, שטן היה מי שעורר רגש זה) שמא מעתה יפנה אברהם את אהבתו מן האל אל בנו יחידו.

לא נוכל כמובן לרדת בוודאות לסוף הדעת העליונה, לכוונתו של הקב"ה, אך באשר לכוונת אברהם בעקדה, הכתובים מפורשים לגמרי, וכל פירוש אחר נובע רק מנטייה או מגמה פרשנית. מסירותו המוחלטת של אברהם ירא האלהים, שלא חשך את בנו את יחידו, היא שמכוננת את הדת ומוסיפה לשכון תמיד בכוונת הלב של היחידים, גם אם הלכה למעשה נאסרו בה קורבנות אדם. איסור זה מקורו כמדומה ברחמי האל שהתעוררו בשל כבישת הרחמים של

אברהם, והתגלגלו לא רק על יצחק אלא גם על זרעו, וכן בשל אופיה של דת ישראל, שאינה יכולה להתקיים אלא במתח שבין שני קטבים, היסוד האישי המיסטי השמור ליחידים מזה, והקוטב החברתי והממוסד וההלכתי מזה.

איסור קורבן אדם לא בא אפוא להמית את אידיאל העקדה האברהמי, שאין לראות בו ספח פגאני, אלא את פסגת הדת. קולות הרואים בעקדה יסוד פגאני נשמעו כבר בימי פילון האלכסנדרוני, והוא סתר זאת בתוקף רב. אך לא כאפולוגטיקנים בני דורנו המרחיקים את העקדה ממנהג האומות הקדמוניות בטענה המשונה דלעיל, שעקדת יצחק מנוגדת לקורבן אדם (גם כאידאל תיאורטי), לדעת פילון כוונת אברהם להקריב את בנו לשם שמים, בלא כל נגיעה אישית, אין גבוה ממנה ואינה דומה לקרבנות האדם האליליים, כי הם נעשים בכוונת רווח (על כך הרחבתי במאמר 'פילון האלכסנדרוני ועקדת יצחק').

הפרשנות המהותנית שלטה גם בדרך כלל בספרות חז"ל. גם כאשר הביעו חכמינו הבנה לקושי האנושי של קבלה ברצון הקרבה של בן, וביטאו זאת באמצעות הצער שייחסו לשרה אם יצחק (מה שגרם לדעתם אף למותה), אמפתיה כזאת לא באה להפחית מגודל אידיאל קידוש השם שביטא אברהם בכוונתו השלמה, ואפשר שיש בה דווקא כדי להעצימו.

בספרות הפיוט נמצא אף יותר מכך. זו מפליגה לעתים במעלת העקדה אף מעבר לפשט הכתוב, כפי שהובהר היטב במאמרו המפורסם של שלום שפיגל, 'מאגדות העקדה' (ספר היובל לאלכסנדר מרכס, תש"י). כאן אף מוצאים אנו את אברהם שוחט הלכה למעשה את בנו יצחק, ורק לאחר מכן קם זה לתחייה. בעקבות מעשה זה, בהזדהות עם אברהם, קמו גם קדושי אשכנז בגזרות תתנ"ו ושחטו את בניהם לפני שהגיעו אליהם הצלבנים להמיר דתם, כפי שהם מדווחים ומדגישים בפיוטיהם.

עוון ויתור

גישה מהותנית כזאת מזהה עודד ישראלי, בצדק רב, גם בספר הזוהר, אשר מקצין בכך יותר מכל אשר היה מלפניו. הזוהר אומנם אינו מחזיק בדעה דלעיל,

שאברהם אכן שחט את בנו, אבל דווקא כאן מוצא הוא את הבעייתיות. לא בכוונת אברהם להיענות למצוות השחיטה, אלא דווקא בכך שכוונה זו לא יצאה אל הפועל, או, בלשונו של עודד, בשל ה'ויתור על האתגר הדתי הנעלה'.

זאת מעלה עודד ממאמר זוהר אחד בפרשת בא (ולא 'בפרשת שמות' כפי שנכתב בספרו בטעות. זוהר ח"ב לג ע"א). הזוהר דן כאן בסיבת סבלו של איוב, שלא חטא, והוא מוצא לו חטא שאינו חטא, היותו 'סר מרע' שאינו נותן לשטן את חלקו (סיפור איוב הובא כאן, בראשית פרשת 'בא אל פרעה', כדי להדגיש את הדרך ההפוכה של משה ושל רשב"י, הבאים חדר בחדר לתוך עולם סטרא אחרא). אגב כך גבה השטן מאיוב גם חוב אחר, אשמה שלא איוב אשם בה אלא אברהם ואלהיו, אשר לפי סיפור העקדה חזר בו ברגע האחרון, ולא נתן את יצחק לשחיטה, אלא החליפו באיל, למרות הכתוב: 'לא יחליפנו ולא ימיר אתו טוב ברע או רע בטוב ואם המר ימיר בהמה בבהמה והיה הוא ותמורתו יהיה קדש' (וי' כז,י). חוב זה נשאר תלוי ועומד, עד שנגבה בימי איוב.

כאן מבקש אני להוסיף על דברי עודד: אפשר שהזוהר מחמיר אף יותר מכך בתוצאות ההימנעות משחיטת יצחק. אולי לא רק מאיוב נגבה חוב זה, אלא לאשמה זו יש גם אחריות-מה על תולדות הגזרות על ישראל לדורותיו. את זאת אפשר אולי להסיק מדברי הזוהר כאן, 'כמה דבעא דיניה דיוסף לכמה דרין', ובתרגום: כפי שדרש את דין יוסף במשך כמה דורות. הזוהר עורך כאן השוואה בין ההימנעות משחיטת יצחק, לבין חטא מכירת יוסף, אשר כופר במיתת עשרת הרוגי המלכות, כמפורסם למשל בפיוט 'אלה אזכרה' שאומרים במוסף יום הכיפורים. ואולי נכון לזכור כאן, כי בחוג הזוהר רווחה הדעה שגם מיתת העשרה לא כיפרה כליל על חטא מכירת יוסף, אשר נותר אחראי לכל גלויות ישראל וסבלותיהם (ראה על כך במאמרי על הספר 'בין השיטין' לחיים וירשובסקי), ואולי כך סובר הזוהר גם באשר לעקדת יצחק, שהגזרות על ישראל נתפסו בדוגמתה, כפי שאפשר ללמוד למשל מן הפיוטים שנזכרו לעיל על גזרות מסעי הצלב.

זאת אומנם השערה בלבד. אבל פיתוח לכיוון זה של מאמר הזוהר הנזכר, על איוב והעקדה, מצינו בספרות הקבלה (עודד מעיר על כך בשמי, וכאן

אפתח זאת יותר): ר' נתן בן שלמה שפירא, איש המאה השבע עשרה, בספרו מגלה עמוקות, רנ"ב 'אופנים' על הפסוק הראשון שבפרשת ואתחנן שבתורה, מקדיש אחד מאופנים אלה, אופן קצ"ג, למאמר הזוהר שלפנינו. אופן זה פותח כך:

רצה משה להכניע השר הגדול ברקיע שנקרא אמן מנא, שהוא שר גדול של מצרים שהיה בידו ביד ימין שער עזים של מכירת יוסף וביד שמאל איל של יצחק והיה מקטרג תמיד על מכירת יוסף ועל עקידת יצחק שהעלו איל במקום יצחק, והתורה כתבה 'לא תחסום שור בדישו' [דב' כה, ד], כי כבר נתנו לו את יצחק להקריבו. והנה בא משה שהוא בעל הצאן בשעה ששחט קרבן פסח, והעביר את האיל מיד שמאל, אבל שער עזים שביד ימין שהוא הנקמה של מכירת יוסף, עדיין היא במקומה עומדת, ונפרע אותו הקטרוג ביום חרבן הבית [...]

הקשר בין עקדת יצחק לבין קורבן פסח, מעלה כמובן על הדעת את הרקע של הפולמוס היהודי נוצרי, שהרי הנוצרים זיהו את משיחם עם שה הפסח (על כך, וכן על הזיקה בין אמון מנא שפה לאל המצרי אמון, שצויר בדמות איל, עמד חברי משה אידל במחקריו). פולמוס זה, עמד גם ברקע הרעיוני של גזרות השמד, ומיתוס העקדה צוטט כרקע לו משני צדיו, היהודי והנוצרי, וכמוהו גם מיתוס מכירת יוסף (על כך הרחבתי במאמרי הנ"ל על ספרו של וירשובסקי). דברי בעל מגלה עמוקות שאובים בחלקם (כפי שהעיר גרשם שלום בכתב ידו בשולי הספר) מספר גליא רזא (מאהלוב תקע"ב, דף ל) ומספר אילמה לרמ"ק, בקטע שלא נשתמר אלא בציטוט של ר' נתן בן ראובן שפירא המובא בספר מדבר קדמות לר' חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א, מערכת ק סי' יג), והם אינם סוף הסיפור. על אופן זה שבמגלה עמוקות נכתב במאה השבע-עשרה ספר שלם, בשם פלח הרימון, שמחברו ר' בצלאל בן שלמה קאברין. ספר זה מכיל מ"ט פרקים, או 'אופנים' (כמספר הפנים שבהם נדרשת התורה לפי חז"ל), המוקדשים כולם לסוגיה זו ולאופן זה שבספר מגלה עמוקות, ולמקורו במאמר הזוהר שלנו. אגב, בספר פלח הרימון הנדפס לא נמצאים אלא עשרים אופנים, אף שבהקדמתו מבטיח הוא מ"ט. אך בכתב יד של הספר (כ"י

אוקספורד, אופנהיים 242) מצויים אכן מ"ט אופנים (וגם בחלק המקביל לדפוס נוסח כתב היד שונה ביותר, והעניין מבקש חקירה. בשנת תשס"ח נדפס הספר בירושלים עם התוספות שמכתב יד זה, ועם מקבילות שונות, כולל אופניו של ר' יוסף בן דוד שבתי דלהלן).

וגם בפלח הרימון לא נסתיימה פרשה זו. אחריו קם עוד חכם, ר' יוסף בן דוד שבתי מסלוניקי איש המאה השמונה-עשרה, שלא נחה דעתו במ"ט אופניו של בעל פלח הרימון, והוסיף ופרש בעוד תשעה אופנים את דברי ספר מגלה עמוקות הנ"ל, והדפיס את אופניו בספרו צמח דוד על התורה, סוף פרשת וישב (גם לאלה מפנה בקצרה החיד"א בהערותיו, 'ניצוצי אורות', בשולי מאמר הזוהר הנ"ל).

וגם בחסידות היו שהלכו בדרך זו, ומצאו את עיקר הקושי של עקדת יצחק לא ב'קח את בנך' אלא דווקא ב'אל תשלח ידך' (על כך הרחיבה אשתי, אסתר ליבס, במאמרה "אל תשלח ידך" שיאו של הניסיון על פי ברוך מקוסוב, ואילו מפנה גם עודד ישראלי כאן).

קורטוב של מלח

רעיון קשה זה אינו כל מה שיש לזוהר לומר על עקדת יצחק. דומה שכל עניין שנזקק לו הזוהר, מטופל בכמה אופנים במקומות שונים בספרות הזוהרית, כשאלה מוסיפים על אלה ומעשירים את הנושא במימדים שונים ובזוויות הסתכלות נוספות, וכך גם רעיון העקדה. בכמה מקומות מפרש הזוהר את העקדה בפירושים 'קבליים' קלאסיים, כשדמויותיהם של אברהם ויצחק הופכים ל'סמלים' (אם לנקוט את הטרמינולוגיה הבעייתית-משהו הנקוטה במחקר), כלומר מייצגים את הספירות העליונות, או את המידות האלהיות: אברהם חסד ויצחק גבורה. פרשנות כזאת רווחת בראשית הקבלה, ועודד ישראלי סוקר זאת כאן ביסודיות, ועומד כל הבדל חשוב שבין הזוהר לבין שאר ראשוני המקובלים: בעוד שאצלם מדובר על מזיגת הדין ומיתוקו בחסד, הזוהר מדבר דווקא על יסודות דין שנמזגים לתוך החסד.

ועוד ייחוד זוהרי מוסיף עודד ושוטח לפנינו. המידות האלהיות המיוצגות

באברהם ויצחק לפי הפרשנות הקבלית, חוזרות בזוהר וניטעות בדמויות האנושיות המקראיות, וכך הדרמה האלהית של מיזוג המידות משקפת גם את הקונפליקטים הנפשיים העמוקים של אברהם ויצחק בנו בעת העקדה. כך שב עודד ומקשר יפה גם את הרובד הקבלי אל הפשט המקראי והדרש החז"לי, בהתאם למגמה הברוכה של ספרו.

אך גם כאן מבקש אני לצעוד צעד נוסף מעבר לדברים נכוחים אלה. לעתים מתקבל הרושם שהזוהר מדבר לא רק במושגים הקבליים הקלאסיים של מיזוג מידות והכללתם זו בזו, אלא אף על חילוף גמור של התפקידים. רעיון זה מבטא בבירור ר' משה די ליאון, בקטע שמביא עודד (בעמ' 147), ומציין אל נכון שיש בו סיכום של דעת הזוהר במקומות שונים, ובמיוחד בפרשת וירא (ח"א ק"ט ע"ב). וזה לשון רמד"ל: 'אברהם שהיה מצד החסד בלא שום דין כלל נהפך לדין קשה ונעשה אכזרי על בנו, דין ממש, ויצחק שהיה דין קשה אזי נהפך ללבן ונעשה כאילו נכלל בסוד החסד'. בחילופין כאלה אפשר לראות ערעור מסוים על עצם מבנה הספירות הקבלי, אם נייחס לו ברצינות מוגזמת תוקף אונטולוגי גבוה מדי. הזוהר כאילו חוזר כאן על אמרתו של ר' עקיבא מספרות ההיכלות 'אל תדבקו בדבריכם'. וכפי שטענתי כבר במאמרי הנזכר 'על המיתוס היהודי וגלגולו', הזוהר רק משתמש בקבלה לצרכיו, ואינו רואה עצמו ספר קבלה, ולכן גם נמנע הוא (בשכבה העיקרית שבו) בשימוש במלים 'קבלה', 'ספירות' ו'אצילות'.

יתר על כן, בחילופי התפקידים בין אברהם, איש החסד ההופך למידת הדין, לבין יצחק, איש הדין הלובש את מידת החסד, אפשר לראות גם כמין נשף מסכות מבדח. על כך כתבתי במאמרי 'זוהר וארוס' שהתפרסם לראשונה לפני עשרים שנה, ובו עסקתי גם בהומור הזוהרי. שם כתבתי, כי 'בנסיון העקדה התבקש אברהם להוכיח שיש לו גם חוש הומור', מה שחסר למידת החסד לפי השקפת הזוהר, ו'שאירוע העקדה הגדול ונורא הופך בזוהר (שם) למין מתיחה, תעלול של הומור שחור במיוחד'.

עודד ישראלי בחר שלא ללכת עמי כברת דרך זו, וזו כמובן זכותו. אכן קשה לצחוק בקריאת סיפור העקדה. אך אפשר לדעתי להוכיח שכך רואה זאת הזוהר וזאת לפי מקבילה, שהבאתי שם, העוסקת בדמותו של המלך דוד, שהזוהר מציג אותו במפורש כליצן החצר, או כלשונו 'בדחנא דמלכא'. את אחת הדוגמאות לבדחנותו של דוד מוצא הזוהר בפסוק ממזמור קל"ב בתהלים הפותח במלים 'שיר המעלות זכור ה' לדוד את כל ענותו'. בפסוק ט אומר שם דוד: 'כהניך ילבשו צדק וחסידך ירננו', וגם כאן מוצא הזוהר אותו היפוך של חסד לדין, שכן כהן הוא לדעת הזוהר מצד החסד ואילו הצדק והרינה קשורים לדין. ולכן המשוררים בדרך כלל אינם כוהנים וחסידים אלא דווקא הלויים הקשורים למידת הדין.

בדחן המלך (באנגלית fool) היתה משרה קבועה וחשובה במשטר המלוכני של ימי הביניים. הבדחן לא ערער על עצם המשטר והיררכיה שבו, אלא רק החליש קצת את נוקשותו והוסיף לו חיות, קורטוב של מלח. וכך גם בזוהר, שבבדחנותו אין הוא מערער באמת על יסודות הקבלה, שיש להם מקום חשוב במדרשו. גם על הפרשנות המהותנית והקשה של עקדת יצחק אין בכך משום ערעור, אך כך אפשר גם לחיות בצל אידיאל קודר זה של קורבן בן, כאשר נוסף לו גם 'שפיל', בכל המשמעויות הנודעות למלה זו בגרמנית וביידיש, גם משחק, שעשוע ותיאטרון, וגם מרחב של בלימת זעזועים. הזוהר מביית את נוראותה של העקדה ומסגלה לעולמו האופטימי מבלי לסלף או לשנות את תוכנה הנורא, מצוה על קורבן בן (לפחות כרעיון), אלא רק בשינוי אופי המבט כלפי אותו עניין גדול.

לדעת הזוהר גם עם מידת הדין ואף עם סטרא אחרא יש לדעת איך להלוך, וכך אכן עושה רשב"י בפרשת בא, בקטע שאחרי ההקדמה אודות איוב ואברהם, והוא נכנס חדר בחדר אל התנין הגדול, ועושה זאת, לפי הכרתו, אף טוב יותר ממה רבנו. מבחינות אחדות רשב"י אף מעדיף את הדין על פני מידת החסד, שמצטיירת בעיניו, דווקא היא, כקפואה ורצינית, ועל הדין לעוררה לצחוק, כי הצחוק הוא נחלתה, ולכן מי שמייצג אותה, יצחק שמו.

מידת הדין היא גם מוזיקאלית, ואף תכונה זו צריכה לסגל לעצמה מידת החסד החסודה, הרחוקה מכל קלות ראש, כולל שירה וניגון ('שפיל', אגב, פירושה גם ניגון). כך כבר למדנו לעיל מבדיחתו של דוד על 'וחסידך ירננו', וכך נמצא גם בדרשה זוהרית מקבילה על עקדת יצחק (זוהר ח"א, רל ע"ב), שאותה לא הביא עודד ישראלי בספרו. וזה לשונה בתרגום עברי:

'חסדי ה' עולם אשירה' [תה' פט, ב]. וכי מצדם של חסידים באים לזמר?
אלא כאן נכלל צד השמאל בימין. ולפיכך הקב"ה ניסה את אברהם ובחן אותו. והרי נאמר שיצחק בן שלושים ושבע שנים היה באותו זמן [בראשית רבא נ"ה], למה 'נסה את אברהם' [בר' כב, א], 'נסה את יצחק' צריך היה לו [לומר. שהרי יצחק גדול היה ובאפשרותו למחות], אלא נסה את אברהם שיימצא בדין ולהתכלל בדין, שיימצא שלם כראוי. ועל זאת: 'חסדי ה' עולם אשירה'.

יצחק הוא סמל ליצירתיות הפואטית. לפי פילון האלכסנדרוני (על היות הרע אורב לטוב, 123-125), האל היה אביו האמיתי של יצחק, ואברהם אך שותף לו. יצחק הוא פרץ השמחה שממנה נובעת השירה הגדולה, המכונה עולם, ובאמצעותה נבראות גם יצירות אנושיות כתורת משה ואף כתבי פילון עצמו. את דברי פילון תרגמתי מיוונית והסברתי בספרי תורת היצירה של ספר יצירה (פרק 15), ובהמשך (פרקים 16-18) אף הראיתי איך ספר יצירה וספר הזוהר ממשיכים והולכים גם הם בדרך זו, ויוצרים את שירתם הגדולה בדרכו של יוצר העולם.

אחרי שנקרא כעודד ישראלי את הזוהר כמדרש, מבקש אני אפוא לשוב ולהוסיף למדרש זה עוד ניצוצות של זוהר, שבעזרתם נוכל לקרוא את עקדת יצחק גם כסמל וביטוי של הדרשנות הזוהרית ולמודעות העצמית שלה, כשירה חדשה וצחוק ושמחה, בתוך כבשני המיתוס העתיק והנורא.