

זיקת הזוהר לארץ ישראל

מאת יהודה ליבס

א. מבוא

דברינו כאן לא יעסקו בשאלה הכללית של השקפת הזוהר על ארץ ישראל - נושא שנידון כבר לא מעט בספרות המחקר¹ - אלא בשאלה, באיזה מובן ומאיזו בחינה ספר הזוהר גופו נכתב בארץ ישראל.

שאלה זו אפשר שתישמע תמוהה. הרי המחקר שנעשה עד היום מצביע בבירור על כך שהזוהר לא בארץ ישראל נתחבר, אלא על אדמת ספרד. גם אני אינני חולק על קביעה זו, שיש לה באמת ראיות מוצקות,² אף שאין להוציא מכלל אפשרות שהיא תשתנה עם המשך המחקר.³ לפי שעה רשאים אנו להסתמך עליה בהחלט, ולקבוע שהזוהר הוא יצירת הגלות. אכן כבר נמצא כותב אנטי-ציוני שכתב עליו דברים שבעיניו נחשבים לשבח, כאילו עיסוקי בספר הזוהר יש בו משום שלילת שלילת הגלות;⁴ אבל זו שמחה מוקדמת מדי. כי לפי הספר עצמו, לפי הבמה המתוארת בו, הזוהר אכן נכתב בארץ ישראל. ודווקא מסתירה זו, שבין

¹ ראה למשל מ' אידל, "על ארץ-ישראל במחשבה היהודית המיסטית של ימי הביניים", בתוך מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 193-214; ב' זק, "ארץ וארץ ישראל בזוהר", בתוך י' דן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט [= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח], עמ' 239-253. וכן עבודת גמר שכתב בהדרכת הרב ע' ישראלי, ארץ ישראל בקבלת הזוהר ובמשנת הרמב"ן: שורשים מקורות וזיקות, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז (בשכפול).

² ראה G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, pp. 156-204. וכן: י' תשבי, משנת הזוהר, כרך א, ירושלים תשי"ז, עמ' 116-17.

³ נאחרונה הועלתה אף השערה, שספר הזוהר נכתב ביוון. ראה י"מ תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 12. אבל להשערה זו אין כל יסוד, כפי שהראיתי בביקורתי על ספר זה: "הזוהר כספר הלכה", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 601-605.

⁴ א' רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (סתו 1993), עמ' 43-44. רז-קרקוצקין מתבסס לא רק על מקורו הגלותי של הזוהר, אלא גם על ההדגשה המצויה במחקריי על הרוח שמעבר ל"שיטה" שבזוהר. במאמר זה אראה, שגם רוח זו קשורה הדוקות לתודעת ארץ ישראל.

המודעות הפנימית לבין המציאות האובייקטיבית, עולה קריאה גדולה של תודעת גלות ושלייתה.

הזוהר נכתב אפוא בגלות, אך מתיימר להיכתב בארץ. במקרה זה אי-אפשר לטעון שארץ ישראל של הזוהר איננה הארץ ממש במובנה הגאוגרפי אלא רק סמל או אלגוריה של הוויה בלתי-ארצית, כפי שמצינו בחיבורים אחרים, מיסטיים או פילוסופיים או בעלי כיוונים ספקולטיביים אחרים.⁵ בזוהר עוסקים אנו במצב ביניים, בין ממשות ראלית לבין סמל ואלגוריה, מצב של תקוה וחלום: חיים באופן רוחני ודמיוני בארץ ישראל הממשית.

למיסטיקה היהודית בכללה היתה זיקה לארץ ישראל. הנבואה שרתה ברובה בארץ ישראל, ולפי חז"ל אינה שורה אלא בה;⁶ ספרות המרכבה והפיוט מוצאן מארץ ישראל; הקבלה הנבואית התפתחה בארץ ישראל;⁷ רבים מראשוני חסידות הבעש"ט עלו לארץ ישראל, כנראה בעיקר מטעמים מיסטיים;⁸ ואף בתקופת הזוהר ולפניה עלו מיסטיקאים מספרד לארץ ישראל: הרמב"ן, ר' שם-טוב אבן-גאון (אולי נכון להזכיר כאן גם את ר' יהודה הלוי). ומעל הכול, המרכז הקבלי החשוב ביותר בכל הדורות התקיים דווקא בצפת (במאה ה-16), וזאת בוודאי גם בהשפעת זיקת הזוהר לארץ ישראל - המקובלים נמשכו אל רבי שמעון בר-יוחאי (= רשב"י) וחבריו הן כדי להידבק בנשמותיהם החופפות על קברותיהם, והן כדי ללכת בדרכיהם, ואני מתכוון בעיקר לדרכים ממש, דרכי הרי הגליל.⁹

⁵ ראה ח' פדיה, "ארץ של רוח וארץ ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", בתוך ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (לעיל הערה 1), עמ' 233-289. פרשנות כזאת, המפקיעה את המונחים הגאוגרפיים מפשוטם, נמצאת לרוב בנצרות, ובעיקר בגנוזיס, אך היא קיימת גם ביהדות, ואפילו בתלמוד (כגון בבלי, ברכות, ח ע"א: "שערי ציון" [תהלים פז, ב] - שערים המצויינים בהלכה").

⁶ ראה מכילתא, ראש פרשת בא; בבלי, מועד קטן, כה ע"א.

⁷ ראה מ' אידל, "ארץ ישראל והקבלה הנבואית במאה השלוש עשרה". בספרו פרקים בקבלה הנבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 101-110.

⁸ ראה ר' הרן, "מה הניע את תלמידי המגיד לעלות לארץ ישראל?", קתדרה 76 (תמוז תשנ"ה), עמ' 77-95. אמנם שאלה זו, המניעים לעליית החסידים, עדיין שנויה במחלוקת בין החוקרים.

⁹ טיולים אלה, שנקראו גירושין, מתוארים בפרטות בכתבי ר' משה קורדובירו. ראה ב' זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, באר שבע תשנ"ה, עמ' 34-54.

ספר הזוהר מייחס אכן מעלה רוחנית ומיסטית גדולה להימצאות בארץ ישראל. אמנם כמו בכל נושא גם בעניין זה אין לזוהר "משנה" אחידה, ויש בו התלבטויות והתרוצצויות. וכך נמצא בזוהר גם גישה הפוכה; כגון דרשה על דור המדבר, שלא נכנסו לארץ דווקא בגלל מעלתם הגבוהה וקשרם לעלמא עילאה (ח"א כא-כב), או על משה רבנו, שלא נכנס לארץ דווקא בגלל מעלתו הגבוהה וקשריו המיתיים עם השכינה.¹⁰

במקום אחר¹¹ מדבר הזוהר על כך שבניגוד לדברי חז"ל דלעיל, שלפיהם הנבואה אינה שורה בחוץ לארץ, הנביא יחזקאל נתנבא בבבל, ושם גם נגלתה לו המרכבה. הזוהר מסביר זאת בכך, שדווקא מחמת מצבם הקשה של הגולים היתה השכינה צריכה לרדת אתם ולהיגלות להם בגולה, כדי לחזק את רוחם, ולהבטיח להם שאלהיהם לא עזבם ושהם עתידים לשוב ולהיגאל. אולי מגלה כאן הזוהר גם משהו על עצמו, שהרי אף הוא נכתב כדי לקיים את העם ואת הדת בגולה ולסלול דרך לפני המשיח, כפי שהראיתי בעבר.¹²

ב. הדיבור הזוהרי וארץ ישראל

ועם כל זאת המגמה העיקרית בזוהר הפוכה היא. לדעת הזוהר המקום הנכון לכתיבת חיבור מסוגו הוא ארץ ישראל. כך אפשר להסיק אולי מן המקומות הרבים בזוהר¹³ ובכתבי ר' משה די ליאון¹⁴ שבהם הגלות מתוארת כפירוד בין הקול לבין הדיבור, ולפיכך כמקום השתיקה.¹⁵ רק בגאולה מן הגלות יתאחדו יחד קול ודיבור. אז, מסתבר, אפשר יהיה לדבר בשטף וברצף. הדיבור של הזמן ההוא

¹⁰ . ראה מאמרי "מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", בתוך ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, אוניברסיטת בן גוריון תשנ"ו (= אשל באר שבע ד), עמ' 193-198. ראה המקומות המצוינים שם, וכן זוהר ח"ג קנז ע"א.

¹¹ . ח"ב ה ע"א; והשוה ר' משה די ליאון, פירוש המרכבה, בראשית החיבור, מהדורת אסי פרבר-גינת, לוס – אנג'לס תשנ"ח, עמ' 57-59.

¹² . ראה מאמרי "המשיח של הזוהר", בתוך ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.

¹³ . ראה למשל ח"א לו ע"א, נ ע"ב, רמו ע"ב, ח"ב ג ע"א, כה ע"ב.

¹⁴ . ראה למשל משה די ליאון, שושן עדות, מהדורת ג' שלום, קבץ על יד ח (יח), תשל"ו, עמ' 343-344, 336; וכן משה די ליאון, שקל הקודש, מהדורת ש' מופסיק, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 93; ועוד.

¹⁵ . מלה זו מופיעה במפורש בזוהר ח"א לו ע"א, ובשקל הקודש (שם), עמ'

יצטיין גם ביופי ספרותי וגם בתוכן אמתי, הנוגע למציאות האמתית, לסודות התורה. מהות הסודות והדיבור עליהם יהיו לאחד, שהרי על זמן הגאולה, זמן איחוד הקול והדיבור, נאמר גם הפסוק "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד";¹⁶ כלומר הדבר ושמו, המסמן והמסומן, יתלכדו לאחד, ממש כמו הקול והדיבור. במחשבת הזוהר אפשרי הדבר, שכן שלוש האחדויות בשלושת הרבדים – הלשוני, האלהי והגאוגרפי – קשורות כאן יחד באמצעות הסמל הקבלי: הקול וה' שניהם סמלים לספירת תפארת, והדיבור ושמו של ה' שניהם סמלים לספירת מלכות, היא השכינה השבה מגלותה, והיא גם ארץ ישראל, המשמשת לה סמל מובהק. כל מי שמכיר את ספר הזוהר, ומודע לשטף החיים והיצירה הזורם בו, לא יתקשה לשער, שבדבריו על הדיבור השוטף, המחובר גם לקול וגם לדבר המסתורי כשהוא לעצמו, מתכוון הזוהר בראש וראשונה לו לעצמו. אם כך הוא, לא בכדי מתואר הזוהר כיצירת ארץ ישראל, שהיא נאה לו והוא נאה לה.¹⁷

רעיון מקביל מצינו במקום אחר (ח"ב ט ע"א-ע"ב). שם נתפסת הגלות כפירוד בין שם האל, שהוא השכינה, לבין עצמותו (תפארת), המתבטאת ב-כב אותיות האלף-בית העברי ונקראת, לפיכך, בשם **בך** (לפי ישעיהו כו, יג, "ה' אלהינו בעלונו אדונים זולתך לבד בך נזכיר שמך": "לבד בך" פירושו בנפרד מ"בך").

אפשר להקביל לכך גם את דברי הזוהר כי "אילו ישראל מתעטרין באורייתא ... לא ישתכחו בגלותא" (ח"ג קעו ע"א). **מתעטרין באורייתא**¹⁸ הוא בודאי תיאור מתאים לחברי הזוהר עצמם, שהתורה מעטרת אותם כעטרה על ראשם, וגם כרוח ונשמה שבקרבתם, שמתפרצת מהם בכוח יצירה דרשני (גם את הנשמה היתרה רגיל הזוהר לתאר כעטרה המעטרת את ראשו של אדם).¹⁹ ואם כן הוא, הרי לפי הרגשתם שלהם חברי הזוהר אכן מצויים בארץ ישראל.

¹⁶ זכריה יד, ט; זוהר ח"א רמו ע"ב.

¹⁷ מכאן פיתח רעיון זה ר' נחמן מברסלב, שאצלו שלמות הדיבור, הניגון והתפילה מקושרת תמיד לארץ ישראל. ראה ליקוטי מוהר"ן ח"א, תורות ג, מד, מה.

¹⁸ נראה שכך היא הגרסה הטובה יותר, ולא "מנטרין אורייתא", כלומר שומרים את התורה, המופיעה שם כגרסה חלופית.

¹⁹ השוה למשל ח"ב קלה ע"ב: "וכלוהו מתעטרן בנשמתין חדתינ".

קביעות כאלה רבות הן בספר הזוהר, והן נאמרות בפתוס ובהדגשה, ומאצילות על הספר תחושה של גאולה (בלי להתעלם, עם זאת, מן המקומות הרבים האחרים שהזוהר מביע בהם את מציאות הגלות ואת הרגשת הגלות). רוח גאולה שכזאת היא שעומדת כנראה גם בבסיס הבנתו של בעל ספר רעיא מהימנא, הקובע, כנודע, שבספר הזוהר יצאו ישראל מן הגלות.²⁰ עתה אפשר להוסיף הבנה לדברים אלה: הזוהר איננו רק אמצעי ליציאה מן הגלות, אלא הוא עצמו יש בו כבר בחינת ארץ ישראל.

אפשר אמנם לטעון גם ההפך, ולומר שגלות הדיבור והתורה אינה קשורה לגלות מן הארץ הפיזית; איפכא מסתברא: יש ברעיונות אלה משום הוצאת עניין הגלות והגאולה מפשטו הארצי, הנוגע לארץ ישראל, והמצאת אלטרנטיבה, בחינת האמרה הידועה, כי מולדתו האמתית של הסופר היא לשונו. ואמנם הזוהר מדבר על אחדות של קול ודיבור גם בתיאור מעמד הר סיני, שלא אירע בארץ ישראל, ומאמר זוהרי אחד קובע אפילו את הפסקת "הדיבור" עם הכניסה לארץ, הסמוכה למות משה.²¹ נוסף על כך, לתפיסת גלות הדיבור מצאנו מקבילה (ואולי אפילו מקור) בכתבי פילון האלכסנדרוני,²² ושם אין קשר בין רעיון זה לבין ארץ ישראל.

גם את עובדת ארץ ישראליותו של "סיפור המסגרת" הזוהרי ניתן לכאורה לפטור בהסבר טכני, ולומר שמאחר שהזוהר הוא חיבור פסידו-אפיגרפי ומייחס עצמו לתנאים, ממילא הוא מחזיר עצמו גם לארץ התנאים. אני אינני מקבל הסבר זה. לדעתי ייחוס הזוהר לרשב"י וחבורתו יש לו משמעות רבה ועמוקה, ואיננו רק "סיפור מסגרת" שבא לצורכי העלמה. כך הראיתי באריכות במקומות אחרים,²³

²⁰ ראה למשל זוהר ח"ג קכד ע"ב, רעיא מהימנא. וראה ההקבלות המובאות ב"ניצוצי זוהר" שם. וראה מאמרי "המשיח של הזוהר" (לעיל הערה 12), עמ' 104-107.

²¹ ראה זוהר חדש, מדרש הנעלם לשיר השירים, סא טור ב. וראה גם זוהר ח"ב כה ע"ב, ועוד. וראה בהערה הבאה.

²² בספרו הרע אורב לטוב (= Deterius Potiori insidiari solet), פרקים 36-34 (ומקבילותיהם במקומות אחרים בכתבי פילון). פילון מפרש שם את דמויותיהם של משה ואהרן באופן אלגורי - משה הוא המחשבה ואהרן הוא הדיבור, ובדרך מאוד דומה לפירוש הזוהרי (ח"ב שם), שלפיו משה הוא הקול ואהרן הוא הדיבור. ראה בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, תל-אביב תשס"א, עמ' 103-120.

וראה M. R. Niehoff, "What is in a Name? Philo's Mystical Philosophy of Language", *Jewish Studies Quarterly* 2 (1955), pp. 220-252.

²³ בעיקר במאמרי "המשיח של הזוהר" (לעיל הערה 12).

ובדומה לכך אפשר להראות שגם הבמה שעליה מהלכים הגיבורים, דהיינו ארץ ישראל, גם היא בעלת משמעות תוכנית דומה, הרבה מעבר לתחבולה ספרותית.

דעה זו איננה רק השערה המבוססת על תחושה כללית ועל קונסטרוקציה מחקרית. אפשר להביא לכך ראיה מדברים מפורשים בזהור. בכמה מקומות מגלה הזהור מודעות, ומדבר במפורש על המעלה והסגולה המיוחדת שנודעת לו מפני שנכתב (או, נכון יותר, התרחש) בארץ ישראל. כך הוא במאמר הזהור שבסוף פרשת לך לך (ח"א צו ע"ב). לפי המסופר שם קצף רשב"י על כמה מתלמידיו שצפנו בלבם סודות עליונים ולא גילום מיד, וכעונש על אי-הגילוי גזר עליהם גלות לבבל. אחר כך ריכך רשב"י את דבריו כדי לנחם את הנענשים, ואמר (לפחות מן השפה ולחוץ) שאין זה ממש עונש, אלא איזון, כי בין החברים בארץ ישראל דברי הסוד בדרך כלל כל כך גלויים הם, עד שיש צורך ללמוד גם את מידת הכיסוי והעלמה, שמקומה בחוץ לארץ (לפי פירוש אחר, לא תלמידי רשב"י היו מי שהוגלו אלא בני חבורה מתחרה שנהגה בדרך גילוי הסודות אף שלא היה לה קשר לרשב"י, ולכן גלתה לבבל ללמוד את דרך ההסתרה היאה לה יותר. פירוש זה הולם אמנם טוב יותר את הלשון, אך מכניס ממד של קנאה בין רשב"י לחבורות אחרות שגם אם נמצא כמוהו במקומות אחרים בספרות הזהרית,²⁴ איננו מתאים לרוח הסיפור הקודם. אך אולי סוף הסיפור יצא מתחת ידי מחבר אחר).

במאמר זהור אחר, בפרשת ויחי (ח"א רכד-רכה), מתאר רשב"י את חכמי בבל כמי ששומעים את דברי תורת הסוד בגילוי מפיו (אין ברור אם הוא ההולך אליהם או הם באים אצלו) אך חותמים אותם בחותמת ברזל, יראים לומר את הדברים בגלוי, ומגמגמים בפיהם.²⁵ רשב"י דן אותם שם לכף זכות, שכן כך אכן ראוי לנהוג בחוץ לארץ, כי עליה אין שורים אוויר קדוש ורוח קדושה, אלא היא

²⁴ ראה רונית מרוז 'ואני לא הייתי שם?!' (בדפוס).

²⁵ גמגום זה מעניק להם את הכינוי **פסילוסין** כי הם דומים "כהוא פסילותא דמגמם בפומיה". "קטיעא לשנא פסילוסא" היה כינויו של עמוס שהיא "עמוס בלשונו" לפי ויקרא רבא י, ב, וכך מכונה גם משה כבד הלשון במדרש דברים רבא ז. מקור המילה ביוונית psellos (כפי שציינו מהדירי המדרשים) אני מודה לד"ר בועז הוס על הפניות אלה.

יונקת מ"אורא ורוחא דרשותא אחרא", ובשמה נראית הקשת, ולא הצדיק הממלא את מקומה.²⁶

במקום אחר²⁷ הראיתי איך הזוהר משתמש בחבורת בר-יוחאי כדי לפתור את המתח בין גילוי לכיסוי: הגילוי הוא סגולתם המיוחדת של רשב"י וחבורתו. ועתה אנו נוכחים לדעת שגם ארץ ישראל משמשת בתפקיד דומה, ובזיקה הדוקה לסגולת החבורה השוכנת בה: ארץ ישראל, ארצו של רשב"י, היא ארץ הגילוי לעומת ארצות הגלות. מאמרי זוהר אלה, אגב, הם לדעתי מקור החרם שנהג בין "גורי האר"י" שלא להוציא את קבלת האר"י לחו"ל.²⁸

זיקתם וכפיפותם של חכמי בבל לסמכותו של רשב"י מובעת בסיפור אודות ר' חגי, שנשלח מטעמם כדי 'לדעת דברים מרשב"י ושאר החברים' (זוהר ח"ג, קנח ע"א). אך סיפור זה משקף גם דיאלקטיקה במעמדם של החברים מארץ-ישראל; - שני החברים שפגשו בר' חגי, שהתראה כעם הארץ, נהגו בו זלזול. בהמשך, כשהסתבר להם שחכמתו מרובה משלהם, נתהפכו היוצרות, ור' חגי לא הסכים להתלוות אליהם, כיוון שראה בכך מעילה בשליחותו. בסיפור זה הדיאלקטיקה שבמעמד ארץ ישראל לעומת בבל מתערבת במוטיב הזוהרי השכיח, של יחס דיאלקטי בין אנשי חבורתו של רשב"י לבין עמי הארץ שלכאורה, ובעמדתו הכעין-דמוקרטית של ספר הזוהר.

ג. חכמי הארץ כבנים בזוהר איכה

תודעתו העצמית של הזוהר וזיקתו לארץ ישראל מתגלות באופן מובהק בחיבור זוהרי קצר וחשוב ביותר, שעדיין לא נידון במחקר. כוונתי לזוהר על מגילת איכה.²⁹ כאן לא נזכר הזוהר במפורש, ואף לא רשב"י וחבורתו, אך בכל זאת אפשר ללמוד מכאן הרבה לענייננו. החיבור כתוב בצורה של חילופי איגרות בין

²⁶ על רשב"י כממלא מקום הקשת בענן ראה מאמרי דלעיל "המשיח של הזוהר", עמ' 122.

²⁷ במאמרי הנ"ל, עמ' 138-145.

²⁸ על חרם זה גופו ראה י"מ הלל, כתבוני לדורות, ירושלים תשנ"ב, עמ' פג-פח.

²⁹ נדפס בזוהר חדש, דפים צא-צג.

בני בבל לבין בני ארץ ישראל, המתווכחים ביניהם בסוגיה מי מהם ראוי יותר (בתרגומי) "לעשות הספד על חורבן בית אלהינו ועל שהתפזרנו בין העמים, ולפתוח הספד ולפרש את האלפא ביתא ששלח רבון העולם כהספד על חורבן ביתו". "אלפא ביתא" זו היא כמובן מגילת איכה, שרובה כתובה בסדר אלפא-ביתי. בניגוד למקובל, מגילת איכה איננה מיוחסת כאן לירמיהו הנביא אלא לאל עצמו,³⁰ ששלח אותה לחכמים לשם "פתיחה". נראה שהשורש "פתח" הרגיל בספר הזהר ("פתח ר' שמעון"), מקבל כאן גוון מיסטי מיוחד, ואין הכוונה רק לציון ראשיתה ("פתיחתה") של דרשה.³¹ ואולי לא שלח האל את המגילה כולה, אלא רק את אותיות האלף-בית, לשם "פתיחתו", כלומר הוא אמר אותן בצורה שעוררה את חיבור פסוקי איכה לפי סדר אלפא-ביתי על ידי הנביא, ואת פירושם של הפסוקים על ידי החכמים המקובלים.³² הזכות ל"פתיחה" כזאת, וכפי שנראה להלן גם הכושר המיסטי הדרוש ל"פתיחה", הם נושאי הוויכוח בין בני בבל לבני ארץ ישראל.

בוויכוח זה נראה ברור שידם של בני ארץ ישראל היא על העליונה, ושהמחבר מזדהה אתם. עם כל סבל הגלות של הבבלים, הזכות והיכולת לעורר

³⁰ בדף צא טור א הקב"ה עצמו מקונן "איכה"; ובדף צב טור ב "איכה" הוא מסר רוחני של נחמה שמנחמת האם העליונה, היא ספירת בינה, את השכינה.

³¹ בהמשך מצאנו כמה חילופים בין השורשים "פתח" ו"פתר", גם בנוסח הנדפס ויותר מכך בחילופי הגרסאות, כגון "לפתרא אינון מלין" (צא טור א), או "רבנן פתחי קרא" (צב טור ד), המקביל ל"פתרי קרא" שבלשון חז"ל, המקביל מצדו ל"פשר" שבמגילות ים המלח. יש באמת כמה מקומות נוספים שנראה מהם שהזהר מייחס משמעות מיסטית למילה **פתח**: ח"ב קסו ע"ב ("אית למפתח באורייתא"); ח"ב רטו ע"א ("לצדיקיא קארי ארח דאינון הוו קדמאי למפתח ההוא אתר"); ח"א כב ע"א, השייך לתיקוני זוהר ("הא כען הוא שעתא למפתח בהאי רזא"). והשוה דברי ר' נחמן מברסלב על לשונות פתיחה בזוהר: "'פתח ר' יצחק' - כשהי' רק פותח את פיו תכף ומיד היה אומר ומגלה תורה" (ליקוטי מוהר"ן תניינא, תורה קיח). ומצינו בקבלה אף מלאך שממונה על דרשה אוטומטית, ושמו **פתחאל** (ראה אברהם מרימון, ברית מנוחה, ירושלים תשי"ט, נה טור ב).

³² בהקשר זה יש לזכור שבתרגום השבעים בראש כל פסוק מפסוקי איכה מופיע שמה של האות העברית, אף שביוונית האקרוסטיכון בראשי הפסוקים אינו מתקיים. יש להשוות זאת גם לסיפורי בן סירא בימי הביניים, מהדורת ע' יסיף, ירושלים תשמ"ה, עמ' 212 (בתוספת סימני פיסוק משלי ופתיחת קיצורים): "שהרי ירמיהו כך עשה. לימד לברוך בן נריה ספר איכה. הוא אומר: 'אמור אלף', והוא חוזר ואומר לו: 'איכה ישבה'. ו'ב' - 'בכה תבכה'. וכן כולו". הפועל **פתח** כאן מזכיר גם את מדרש איכה רבתי, שזוהר איכה משתמש בו באופן אינטנסיבי, ובראשו, כידוע, שלושים ושש "פתיחות", כמנין איכה (אם כי מספר זה השתבש קצת במהדורות).

בכי ומספד שמורות דווקא לבני ארץ ישראל, בשל קרבתם אל השכינה. עיון בתאוריה של קרבה זו יגלה שההבדל בין בני ארץ ישראל לבין בני בבל איננו בעיקרו הבדל מקום, אלא הבדל שבמעלה רוחנית. אמנם גם המציאות הגאוגרפית ממלאת כאן תפקיד: בני ארץ ישראל זוכרים את הימים שבהם שרתה השכינה בהיכלה, ועתה הם מביטים אל הכתלים החרבים, בוכים עליהם ומנשקים אותם, ושואלים את דרכי הארץ ושביליה לאן הסתלקה השכינה (צא טור ב). אבל ההבדל הגאוגרפי הוא רק חלק מהבדל חשוב יותר, הבדל המעלה שבין בני ארץ ישראל לבין עבדים. כדאי לצטט עניין זה בלשונם של בני ארץ ישראל באיגרת התשובה שלהם לטענת הבבליים, ממש בראשית החיבור:

שלחו להם בני ארעא קדישא: יאות דאתון אתבדריתון ביני עממיא, ואתון לבר מארעא קדישא, ויאות לכו למבכי עלייכו ועל גרמייכו דנפקתון מנהורא לחשוכא כעבדא דנפיק מבית מאריה, אבל אית לן למבכי ולמעבד הספידא, ולן שדר קב"ה ספרא דהספדא, דאנן בנהא דמטרוניתא, ואנן מבני ביתה, וידעין יקרא דמארי עלמא.

תרגום:

שלחו להם בני ארץ הקודש: נכון הדבר (או: כך גם ראוי להיות לפי הצדק) שאתם התפזרתם בין האומות, ואתם מחוץ לארץ הקודש. וראוי לכם לבכות עליכם ועל עצמכם, שיצאתם מאור לחושך כעבד שיוצא מבית רבו. אבל יש לנו לבכות ולעשות הספד, ולנו שלח הקב"ה את ספר הקינה, שאנו בני הגבירה, ואנו מבני ביתה, ויודעים את כבוד אדון העולם.

המדייק בקטע זה יבחין כמה בחינות שבהן נחותים הם בני בבל: ראשית, בכייתם של הבבליים היא על עצמם ולא על השכינה, שעל גורלה בוכים בני ארץ ישראל. הבבליים בוכים על עצמם תרתי משמע, לא רק על מצבם אלא גם על אשמתם. לפי לשון האיגרת לא הוגלו בני בבל על כורחם אלא יצאו מרצונם, מאור לחושך, כעבד שיוצא מבית רבו

(שלא כמו בתפיסת דורנו, בהקשר הדתי של הזוהר פריקת עול האדון היא מעשה שלילי מצדו של עבד). לפי ההמשך (דף צג טור ב), המנוסח בלשון לעג, מואשמים אנשי בבל שיש להם לבכות רק כמי "שבוכה מרחוק", כי "רחצתם רגלכם איככה תטנפום". מקור המליצה בשיר-השירים ה, ג: "פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, רחצתי את רגלי איככה אטנפם". כך אומרת האהובה בתשובתה לדוד הדופק בדלת, ומבקש "פתחי לי". הרעיה בשיר השירים לא אמרה כן אלא לשם דחייה קצרה, מתוך התפנקות ואולי התגרות, ומיד אחר כך קמה לפתוח, אך איחור זה עלה לה ביוקר: דודה חלף עבר, והיא שוטטה לבדה מחפשת ברחובות ובשווקים. אם כך עלה לה לרעיה שבשיר השירים, על אחת כמה וכמה אנשי חוץ לארץ, שגלו מרצון ונשארו בחו"ל מרצון, מתוך פינוק ורדיפת מותרות. אבלותם על חורבן הארץ וגלות השכינה אינה כנה, כי הם מעדיפים את השפע והנוחות של ארצות נכר (כידוע, האשמה זו חוזרת ומוטחת ביושבי הגלות לאורך הדורות).

אבל תיאור זה של מצב הבבליים, הקשור באמת בהבדל הגאוגרפי שבינם לבין בני ארץ ישראל, תיאור זה איננו הכול. העיקר הוא הבדל המעלה הדתית והמיסטית בין אותם הקרויים "בנים", הם בני ארץ ישראל, לבין "עבדים", הם הבבליים. רק בני הבית מכירים את אביהם, בעל הבית וריבון העולם, ויודעים את כבודו, ואף חשים קשר אינטימי מיוחד עם אמם, היא השכינה. הבדל כזה בין מעלתם הרוחנית והדתית של הבן והעבד מצוי גם במקומות אחרים בזוהר, והמובהק ביניהם מצוי בקטע ה"פיקודא" שבסוף פרשת בהר (ח"ג קיא-קיב). אך שם אין כלל הבדל גאוגרפי, אלא רק הבדל של טיפוסים דתיים, טיפוס העבד וטיפוס הבן. הזוהר לא המציא טיפוסים אלה - הנזכרים במקומות

שונים בתולדות הדת³³ - ואיננו אלא מחדד שם, לפי דרכו וכיוונו, את ההבדלים ביניהם: הבן הוא המקובל, המיסטיקאי המכיר את האל באופן פרטי ואינטימי; הוא דבק באביו בלא פירוד, ו"מחפש בכל גנזי אביו ויודע את סודות הבית", וכך יודע הוא גם איך לתקן את העולם. לעומת זאת העבד עומד בדרגה נמוכה יותר, שהבן כולל אותה ומתנשא מעליה: העבד הוא איש הדת וההלכה,³⁴ שמכיר את האל רק באופן כללי, באופן קונצפטואלי (פילוסופי או כלאמי)³⁵ ולגליסטי. (הניגוד החברתי שבין הבן והעבד התחדד עוד יותר, כידוע, בספר תיקוני זוהר: הבן הוא המקובל העני, והעבד - איש ההלכה העשיר.)³⁶ לפי הקבלה זו מסתבר, שהבעיה עם בני בבל שבזוהר איכה היא דרגתם הרוחנית יותר מאשר מקום מגוריהם. אנשי בבל מזוהים במידה רבה עם אנשי הפשט, יריבי הזוהר, שעל עיוורונם לגבי הרבדים העמוקים יותר של התורה מקונן הזוהר במקומות רבים, ורואה זאת כתפקידו להעמיד להם אלטרנטיבה.

כאן המקום להיזכר שוב באפיזודות שהובאו לעיל מזוהר פרשות לך לך ו-ויחי, במאורע שבו מגלה רשב"י לבבל את מי שלא עמד

³³ . ראה בבלי, בבא בתרא י ע"א: "בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אתם קרוין בנים, ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום אתם קרוין עבדים"; וכן בתפילת מוסף של ראש השנה: "אם כבנים ואם כעבדים". וכן בברית החדשה, אל העבריים ג, ה-ו (משה הוא כעבד וישו כמו בן). הבדל זה פותח באופן מעניין ביותר אצל ר' נחמן מברסלב, שמצא אף טיפוס של עבד שהוא גבוה מעל מעלת הבן. ראה בספרי סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 244. השבתאים, לעומת זאת, פיתחו את מעלת הבן בכיוון אנטינומיסטי: שבתי צבי אינו כפוף לחוקי התורה, מפני שהוא בבחינת בן השולט בגנזי אביו. כך תיאר זאת בפירוט נתן העזתי בדרוש המנורה. ראה ג' שלום (מהדיר), בעקבות משיח, ירושלים תש"ד, עמ' צו, צז, קב, ועוד.

³⁴ . ביחסו של גוף הזוהר לאנשי ההלכה עסקתי במאמרי "הזוהר כספר הלכה" (לעיל הערה 3), עמ' 587-599.

³⁵ . ידידי פרופסור זאב הרוי הציע למצוא כאן רמז לכלאם.

³⁶ . בסוגיה זו עסקו בָּר, שלום, תשבי, גוטליב, ואף אנוכי. ראה מראי המקומות במאמרי "הזוהר כספר הלכה", עמ' 598 והערה 49. וראה בעבודת הדוקטור שלי, פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ז ותשמ"ב (בשכפול), עמ' 48, 124.

בסגולות הגילוי של חבורתו בארץ ישראל, ובתיאור גמגומם של הבבליים. גם שם נבחרה דווקא בבל כסמל למקומם של הפשטנים, אנשי החיצוניות. הסיפור השני אף מחליש מאוד את הבחינה הגאוגרפית של בבל, שכן הבבליים שם לומדים תורה מפי רשב"י, מבלי שהזוהר יטרח להסביר באיזו דרך נתבטל המרחק הפיזי שבין ארץ ישראל לבבל.

ניגוד כפול כזה, רוחני וגאוגרפי, בין בני ארץ ישראל ובני בבל, אפיין במאות שקדמו לזוהר דווקא את תודעתם של בני כת הקראים, ואולי מהם נשאל אחר כך לספר הזוהר. ראשוני הקראים האשימו את הרבנים גם בהאשמות דתיות, בענייני הלכה ובענייני מחשבה, כגון בתפיסה מגשימה של האל, וגם בכך שאינם מתאבלים מספיק על החורבן ועל ארץ ישראל. בעיני הקראים היו הרבנים "גלותיים", או "אנשי גלות", והם עצמם, הקראים שוללי הגלות, נקראו "אבלי ציון".³⁷ הקראים לא הסתפקו בדיבור ובתוכחה, אלא הסמיכו לכך מעשה, ועלו לירושלים, בתחילת המאה העשירית, עם מנהיגם דניאל אלקומיסי, ואף שם המשיכו לנהוג במנהגי אבלות קיצוניים, הדומים לאלה שבהם מתארים עצמם בני ארץ ישראל בזוהר איכה. כתביהם מזכירים את זוהר איכה אף מבחינה ספרותית: כמו זוהר איכה, שחציו מדרש וחציו קינה, כך גם קינותיהם של הקראים, המשולבות בדרשות על מגילת איכה.³⁸ על כת זו של "אבלי ציון" ועל מנהגיה (אולי בלי הגדרתה

³⁷ ראה עתה: י' ארדר, "שלילת הגולה במשנתם המשיחית של אבלי ציון הקראים", בתוך ע' פליישר ואחרים (עורכים), משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 56-81. על כינוים של הרבנים ראה שם, עמ' 67. במאמר זה ימצאו גם מראי מקומות רבים. וראה גם המקורות והמחקרים הנזכרים במאמרו של בן שמאי (בהערה הבאה), הערה 1. וראה מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו-יורק תשי"ט, עמ' 206-207.

³⁸ ראה ח' בן שמאי, "היצירה הפייטנית וסדרי הקינות של אבלי ציון הקראים: המסגרת והתכנים", בתוך שולמית אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת (אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר), תשנ"ה, עמ' 234-

המדויקת כקראית) ידע הזוהר מתוך מדרש פסיקתא רבתי,³⁹ שבדרשותיו השתמש בכמה מקומות, שבהם הפכו "אבלי ציון" לכת של מלאכים שעיסוקים בבכי ובמספד על חורבן הבית.⁴⁰

הוויכוח שעליו מיוסד זוהר איכה, זה הנטוש בין בני בבל לבין בני ארץ ישראל ושעניינו למי הזכות להתאבל ביתר שאת על החורבן והגלות, מזכיר את הקינה לתשעה באב של ר' שלמה בן גבירול "שומרון קול תתן".⁴¹ גם שם לכאורה ניטש הוויכוח בין שתי קהילות גאוגרפיות. אמנם לא בין בני בבל לבני ארץ ישראל, אלא בין מלכות יהודה (ירושלים, המכונה, לפי יחזקאל כג, "אהליבה") לבין מלכות ישראל (שומרון, "אהלה"), אך מאחר שהפילוג בין יהודה וישראל בימי אבן גבירול כבר לא היה כל כך אקטואלי, אפשר אולי למצוא גם כאן הבדל שבטיפוס הרוחני.

הקבלה זו מוסיפה ומעמיקה אף את ההקבלה דלעיל לסכמה הטיפולוגית הקראית, שכן לפי ההיסטוריוגרפיה הקראית של החכם הקראי בן המאה העשירית יעקב קרקסאני⁴² פילוג ישראל מעל יהודה

191. דרך אגב, גם בקינות הקראים וגם בזוהר איכה (ובאיכה רבתי) נושא חשוב לדרשות הוא ישעיהו כב ("משא גיא חזיון").

³⁹. מ' איש שלום (מהדיר), פסיקתא רבתי, ווינא תר"ם, פסקה לד ("גילי מאד בת ציון"), דפים קנח-קנט. וראה מ' צוקר, "תגובות לתנועת אבלי ציון הקראים בספרות הרבנית", ספר היובל לחנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 378-410.

⁴⁰. ראה זוהר ח"ב קצה ע"ב; זוהר חדש, רות, פח טור א ועוד. וראה מקבילה בספר שקל הקודש לר' משה די ליאון (דלעיל הערה 14) עמ' 70-71. על זיקת תיאורים אלה לדרשות הפסיקתא רבתי עמד כבר גרשם שלום, וציין זאת בכתב ידו בטופס הזוהר שלו (שהתפרסם כפקסימיליה בירושלים תשנ"ב), במקבילה שבח"ב ח ע"ב. אמנם הלשון **אבלי ציון** מקורו בישעיה סא, ג; וקבוצות של "אבלי ציון" התקיימו גם בזמנים אחרים ובמקומות אחרים בתולדות ישראל. ראה ארדר (לעיל הערה 37), עמ' 71.

⁴¹. ד' ירדן (מהדיר), שירי הקדש לר' שלמה בן גבירול, כרך שני, ירושלים תשל"ג, שיר קכה, עמ' 448-450.

⁴². אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני, כתאב אללאנואר ואלמראקב, מהדורת L. Nemoy, ניו-יורק 1939, ספר ראשון, שער שני, עמ' 6-7. קטע זה נמצא גם

בימי ירבעם בן נבט הוא ראשית הפילוג שנפלגו, לדעת הקראים, הרבנים מן הקראים.⁴³ לדעת קרקסאני דומה ירבעם לרבנים משתי הבחינות שהזכרנו: ראשית מחמת דעותיו המגשימות בעניין האלהות, שבאו לידי ביטוי בחטא עגלי הזהב, ושנית משום מגמתו להרחיק את העם מירושלים באמצעות ייסוד מקום חלופי לעלייה לרגל (לפי מלכים א יב, כו-ל) - ושתי אלה מקבילות, כזכור, לשתי הבחינות שמונים בהן חכמי ארץ ישראל את חכמי בבל בזוהר איכה. יעקב קרקסאני הוא ההוגה הראשון שמביא טיפולוגיה זו (שהוא כנראה מייסדה), אך הוא לא נותר יחידי להחזיק בה. ראיית מחלוקת ירבעם כראשית מחלוקת הרבנים נתקבלה בספרות הקראית שלאחריו והיתה ידועה גם לרבנים, והיו ביניהם אף מי שאימצו אותה בהיפוך, והפכו את הקראים ליורשי ירבעם.⁴⁴ לפיכך קל לשער שעניין זה ידוע היה גם לבעל זוהר איכה, והוא השתמש בו לצרכיו. דרך אגב, עניין זה מפנה את תשומת הלב לפרשה המסובכת של יחסי הקבלה והקראות, שעדיין לא נדונה במחקר.⁴⁵

ד. ספר הזוהר כתלמוד ירושלמי בזוהר איכה

נחזור לזוהר איכה. אמנם מדרש זה אינו מזכיר במפורש את ספר הזוהר, אבל לדעתי מצוי הוא כאן ברמז. במקום אחד (צג טור א) מקונן זוהר איכה על "מארי מתניתין דהוו בארעא דישראל", ועל "התלמוד הירושלמי", שהיה מאיר אור התורה, עד שהתבטל, ונשאר ישראל

בתרגום אנגלי אצל L. Nemoy, "Al-Qirqisani Account of the Jewish Sects", *HUCA* 7 (1930), pp. 322-323.

⁴³ ראה גם ארדר (לעיל הערה 37), עמ' 65 והערה 61.

⁴⁴ ראה א"א הרכבי, לקורות הכתות בישראל, ווארשא תרנ"ה, עמ' 2.

⁴⁵ לדעתי יש להתחשב ביחסים אלה להבנת שאלות מעניינות בחקר הקבלה, כגון ההשקפה על התורה שבעל-פה בספר הקנה והפליאה, או השקפתו של ספר

בחושך, ב"תלמוד בבלי", שעליו נאמר "במחשכים הושיבני". לכאורה התלמוד הירושלמי שכאן הוא התלמוד הירושלמי כפשוטו, שהרי התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי הם ספרי יסוד נודעים בתרבותם של יהודי ימי הביניים, ומה שנאמר עליהם כאן מתאים למציאות ההיסטורית: התלמוד הירושלמי נחתם באמת קודם לתלמוד הבבלי, ואחר כך עסקו בו פחות. גם הדרשה "במחשכים הושיבני זה תלמודה של בבל" איננה חדשה, אלא נמצאת בתלמוד (למרבה הפלא דוקא בתלמוד הבבלי, סנהדרין כד ע"א), ובמקום אחר מסביר התלמוד (שוב הבבלי! יומא נז ע"א) את מקור טיפשותם של הבבליים בכך שהם גרים בארץ חשוכה. אך עם כל זאת סבור אני שבזוהר איכה התלמוד הירושלמי מייצג את ספר הזוהר, והתלמוד הבבלי שלעומתו מייצג את ספרות ההלכה. אור התורה המאיר מן התלמוד הירושלמי לפי הקטע שלפנינו רומז אולי גם לשמו של ספר הזוהר, ו"מארי מתניתין" הנזכרים כאן יכולים להיות רמז לחברי רשב"י. אך הנימוק העיקרי הוא ההקשר הכללי - ההבדל הנזכר בין בני ארץ ישראל הבנים לבין בני בבל העבדים מביא בהכרח לזיהוי כזה. שאם לא כן, קשה לראות במה התלמוד הירושלמי מאיר יותר מן הבבלי, או במה קרוב הוא יותר למעלת הבנים; לפי התרשמותי לשני ספרי התלמוד המקוריים אופי רוחני דומה למדי.

אכן שאלה היא באיזה מידה ראה הזוהר בתלמוד הירושלמי האמתי מודל לחיקוי. במבט ראשון אין הדבר כן. הזוהר שונה מאוד משני התלמודים גם יחד, ובמידה שהוא דומה להם, אין לו נטייה דווקא לתלמוד הירושלמי. הוא משתמש יותר בתלמוד הבבלי מאשר בתלמוד

הבהיר על סימני הניקוד, שלדעתו ניתנו למשה מסיני (מהדורת אברמס, סעיף 28, ועוד), והיא השקפה קראית מובהקת.

הירושלמי, וגם לשונו הארמית קרובה יותר ללשון התלמוד הבבלי,⁴⁶ שהיה שגור יותר על פיו, כמו על פיות שאר חכמי ימי הביניים (בעל 'ספר המשיב' אף מציין שלשון הזוהר אינו 'לשון ירושלמי' אלא דווקא 'לשון בבלי').⁴⁷ עם זאת אפשר שלעתים מבקש הזוהר לדמות את לשונו ללשון התלמוד הירושלמי, למשל בצירוף השגור **תא חזי** (או בקיצור ת"ח) השאול בזוהר מן הירושלמי, לעומת **תא שמע** (ת"ש) הבבלי.⁴⁸

אמנם לפי הרב אברהם יצחק הכהן קוק התלמוד הירושלמי האמתי משתלב כאן באופן אינטגרלי. גם הרב קוק העדיף את תורת ארץ ישראל על תורת חוץ לארץ, וראה בה יסודות כלליים ומיסטיים המתאימים לתקופת הגאולה, אבל הוא לא הסתפק בהערכה כללית זו של תורת ארץ ישראל והתלמוד הירושלמי,⁴⁹ אלא סבר גם שסגנונו ודרכו ההלכתית של התלמוד הירושלמי מאשרים הערכה זו, ובאחת

⁴⁶ ראה מ"צ קדרי, דקדוק הלשון הארמית של הזוהר, ירושלים תשל"א, עמ' 16: "חלקה הגדול של הארמית הבבליית ומעוט חלקה של הארמית הגלילית בין היסודות הלשוניים של הזוהר מטילים בספק את אפשרות חיבורו של הספר בגליל". שם בעמ' 142-143 מונה קדרי את היסודות הדקדוקיים השווים לזוהר ולארמית של התלמוד הבבלי, ואת אלה השווים לזוהר ולארמית הגלילית (היא ארמית התרגומים הירושלמיים והתלמוד הירושלמי), ומספר היסודות הבבליים גדול פי כמה וכמה.

⁴⁷ ראה המובאה מספר זה במאמרו של ג' שלום, "ה'מגיד של ר' יוסף טאיטצאק', ספונות יא (= ספר יוון א), תשל"א-תשל"ח, עמ' עז-עח. ככל הנראה 'ירושלמי' כאן פירושו עברי ו'בבלי' פירושו ארמי. אני מודה לד"ר בועז הוס על הפניה זו.

⁴⁸ היו שסברו שהזוהר משתמש דווקא ב**תא חזי** מטעמים מיסטיים, אך בזוהר גופו לא מצאתי לכך אישושים, כדוגמת אלה שראינו בנוגע ל"פתח".

⁴⁹ הערכה כזו מפורטת בפרק "תורת חוץ לארץ ותורת ארץ ישראל" (הוא פרק יג) מספרו אורות התורה, עמ' עג-פד; ובמאמרו "תורת ארץ ישראל", מאמרי הראיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 78-80. על כל סוגית יחסו של הרב קוק לירושלמי ולבבלי ראה עתה (אחרי שנמסר מאמר זה לדפוס) א' רוזנק, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עבודת דוקטור (בשכפול), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 105-137, 216-221.

מאיגרותיו ניסה אף להוכיח זאת בדוגמאות,⁵⁰ והוא מסכם שם ואומר: "ומ"מ [= ומכל מקום] לכל עת שיחדש השי"ת [= השם יתברך] לב חדש על עמו ויוחזר כח קדושת אה"ק [= ארצנו הקדושה] בגלוי, יגלה האור של הירושלמי מצד סגנונו הקצר והעמוק, שמסתייע ממהלך שכל עליון, וההגדה המקובלת [מלשון תורת 'הקבלה'] מחוברת בו עם ההלכה בדרך פעולה נסתרת". אמנם מיד לאחר קביעה זו מסתייג הרב מן הדיכוטומיה החדה הזאת בין בבלי לירושלמי, וקובע ש"ישנן סברות מופשטות למכביר רמוזות בבבלי שהן מסגנון הירושלמי" (כנראה זאת הסיבה לכך שהרב קוק המשיך ועודד גם את לימוד התלמוד הבבלי). לא מצאתי שהרב קוק מסתמך על זוהר איכה, אך נראה בעיניי שדבריו הם פיתוח של גישת הזוהר, בין שהיה מודע לכך, ובין שלא.⁵¹

תלמוד ירושלמי ככינוי לזוהר אינו צריך להפתיענו. הרי באמת ראשוני המצטטים את ספר הזוהר מכנים אותו, או חלקים מסוימים שבו, בכינוי **ירושלמי**. כך למשל מצאנו בכתבי ר' יצחק אבן סהולה ובכתבי ר' משה די ליאון, ועוד.⁵² מהימצאותו של כינוי זה דווקא בזוהר איכה נוכל ללמוד משהו גם על מקומו של מדרש זוהרי זה בספרות הזוהר. (לדעתי אין הזוהר ספר אלא ספרות, ויש בו שכבות רבות יותר

⁵⁰ . באיגרתו לרב יצחק אייזיק הלוי, בעל ספר דורות ראשונים; ראה אגרות הראיה, ירושלים תש"ג, איגרת קג, עמ' קכב-קכח.

⁵¹ . חברי הרב מנחם פרומן מעיר לי, שלשונות אור וראיה שבהם כינה הרב קוק את ספריו ואת עצמו מזכירים את שם ספר הזוהר ואת דרכו, וכן את הלשון הנזכר **תא חזי**. וכנראה כנגד זה יצא תלמידו, הרב דוד הכהן ("הנזיר"), שהדגיש שתורת ישראל עומדת לא על הראיה כי אם דווקא על השמיעה. ראה כהן דוד, קול הנבואה: ההגיון העברי השמעי, ירושלים תש"ל. לשונות הראיה מבוססים כמובן גם על משמעות השם 'קוק' ביידיש.

⁵² . רשימה מפורטת תימצא במאמרו של שלום "קבלת ר' יצחק בן שלמה אבן סהולה וספר הזוהר", בספרו פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א, עמ' 67. בנוסף לאמור כאן, יש לזכור שאף בספרות ההלכתית של ימי הביניים רווחות היו מובאות בשם ה"ירושלמי" שאינן מצויות בתלמוד זה. ראה: מרדכי עקיבא פרידמן, "תשובת ר' יחיאל בר' אליקים המתירה את ה'רשות'", בתוך: משאת משה (לעיל הערה 37), עמ' 336-337.

ממה שהכירו חוקרים אחרים.⁵³) ככל הנראה תופס זוהר איכה מקום ביניים בין "גוף הזוהר" לבין רעיא מהימנא ותיקוני זוהר. בסגנונו דומה הוא לגוף הזוהר, אבל הוא מתייחס לעיקר הספר כדבר שנכתב בעבר, כמו שנוהג רעיא מהימנא.⁵⁴ גם הלשון **מארי מתניתין** דלעיל שכיחה ברעיא מהימנא ובתיקוני הזוהר, ולא בחטיבה הזוהרית העיקרית. מבחינת השימוש בכינוי **ירושלמי** והיעדר הזכרה של חבורת רשב"י דומה זוהר איכה לכתביו העבריים של ר' משה די ליאון.⁵⁵ אך שלא כמו כתבים אלה, שהם כמובן כתבי איש חוץ לארץ גם למעשה וגם להלכה, בזוהר איכה, כמו בספרות הזוהר כולה, אנשי הזוהר אינם יכולים להיות אלא אנשי ארץ ישראל.

⁵³ . ראה מאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר", בתוך ספר הזוהר ודורו (לעיל הערה 1), עמ' 1-71.

⁵⁴ . בהרבה מקומות בפרשת פינחס מצטט רעיא מהימנא את הזוהר תחת הכותרת "בחיבורא קדמאה". והרי "ספר הזוהר" נזכר גם בשמו ברעיא מהימנא ותיקוני זוהר כחיבורו של רשב"י, כגון בקביעה שהובאה לעיל, שבחיבור זה של רשב"י, הוא ספר הזוהר, בו יצאו ישראל מן הגלות.

⁵⁵ . על היחס המדויק בין רמד"ל והזוהר ראה במאמר הביקורת שלי על המהדורה החדשה של ספר שקל הקודש (מהדורת מופסיק, לעיל הערה 14), קבלה ב (תשנ"ז), עמ' 271-285.