הממוקד בעולמות עליונים ובדרמות המתחוללות בו, אל רוחניות מיסטית המודעת יותר ויותר לעצמה, ומגלה עניין גובר והולך בחוויה המיסטית, בסערות המאיימות על נפש האדם, בכמיהותיו הרוחניות, בהתלבטויותיו ובתנודות הקירבה והריחוק אל האל וממנו. מגמה זו, אף שבקבלת האר"י נדחקה והוחמצה לרגלי הקולוסאום המפותח והמורכב של תורת האלהות הלוריאנית, פרצה, כאמור, בעוצמה רבה עם עליית החסידות והייתה מן המאפיינים המובהקים שלה. דומני שאם בשנים האחרונות אנו עדים לפריחה מחודשת של החסידות בעולם היהודי, הרי שחלק גדול בכך יש למאפיין הרוחני הזה, אשר ניצניו עלו ופרחו כבר בספר הזוהר.

עודד ישראלי

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

זיקתם של הדברים הללו לדרשת הזוהר בפרשת 'וירא' גלויה לעין ואינה צריכה לראיה. אין ספק שלפנינו פרשנות של אחד מאבות החסידות למאמר הזוהרי. והנה, בניגוד לאופי הפרסונלי-פסיכולוגי של הרעיון כפי שהוא משתקף מן הזוהר עצמו, ר' מנחם נחום 'מחזיר אותו', כדרכו, אל המרחבים הקוסמיים. מדת החסד של אברהם איננה רק תכונה אישית, אלא כלי להמשכת אור האלהות בעולם, ורעיון הגבלת אורו של אברהם, אור החסד השופע בעולם, מזוהה אצלו, למעשה, עם הרעיון הלוריאני של הצמצום. מסתבר שדווקא בבית המדרש החסידי לא נקלטה הפרשנות הפסיכולוגיסטית של סיפור העקדה כפי שהיא באה לידי ביטוי בתוך ספר הזוהר עצמו. כמו במקרים אחרים מסתבר שלעיתים הרוח הזוהרית הצליחה להעפיל לשיאים ספרותיים והגותיים שאין שני להם – לא בטרם היות הזוהר ואף לא בעקבותיו.[100]

ט. סיכום

פרשת עקדת יצחק מקפלת בתוכה לא מעט קשיים ואתגרים תיאולוגיים ומוסריים. בפרשה מן הסוג הזה כל היגד פרשני או דרשני משקף משהו מקלסתר פניו הרוחני של מוסרו. גם דרשותיו של ספר הזוהר על העקדה, למרות אופיו המורכב והאקלקטי של הספר, מביאים לידי ביטוי כמה מאפיינים חשובים של החוגים שבהם ומהם הוא צמח. ראשית, מן הבחינה הפרשנית ניתן להתרשם שבקרב חוגים אלה, כמו גם בקרב חוגים קבליים אחרים במאה השלוש-עשרה רווחה המגמה המהותנית בפרשנות העקדה. הציווי להקריב את יצחק נתפס כמבטא כוונה אמיתית להקרבת הבן, גם אם בסופו של מעשה הוא בוטל, ועל כן קטיעתו של המעשה על ידי מלאך ה' מותירה את המעשה פגום וחסר. שנית, שוב משתקפת בנושא זה זיקתו של הזוהר למדרש המאוחר 'פרקי דרבי אליעזר'. כאן גם באה לידי ביטוי באופן ברור וחד גישתו הייחודית של הזוהר ביחס לתורת הקרבנות. גישה ספיריטואלית זו מדגישה את טוהר הכוונה (לסוגיה השונים) על חשבון הבשר והדם, ומשום כך איננה מתקשה לוותר על עצם ההקרבה ונוטה להשלים גם עם הקרבה ללא שחיטה – כקטורת בשמים. ולבסוף – מן האופן שבו הוא תופס את משמעותה של העקידה במגמתה למזג חסד בדין ניכרת רוחו הקבלית. אולם לא פחות מאשר הרוח עצמה, חשיבות רבה יש בהקשר זה לכיוון הרוח. דווקא משום אופיו האקלקטי של הזוהר ומבנהו המרובד והמורכב יש לתת את הדעת לתמורות - או ליתר דיוק תנועות - אידיאולוגיות ודתיות שפקדו ככל הנראה את חוג הזוהר במהלך שנות או דורות פעילותו. כפי שהראיתי במאמר זה, אם בראשית הקבלה ובזוהר עצמו ניכרת המגמה הקלאסית להעתיק את מוקד ההתרחשות של העלילה או החוק המקראי למרחב התיאוסופי, הרי שבדרשת העקדה שבפרשת 'וירא' ניכרת מגמה הפוכה של העתקת המוקד מן התיאוסופי אל הפסיכולוגי, ומן התיאורטי אל הקיומי. כאן מזיגת הדין בחסד איננו נדרשת לשם תיקון האלהות, אלא לשם תיקון האדם ולהשלמת נפשו כמאוזנת ושלמה יותר. עיצובה מחדש של התמה הישנה על מיזוג החסד בדין בהקשר פסיכולוגיסטי מסמנת ככל הנראה את מגמת השיבה אל האנושי, וההתמקדות בסיטואציות הקיומיות בהן שרוי המאמין בשעותיו הקשות ביותר מביאה לידי ביטוי, קרוב לודאי, אוריינטציה רוחנית משתנה אשר יש לה מעט פחות עניין בנעשה בעולמות עליונים, ויותר ויותר מודעות לשורשיה של החוויה הדתית בתוך נפש האדם.

אין בכוונתי לטעון שהרוח האקסיסטנציאלית בספר הזוהר התעוררה רק ברובד מאוחר שלו. נהפוך הוא, כל מי שמצוי בעולמו של הזוהר מכיר היטב את המקום שיש בו, כמעט בכל חלקיו וחטיבותיו, לחוויה הדתית ולהלוך הנפש המיסטי. הזוהר איננו עוסק רק באמונה על מושאיה התיאורטיים, אלא גם באדם המאמין ובעולמו הפנימי. אולם האופן שבו מעבד כאן הזוהר את המסורת הקדומה על מיזוג החסד בדין בעקידת יצחק חושף בפנינו בבהירות גם מימד פרוגרסיבי של התהוות וההתפתחות. תוואי הזרימה של הרעיון המדרשי שנידון כאן והטרנספורמציה אותה הוא עבר במהלך מסירתו בתוך חוגי הזוהר משקפת מעבר מדורג מעולם מיסטי טרום-זוהרי

100. לדוגמא נוספת לתופעה זו, ראה: ישראלי, פרשנות הסוד (לעיל הערה 36), עמ' 239–231.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

לראות את היצירה הזוהרית כ'קהילה טקסטואלית', במובן של 'סדרת התייחסויות של אנשים שונים לרעיון, או מורכבות של רעיונות וסגנונות בכתב, מבלי להכיר זה את זה או את כל האנשים השייכים לקבוצה זו ואת כל הטקסט'.[96] על רקע תפיסות חדשות אלו עולה חשיבותו של איפיון קולות שונים בתוך ה'סימפוניה' הזוהרית, גם אם אפיון זה איננו מוביל בהכרח לזיהוי פרסונלי עם אישיות קונקרטית בת התקופה. חשיבות רבה במיוחד יש לאפיון כזה בנושא הנדון כאן, מפני שכפי שהראינו למעלה הגרסה המתמקדת במיזוג מידתו של אברהם האיש מייצגת התפתחות מאוחרת ביחס למסורות קבליות זוהריות וחוץ-זוהריות. אולם מעבר לכך, משמעות רבה יש לממצא לפיו דרשה רחבה זו שבסוף פרשת 'וירא' אין לה זכר אצל ראשוני בעלי האסופות הזוהריות[97] במאה השלוש-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה – לא אצל ר' מנחם ריקנטי, לא בכתביו של ר' יוסף אנג'לט ואף לא בספרו של המקובל האשכנזי ר' מנחם ציון, ספר ציוני. שלושת המאספים הללו, אשר חיבוריהם מסודרים על סדר פרשיות השבוע ומשקפים ככל הנראה את המצאי הזוהרי שבידיהם, מביאים בסוף פרשת 'וירא' כמה מן הדרשות הזוהריות על העקדה, אולם כאילו פוסחים על כל היריעה הדרשנית הרחבה, שנידונה כאן, והמייצגת את המגמה הפסיכולוגית-מיסטית. על אף הקושי ללמוד מן ההעדר, העובדה שאצל ריקנטי ואנג'לט מופיע הרעיון של מיזוג הדין בחסד דווקא בגילומו הראשוני, התיאוסופי, מורה ככל הנראה על כך שהגירסה האישית-קיומית שבזוהר שלפנינו אכן לא הייתה לפניהם. מאידך, בכתבי היד שבידינו, החל מן המאה החמש-עשרה וכן אצל פרשני הזוהר בני דור הגירוש ובכל הדפוסים הראשונים דרשה זו באה כחלק בלתי נפרד מ'גוף הזוהר'. מכל זה יש להסיק שמדובר בשכבה זוהרית מאוחרת יחסית, מקבילה לספרות התיקונים או אף מאוחרת להם.

שכבה זוהרית מאוחרת זו עשויה להעיד על תנועה מדרשית מפתיעה. אם חידושה של הפרשנות הקבלית והמדרש הזוהרי בימי הביניים היה בהשאת המסמן המקראי אל עבר מסומן במרחב התיאוסופי הנשגב והנסתר אשר בו מתרחשת הדרמה האמיתית, הרי שכאן, בדרשה שלפנינו ניתן לזהות תנועה מהופכת של חזרה אל הריאלי והאנושי. אולם עתה אין מדובר בשיבה אל הריאליה הביוגרפית, הפוליטית או הלאומית, אלא אל מסתריה של נפש האדם, ובמובן הפסיכולוגי הפשוט ביותר של הדבר. נמצא, אם כן, שתנועה זו מן המוקד התיאוסופי למוקד הפסיכולוגי, אשר בדרך כלל רגילים לייחס למהפכה של חסידות הבעש"ט, שורשיה נעוצים כבר בהתפתחות פנים-זוהרית.[98] יתר על כן, אם נבחן את גלגולה של הדרשה שנידונה כאן בתוך הספרות החסידית, נוכל למצוא להפתעתנו שהיא לא נקלטה שם בנקל. כך, למשל, בספרו של אחד מאבות החסידות, ר' מנחם נחום מטשרנוביל:

> ולסוד זה היא עקידת יצחק על ידי אברהם, כי אברהם אבינו ע"ה המשיך מדת החסד מלמעלה לבני דורו כמו שאמר הכתוב אברהם אוהבי שנמשך על ידו מדת החסד והאהב' לעול' אך לגודל הופעת אור החסד היה ביטול מציאות הפעולה לכך היה המשכת הגבורה שהוא פחד יצחק הירא העליונה שנמשכה על ידי יצחק לעולם בכדי שיתקיים פעולת החסד שכבר התחיל אברהם להמשיך שעל ידי פחד יצחק צמצם החסד בכדי שיוכלו המקבלים לקבלו אך שהוא צריך להתכללות להיות נכללים הגבורות בחסדים לכך נצטווה אברהם אבינו ע"ה על העקיד' שהוא לשון התקשרות שעל ידי שמעורר אברהם בעצמו מדת אכזריות ממדת פחד יצחק עבור אהבתו של הבורא ית' נתכלל מדת יצחק גם כן באברהם....[99]

96. שם, קבלה 12 עמ' 228; קבלה 19 עמ' 112.

97. על האסופות הזוהריות ראה הוס (לעיל הערה 87).

98. על ביטוי הומניסטי עמוק אחר, מפתיע גם הוא, הצבעתי במאמרי 'זעקתו הכבושה של עשו' (לעיל הערה 3), שם הזוהר כואב את עלבונו של עשו העשוק. מעניין שגם המקור המדרשי ההוא, סבא דמשפטים, מייצג ככל הנראה שכבה מאוחרת של היצירה הזוהרית. על כך ראה: ישראלי, פרשנות הסוד (לעיל הערה 36), עמ' 270.

99. ר' מנחם נחום מטשרנוביל, מאור עינים, ורשה תרמ"ט, פרשת תולדות, טז ב. וראה גם שם, פרשת לך לך, ח' ב.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

הפוקדות אותו בהקשר זה כחלק ממסע מיסטי שעניינו ההתקרבות אל האל וההתדבקות (או, בלשונו של הזוהר, ה'התעטרות') במידתו של אברהם, היא ספירת חסד. אין לשלול גם את ההשערה שכל זה איננו אלא כתיבה אוטוביוגרפית מוסווית. לא מן הנמנע הוא שהתיאור המפעים של מאוויו המיסטיים והתחבטויותיו הדתיות של אברהם מקפל ומסתיר מאחוריו את אלו של בעל הדרשה עצמו, מאן דהו מבעלי הזוהר אשר נמנעו כידוע מכתיבה אוטוביוגרפית-מיסטית גלויה.

את הוריאנטים השונים של סיפור העקידה בספר הזוהר ואת הזיקות שביניהם, כמו גם את קיומו של רובד דרשני בעל אופי ייחודי, פסיכולוגי-קיומי, יש להבין על רקע תפיסות חדשות בחקר תולדותיו ומבנו של ספר הזוהר.[87] במאמרו 'כיצד נתחבר ספר הזוהר'[88] סימן יהודה ליבס את המהפכה בתפיסה המחקרית בשנים האחרונות. במאמר זה יצא ליבס לחלוק על דעתו של גרשם שלום אשר ייחסה את כתיבת הזוהר לאדם יחיד, הוא רבי משה די ליאון. כנגדו טען ליבס ש'ספר הזוהר הוא פריה של חבורה שלמה שעסקה יחד בתורת הקבלה על סמך מסורת משותפת וטקסטים עתיקים'.[89] בהקשר זה הוא הצביע על זיקות בין הקורפוס הזוהרי לכתביהם של מקובלים קשטיליאניים בני התקופה כמו: רבי יוסף ג'קטילה, רבי יוסף הבא משושן הבירה, רבי דוד בן יהודה החסיד ועוד. במקובלים אלה ראה ליבס חלק מן החבורה שבתוכה נוצר ספר הזוהר, בצד ר' משה די ליאון שחלקו בספר הזוהר רב ביותר. תפיסה זו של הספר פרצה אפיקים חדשים של מחקר. בועז הוס[90] הראה שבפני מקובלים שונים במאה הארבע עשרה עמדו אסופות זוהריות שונות ומגוונות, ובעקבות כך הוא הסיק שהקורפוס הזוהרי נתגבש בתהליך ארוך שראשיתו באותן אסופות קדומות וסיומו רק במאה השש-עשרה, עם הדפסת הזוהר במנטובה, בקרימונה ובסלוניקי. בכיוון אחר התקדמה במחקרה רונית מרוז, אשר ראתה בזוהר ספר המייצג פעילות ספרותית שנוצרה במשך דורות מספר, והקיפה חבורות שונות, לעיתים מתחרות.[91] מתוך נקודת מוצא זו הבחינה מרוז בין חטיבות שונות ולאחרונה היא הרחיבה את טווח הזמן שבו לדעתה נתחבר הספר לתקופה שבין המאה האחת-עשרה למאה הארבע-עשרה.[92] מורכבותו של תהליך התחברותו של הספר בא לידי ביטוי במאמרה של מרוז: 'ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"',[93] בו היא קבעה ביחס למקובל זה: 'ר' יוסף אנג'לט מאגד אפוא בפועלו הספרותי שלוש תכונות – ממשיך דרכו של הזוהר, פרשן הזוהר ובעת ובעונה אחת אחד ממחברי הזוהר'.[94] מרחיקת לכת ביותר דעתו של דניאל אברמס[95] אשר יצא כנגד ההגדרה של הזוהר כ 'ספר' בהקשר היסטורי מודרני. לדעתו יש

87. לסקירה רחבה ומפורטת על הגישות השונות בחקר הזוהר, ראה: ד' אברמס, 'זוהר, ספר ו"ספר הזוהר": לתולדות ההנחות והציפיות של המקובלים והחוקרים', קבלה יב (2004), עמ' 201–232. בגרסה רחבה ומעודכנת הופיע המאמר שנית באנגלית: D. Abrams, The Invention of the Zohar as a book: On the assumptions and expectations of the Kabbalists and modern scholars, *Kabbalah 12* (2009), pp. 7–142. היבטים נוספים של 'תיאוריית החבורה' הונהרו במאמרים אחרים של ליבס, ראה: י' ליבס, [מאמר ביקורת] 'ספר שקל הקודש לר' משה די ליאון, ההדיר על פי כתבי יד והוסיף מבוא – שרל מופסיק, עם דברי מבוא מאת משה אידל, לוס אנג'לס: הוצאת כרוב, תשנ"ו, קבלה 1997, עמ' 271–285; הנ"ל, 'הזוהר כרנסנס', דעת 46 (תשס"א), עמ' 5–11.

88. ליבס (לעיל הערה 59), עמ' 1–71.

89. שם, עמ' 5.

90. ב' הוס, כזוהר הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 84–139.

91. ראה, למשל: ר' מרוז, '"ואני לא הייתי שם?!": קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע', תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 163–193; הנ"ל, רקימתו של מיתוס: דיון בשני סיפורים בזוהר, ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבת ישראל, באר-שבע 2006, עמ' 167–201. (2001), 'Zoharic narratives and their adaptions, replace' R. Meroz, Hispania Judaica 3; Idem, 'Der aufbau des buches Sohar:', Zeitschrift der vereinigung für Jüdische studien e.V. II (2005) pp. 16–36.

92. היבטים אלה נידונים בהרחבה בספרה של מרוז 'יובלי זוהר' (בדפוס).

93. ר' מרוז, 'ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"', ר' מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר (תעודה כא-כב), תל-אביב תשס"ז, עמ' 303–404.

94. שם, עמ' 311.

95. אברמס (לעיל הערה 85) שם ושם.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

נתיישב בתודעתו הציווי הטרי להקריב את בנו עם ההבטחה הישנה 'כי ביצחק יקרא לך זרע' ? האם אברהם המנוסה עדיין מאמין באותה הבטחה? מצד אחד נטישת האמונה בעתידו המשפחתי המובטח יש בה משום פגיעה בדמותו של אבי המאמינים. אולם מאידך, אם בשעה זו עדיין מאמין אברהם אמונה תמימה שעוד יקרא לו זרע ביצחק, הלא בהכרח יודע הוא שהקרבת הבן לא תצא אל הפועל, ואם כן מה טיבו של הניסיון? השיח הזוהרי בדרשה שלפנינו מחדד את הבעיה, ובלשונו: 'מאי שבחא איהו לאברהם כד אסתכל וחמא דזמין למיפק מניה יעקב, דהא כד אזיל למיעקד ליה ליצחק לאו שבחא כל כך איהו דיליה', ובתרגום: איזה שבח הוא לאברהם כשהסתכל וראה שעתיד לצאת ממנו יעקב, שהרי כאשר הלך לעקוד את יצחק אין זה שבח שלו כל כך. התשובה שמציע כאן הזוהר לבעיה הפרשנית משקפת תובנה פסיכולוגית עמוקה הבנויה על ערעור תמונת היסוד הבינארית של 'מאמין / לא מאמין', והכרה במרחב נפשי מגוון ועשיר בין שני הקטבים הללו. הזוהר מוסיף מימד נוסף לשיקוף נפשו המתמודדת של אברהם, ומעתה ניתן לדבר על אברהם אשר יכול 'לראות' ו'לא לראות' גם יחד. אבי המאמינים רואה את זרע יצחק, היינו את יעקב, אבל 'מרחוק', מתוך אספקלריה שאינה מאירה. כדי להניח מקום לניסיון העקדה ולהתמודדות הדתית המתבקשת ממנו, נדחקת ההבטחה אל האופק הקוגניטיבי-מיסטי הרחוק, אשר ממנו היא נראית עמומה יותר. בנפש המאמין הגדול לא נסדקה האמונה בהבטחה ובייעוד, אולם נתחוללה בו כעת מעין 'הרפייה' של הוודאות הדתית הטוטאלית במשמעות ההבטחה, וכפי שמוסיף הזוהר בסמוך: 'אמר אברהם ודאי קב"ה ידע בגוונא אחרא דאתחזי', כלומר: ודאי הקב"ה מכיר דרך אחרת שבה נראים הדברים. אברהם דבק באמונה כי ביצחק יקרא לו זרע, אולם משמעותה של הבטחה זו ודרכי התגשמותה מתעמעמים, מתרחקים ממנו ואינם נהירים לו עוד.

הזוהר לא היה הראשון שהעלה את שאלת הסתירה בין ההבטחה לבין הציווי, שהרי זו כבר עלתה על שולחנם של חז"ל. אלא שהמדרש הקדום, הקלאסי, העלה סתירה זו על נס כדי להאדיר את אמונתו של אברהם ואת זכותו בציות למצוות האל על אף הדילמה הדתית הקשה.[84] המדרש הזוהרי, לעומת זאת, מהין להעלות את השאלה הקיומית. הוא לא רק מתפעל מעמידתו של אברהם בדילמה הקשה, אלא גם תוהה כיצד הוא עומד בה, תוך שהוא משרטט את נפש המאמין בקווים דקים, מורכבים ועדינים.

המגמה ביוגופית-פסיכולוגית בדרשנות הזוהרית עדיין לא נחקרה דייה. הנטייה הרווחת בפרשנות התורה הקבלית במאה השלוש-עשרה, ובכלל זה גם ספר הזוהר, היא הפרשנות הסימבוליסטית או המיתית[85] המטעינה את הסיפור המקראי במשמעויות תיאוסופיות גבוהות. גם העיסוק בנפש האדם הוא בדרך כלל בזיקתו לעולם האלהות, אך לא כשלעצמו. על כן לרוב, לאחר עיון ראשוני בפרשה המקראית על יסוד מדרש חז"ל או פרשנות ימי הביניים, נעתקת הדרשה הזוהרית אל עבר שמי התיאוסופיה הקבלית ומבקשת לתלות בהם את הפשר הדרשני של הפסוק. שם, בתוך עולם האלהות, או בזיקה שבינו לבין העולם הזה, שם תימצא המשמעות הפנימית של דברי התורה. המגמה הפסיכולוגית-קיומית, לעומת זאת צוללת לא אל צפונות האלהות, אלא אל נבכי נפשו של הגיבור המקראי.

את הדרשה שלפנינו יתכן ויש לראות כחלק מיריעה דרשנית רחבה יותר העוסקת בחיי אברהם, והמשתרעת, לסירוגין, מתחילת פרשת לך-לך ועד כאן.[86] יש לשער שהתיאור האישי-פסיכולוגי של אברהם בעקדת יצחק מציין את שיאה של הסאגה הזוהרית המתארת את עלייתו של אברהם לארץ כנען, את מסעותיו בארץ, את ירידתו למצרים ואת ההתנסויות השונות

84. ראה, למשל: ירושלמי, תעניות ב, ד (סה ע"ד); ויקרא רבה, כט ט (מהדורת מרגליות עמ' תרפב-תרפג), וראה שם הערת המהדיר והפניותיו. להקשר שונה שבו מובאת סתירה זו, ראה בראשית רבה, נו י (מהדורת תאודור-אלבק עמ' 607).

85. על סמל לעומת מיתוס בזוהר, ראה: י' ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', המיתוס ביהדות (אשל באר שבע ד), בעריכת ח' פדיה, באר שבע תשנ"ו, עמ' 192–209. כידוע, ב'מדרש הנעלם' שבזוהר רווחת גם הפרשנות האלגורית.

86. זוהר, חלק א, עו ע"ב – קכ ע"ב, כאמור, לסירוגין. על תחילתו של אברהם בספר הזוהר, ראה: י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל-אביב תשס"א, עמ' 74–75; ישראלי, 'ולא עלתה בידו' (לעיל הערה 3), עמ' 51–70.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

דרמה פסיכולוגית מקבילה אך הפוכה במגמתה מתרחשת, מתוך הפרספקטיבה המדרשית של הזוהר, עם הופעת המלאך וביטול הציווי: 'אברהם אברהם, רבי חייא אמר בגין לאתערא ליה ברוחא אחרא בעובדא אחר' בלבא אחר".[82] תרגום: אברהם אברהם, רבי חייא אמר: כדי לעורר אותו ברוח אחרת, במעשה אחר, בלב אחר. מסתבר שהביטול הפורמלי של המצוה אין בו די. כדי לחדול מן המעשה האכזרי על אברהם להפוך את רוחו ואת לבו ולשוב להיות אב אוהב. על כן באה הקריאה הכפולה 'אברהם אברהם', על מנת לעורר בו שוב את רוח האהבה והחסד (כשהוא כעת מאוזן יותר וממוזג בדין), וכך להניא אותו ממעשה ההקרבה שהיה כבר, למעשה, בעיצומו.

הנה כי כן, ההתמקדות באברהם האיש מובילה את הדרשה לעיסוק ביסודות הפסיכולוגיים של מעשה העקדה. בהקשר זה חשוב להדגיש שהעתקת העניין המדרשי מן התיאוסופי-סימבולי לזירת ההתרחשות הארצית איננה סובבת רק סביב שאלת פשר הניסיון או מידת מימושו, אלא באה לידי ביטוי גם בהיבטים אחרים של הפרשה. כך למשל, מלווה הזוהר את אברהם בדרכו לעקידה ומבקש לבחון את הדילמה הדתית העמוקה הכרוכה בציווי על הקרבת הבן:

> ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק... מאי טעמא ביום השלישי וירא את המקום מרחוק, אלא בגין דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע ודא הוא יעקב דנפק מניה והאי הוא ביום השלישי, וירא את המקום מרחוק כד"א מרחוק יי' נראה לי... אסתכל אברהם ביום השלישי דאיהו דרגא תליתאה וחמא ליה ליעקב דזמין למיפק מניה, מרחוק כמה דאמרן מרחוק ולא לזמן קריב, אמר ליה רבי אלעזר מאי שבחא איהו לאברהם דכד אסתכל וחמא דזמין למיפק מניה יעקב, דהא כד אזיל למיעקד ליה ליצחק לאו שבחא כל כך איהו דיליה, והא חמא ליה ליעקב דהא מקדמ' דנא ידע אברהם חכמתא ואסתכל השתא ביום השלישי דאיהו דרגא תליתאה למעבד שלימו וכדין חמא ליה ליעקב דכתיב וירא את המקום, אבל השתא קיימא ליה מלה מרחוק בגין דאזיל למיעקד ליה ליצחק ולא בעא להרהר אבתריה דקודשא בריך הוא, מרחוק חמא ליה גו אספקלריאה דלא נהר' בלחודוי ובגין כך חמא ליה ולא אתגלי כלא.[83]

תרגום:

> ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק... למה ביום השלישי וירא את המקום מרחוק, אלא מפני שכתוב כי ביצחק יקרא לך זרע, וזה הוא יעקב שיצא ממנו, וזה הוא ביום השלישי. וירא את המקום מרחוק, כמו שנאמר מרחוק ה' נראה לי... הסתכל אברהם ביום השלישי שהוא דרגה שלישית וראה את יעקב שעתיד לצאת ממנו. מרחוק, כמו שאמרנו, מרחוק ולא לזמן קרוב. אמר לו רבי אלעזר, איזה שבח הוא לאברהם שכשהסתכל וראה שעתיד לצאת ממנו יעקב, שהרי כאשר הלך לעקוד את יצחק אין זה שבח שלו כל כך. [אמר לו] והרי ראה את יעקב, שהרי מקודם לזה ידע אברהם חכמה, והסתכל עכשיו ביום השלישי שהוא דרגה שלישית לעשות שלמות, ואז ראה את יעקב, שכתוב וירא את המקום. אבל עכשיו עמד לו הדבר מרחוק בגלל שהלך לעקוד את יצחק, ולא רצה להרהר אחרי הקדוש ברוך הוא. מרחוק ראה אותו, מתוך אספקלריה שאיננה מאירה בלבד, ועל כן ראהו ולא התגלה הכל.

כידוע המקרא אינו מוסר דבר וחצי דבר על תחושותיו של אברהם בדרכו לעקוד את בנו. גם חז"ל ממעטים לעסוק בהיבט זה של העקדה, אלא, לרוב, בעקיפין ומתוך היזקקויות רחוקות. פער ספרותי זה הניח מקום רב לפרשנים ולהוגים מאוחרים יותר להתגדר בו. קריאת הפרשה המקראית איננה חושפת את מצב רוחו, ומה שעוד יותר מסקרן את 'מדד האמונה' שלו. כיצד

82. שם, ע"ב.
83. זוהר, חלק א, קכ ע"א.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

מתחוללת בתוככי נפשו של אברהם ולא בעולם הספירות העליון. אברהם בן תרח הוא זה שאיננו שלם עד עתה והוא אשר זקוק לעקדה אשר תביא אותו לידי שלמותו הדיאלקטית.[78] אברהם נדרש כאן למעשה של אכזריות (ביטוי שהזוהר עצמו משתמש בו בהקשר זה) כדי למזוג בתוך נפשו את המידה המנוגדת בתכלית לאופיו ולאישיותו ולכונן בה מערך מאוזן יותר של מידות נפש.[79] מובן שגם על פי גישה זו השאלה על אי השלמת מעשה העקידה איננה רלוונטית עוד, שכן יעדו של הניסיון איננו כלל בשחיטה אלא בעצם ההתנסות הקיומית של המנוסה. אברהם המניף את המאכלת לשחוט את בנו כבר עבר למעשה את כור המצרף של מידת הדין האכזרית, שהטביעה בו את חותמה ועל כן אין עוד צורך בשחיטה.

ח. עקדת יצחק בספר הזוהר – ממדרש תיאוסופי למדרש אישי-קיומי

טענתנו כי בדרשה שלפנינו מעתיק הזוהר את מוקד הדרמה מן ההתרחשות הדיאלקטית שבתוך עולם הספירות אל המזיגה המתחוללת בנפשו של אברהם מתאששת גם מהמשכה של הדרשה הנושאת אופי פסיכולוגי-קיומי מובהק. קריאה רגישה בפסוקי הפרשה וחדירה נוקבת אל נפש האדם מביאים אותו לשרטט ביד אמן את המהפכים הדרמטיים הפוקדים את נפשו של האב, מהפכים אשר הם-הם, למעשה, תכלית העקדה. אחד מאלו נקשר בדרשה לחילופי הדברים הקצרים שבין האב ובנו בעלותם אל ההר: 'ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני...'.[80] מה שבעיני קורא המקרא עשוי להיראות כפתיחה בדברים ומבוא לגוף השיחה על האש והעצים והשה לעולה, בעיני הזוהר כבר טומן בחובו את העיקר:

> ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמ' אבי, הא אוקמוה, אבל מאי טעמא לא אתיב ליה מדי אלא בגין דהא אסתלק מרחמי דאבא על ברא ובגין כך כתיב הנני בני הנני דאסתלקו רחמי ואתהפך לדינא. ויאמר אברהם ולא כתיב ויאמ' אביו דהא לא קאי' עליה דאבא אלא בעל מחלוקת הוה ביה.[81]

תרגום:

> ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי. הרי העמידוהו. אבל למה לא השיב לו דבר? אלא מפני שהסתלק מאהבת אב על בנו, ועל כן כתוב הנני בני, הנני שהסתלקו הרחמים ונהפכו לדין. ויאמר אברהם, ולא כתוב ויאמר אביו, שהרי לא עמד עליו כאב, אלא בעל מחלוקת היה לו.

האמירה הכפולה 'ויאמר... ויאמר...' מתפרשת כאן כקריאה כפולה של הבן אל אביו. השהיית התשובה של האב מביאה לידי ביטוי בעיני הדרשן, את השינוי הנפשי הפוקד את אברהם בשעה זו, אשר איננו עוד אב אוהב. התהליך הפנימי הניבע כאן מתוך הפסוקים, כאשר רחמים מתהפכים לדין, בא לידי ביטוי גם באופן שבו מובאת תגובתו של האב. העובדה שאין הוא מכונה כאן 'אביו' אלא אברהם ('ויאמר אברהם') מלמדת, על פי הדרשה, שאין הוא עומד עוד לנוכח יצחק כאביו, אלא כאדם זר, מנוכר, או למעלה מכך – כבעל מחלוקת וכיריב. הקרבת הבן הלא איננה יכולה להתבצע על ידי אב, ועל כן על אברהם היה לשנות את מידתו, להשיל מעל עצמו את המעמד הנפשי של האב ולהפוך אכזר. אולם, בל נשכח, שינוי זה גופו הוא-הוא תכלית הניסיון.

78. גם הרמיזות התיאוסופיות בסופו של הקטע הדרשני ("ולאתעטרא באתרייהו... ואתתקנו עלאי ותתאי"), אינם משנים את המגמה הכללית המובהקת של הדרשה, ואין לראות זאת אלא כחלק מן הנטייה הספרותית של הזוהר לחתום בהעצמה והאדרה פואטית של האנושי והקונקרטי אל התיאוסופי והמופשט.

79. מסתבר שאברהם איננו נדרש כאן לאיזון השלם בין החסד והדין, אלא למיתון מסוים של החסד בקורטוב של דין. המיזוג המלא והשלם בין חסד לדין שמור בזוהר, כידוע, לדמותו של יעקב, הממזג באישיותו את חסד אברהם עם פחד יצחק, ועל כן הוא נחשב ל'גבר שלים' (ראה למשל זוהר, חלק א, קלט ע"ב) – אדם שלם.

80. בר' כב ז.

81. זוהר, חלק א, קכ ע"א.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

ונעשה כאלו נכלל בסוד החסד', ומן הבחינה הזו דברים אלו של רמד"ל קרובים יותר לרוחה של דרשת הזוהר בפרשת 'וירא' מאשר המקבילות הזוהריות האחרות.

להשלמת התמונה יש לציין שגם בשולי הדרשה בפרשת 'וירא' נזקק הזוהר לאזן מעט את התמונה ולשתף את יצחק במוקד העלילה. אולם האופן שבו הוא עושה זאת עשוי ללמדנו משהו מתולדותיה של המסורת שלפנינו:

> אף על גב דקאמרן דאברהם כתיב ולא ליצחק יצחק אכליל ביה בהאי קרא... דהא בההיא שעתא בגבור"ה תתאה שריא, כיון דאתעקד ואזדמן בדינא על ידא דאברהם כדקא יאות כדין אתעטר באתריה בהדיה דאברהם ואתכלילו אש"א במי"א וסליקו לעילא.[76]

תרגום:

> אף על פי שאמרנו שאברהם כתוב ולא את יצחק, יצחק גם כן נכלל בו בפסוק זה... שהרי באותה שעה בגבורה תחתונה היה שורה. כיון שנעקד ונזדמן בדין על ידי אברהם כראוי, אזי התעטר במקומו עם אברהם ונכללו אש במים ועלו למעלה.

והנה, על הדברים הללו יש להעיר שתי הערות. ראשית, עצם הצורך להתייחס כאן ליצחק חורגת מן המהלך הלוגי של הדרשה ואף פוגעת בשלמותו, שהרי כל כולה לא באה אלא להבהיר על שום מה ולמה מייחס המקרא את הניסיון לאברהם ולא ליצחק. יתר על כן, למרות ה'שיבה' לכאורה למוטיב העתיק של עקדת דינו של יצחק, אין כאן חזרה אל הנוסחה הקלאסית המוכרת, ובמידה מסויימת מציע כאן הדרשן הצעה הפוכה בתכלית. בניגוד לכל הדרשות הקבליות שנזכרו לעיל, לפיהן מעשהו של אברהם בא לעקוד ולבלום את 'פחד יצחק', את מידת הדין המכה ומכלה,[77] כאן עניינו של מעשה האכזריות הזה הוא דווקא להעצים את מידתו של יצחק ולהעלותו מספירת הדין התחתונה, מלכות, אל מקומו המיועד לו, במידת הדין של מעלה - גבורה. נראה על כן, שאת התוספת הזו אין להבין אלא כניסיון לאחוז ולשמר זיקה מסויימת (ומסוייגת) למסורת ישנה יותר, היא המסורת הפרשנית המורכבת. במילים אחרות, יש לשער שהזוהר נטל את המסורת, שהיתה מוכרת לו, לפיה המיזוג נעשה בשני המוקדים גם יחד, בחסד ובדין, ויצק אותה ברגישות המתבקשת אל תבניתה התימטית של הדרשה שבפרשת 'וירא', ועל פי צרכיה הדרשניים. אם אכן נכוחים דברינו, נמצינו למדים שהגירסה היחידאית שבפרשת וירא מאוחרת לגירסה המורכבת, בעלת המוקד הכפול, שבה החסד והדין גם יחד, נתקנו שניהם במזיגת הדין בחסד והחסד בדין במעשה העקדה. בגרסה זו האחרונה, כך נראה, יש לראות מעין חוליית מעבר בין המסורת הקבלית הקלאסית, ה'יצחקית', ובין המסורת המאוחרת ביותר, ה'אברהמית', של דרשת הזוהר בפרשת 'וירא'. משמעותה של ה'גנאולוגיה' המדרשית הזו התופסת את דרשת וירא כחוליה מאוחרת במסורת הקבלית על העקדה תידון בהרחבה גם בפרק הבא.

ברם, החידוש המהותי שבגרסת העקידה הזוהרית איננו בהעתקת מוקד התיקון מן הדין האלהי אל החסד האלהי, אלא בהיעתקות הדרשה אל מישור התרחשות שונה לחלוטין. קריאה רהוטה וקפדנית של הדרשה הנידונה כאן תגלה שאף שהטקסט שלפנינו רווי גם בהשתמעויות תיאוסופויות, הרי שבעיקרו של דבר מושא התיקון איננו כלל החסד התיאוסופי, אלא אברהם, כדמות פרסונלית. ההדגשה שאברהם לא היה שלם כל ימיו עד עתה, ושבשל כך קטרג עליו השטן, מלמדת שבלא כל ספק באברהם האיש עסקינן. הדרמה שאותה מותח סיפור העקדה

76. זוהר, חלק א, קיט ע"ב.

77. יש לציין שגם רמ"ק והאר"י העדיפו את הגרסה הזו, ובלשונו של רמ"ק, אברהם 'הי' רודף אחר הנגב להכניעו ליצחק ולעוקדו, להיות האש תחת המים' (פרדס רימונים, למברג 1862, שער כ פרק יד, קמו ב). על רעיון העקדה אצל שני אלו ראה: ב' ז"ק, 'ארץ ישראל, הזוהר וקבלת צפת: כמה הערות', ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח, בעריכת ז' הרוי, ג' חזן רוקם ועוד, ירושלים תשס"ב, עמ' 74.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

תרגום:

> כאן יש להתבונן, והאלהים נסה את אברהם, את יצחק היה צריך לו [לומר], שהרי יצחק בן שלושים ושבע שנים היה, והרי אביו לא בן עונש שלו היה, שאלמלא אמר יצחק אינני רוצה לא היה נענש אביו עליו. מה טעם והאלהים נסה את אברהם ולא כתוב נסה את יצחק. אלא את אברהם ודאי, שהיה צריך להתכלל בדין, שהרי אברהם לא היה בו דין כלל לפני זה, ועכשיו נכלל מים באש. ואברהם לא היה שלם עד עכשיו, שהתעטר לעשות דין ולתקן אותו במקומו. וכל ימיו לא היה שלם עד עכשיו, שנכלל מים באש ואש במים, ומשום כך והאלהים נסה את אברהם, ולא את יצחק, שזימן את אברהם להתכלל בדין, וכאשר עשה את זה נכנסה אש במים ונשלם זה עם זה. ואת זה עשה הדין, להתכלל זה בזה. ואז יצר הרע בא לקטרג על אברהם שלא נשלם כראוי עד שיעשה דין ביצחק, שיצר הרע אחר הדברים הוא ובא לקטרג.

כאמור, כמו במשנתם של המקובלים שדבריהם נידונו לעיל, גם הזוהר רואה במעשה העקדה אקט של איזון ומיזוג בין חסד לדין, אולם בעוד כל המקורות הקודמים, ללא יוצא מן הכלל, הדגישו את תיקונו, בלימתו וריסונו של הדין, הרי על פי הזוהר מגמתה של העקדה היא בעיקר תיקונו של החסד הצרוף ומזיגתו בקורטוב של דין. אברהם הוא זה 'דבעי לאתכללא בדינא, דהא אברהם לא הוה ביה דינא כלל מקדמת דנא, והשתא אתכליל מייא באשא', ובתרגום: [אברהם הוא] שצריך להתכלל בדין, שהרי אברהם לא היה בו דין כלל לפני כן, ועכשיו נכלל מים באש. דווקא מידת החסד היא הזקוקה כאן למיזוג ומיתון. והנה, בעוד שהגרסה הראשונה רווחה בכתביהם של מקובלים בדור הזוהר ולאחריו, האופן שבו באים הדברים בזוהר עצמו הוא יחידאי, ואין לו מקבילה מחוץ לספר. יחד עם זאת, בתוך הספר ומחוצה לו נוכל למצוא בכמה מקומות שילוב בין שתי הגישות. כך למשל בקטע הזוהרי הבא:

> והא אוקימנ', דכד אברהם עקד ליצחק, בגין לאכללא ביה דינא ולאשתכחא שמאלא כליל בימינא ולאשתכחא ימינא על שמאלא.[74]

תרגום:

> והעמדנו, שכאשר אברהם עקד את יצחק, כדי להכליל בו דין, וכדי שתמצא השמאל כלולה בימין ושתמצא הימין על השמאל.

פעולתה והישגה המיסטי-תאוסופי של העקידה הוא דו-סטרי, הוא בא להכפיף את הדין בפני החסד ויחד עם זאת למזוג את מידת החסד בדין. גרסה מעין זו מופיע גם בכתבי ר' משה די ליאון:

> והנני מעוררך בסוד אחד בענין העקידה שעקד אברהם אבינו ליצחק בנו על מה ועל מה אלה. העיקר הנכון כדי שיהיו המדות למטה דוגמה אמיתית אלהיית נכללות זו בזו כי באותה שעה נכלל זה בזה וזה בזה, 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 כאלו נכלל בסוד החסד להניח עצמו לרצון רבו וחפצו ונכלל זה בזה וזה בזה ועל כן אלו המדות נכללות זו בזו וזו בזו.[75]

גם כאן מצורפות שתי הגרסאות הללו למבנה רעיוני מורכב אחד. יתכן שניתן לזהות כאן סימני עריכה מתקדמים, משום שהאלמנט האלים של רדיית החסד בדין מתרכך ומתעדן בדרשה זו. הדין 'נהפך ללבן

74. זוהר, חלק ב, רנז ע"א. וראה גם שם, חלק א, קלג ע"ב.
75. עשר ספירות בלימה, בתוך: ג' שלום (מהדיר), שני קונטרסים לר' משה די ליאון, קבץ על יד ח (תשל"ו), עמ' 372.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

תרגום:

> את בנך – את לרבות כל אותם שבאים מן הצד שלו וכולם בעלי דינים קשים, שכולם יהיו כפופים תחת ימין אברהם. את יחידך – אלמלא שנמצא יחיד לא יכול העולם לסבול את חוזק הדינים שלו.

כמו ביחס לקטעים אחרים בספר לבנת הספיר שסגנונם דומה. קשה לדעת אם מדובר בציטוט של מקור זוהרי קדום או ביצירה מקורית של אנג'לט.[67] על כל פנים, ברור שהרעיון המובא כאן מבוסס על אותה מסורת שנזכרה בספריו של ר' יוסף ג'קטילה.[68] דברים דומים נוכל למצוא גם בכתבי ר' מנחם רקנאטי, בן התקופה, שכתב כי 'לולי העקדה שעקדו אברהם לא היה העולם מתקיים בפחד גבורתו'.[69] ואפילו בספר הפליאה והקנה, הרחוקים יותר ברוחם ובזמנם מן הזוהר, אנו מוצאים שעניינה של העקדה הוא 'שנעקד ונמסר הדין ביד אברהם',[70] ו'שאביו עקדו להתיש כוחו'.[71] לבסוף, פרשנות זו לעקדה מופיעה גם בספר תיקוני זוהר:

> נפק קלא ואמר, משית יומי בראשית וביה אתברי לעקדה דיצחק בגין דלא אית קרבן דבטיל מותנא כעקדה דיצחק דאתמר ביה ויעקוד את יצחק בנו, אתקשר מדת הדין ואתעקד לעילא ולא הוה ליה רשו לקרבא לב"ד רברבא דאיהו גבורה לתבעא דינא.[72]

תרגום:

> יצא קול ואמר, משמת ימי בראשית ובו נבראה עקדת יצחק, מפני שאין קרבן שמבטל מגפה כעקדת יצחק, שנאמר ויעקוד את יצחק בנו, נקשרה מידת הדין ונעקדה למעלה, ולא היה לה רשות לקרב לבית דין הגדול, שהוא גבורה, לתבוע דין.

ז. אגדת הזוהר – רעיון 'עקדת הדין' וגלגוליו בספר הזוהר

כמו אצל המקובלים בני דורו, גם בספר הזוהר עצמו נקשר ניסיון העקדה למגמה למזוג חסד בדין. אולם כאן באים הדברים בכמה שינויים הרי-משמעות:

> הכא אית לאסתכלא והאלהים נסה את אברהם, את יצחק מבעי ליה דהא יצחק בר תלתין ושבע שנין הוה והא אבוי לאו בר עונשא דיליה הוה דאלמלא אמר יצחק לא בעינא לא אתענש אבוי עליה, מאי טעמא והאלהים נסה את אברהם ולא כתיב נסה את יצחק, אלא את אברהם ודאי דבעי לאתכללא בדינא דהא אברהם לא הוה ביה דינא כלל מקדמת דנא והשתא אתכליל מיי"א באש"א ואברהם לא הוה שלים עד השתא דאתעטר למעבד דינא ולאתקנא ליה באתריה וכל יומוי לא הוה שלים עד השתא דאתכליל מי"א באש"א ואש"א במי"א ובגין כך והאלהים נסה את אברהם ולא את יצחק דאזמין לאברהם לאתכללא בדינא וכד עביד דא שאל אש"א במי"א ואשתלים דא עם דא, ודא עביד דינא לאתכללא דא בדא, וכדין יצר הרע אתא לקטרגא עליה דאברהם דלא אשתלים כדקא יאות עד דיעביד דינא ביצחק, דיצר הרע אחר הדברים איהו ואתא לקטרגא.[73]

67. על זיקתו של אנג'לט לספר הזוהר, ראה: י' ליבס, כיצד נתחבר (לעיל הערה 59), עמ' 64–65, הערה 293; פליקס, אנג'לט (לעיל הערה 63), עמ' 15–17;
68. זיקתו של אנג'לט לג'קטילה בא לידי ביטוי גם בעובדה שכבר הנראה הוא כתב פירוש לספר 'שערי אורה'. על כך ראה: פליקס, שם, עמ' 8–11. בעניין השפעתו של ג'קטילה על אנג'לט בכלל ראה: שם, עמ' 11.
69. רבי מנחם מרקנטי, פירוש על התורה, תל אביב 2003, חלק א, עמ' קעח.
70. ספר הפליאה, ירושלים תשנ"ז, עמ' קא.
71. ספר הקנה, ירושלים תשנ"ח, עמ' רכד.
72. תקוני זוהר, מנטובה שי"ח, קלז ב, הוספות, (מהדורת מרגליות קלט ע"א).
73. זוהר, חלק א, קיט ע"ב. על דרשה זו וגם על סעיפיה שיידונו להלן, ראה: אבן חן (לעיל הערה 2), עמ' 83–88.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

את ההקרבה עצמה מיותרת. ברם, מעבר זה הוא בעל משמעות פרשנית מופלגת. הנכונות לוותר על עצם ההקרבה כמטרה מחוללת שינוי מהותי באופיו של המעשה ומעתיקה אותו לזירה אחרת של התרחשות. למעתק פרשני מעין זה בספר הזוהר אייחד את דברי כעת, ובהם אבקש לעמוד על טיבה של תפנית זו, ועל משמעויותיה ההרמנויטיות והפנומנולוגיות.

ו. עקדת יצחק כ'עקדת הדין' בקבלה הקדומה

בכיוון הפרשני-דרשני הבא אני מבקש לעיין על רקע פרשנות מקבילה המצויה בספרות הקבלית של המאה השלוש-עשרה והארבע-עשרה. אצל כמה מחשובי המקובלים, בחוג הזוהר ומחוצה לו, אנו מוצאים שבמהלך דרשני אופייני הם מעתיקים את זירת ההתרחשות מן הריאלי-ארצי אל התיאוסופי-ספירתי. כך למשל, מתפרש ניסיון העקידה בספר 'שערי אורה' לר' יוסף ג'קטילה, אשר היה גם מן המקורבים ואולי אף המעורבים בחוג הזוהר:[61]

> ואחר שידעת זה, צריך אני להודיעך שאלמלא שנעקד יצחק על גבי המזבח ולקח אברהם את האש ואת המאכלת בידו, אין אחד מישראל יכול להתקיים מפני דינו של יצחק... וכשראתה מידת החסד שהיא מידת אל, שהיא מידת אברהם, שאם יגמר דינם של ישראל בגלות יהיו כולם כלים ונשחתים ולא ימלט אחד מעיר ושנים ממשפחה, לקחה מידת א"ל בידיה את האש ואת המאכלת שלא יכלו ושלא יאבדו ישראל בגלות...[62]

על פי הנאמר כאן, עיקר עניינה של העקדה הוא עצם העקדה, כלומר הקשירה. אברהם האיש מייצג ומסמל את מידת החסד האוסרת ובולמת את מידת הדין לבל תפשוט ותשחית בישראל בגלותם. בחיבורו האחר, 'שערי צדק', מתנבא ג'קטילה באותו סגנון אך בהקשר אוניברסלי יותר: '... ואלמלא עקידת יצחק אין אחד מכל הנבראי' יוכל להפיק רצון שאילתו מרוב דקדוק הדין במקום זה'.[63] הדרמה מתחוללת כאן לא בין קרנות המזבח, אלא בתוך-תוכו של עולם האלהות, במאבק האיתנים, שיש בו גם מן האבסורד, בין הדין המבקש להתפשט והחסד הבולם ועוקד אותו.[64] מעשהו של אברהם האיש מסמל את פעולתה של ספירת החסד, ופעולה זו – היא-היא תכלית העקדה. מנקודת המבט הזו, ברור שלעלילת הסיפור אין ולא כלום עם הקרבת הבן, שהרי התכלית היא עצם המאבק, העקדה, הקשירה, ולא השחיטה וההקרבה.

רעיון עקדת הדין מופיע גם אצל מקובל 'זוהרי' אחר, הוא ר' יוסף אנג'לט. בספרו 'לבנת הספיר', שנכתב בשנת 1325[65], אנו מוצאים הסבר, בסגנון זוהרי, למצוות העקדה:

> את בנך – את לאסגאה כל אינון דאתיין מסטרא דיליה וכולהו בעלי דינין קשיין דכולהו יהיו כפופין תחות ימינא דאברהם. את יחידך – אלמלא דאישתכח יחיד לא יכיל עלמא למסבל תוקפין דדינין דיליה[66].

61. על הזיקה בן ר' יוסף ג'קטילה לבעלי הזוהר ראה: י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 20–25.

62. ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, שער חמישי, מהדורת י' בן שלמה, ירושלים תשל"א, עמ' 230.

63. ספר שערי צדק לר' יוסף ג'יקטיליא, קראקא תרמ"א, כה ב.

64. נראה שאת ההשראה הקדומה לרעיון זה יש לראות במדרש בראשית רבה, נו ה (מהדורת תאודור-אלבק עמ' 600): 'ר' חנניה בר יצחק אמר כל מה שהיה אברהם עוקד את בנו מלמטה היה הקב"ה כופת שרי האומות מלמעלה...'. אולם מלבד השפה התיאוסופית השונה, המדרש הקדום איננו עוסק בעניינה ומגמתה של העקדה עצמה, אלא בתוצאותיה ובגמול שניתן בגינה לאברהם ולזרעו. דניאל לסקר העיר את תשומת לבי לכך שבהדגשת מוטיב הסבל בעקדה יתכן ויש לראות השפעה נוצרית.

65. על זמנו ומקומו של ספר לבנת הספיר, ראה: א' פליקס, פרקים בהגותו הקבלית של הרב יוסף אנג'לט, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 2–6.

66. ספר לבנת הספיר, ירושלים תרע"ג, כז א.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

חשובה לפני הקב"ה כקטורת סמים, קרבן של ממש. האיל, לפי זה לא מלא תפקיד של ממש בסיפור ההקרבה, והוא לא בא אלא כדי להניח את דעתו של אברהם אשר נצטער כי חשב, בטעות (!), שקרבנו לא נשלם.[55] מעניין שבדפוסים הראשונים של הזוהר, דפוס מנטובה ודפוס קרימונה, וכן בכמה מכתבי היד הנאמנים,[56] מובא נוסח בו מתחדד הרעיון עוד יותר. במקום 'אתבריר יצחק ואסתליק **ברעותא** קמיה קב"ה', אנו מוצאים כאן: 'אתבריר יצחק ואסתליק **רעותא** קמיה קב"ה', ובתרגום: התברר יצחק ונתעלה **הרצון** לפני הקב"ה. על פי נוסח זה, נושאו של המשפט הוא הרצון ולא יצחק - הרצון, הוא-הוא קטורת הסמים, שניחוחו עולה ועושה נחת רוח לפני המקום.

רעיון זה המדגיש ומעצים את הכוונה עולה בקנה אחד עם תפיסת הקרבן בספר הזוהר. בכמה מדרשותיו הידועות אנו שומעים שעיקרו של הקרבן, גם קרבן בהמה, נעוץ בהבעת הרצון, ואילו הבשר והדם אינם באים אלא לרצות את הסטרא אחרא או להסיח את דעתו מן הזירה העיקרית, ובלשונו של הזוהר: '...כגוונא דא בקרבנא, דרעותא סלקא לאתר חד ובשרא לאתר חד'[57] (תרגום: כמו כן בקרבן, הרצון עולה למקום אחד והבשר למקום אחד). לפי זה, עניינו העיקרי של הקרבן הוא מיצוי הכוונה והרצון, אם הוא לייחוד הספירות או למסירות הנפש, ועל כן קרבן הקטורת שאין בו בשר כלל, עשוי לבטא את ההתמקדות המזוככת ברצון, העולה לנחת רוח. מכאן שהשאלה אם מושא ההקרבה – שכאן הוא יצחק – אכן נשחט, איננה חשובה כלל להשלמת ההקרבה. עצם התמסרותו של אברהם ברצון שלם להקריב את יצחק – הוא-הוא לוז המעשה המבוקש, ובהגשמתו הושלם למעשה הקרבן.[58]

בטוויית הקשר והזיקה בין עקדת יצחק לקרבן הקטורת יכול היה הזוהר להסתמך על המדרש הקדום שדרש את השם 'ארץ המוריה' כגזור מן ה'מור', אחד מסממני הקטורת שהיה קרב שם, ובלשונו של המדרש: 'למקום שהקטורת קריבה'.[59] אולם השימוש שנעשה כאן בזיקה זו טעון משמעות כפולה. ראשית, כאמור לעיל, הזוהר כאן מבקש להציג את תכלית העקדה כאקט ספיריטואלי של התמסרות הרצון, ועל כן הוא מזהה אותה עם הקרבן המעודן, שאין בו שחיטה ואין בו המתה. אולם יחד עם זאת, קרבן הקטורת משמש בהקשר המקראי, שאותו הזוהר מדגיש רבות, אמצעי להסרת חרון אפו של האל ולהצלה ממוות.[60] הקרבת הרצון, אם כן, פועלת כאן כקטורת פעמיים – גם בהמרת הבן בקרבן הרצון וגם בהסרת גזירת המוות מעליו.

גבול דק עובר בין המגמה לראות ברצונו של אברהם ובמסירותו סוג של הקרבה ובין מגמות קיצוניות יותר שמגדירות מראש את מטרת העקדה באופן שמעקר ממנה את מוטיב ההקרבה, ועושה

55. למוטיב זה של צער אברהם על שהקרבן לא נשלם יש יסוד במדרש בראשית רבה, המביא לידי ביטוי את תחנוניו של אברהם, לאחר שנתגלה אליו המלאך, שיניח לו לפחות לעשות ביצחק מום או פצע, ראה בראשית-רבה, נו ז (מהדורת תאודור-אלבק עמ' 603). לביטוי מפתיע של הרעיון במאה ה-18 ראה: א' ליבס, "אל תשלח ידך', שיאו של הנסיון על-פי ר' ברוך מקוסוב', יהדות – סוגיות, קטעים, פנים, זהויות: ספר רבקה, בעריכת ח' פדיה וא' מאיר, באר שבע תשס"ז, עמ' 439–452.

56. כך הוא, למשל, בכ"י ותיקן, נאופיטי, 22; מודינה אסטנזה, 12; פרמא פירו, 15; בריטיש מוזיאום, 762.

57. זוהר, חלק א, סה ע"א, וראה גם שם, חלק ב, רסח ע"ב – רסט ע"א. להרחבה על תפיסה זו של הקרבן ראה: תשבי (לעיל הערה 48), חלק ב, עמ' רז-רח.

58. החשבת הרצון כקרבן באה לידי ביטוי גם בתפיסה הקבלית, לפיה כל מי שקורא קריאת שמע ומכוון למסור את הנפש, עולה לו הדבר כאילו מסר את הנפש ממש. על כך ראה: ליבס, אהבת האל וקנאתו (לעיל הערה 5). להפניותיו שם יש להוסיף מקור קדום יותר במדרש הנעלם שבזוהר, ראה: זוהר, חלק א, קכד ב. כאן יש להעיר שדימוי של אברהם ככהן גדול בא לידי ביטוי גם בסימבוליקה הקבלית, אשר את אותה ספירה עצמה – היא ספירת חסד – היא מזהה הן עם דמותו של אברהם והן עם סמל הכהן או (לעיתים) הכהן הגדול. על ספירת חסד וכהן גדול ראה: S. Brody, *Human Hands Dwell in Heavenly Heights: Worship and Mystical Experience in Thirteenth Century Kabbalah*, Ph.D. University of Pennsylvania 1991, pp. 641–651.

59. בראשית רבה, נה ז (מהדורת תאודור-אלבק עמ' 592).

60. ראה במ' יז, יב-יג; זוהר, חלק ב, ריח ע"ב – ריט ע"א. ראה בעניין זה את לשונו של בעל התיקונים בהוספות לתקונא תניינא (להלן בסמוך להערה 72): 'דלא אית קרבן דבטיל מותנא כעקדה דיצחק', ובתרגום: אין קרבן שמבטל מגפה כמו עקדת יצחק. מכאן גם, ככל הנראה, החשיבות הרבה שניתנה בחוגי המקובלים לאמירה יומיומית של עקדת יצחק, בדומה לאמירת פרשת הקטורת.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

בעולם הבא.[50] מתוך הנחת היסוד הזו מגביה הזוהר עוף עוד מעבר לאופק המדרשי של 'פרקי דרבי אליעזר'. מעתה אין עוד צורך לומר שנשמתו של יצחק פרחה ושבה למקומה. יצחק אכן הוקרב ונשמתו פרחה הימנו לצמיתות.[51] ואם אמנם שבה אליו נשמה, הרי זו הנשמה האחרת, אותה נשמה לה זכאי כל מי שהוא בן העולם הבא לאחר תחיית המתים. מאחר ובעולמם של המקובלים החל מימי הביניים תחיית המתים היא נקודת מפנה מהותית, היסטורית ומנטאלית, בתולדות המין האנושי, הרי שעמידתו ומסכת חייו של יצחק לאחר העקידה טבועים בחותמה של קיומיות שונה, קיומיות של חיי העולם הבא. מכאן ואילך, על פי תפיסה זו, יצחק הוא, למעשה, בן העולם הבא הנטוע בתוך מי המדמנה של חיי העולם הזה. זו הסיבה שבשלה לא ייחד הקב"ה את שמו בעולם הזה אלא על יצחק.[52]

ה. אגדת הזוהר - עקדת יצחק כקרבן קטורת

לעומת פרקי ה'תוספתא' שבזוהר, בחטיבה המרכזית שבספר ('גוף הזוהר') קשה למצוא ביטויים מעין אלו ביחס לגורלו של יצחק בעקידה. ברם, כאן אנו מוצאים דרכים אחרות, לא פחות מפתיעות, ל'השלמת' העלילה. בדרשה הרחבה ביותר בנושא זה, בסוף פרשת 'וירא', דרשה שתידון בהרחבה להלן, מבליע הדרשן הערה חמקנית, אולם הרת-משמעות:

> ר' יהודה אמ' אתבריר יצחק ואסתליק ברעותא[53] קמי קב"ה כריחא דקטרת בוסמין דקרבין כהנייא קמיה תרין זמנין ביומא ואשתלים קרבנא דהא צערא דאברהם הוה בשעתא דאתמר ליה אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה, חשיב דקרבניה לא אשתלי' ולמגנא עבד וסדר כלא ובנה מזבח, מיד וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר וגו'.[54]

תרגום:

> רבי יהודה אמר, התברר יצחק והתעלה ברצון לפני הקדוש ברוך הוא כריח של קטורת סמים שמקריבים הכוהנים לפניו שתי פעמים ביום, ונשלם הקרבן. שהיה צער לאברהם בשעה שנאמר לו אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה, חשב שקרבנו לא נשלם ולחנם עשה וסדר הכל ובנה מזבח. מיד וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר וגו'.

על פי הנאמר כאן יצחק התברר, דהיינו נזדקק, ועלה ברצון לפני הקב"ה, ובכך הושלם מעשה ההקרבה. אלא שהקרבה זו איננה כרוכה בהכרח בשחיטה, בזריקת דמים ובנטילת חיים. גם קרבן קטורת הסמים שהוקרב במקדש בכל יום פעמיים קרבן הוא, והוא הלא היה קרבן צמחי. ניתן, אם כן, להשלים את סיפור העקדה באקט של הקרבה מבלי לאבד את יצחק. עצם הכוונה להקריב

50. על הקיום הקדום של הנשמות ראה: י' תשבי, משנת הזוהר, כרך שני, ירושלים תשכ"א, עמ' כו-לא. רעיון הקיום הכפול של הנשמה זוקק עיון לעצמו, בעיקר ביחס לזיקותיו לרעיונות אחרים כמו הצלם או הלבוש. ראה: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 367–371.

51. ראייתו של אקט ההקרבה כמושלם עולה גם מן הכינוי 'קרבנא שלים' אותו מייחס הזוהר ליצחק בכמה מקומות, ראה למשל, חלק א, לט ע"א: '...ולפתתא אחרא קיימא יצחק דאתעקד על גבי מדבחא והוה קרבנא שלים קמיה דקב"ה'. ביטוי זה מופיע גם בתיקוני-זוהר, ראה זוהר חדש, תיקונים, קכב ע"ב: 'יצחק קרבנא שלים'. נראה שמדובר בתרגום לארמית של הכינוי 'עולה תמימה' הנזכר כבר במדרש הקדום בהקשר לאיסור שהוטל על יצחק לרדת למצרים, ראה: בראשית רבה, סד ג (מהדורת תאודור אלבק עמ' 702). ברם, יתכן כי ההופעה המדרשית הזו גופה משקפת מגמה קדומה המבקשת לראות ביצחק קרבן של ממש. מעניין שבדרשותיו של האדמו"ר מפיאסצנה, ר' קלונימוס קלמיש שפירא, מופיע הרעיון שההרוגים על קידוש השם לדורותיהם הם אלה שמשלימים בקרבנם העצמי את מעשה העקדה. על כך ראה: מנדל פייקאז', חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ('השואה'), ירושלים תש"ן, עמ' 395–397.

52. דרשה קרובה ברוחה לדרשה שנידונה כאן מצויה בזוהר חלק ג, נה ע"ב (תוספתא).

53. כך הוא הנוסח בחלק מן הדפוסים וכתבי היד. לעומת זאת בדפוס מנטובה וקרימונה ועוד הגירסה הנוסח הוא 'רעותא'. וראה עוד להלן בסמוך.

54. זוהר, חלק א, קכ ע"ב.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

המוסרות על הטפת רביעית דם מדמו של יצחק,[44] והיא באה לידי ביטוי גם בזיקה המשפטית-הלכתית שקושר המדרש בין יצחק ובין האיל כתמורתו.[45] אולם נראה כי לידי השלמה ועיצוב מחדש של גוף העלילה בא הדבר לראשונה במדרש המאוחר פרקי דרבי אליעזר, חיבור שכידוע השפיע רבות על אגדת הזוהר:

> רבי יהודה אומר כיון שהגיע החרב על צווארו פרחה ויצאה נשמתו של יצחק, כיון שהשמיע קולו מבין שני הכרובים ואמר אל תשלח ידך אל הנער חזרה הנפש לגופו והחייהו ועמד על רגליו וידע יצחק תחיית המתים מן התורה שכל המתים עתידין להחיות. באותה השעה פתח ואמר בא"י מחיה המתים.[46]

כאן אנו למדים ש 'פרחה ויצאה נפשו של יצחק'. ואם אמנם על פי הכרונולוגיה המקראית מצאנו את יצחק חי ופועל גם לאחר מכן, הרי זה רק הודות לכך שהוא הושב לחיים בדרך נס. מאחר והשבתה של הנפש כאן מדמה את תחיית המתים – 'שכך המתים עתידים להחיות', ברי כי גם פריחת הנפש היא ממשית. העקידה נתפסה כאן כהמתה של ממש, שרק בזכות הנס לא הביאה לקץ חייו של יצחק. כפי שהראה שפיגל, לגירסה זו של העקידה היו מהלכים לא מעטים בימי הביניים.[47] וכמו במקרים אחרים מסורת האגדה של פרקי דרבי אליעזר מוצאת את ביטוייה גם במדרשו של ספר הזוהר, ובאופן מפותח יותר. הקטע הבא, למשל, לקוח מחטיבת התוספתא שבזוהר, וניתן לראות בו מעין אינטרפרטציה זוהרית לקטע שהובא למעלה מפרקי דרבי אליעזר:

> למה נח תרי זמני אלא כל צדיק וצדיק די בעלמא אית ליה תרין רוחין רוח' חד בעלמא דין ורוחא חד בעלמ' דאתי והכי תשכח בכלהו צדיקי משה משה יעקב יעקב אברהם אברהם שמואל שמואל שם שם בר מיצחק דלא כתיב ביה כמה דכתיב בהו, בגין דיצחק בשעת' דאתקרב על גבי מדבח' נפקת נשמתיה דהות ביה בהאי עלמא וכיון דאתמר ביה באברהם ברוך מחיה המתים תבת ביה נשמתיה דעלמ' דאתי, ובגין דא תשכח דלא יחד קב"ה שמיה אלא על יצחק בגין דאתחשב כמת.[48]

תרגום:

> למה נח שתי פעמים?[49] אלא כל צדיק וצדיק שבעולם יש לו שתי רוחות, רוח אחת בעולם הזה ורוח אחת בעולם הבא. וכך תמצא בכל הצדיקים, משה משה, יעקב יעקב, אברהם אברהם, שמואל שמואל, שם שם, חוץ מיצחק שלא כתוב בו כמו שכתוב בהם, בגלל שיצחק בשעה שהוקרב על גבי המזבח יצאה נשמתו שהיתה בו בעולם הזה, וכיון שנאמר בו באברהם ברוך מחיה המתים שבה בו נשמתו של העולם הבא. ומפני זה תמצא שלא ייחד הקדוש ברוך הוא את שמו אלא על יצחק, בגלל שנחשב כמת.

הנחת היסוד בקטע הזה היא התפיסה הפרה-אקסיסטנציאלית הכפולה של הנשמה, לפיה לכל אדם מלכתחילה שתי נשמות, אחת שיורדת לעולם הזה והאחרת – המעותדת לו לעתיד לבוא,

44. ראה שפיגל (לעיל הערה 1), עמ' תצא-תצג.
45. ראה שפיגל (שם), עמ' תצז-תק.
46. פרקי דרבי אליעזר, ורשה תרל"ד, פרק לא, כט ב.
47. שפיגל (לעיל הערה 1), עמ' תפג-תפז. מסורת זו מזכירה מאד את דברי פילון שנדונו לעיל, לפיהם יצחק ניתן על ידי אברהם לאל, וזה השיבו לאביו. אם כי מתוך דברי פילון משתמע שיצחק באמת לא הומת.
48. זוהר, חלק א, נט ע"ב, תוספתא.
49. נקודת המוצא והאחיזה המקראית של הדרשה היא ההופעה הכפולה של השם 'נח' בפסוק: 'אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדרתיו' (בראשית ו, ט).

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

אופייני בין קטבים שונים בעולם הספירות, ככל הנראה בין מידת הדין ובין מידת הרחמים.[42] תפיסת העולם הדיאלקטית שעומדת ביסוד קבלת ימי הביניים, פוטרת את הפרשן המקובל מן הצורך לחפש פתרון הרמוניסטי לשבר שבעלילת העקדה. מיותר להעיר שעצם הזדקקותו של הרמב"ן לשאלה זו מלמדת ממילא על הזדהותו עם הגישה המהותנית למעשה העקדה.

דרכו של הרמב"ן בפתרון עלילת העקדה מחדדת את ההבדל בין שתי גרסאות הסיפור. שונותה של הגרסה המהותנית מזו הטקטית איננה מסתכמת בהיבטים ספרותיים או פרשניים, אלא משקף פער תיאולוגי של ממש, מאחר וכל אחת משתי אלה בנויה על תפיסה מיתית שונה של האל. האחת משרטטת דמות-על מחושבת ומתוחכמת, מוסרית ובלתי משתנה, ואילו האחרת משקפת דמות חיה ותוססת, רגשנית ונושאת ניגודים, תובענית ורחומה כאחת, אשר כהרף-עין מתחלף בה סבר הפנים המלכותי-סמכותי, ברוך אבהי מלטף. יש להניח שהגירסאות השונות של הסיפור מייצגות אוריינטציות רוחניות מנוגדות. הגישה הטקטית הולמת מגמות רציונליסטיות או מעין-רציונליסטיות אשר לעולם תשמרנה ותרחקנה את האל, ככל שניתן, מן ההיפעלות ומן השינוי, ומאידך הגישה המהותנית משקפת מגמה של שימור המיתוס המקראי העתיק, החי והקרוב, גם אם לעיתים בלבוש המאוחר של תורת הספירות הקבלית.[43]

אולם גם אם נקבל את פתרונו של הרמב"ן, תפיסתו המהותנית מעוררת בעיה אחרת, הנוגעת למשמעותו הדתית של סיפור העקדה. אם, על פי גישה זו, הקרבת הבן יש בה ביטוי נעלה למסירות והתמסרות לאלהים, נותר הסיפור קטוע באיבו, שהרי בפועל הוא לא בא אל מיצויו בהקרבת הבן. פילון בדרכו, כאמור, הציע נוסחה, כמעט מוצא משפטי, לבעיה זו, ואילו בדרשת הזוהר שלעיל נתגלמה בעיה זו בביקורת נוקבת שהוטחה באברהם על שלא השלים את המעשה ועל שלא מיצה בכך את מסירות נפשו לאל. והנה, בדרשות אחרות בספר הזוהר עולים כיוונים נוספים של התמודדות עם בעיית סופו ה'קטוע' של סיפור העקידה, מהם מפתיעים והרי-משמעות. בכיוונים אלו, בשורשיהם ובמשמעויותיהם אני מבקש לדון בפרקים הבאים.

ד. אגדת הזוהר - 'השלמת' סיפור העקדה

ככלל, ניתן לסמן בזוהר ובכלל שני כיוונים שונים של היענות לבעיית 'עקרותו' של מעשה הקרבת הבן – האחת היא 'השלמת' העלילה, כאילו באמת מעשה ההקרבה בא לידי מיצויו, אם בהליך פולחני או מעין פולחני, והאחרת היא אימוץ פרספקטיבה המייתרת, למעשה, את מימוש המעשה, כלומר רואה את המעשה הזה כשלם **למרות** אי מימושה של ההקרבה. נקל להבין ששתי המגמות הללו מביאות לידי ביטוי יחס עקרוני שונה לערך הקרבת הבן. בעוד ש'השלמת' ההקרבה ותפיסתה כממומשת משמרת את עמדת המוצא של הגרסה המהותנית, אשר איננה פוסלת את קרבן הבן, הרי שבמגמה האחרת המעתיקה את שיאו של המעשה למוקד אחר ואיננה נזקקת לאקט הפולחני עצמו ניתן לזהות נימה של הסתייגות זהירה מן הלגיטימציה, שלא לומר האידיאליזציה של הקרבת הבן.

שורשיה של המגמה השמרנית שאיננה מוכנה להתפשר ולוותר על מימוש ההקרבה ניכרים כבר ברבדים מדרשיים קודמים לזוהר. כך יש להבין, ככל הנראה את אותם היגדים תלמודיים על 'אפרו של יצחק' ועל 'דם עקידתו של יצחק', שנזכרו לעיל ושנסקרו בהרחבה במאמרו הנ"ל של שפיגל. ושוב, מבלי להכריע בשאלה אם כוונת המאמרים הללו לומר שיצחק הוקרב ממש כדעת שפיגל או שמא רק 'כאילו' כפי שהבין אורבך, הם בודאי מביאים לידי ביטוי את הנטייה הרוחנית והאידיאית להשלים את המעשה ולראותו כאילו הגיע לידי מיצויו. מגמה זו ניכרת באותן מסורות

42. ראה רבנו בחיי כאן. הזיהוי בהתאמה למידת הדין ומידת הרחמים צריך עדיין עיון, מאחר ולרוב דווקא ספירת תפארת מזוהה במשנת הרמב"ן עם מידת הרחמים, ואילו ספירת מלכות, היא 'המלאך הגואל' כאן, מזוהה עם מידת הדין.

43. על שורשיה העמוקים של תפיסה זו במסורת היהודית העמיק והרחיב י' ליבס, במאמרו 'אהבת האל וקנאתו' (לעיל הערה 5), ובמיוחד במאמרו: 'De Natura dei: על המיתוס היהודי וגלגולו', משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, מוקדשים לזכרו של אפרים גוטליב, בעריכת מ' אורון, ע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243–297.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

ודוק, בעיני הפילוסוף היהודי-הלניסטי האל לא דחה את קרבנו של אברהם ולא ויתר עליו – הוא קיבל את הבן כקרבן, אך השיב לו אותו כאות הוקרה על המעשה הנעלה.[37] הנה כי כן, כבר במאה הראשונה בספירה נתפס ערך העקידה בנתינה גופה ולא רק בנכונות לתת. הצלתו של יצחק מן המוות איננה ביטוי לדחיית הקרבן מעיקרו, אלא לנחת רוח שלפני האל על הקרבתו. רק מנקודת מוצא זו יש פשר לנימת ה'התנצלות' של פילון על שהסיפור לא העפיל לשיאו המתבקש ולא בא לידי מיצויו האידיאי בהקרבת הבן. בפועל, יאמר פילון, המעשה 'לא נעשה עד גמירא', אך מאחר ועניין זה עצמו הוא הגמול המיוחד שניתן לאברהם, הרי זה כאילו התממש, ועל כן הדבר 'חקוק מאז ורשום כשלם ומושלם'.

והנה, מעבר לזיהוייה של הגישה המהותנית אל סיפור העקדה, 'התנצלותו' זו של פילון מתקשרת באופן ישיר אל הדרשה הזוהרית בה אנו דנים כאן, כאשר בין שני אלה מסתמנת זיקה מעניינת. כמו הזוהר גם פילון (כאלף ושלוש מאות שנה לפניו!) ראה מימד פרובלמטי בעצם העובדה שמעשה ההקרבה לא הושלם. אך בעוד פילון מנסה ליישב את הדבר בדרכו, דרשת הזוהר איננה מציעה פתרון אלא מאמצת עמדה ביקורתית כלפי אברהם, אשר מנקודת מבטה חילל את הקודש כאשר הוריד את בנו מעל המזבח והמירו באיל, ועל כן זקוק לכפרה. זיקה זו בין הגישה ה'פילונית' לרוחו של הזוהר, איננה יוצאת דופן במיוחד, והיא מצטרפת לשורה של קשרים כאלו עליהם עמדתי בכמה ממאמרי העוסקים בתולדותיה של האגדה הקדומה ובדרכה אל תוככי ספר הזוהר.[38] אולם כמו במקרים אחרים, נקודת המוצא הכמו-פילונית משמשת את הזוהר כפלטפורמה ליצירתו הייחודית אשר ברוחה רחוקה לעיתים מרחק רב מן הרוח היהודית-הלניסטית העתיקה.

ג. הגרסה המהותנית בפירוש רמב"ן לתורה

סיפור העקדה בגרסתו המהותנית מציב כמה אתגרים פרשניים. הראשון שבהם הוא פשר התפנית בעלילה. אם אכן חפץ האל בקרבן הבן של אברהם, מדוע חזר בו? שאלה זו עלתה, כזכור, על שולחנם של פרשני ימי-הביניים, אשר חלקם הציעו פתרונות טכניים או משפטיים, וחלקם – כמו אבן עזרא ואבן שועיב, פנו עורף, משום כך, לאופציה המהותנית. תשובה מקורית, מבית מדרשם של ראשוני המקובלים בספרד, עולה בפירושו של הרמב"ן לתורה, וכדרכו בעניינים שבסוד, בסגנון קצוב ואניגמטי: 'ודעת הפרשה שהאלהים הוא המנסה ומצוה בעקידה, ומלאך ה' הוא המונע והמבטיח'.[39] 'ארגז הכלים' הקבלי שבידי הפרשן, מכונן כיוון פרשני מקורי, ולפיו יש להבחין בין הישות הספירתית המצווה לישות המבטלת את הציווי. כפי שמתבאר בדברי הרמב"ן עצמו במקום אחר,[40] הציווי להקריב את הבן בא מאת 'אלהי האמת', דהיינו ספירת תפארת, ואילו ביטול הגזרה בא מפי 'המלאך הגואל' – 'הוא העונה אותו בעת צרתו', המזוהה עם ספירת מלכות.[41] הסתירה בין הציווי הפותח את הסיפור לזה החותם אותו משקפת מתח דיאלקטי

37. תרגומה של דניאל-נטף מעט מסורבל בנקודה זו, ואולי יש להעדיף (גם מבחינת זיקתו למקור) את תרגומו של קולסון: 'God returned the gift of him and used the offering which piety rendered to him to repay the offerer (Philo, *On Abraham*, with an English translation by F.H. Colson, Vol. VI, London 1935)'.

38. ראה, למשל: ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס תשס"ה, עמ' 59–60, 232–233: הנ"ל, 'ולא עלתה בידו' (לעיל הערה 3), עמ' 67–70.

39. פירוש הרמב"ן על התורה, בר' כב יב (מהדורת שעועל, כרך א, עמ' קכז). וראה בהרחבה גם: רבנו בחיי, ביאור על התורה,בר' כב יג (מהדורת שעועל, כרך א, עמ' קצח).

40. פירוש הרמב"ן על התורה,בר' מח טו (שם, עמ' רסג). הרמב"ן עצמו, בפירושו הנ"ל על העקידה מפנה למקור זה כהשלמה לפירושו.

41. אכן, היו ממפרשי סודות הרמב"ן שנרתעו מן הרעיון, לפיו 'מלאך ה" שבפרשה הוא ישות שאיננה 'האלהים'. כך כתב ר' שם טוב אבן גאון 'כי הנדון והמניעה והבטחון הכל מן מדת העטרה' (מהדורת עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' יז), ובסגנון דומה גם ר' יצחק דמן עכו (ע' גולדרייך, ספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, חלק ב, עמ' נא). אולם פירוש זה תמוה ודחוק. לכוונתו האמיתית של הרמב"ן קרוב כאן יותר, לדעתי, ר' יהושע אבן שועיב בפירושו לסודות הרמב"ן, אשר ראה ב'אלהים' את מדת הגבורה ('פחד יצחק') לעומת 'מלאך ה" המייצג את ספירת מלכות (ביאור לפירוש הרמב"ן ז"ל על התורה, מיוחס להרב ר' מאיר ב"ר שלמה אבוסאולה, ורשה תרל"ה, ט א). דברים אלו משקפים נאמנה את כוונת הרמב"ן ועולים בקנה אחד עם רוח דברינו כאן.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

הטראגי שבסיפור, אולם בכמה מקורות מדרשיים מאוחרים זעקת המלאכים ממלאת תפקיד מרכזי יותר, ולמעשה היא זו שמחוללת את התפנית הדרמטית. כך אנו מוצאים, למשל, בפסיקתא-רבתי: 'כיון שבא ליתן את המאכלת על צוארו באו המלאכים והיו בוכים ומצווחים לפני הקדוש ברוך הוא... מיד אמר הקדוש ברוך הוא למיכאל מה אתה עומד אל תניחנו'.[33] בהרחבה מיוחדת באים הדברים בגרסה מרגשת ויחידאית שבילקוט שמעוני:

> וישם אותו על המזבח. עיני אברהם כעיני יצחק ועיני יצחק בשמי שמים. והיו דמעות נושרות ונופלות מעיני אברהם עד שהיתה קומתו משוטטת בדמעות. א"ל בני הואיל והחלתה על רביעית דמך יוצרך יזמן לך קרבן אחר תחתיך. באותה שעה פער פיו בבכיה וגעה געייה גדולה, והיו עיניו מרופפות וצופות לשכינה, והרים קולו ואמ' אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי, עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ. באותה שעה – הן אראלם צעקו חוצה וג' – עמדו מלאכי השרת שורות שורות ברקיע ואומרי' זה לזה ראו יחיד שוחט ויחיד נשחט. אמרו מי יאמר לפניך זה אלי ואנוהו על הים, שבועת כה יהיה זרעך מה תעשה לה. מיד אל תשלח ידך אל הנער.[34]

כמו בגרסאות הקודמות, גם כאן מבקש הדרשן למלא את הפער הספרותי שבין העקידה והופעת המלאך. אולם כאן מתקשרת בכיית המלאכים אל בכייתו של גיבור הסיפור, אברהם עצמו. באופן שאין לו אח ורע בספרות המדרשית, ושעומד בניגוד גמור לאופיו של הסיפור המקראי, עולה כאן דמותו של אברהם בשיאה של הדרמה כשהוא ממרר בבכי וזועק לישועה. נהמתם של מלאכי השרת – 'באותה שעה' – באה כאן כהד לגעייתו של אברהם, ושתיהן כאחת מבקיעות שערי שמים: '...**מיד** אל תשלח ידך אל הנער'. מילת הקישור 'מיד' המופיעה כאן בכל עדי הנוסח, מצביעה על קשר סיבתי, לאמור: סיכול השחיטה בקריאת המלאך 'אל תשלח ידך אל הנער' בא כמענה להמיית לבם ולזעקתם של אברהם ושל מלאכי השרת. סדר אירועים זה משקף, ללא ספק, תפיסה מהותנית של הסיפור.[35] הצגת האירוע כדרמה וכמהפך של ממש, לא רק מנקודת מבטם של האב והבן, אלא בעצם כוונתו של האל, אינה עולה בקנה אחד עם התפיסה הטקטית המקובלת אשר רואה בכל הסיפור לא יותר מאשר עלילת-דומה מבוימת.

כל העדויות הספרותיות שלפנינו על זיקה סיבתית בין בכי המלאכים לקריאה 'אל תשלח ידך אל הנער' באות, למעשה, רק במדרש המאוחר. אולם מאחר והעניין משתקף מכמה חיבורים שונים בזמנם ובמקומם, יש מקום רב להניח, ובמלוא הזהירות הראויה, שהמקורות המדרשיים המאוחרים משקפים לא רק אינטרפרטציה מאוחרת למוטיב המדרשי הקדום של בכי המלאכים, אלא פיתוח אותנטי של מה שמקופל ומצוי שם כבר למעשה. הנחה זו מחזקת את השערתנו על קדימותה של הגרסה המהותנית של מעשה העקדה.

מה שעשוי לחזק עוד יותר את ההשערה הזו הוא העובדה שגם בכתבי פילון מהדהדת תפיסה זו, או לכל הפחות וריאציה שלה. בחיבורו 'על אברהם', מספר פילון את סיפור העקידה, ולחתימת הסיפור הוא מצרף הערת פרשנות והערכה:

> וזה ניצל, שכן אלהים החזיר את המנחה וכיבד בעצם הקרבן את חסידות המקריב. ומעשהו של זה, אם כי לא נעשה עד גמירא, חקוק מאז ורשום כשלם ומושלם לא רק בספרי הקודש, אלא גם בלב קוראיהם.[36]

33. פסיקתא רבתי, מ (מהדורת איש שלום, עמ' קעא).
34. ילקוט שמעוני , בראשית קא (מהדורת הימן עמ' 446).
35. יש לציין שהעובדה שחלק מן המקורות המדרשיים שמים בפי המלאכים טיעונים המזכירים את דברי הריצוי של משה לאחר חטא העגל או חטא המרגלים מחזקת את אופיו המהותני של הסיפור.
36. פילון האלכסנדרוני: כתבים, מהדורת ס' דניאל נטף, ירושלים תשנ"א, על אברהם, 177, עמ' 105. על פסקה זו של פילון, ראה גם: שפיגל (לעיל הערה 1), עמ' תעה.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

והנה, את נקודת המפנה של הופעת המלאך מסביר כאן בעל הדרשה בכך ש'נכמרו רחמיו של הקב"ה'. מינוח זה איננו מתאים כלל וכלל לאופי המתוכנן, המחושב והמתוזמן של המעשה על פי התפיסה הטקטית. אם הקריאה שלא לשלוח יד בבן העקוד מנומקת בהתעוררות רחמיו של האל, הרי שמדובר בדרמה של הצלה ממוות, של שבר אמיתי בהתפתחות הטבעית של העלילה, שמלכתחילה היתה אמורה להסתיים באמת בהקרבת הבן. הרושם המתעורר כאן הוא של שינוי אמיתי בכוונת האל, אשר לנוכח המראה המחריד 'עובר מכסא דין ויושב על כסא רחמים', כלשונם של חז"ל בהקשר אחר. במשתמע נחשפת לפנינו תפיסתו המהותנית של בעל המדרש הזה ביחס לסיפור העקידה.[24]

למוטיב זה של התעוררות רחמי האל בנקודת התפנית הדרמטית של הסיפור יש מהלכים רבים בפיוט לדורותיו. כאן, בעיקר בפיוטי ה'עקידה' שבסדר הסליחות לנוסחיו השונים, אנו מוצאים שהופעת המלאך נזכרת כהיענות, התרצות או התעוררות רחמי האל. כך, למשל, באחד מן הפיוטים הללו, שמחברו איננו מזוהה, אנו קוראים: 'בקר רחמיך נכמרו על בן יחיד ועליו זרחו, ויקרא אליו מלאך ה' אל הנער ידים אל ישלחו...'.[25] או בפיוטים אחרים: '**ענית**ו משמי שמים / ונשבעת לו בשמך פעמיים',[26] 'שאג זקן ובשנונה אחז / תקפו אראלם וזעקו ממחז / מרום **כהסכית** צמצם שכינתו כחז איל הראהו אחר בסבך נאחז'.[27] בעיני פייטנים קדומים אלו, התפנית הדרמטית שבסיום העלילה נובעת מן העובדה שהאל 'הסכית', כלומר שמע, נענה וריחם. רוח זו עולה גם מפיוטי סדר העבודה, ודווקא מן הקדומים ביותר אשר תופסים את תפקידו של האיל המוקרב תחת יצחק ככופר. כך נוכל למצוא כבר בפיוטו של יוסי בן יוסי, 'אזכיר גבורות אלוה': 'טלה הוחן / והושת כפרו איל...',[28] או בפיוט אחר בן זמנו: 'שמת כפרו איל ונחשב לו צדק / ביום זה נקשיב מצאתי כפר'.[29] הכופר, כמונח משפטי, עניינו פדיון נפשו של מי שנתחייב מיתה.[30] נמצא שעצם השימוש במוטיב הזה מעידה שבעיני הפייטן יצחק העקוד היה באמת בן-מוות, אילולי פדיון נפשו והמרתו באיל. בפיוט אחר מן התקופה הביזנטית, המלאך מעודד את יצחק העקוד בעיצומה של הדרמה: 'לא תדחל טליא אנא הוא פרוקא / דאפרוק יתך',[31] ובתרגום: אל תירא נער / אני הוא הגואל / שאגאל אותך. הופעת המלאך נחשבת כאן, אפוא, לגאולה ממוות, פשוטו כמשמעו.

ברבים מפיוטי העקדה וסדר העבודה נעשה שימוש במוטיב המלאכים הבוכים. מוטיב זה, מקורו במסורת האגדה הארץ-ישראלית, והוא נזכר לראשונה כבר במדרש בראשית רבה: 'ובשעה ששלח אבינו אברהם את ידו ליקח את המאכלת לשחוט את בנו בכו מלאכי שרת הה"ד הן אראלם צעקו חוצה וגו' (ישעיה לג ז)'.[32] בדרך כלל, הופעת המלאכים הבוכים באה להעצים את המימד

24. זיהוייה של המסורת הפרשנית הזו בספרות חז"ל החל מן העת העתיקה, מעלה את שאלת הזיקה האפשרית בין המוטיב היהודי של הקרבת הבן לדוגמה הנוצרית (וראה לעיל הערה 16), אולם עניין זה חורג מגבולות המאמר. בנושא זה ראה: לוינסון (לעיל הערה 7); J. Swetnam, *Jesus and Isaak*, Rome 1981. מצד שני, העובדה שמסורת פרשנית זו הרואה בחיוב את קרבן הבן היא בעלת שורשים קדומים, דוחקת את ההשערה שמא עניין לנו כאן בהשפעה ימי-ביניימית של אתוס קידוש השם האשכנזי שבעקבות מסעי הצלב.

25. ד' גולדשמידט (מהדיר), סדר הסליחות: כמנהג פולין ורוב הקהילות בארץ ישראל, לט, עמ' קב.

26. שם, נח, עמ' קנג.

27. שם, פד, עמ' רי.

28. א' מירסקי (עורך ומהדיר), פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז, עמ' 143.

29. 'אתה כוננת עולם ברב חסד', ראה: ד' גולדשמידט (מהדיר), מחזור לימים הנוראים: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, ירושלים תש"ל, כרך ב: יום כפור, עמ' 469. על הדעות השונות בדבר זהות מחברו של הפיוט הזה ראה הערת המהדיר שם, וראה: מירסקי, שם, עמ' 26, הערה 53.

30. על מושג הכופר בהקשרו המקראי, ראה: אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשכ"ג, כרך ד', עמ' 231–233. מאוחר יותר, כאמור, עתיד גם ר' מנחם ריקנטי לעשות שימוש ברעיון הכופר בפירושו לעקדה.

31. י' יהלום, מ' סוקולוף (מהדירים), שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 130–131. על הפיוט הזה ראה גם: שנאן (לעיל הערה 1), עמ' 201 הערה 16, ובהפניות שם.

32. בראשית רבה, נו ה (מהדורת תיאודור אלבק עמ' 600). על מקבילותיו וגלגוליו של מוטיב זה במדרש המאוחר יותר, ראה הערת המהדיר שם, וראה: אפרתי (לעיל הערה 1), עמ' רכג-רלב.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

הראשון של האל – האם באמת הוא חפץ בהקרבת הבן. מאחר ובימי הביניים, כאמור, מצאנו ביטויים לתפיסה מהותנית של מצוות ההקרבה, שומה עלינו כעת לנסות ולבחון עד היכן מגעת תפיסה זו של הסיפור, עד כמה היא קדומה, והאם ניתן לזהות שקיעים שלה בספרות התלמודית ובמדרש הקדום.

נקדים ונאמר, אין חולק על כך שהאופציה האחרת, הטקטית, נוכחת באופן גלוי ומפורש באגדה התלמודית. דברי הנביא ירמיהו, על אלו אשר שורפים את בניהם באש 'אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי'[18] נדרשים בכמה מקומות ברוח זו:

> אחרים אומרים, אשר לא צויתי על יפתח, ולא דברתי על מישע מלך מואב, ולא עלתה על לבי, שיקריב אברהם בנו על גבי המזבח.[19]

בגירסה תנאית אחרת של המאמר, במדרש תנאים לדברים, מובאת תוספת המחדדת את כוונת הדברים בהקשרם הרחב: 'ולא עלתה על לבי - שיקריב אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח אלא נסיון הוא'.[20] אין ספק אם כן שהגישה המעקרת מן הציווי את הכוונה הממשית מעוגנת היטב במחשבת חז"ל. מאידך, דווקא הנימה הפולמוסית החריפה עשויה לעורר תהייה האם אין בביטוי זה, מניה וביה, עדות לקיומה של גישה אחרת, מנוגדת. ביטוי מפורש לגישה המהותנית קשה למצוא בתלמודים ובמדרש הקדום, ואף על פי כן היא משתקפת מכמה מקורות. כך, הוא למשל, במדרש בראשית-רבה, בקטע שעניינו הטוטאליות של גזירת האל:

> ר' שמואל בר נחמני פתח לא איש אל ויכזב וגו', אמר ר' שמואל בר נחמן לא ראשו של פסוק זה סופו ולא סופו ראשו, לא איש אל ויכזב וגו' ההוא אמר ולא יעשה וגו'. אלא בשעה שהקב"ה גוזר להביא טובה לעולם לא איש אל ויכזב ובשעה שהוא גוזר להביא רעה לעולם ההוא אמר ולא יעשה. בשעה שאמר לאברהם כי ביצחק יקרא לך זרע לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם. בשעה שאמר לו קח נא את בנך את יחידך וגו' ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה.[21]

הופעת המלאך נתפסת כאן כביטול הגזירה הראשונה: 'קח נא את בנך... והעלהו שם לעולה', והיא מובאת על מנת להמחיש את העיקרון שיש והאל חוזר בו מגזירה רעה גם לאחר שהיא כבר הוטלה. ברור שסיפור העקידה, בעיני בעל הדרשה הזו, הוא סיפורה של גזירה רעה שנתבטלה.

במדרש המאוחר ניכרים היטב עקבותיה של הגישה המהותנית לסיפור העקדה. במדרש אגדת בראשית, למשל, מדרש מדרום איטליה שזמנו ככל הנראה המאה התשיעית או העשירית,[22] מתואר שיאו הדרמטי של הסיפור כך:

> ולמה ביום השלישי ולא מיד, אלא אמר הקב"ה כדי שלא יאמרו אומות העולם מפני יראה הקריב אברהם את בנו... שאילו אחר שעה אחת היה חוזר בו, לפיכך אמר הקב"ה יעשה שלשה ימים מצטער ומבקש את המקום, כדי שידעו הכל שבדעתו ובאהבה הקריבו ולא חזר בו, הה"ד ביום השלישי וגו', כיון שבא לשוחטו מיד נכמרו רחמיו של הקב"ה וצווח אל תשלח ידך וגו'.[23]

18. יר' יט ה.

19. ספרי דברים קמח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 203). וראה עוד: בבלי, תענית ד ע"א; בראשית רבה, נו ח (מהדורת וילנה, וראה מהדורת תאודור אלבק עמ' 603–604 הערה 5).

20. מדרש תנאים לדברים, יז ג (מהדורת הופמן, עמ' 100).

21. בראשית-רבה, נג ד (מהדורת תאודור-אלבק עמ' 557–558).

22. על מדרש אגדת בראשית ראה: ע' קהלני, אגדת בראשית: מבוא, הצעה למהדורה ביקורתית ועניניי תוכן ומבנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ד. על זמנו ומקומו של מדרש זה ראה שם, עמ' 307–322.

23. מדרש אגדת בראשית פרק לא, מהדורת ש' בובר, קראקא תרס"ג, עמ' 63–64. יש להעיר שככל הנראה בשל מגוון מקורותיו של החיבור (ראה קהלני, שם, עמ' 135–199) נוכל למצוא בו בצד הביטוי המהותני גם ביטויים המשקפים גישה טקטית.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

משתקפת גם מהסברו של המקובל ר' מנחם ריקנטי על עניינו של האיל שבא תחת יצחק: 'כי כשנגזרה מיתה על האדם ונמצא לו מליץ למעלה, והכתב שנחתם בטבעת המלך אין להשיב, אין תקנה לדבר עד יותן למלאך המוות כופרו'. ריקנטי רואה את מצוות ההקרבה כ'כתב שנחתם בטבעת המלך', אותו אי אפשר לבטל אלא באמצעות כופר, ולשם כך הועלה האיל תחת יצחק.[12] ברור, לפי זה, שמדובר בגזירה מכוונת וממשית.

מן הדיונים התיאולוגיים של מקובלי ימי הביניים, אם כן, כמו גם מביקורתו של הזוהר על החמצת מימוש ההקרבה, עולה קריאה שונה מן המקובל בפרשת העקדה. לגופו של עניין, יש להעיר, שהפרשנות המהותנית עשויה להלום את פשוטו של מקרא לא פחות מזו הטקטית. האקספוזיציה הספרותית 'והאלהים נסה את אברהם' לא באה בהכרח לשלול מלכתחילה את כוונת האל, אלא להגדיר את מטרתה. על כן הטוען שלצורך הניסיון דרש האל מאברהם להקריב את בנו ולכך הוא באמת התכוון – איננו מכחיש את המקראות.[13]

ב. התפיסה המהותנית של העקידה והופעותיה במדרש ובפיוט

האם יש לתפיסה זו שורשים קודם לימי הביניים? אי אפשר להתייחס לשאלה זו מבלי להיזקק לטענתו הידועה של שלום שפיגל במאמרו משנת 1950 'מאגדות העקידה'.[14] במאמר זה זיהה שפיגל מסורת עתיקה המשתקפת מן המדרש האמוראי, לפיה בניגוד למה שעולה מן המקרא, יצחק – למעשה ובפועל – אכן הוקרב. כך, אנו מוצאים למשל, בתלמוד הבבלי מסכת תענית, כטעם לאחד ממנהגי התענית – 'כדי שיזכור לנו אפרו של יצחק'. ביטוי זה – 'אפרו של יצחק' – נזכר גם במקומות נוספים, ומכאן ניתן ללמוד, לדבריו, שבעיני חכמים אלו יצחק אכן נשרף: 'אכן קדמה האגדה על אפרו של יצחק שאכלתו האש כדרך הזבח ולא נותר ממנו לבד הדשן, ויש למצא עקבותיה כבר בדור ראשון לאמוראים... ומחוג תלמידיו של ר' יוחנן מפי ר' יצחק אתה למד שהאמינו בימיהם שהיתה (!) אפרו של יצחק יסוד המזבח'.[15] לדעת שפיגל יש לשער כי מסורת זו מייצגת שקיעים פגאניים עתיקים: 'אפשר... כי שרשה של האגדה על שחיטתו של יצחק שלוח אל עבר אלילי רחוק, אולי מלפני התהוות המקרא'.[16] על דברים אלו יצא לחלוק בשעתו, אפרים אלימלך אורבך בספרו 'חז"ל – פרקי אמונות ודעות', אשר טען שהביטויים 'דם עקדתו של יצחק' ו'אפרו של יצחק' אינם אלא שמות נרדפים ל'זכותו של יצחק'. כוונתם להדגיש את זכותו הגדולה של יצחק שמסר את נפשו למות, אך אין לראות בהם עדות לתפיסה כאילו יצחק הוקרב ממש.[17] מבלי להכריע במחלוקת זו, נעיר ששני החוקרים אשר דנו בשאלה האם יש בספרות חז"ל עדות להעלאתו של יצחק לקרבן ממש, לא עסקו כלל בשאלה קודמת לה - כיצד הבינו חז"ל את ציוויו

12. ר' מנחם מרקנטי, פירוש על התורה, ירושלים תשס"ג, כרך א, עמ' רכט. על תפיסת האיל ככופר כפי שהיא מופיעה בפיוט הקדום ראה להלן.

13. יש להעיר כי קשרים מקראיים אינטרטקסטואליים עשויים לאשר דווקא כיוון פרשני מהותני. כך למשל, מן הזיקה בין סגנון הקריאה כאן 'ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה' (בר' כב ב) לסגנון קריאה דומה, קודם לכן, כפתיחה לציווי שאין מכוון ומהותי ממנו – 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך' (בר' יב א). כך ניתן להסיק אולי גם מן הזיקה הספרותית בין סיפור העקדה לסיפור גירוש ישמעאל, בפרק קודם לכן, המלמדת שכמו סיפור גירושו של הבן האחד גם סיפור עקדתו של הבן השני הוא סיפור-נס, המתאר את הצלתו של יצחק מסכנה של ממש. על כך ראה, לוינסון (לעיל הערה 7). לדעת לוינסון, מוטיב ההצלה בשני הסיפורים במקביל בא להדגיש את החיים החדשים המונעקים לבן, על ידי האל הפודה אותו בעת צרה.

14. שפיגל (לעיל הערה 1)

15. שפיגל, שם, עמ' תצ.

16. שפיגל, שם, עמ' תצז. יובל העלה השערה נוספת, לפיה מדובר ב'תגובה לחורבן הבית ולאובדן הכפרה באמצעות קרבן מן החי, במיוחד על רקע הפרשנות הנוצרית לצליבת ישוע'. ראה: יובל (לעיל הערה 1), עמ' 72 הערה 62. וראה הפניותיו שם לספרות המחקרית על עקידת יצחק במסורת הנוצרית הקדומה. לאפשרות הזיהוי של גישה מעין זו ברובד מקראי קדום ראה: R.E. Friedman, *The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses*, New York 2003, pp. 64–65.

17. אורבך (לעיל הערה 1), וראה גם בלידשטיין (לעיל הערה 1).

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

כזה, ככל הנראה, עמד בבסיס דרשת הזוהר שהובאה לעיל, ומסתבר שבעמדה פרשנית זו נקטו גם רבים אחרים, בספרד ומחוצה לה.

קריאה אלטרנטיבית מעין זו עולה למשל מן האופן שבו דנו במעשה העקדה מקובלים אחרים בראשית הקבלה. אחת השאלות שהטרידה כנראה את מנוחתם היא הבעייתיות התיאולוגית בחזרת האל מציוויו הראשון ובביטול דבריו הקודמים. כלומר: כיצד יתכן שלאחר המצווה המפורשת שניתנה לאברהם לעקוד את בנו חוזר בו האל ומבטל את דבריו. כך מעלה את הדברים, למשל, תלמיד תלמידו של הרמב"ן ובן דורו של הזוהר, ר' יהושע אבן שועיב:

> ורבים שאלו היאך צוה השם דבר וחזר ממנו. ויש אומרים כי לא צוה אלא והעלהו והעלייה תחשב לעולה. והוא לא הבין ולקח אש ומאכלת. ויש אומרים והעלהו כמו והשקית אותם יין, הראהו שאתה מעלה אותו לעולה אבל אין בו עשייה. ויש אומרים על אחד ההרים אשר אומר אליך, פי' אם אומר כמו אשר נשיא יחטא. ויש מפרשים כי והעלהו כוונת השם לאיל המוכן משעת ימי בראשית, וכל זה דוחק והכתוב הסיר כל זו השאלה ואין זה מקום דוחק. כי אמר לשון נסיון לבד...[8]

השאלה התיאולוגית החמורה איננה חדשה בזמנו של אבן שועיב. בעניין זה התחבטו כבר כמה מאות שנים קודם לכן המדקדק ר' יונה אבן ג'נאח[9] ורב סעדיה גאון.[10] כפי שכבר הראו רבים, את הדיון הזה יש להבין בהקשר הפולמוסי, והוא בא להזים את טיעוניהם של נוצרים או מוסלמים, אשר ראו כאן אסמכתא לאפשרות של ביטול המצוות.[11] בעקבותיהם העלה את הנושא גם ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לתורה, אשר כמו אבן שועיב אחריו פסל את הנסיונות הפורמליסטיים-משפטיים ליישוב הסתירה, וכמוהו גם הוא יישב תוך שהוא מבהיר שכבר מלכתחילה לא הוטל הציווי מתוך כוונה של ממש להקרבה, אלא כטקטיקה המעמידה במבחן את אמונתו של אבי המאמינים. לפי זה האל כלל לא חזר בו ממה שאמר ואף לא בטל את גזירתו, מפני שמעולם הוא לא גזר ולא התכוון באמת להקרבת הבן. תשובה זו, אשר בעיני קורא בדור אחר ובתקופה אחרת עשויה להישמע טרייוויאלית, כאן, מסתבר, היא איננה מובנת מאליה. תפיסה כזו של ציווי האל (להלן 'התפיסה הטקטית') – היא אכן זו שעומדת בבסיס תשובתו של אבן שועיב, אולם מכלל הן אתה שומע לאו. עצם ההתחבטות בשאלה זו בחוגים רחבים, כפי שעולה מדבריו ('ורבים שאלו...'!), כמו גם ההזדקקות לתירוצים דחוקים ביותר, כעדותם של אבן עזרא ואבן שועיב אחריו, מלמדת שהקריאה הרווחת, הקונבנציונאלית, של סיפור העקדה בחוגים אלו הייתה שונה. הציווי 'והעלהו שם לעולה' נתפס כמשקף את כוונתו האמיתית והמהותית של האל, אשר כדי לנסות את אהבת אברהם ומסירותו תבע ממנו – והתכוון לכך באמת – לוותר למענו על היקר מכל ולהקריב לו את בנו. על פי תפיסה זו של הסיפור (להלן – 'התפיסה המהותנית') ביטול הגזירה על ידי המלאך מסמן תפנית הרבה יותר דרמטית בעלילת הסיפור, שעלול היה להסתיים אחרת. תפיסה כזו של הסיפור

8. דרשות ר"י אבן שועיב על התורה ומועדי השנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' לז.

9. ספר הרקמה לר' יונה אבן ג'נאח, בתרגומו העברי של ר' יהודה אבן תיבון, מהדורת מיכאל וילנסקי, ברלין תרפ"ט, שער ו, עמ' נח.

10. רב סעדיה בן יוסף פיומי, ספר הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תש"ל, מאמר שלישי ט, עמ' קמ. וראה גם בפירושו לתורה: פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת משה צוקר, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 401–402.

11. על יעדיו האפולוגטיים של הדיון הזה, ראה: A. Rippin, 'Saadia Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic', *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986 pp. 33–46 D.J. Lasker, 'Saadia Gaon on Christianity and Islam', D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam Community, Society and Identity*, Leiden, New York & Koeln 1995, pp. 165–177; א' שלוסברג, 'יחסו של רס"ג לאיסלאם', דעת 25 (תש"ן), עמ' 21–51; הנ"ל, 'נגד מי התפלמס רב סעדיה בדיונו בביטול התורה', דעת, 32–33 (תשנ"ד), עמ' 11–5; א' שלוסברג, 'תשובה למאמרו של פרופ' דניאל לסקר', שם, עמ' 13–17; הנ"ל, 'למקומה של עקדת יצחק בפולמוסו של רס"ג נגד האסלאם', אברהם אבי המאמינים, דמותו בראי ההגות לדורותיה, בעריכת מ' חלמיש, ח' כשר וי' סילמן, רמת גן תשס"ב, עמ' 121–122, הערה 24.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

> דין. ובקש את זה מעם הקדוש ברוך הוא, כמו שבקש את דינו של יוסף לכמה דורות. וכל מה שבקש בדרך דין בקש. ומאותו זמן שניצל יצחק והוחלף קרבנו זימן לו הקדוש ברוך הוא את המקטרג הזה לחלקו.

הזוהר קושר כאן את סיפור העקדה ואת סיפור המסגרת של ספר איוב לרצף עלילתי אחד על מנת 'להשלים' את סיפור המסגרת של ספר איוב. כשהוא חותר אחר פשר סבלו של איוב אין הוא מסתפק בהסבר המקראי הרואה בכל הפרשה ניסיון, והוא מבקש הצדקה אחרת לסבל חסר הפשר. את העילה לכך מוצא הזוהר, למרבה הפלא, בפרשת העקדה, בה הוא מזהה כתם שרישומו בל יימחה. בהקשר זה מתבארת כאן הרשות שניתנה לשטן לפגוע באיוב כמהלך טקטי שנועד להסיח את דעתו מקטרוגיו על אברהם, על שלא השלים את מעשה העקידה.[5] כאן נתפס סופו של מעשה העקדה כהחמצה של ממש. בעיני בעל הדרשה, בהתירו את יצחק העקוד על המזבח גדע אברהם את המעשה באיבו, על סף מימושו, ובכך שהמיר אותו באיל הוא חילל את הקודש – את הקרבן שהוקדש כבר לשמיים. מעיניו של הדרשן הזוהרי לא נשמט, מן הסתם, שיצחק הורד מעל המזבח במצוותו המפורשת של מלאך האלהים, אולם נראה שלדידו אין די בלגיטימיות הפורמלית על מנת להצדיק את מחדל קטיעתה של ההקרבה ואת החמצתה למעשה.[6]

בביקורת מפתיעה זו על מעשה העקדה, גם אם היא באה בדרשה מפיו של השטן, ניתן לקלוט, כמובן, את נהמת לבו של הדרשן. ביסודה של הביקורת עומדת בודאי ההכרה שמעשה הקרבת הבן לאלהים כשלעצמו הוא בעל ערך, ובודאי שאיננו לקוי מבחינה דתית ואתית.[7] אמנם יצחק הורד מן המזבח, אך בכך אין שלילה עקרונית של עצם ההקרבה. נהפוך הוא – אברהם נדרש לתת את הדין על שלא מיצה את הביטוי הנעלה של מסירותו לאל עד תום. מעבר לכך, מן הבחינה הספרותית ניתן ללמוד מכאן שבעיני בעל הדרשה, כשהאל צווה להקריב את יצחק הוא אכן התכוון וחפץ בהקרבת הבן, גם אם בסיומו של הסיפור התהפך הגלגל ויצחק ניצל. נמצא שמבעד לעמדה הדתית העקרונית המפתיעה ביחס לעקדה משתקפים עלילת הסיפור ותוואי התפתחותה באור שונה ממה שהוא, כמדומה, רווח ורגיל. הפרשנות המקובלת נוטה לראות את הציווי שהוטל על אברהם בפתח הפרשה כדרישה פיקטיבית שאין בה כל ממש. האקספוזיציה הספרותית 'והאלהים נסה את אברהם' נתפסת בדרך כלל כאילו באה לגלות את אזנו של הקורא שאין מדובר אלא בניסיון, ושלמעשה אין חפץ לה' בעולות וזבחי אדם. פקודת האל היא, לפי זה, פקודת סרק, שלא באה אלא לבחון את מסירותו הטוטלית של העברי הראשון לאלהיו ואת חוסנו הדתי, הנדרש כאן למחיר הקשה והנורא מכל. נמצא, לפי זה, שמעולם לא חשק האל באמת בקרבן-הבן של אברהם, ומלכתחילה הוטלה המצווה על מנת שלא תמומש. אך האם זוהי הפרשנות האולטימטיבית? האם לא ניתן להציע פירוש אחר, לא פחות נאמן לפשוטו של מקרא ? פירוש

5. על הזיקה בין אברהם לאיוב בספר הזוהר מצדדיה השונים, ראה גם: י' ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 84.

6. תפיסת העקדה כהחמצה, והרעיון על פיו אי השלמת מעשה העקדה הוא עניין הצריך לכפרה, עד כמה שהם עשויים להישמע תמוהים, היו להם מהלכים גם בדרשנות הקבלית המאוחרת יותר. ראה, למשל, ר' נתן שפירא, מגלה עמוקות, אופן קצג, לונדון תשס"ח, עמ' רסב. יש להעיר שעמדה זו של בעל 'מגלה עמוקות' הייתה המסד לספרו של ר' בצלאל בן שלמה מקאברין 'פלח הרימון' (ד"ר אמשטרדם תי"ט), המלבן עניין זה מצדדיו השונים. אני מבקש להודות ליהודה ליבס על שהפנה את תשומת לבי למקורות אלו.

7. לפיתוח וביסוס של עמדה זו, המזהה במסורת היהודית תפיסה המחייבת או מאפשרת קרבן אדם, ראה: J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven and London, 1993, pp. 123–126. אף שחלק ממסקנותיו של לוינסון אינן הכרחיות, נראה שדבריו עשויים להבהיר את העמדה הנידונה כאן. לעמדת יסוד דומה ביחס לעקדה, ראה י' ליבס, 'אהבת האל וקנאתו', דימוי, 7 (תשנ"ד), עמ' 34–35. אפילו יחזקאל קויפמן שזיהה במקרא מגמה של מאבק בפולחן קרבן האדם סבור כי 'לפי הסיפור הקדמון בבר' כב חייב האדם לתת לאלהים אף את בנו יחידו אם האל מטיל עליו קרבן זה. אלא שהאלהים בחסדו שם את קרבן בעלי החי במקום קרבן הבנים' (תולדות האמונה הישראלית, ירושלים – תל אביב תשי"ד, כרך שני, עמ' 132). העמדה ההפוכה עומדת ביסוד מאמרו של שפיגל (לעיל הערה 1).

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

ממנו ניתן לבחון את הקשיים שעמדו בפני בעל הדרשה ואת דרכי ההתמודדות שלו. בכמה ממאמרי הקודמים עמדתי על כך שתפיסת העולם הקבלית בת ימי הביניים פרצה אופקי פרשנות חדשים ולמעשה העשירה את 'ארגז הכלים' הפרשני. דילמות פרשניות עתיקות הוארו באור חדש ודרכים חדשות נסללו בפרשנות המקרא.[3] אולם למטבע זו יש גם צד שני. האופן שבו משרטט הזוהר את דמותם של הגיבורים המקראיים כמו גם עמדותיו האישיות – לעיתים הסנטימנטאליות – ביחס לדמויות ופרשיות שונות עשויים לחשוף בפני הקורא משהו מעולמו המיסטי והאידיאולוגי של הדרשן, ולתרום להבנת הסביבה הרוחנית שבה נוצק ספר הזוהר. במאמר זה אני מבקש לעמוד על האופן הייחודי שבו נתפס סיפור העקדה בספר הזוהר, על מגמות שונות ועל תהליכים של תמורה ושינוי בתפיסת העקדה בספר. הציר שעליו ייסוב הדיון כאן הוא גישתו הייחודית של הזוהר אל סיומה של עלילת העקידה, אשר כלפיה הוא מביע חוסר נחת ואף אכזבה. מסתבר כי באי-מימושו של הצו האלהי להקריב את הבן רואה הזוהר ביסודו של דבר החמצה, והנחת המאכלת היא בעיניו ויתור על האתגר הדתי הנעלה, אף אם היא באה במצוות מלאך האלהים. גישה זו, אשר בעינינו עשויה להישמע תמוהה ביותר, בנויה על הנחת יסוד פרשנית אשר היו לה מהלכים רבים בימי הביניים ואף בספרות התלמודית והמדרשית, אולם במסורת המדרשית המאוחרת היא נדחקה והושכחה. חלקו הראשון של המאמר יעסוק בגישה פרשנית זו, בשורשיה, ובביטוייה השונים בכתביהם של פרשנים ודרשנים בימי הביניים, עד לכתביו של גדול המקובלים בימי הביניים, הרמב"ן. חלקו השני של המאמר יציג דרכים שונות בהן התמודדו בספר הזוהר ובסביבתו עם בעיית 'קטיעתו' של הסיפור בטרם סופו. תוך עיון במבעי פניו המתחלפים של הזוהר לנוכח מחזה העקידה אנסה להאיר צדדים שונים ומגמות מתחלפות בתוך עולמו הרוחני של הספר.

א. "והעלהו שם לעולה" – פרשנות טקטית לעומת פרשנות מהותנית

על מנת להמחיש את עמדתו של הזוהר ביחס לחתימתה של עלילת העקידה, אני מבקש לפתוח בדרשה זוהרית המשובצת בדפוסים בפרשת 'שמות', ובו נזכרת העקדה כבדרך אגב. דרשה זו עוסקת, בעיקרו של דבר, בסיפור המסגרת של ספר איוב, ועומדת על שאלת השאלות של הספר – פשר סבלו של איוב. המענה לשאלה הזו קושר לכאן – בדרך מפתיעה ביותר – את סיפור העקידה:

> ות"ח בשעתא דאמר משוט בארץ בעא מני' למעבד דינא בישראל דהא דינא הוה ליה על אברהם למתבע מקב"ה בגין דלא אתעביד דינא ביצחק כד אתקריב ע"ג מדבחא דהא לא הוה ליה לאחלפא קרבנא דאזמין על מדבחא באחרא וכן בכל סטר' דיליה כד"א לא יחליפנו והכא קאים יצחק על גבי מדבחא ולא אשתלים מניה קרבנא ולא אתעביד ביה דינא ובעא דא מעם קב"ה כמה דבעא דיניה דיוסף לכמה דרין וכל מה דבעא בארח דינא בעא, ומההוא זמנא דאשתזיב יצחק ואתחלף קרבניה זמין ליה קב"ה להההוא מקטרגא.[4]

תרגום:

> ובוא וראה, בשעה שאמר 'משוט בארץ' בקש ממנו לעשות דין בישראל, שהרי דין היה לו על אברהם לתבוע מהקדוש ברוך הוא, בגלל שלא נעשה דין ביצחק כאשר קרב על גבי המזבח. שלא היה לו להחליף את הקרבן שהזמין על המזבח באחר, וכן בכל הצדדים שלו, כמו שנאמר 'לא יחליפנו'. וכאן עמד יצחק על גבי המזבח ולא נשלם ממנו קרבן ולא נעשה בו

3. ראה: ע' ישראלי, 'יעקתו הכבושה של עשו: מן המדרש הקדום לשלהי הזוהר', תעודה, כא-כב (תשס"ז), עמ' 165–198; הנ"ל, '"ולא עלתה בידו" – סיפור ראשיתו של אברהם בספר הזוהר', דעת, 60 (תשס"ז), עמ' 51–70; הנ"ל, 'עלייתם של חנוך ואליהו בקבלת המאה השלוש עשרה', פעמים, 110 (תשס"ז), עמ' 31–54. נושא זה עולה גם בכמה מאמרים נוספים הנמצאים כעת בדפוס.

4. זוהר חלק ב, לג ע"א. המובאות מן הזוהר הן על פי דפוס מנטובה שי"ח (דפוס ראשון), אלא אם כן צויין אחרת. התרגום – כאן ולאורך כל המאמר – עצמי.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press

AJS Review 35:1 (April 2011), א–כד
© Association for Jewish Studies 2011
doi:10.1017/S0364009411000067

עקידת יצחק בספר הזוהר – מניסיון להתנסות

מאת

עודד ישראלי

מעשה עקדת יצחק, כפי שהוא מסופר בפרק כב של ספר בראשית, הוא אחד מן הסיפורים המכוננים של אמונת ישראל. השפעותיו על האתוס היהודי של קידוש השם באות לידי ביטוי רחב בתולדות ישראל ובספרות השו"ת, כמו גם ביצירה העממית והליטורגית, והוא מהדהד גם בשירה העברית החדשה. חותמו של סיפור זה על ההיסטוריה ועל היצירה היהודית נידון כבר בהרחבה במחקרים ובחיבורים שונים,[1] אך לעומת זאת מעט מאד נכתב על השתקפותו של הסיפור בספרות הקבלה ובספר הזוהר בפרט.[2] יתכן שהדבר נובע ממיעוט העיסוק באגדה הזוהרית בכלל, אך אפשר והתמקדותו של המחקר בתפקיד שמלא סיפור העקדה בעיצוב תודעת קידוש השם באשכנז שלאחר מסעי הצלב, דחקה אל השוליים את העניין המחקרי באופן שבו הוא נתפרש בעולם הרוחני הספרדי של ימי הביניים, שספר הזוהר הוא מפירותיו המובהקים.

ספר הזוהר, בסגנונו הספרותי, שייך לז'אנר המדרשי, ומכאן שבתשתיתו עומדת ההתבוננות בטקסט המקראי. על כן מבעד לדרשותיו של הזוהר ניתן, לא אחת, לזהות את האופן שבו הוא הבין את הסיפור המקראי על פי פשוטו. לעיתים מזמנת לנו הדרשה צוהר אל ה'מעבדה' הפרשנית של הזוהר,

מאמר זה הוא הרחבה של הרצאתי במסגרת הקונגרס העולמי החמישה עשר למדעי היהדות, שהתקיים בירושלים בשנת 2009. תודתי נתונה ליעקב בלידשטיין, בועז הוס, יהודה ליבס ודניאל לסקר אשר קראו את טיוטת המאמר או את חלקה והעירו את הערותיהם. האחריות על תוכן המאמר היא כמובן שלי בלבד.

1. תקצר היריעה מלפרט את החומר המחקרי הרב אודות הופעותיה וביטוייה השונים של העקדה. להלן מעט מן המחקרים החשובים. על היבטים היסטוריים הקשורים לעקדה, ראה: ש' שפיגל, 'מאגדות העקדה: פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא': ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, חלק עברי, ניו יורק תש"י, עמ' תעא-תקמז; א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 446–448; י' בלידשטיין, '"דם עקדתו של יצחק": הערות לויכוח שפיגל-אורבך', יהדות - סוגיות, קטעים פנים, זהויות: ספר רבקה, בעריכת ח' פדיה וא' מאיר, באר שבע תשס"ז, עמ' 431–437; י"י יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב 2000, עמ' 169–175; Michael Brown, 'Biblical Myth and Contemporary Experience: Akedah in Modern Jewish Literature', *Judaism 3* (1982) pp. 99–111; על המסורת הספרותית של העקדה ראה: ע' יסיף, עקדת יצחק – מחקרים בהתפתחותה של מסורת ספרותית, (מבוא וקובץ מחקרים), ירושלים תשל"ח; י"א אפרתי, פרשת העקדה – המקראות ומדרשי האגדה של חז"ל כפשוטם, פתח תקוה ג"תשמ; א' שנאן, 'עקדתיה דיצחק: עקדת יצחק בראי התרגום הארמי', עקדת יצחק לזרעו: מבט בעין ישראלית, בעריכת י' רוזנסון וב' לאו, תל-אביב תשס"ג, עמ' 197–204; ש' אליצור, 'עקדת יצחק – השפעת מסעי הצלב על הסיפור המקראי בפיוטים', עט הדעת, א (תשנ"ז) עמ' 15–35. על הופעותיה של העקדה בספרות העברית החדשה, ראה: "העקדה והתוכחה": מיתוס, תימה וטופוס בספרות (קובץ מאמרים), ירושלים תשנ"א, בעריכת צ' לוז, עמ' 53–72; ה' וייס, 'האיל בסבך – לנושא העקדה בספרות דורנו', עקדת יצחק לזרעו: מבט בעין ישראלית, בעריכת י' רוזנסון וב' לאו, תל-אביב תשס"ג, עמ' 263–273.

2. ראה: א' אבן חן, עקדת יצחק בפרשנות המיסטית והפילוסופית של המקרא, תל אביב 2006, עמ' 57–88. לדיון על סיפור העקדה בהקדמת הזוהר, ראה: נ' לדרברג, 'דרכה של הקדמת הזוהר בביאור מעשה העקדה', מעגלים, ד (תשס"ה), עמ' 175–194.

https://doi.org/10.1017/S0364009411000067 Published online by Cambridge University Press