

כוח המלה כיסוד משמעותה בספרות הקבלה

מאת יהודה ליבס

כוחה של המלה הוא משמעותה, כלומר יכולתה המסתורית לפעול את פעולתה, לצאת מעולמות הדיבור ולציין דבר בעולם העשייה.¹ הוראה כזאת נוספת להוראת המלה המציינת "כוח" בכמה וכמה לשונות. למשל ביוונית המלה δύναμις ("דינמיס"), שפירושה "כוח", מציינת גם "משמעות" של מלה, וכך גם המלים vis ו-potestas בלטינית. פירוש זה מצוין במילוני השפות הקלסיות, והוא יעלה בבהירות במובאות שלהלן מדברי שני פילוסופים, הראשון יווני והשני רומי. שתי המובאות משלימות זו את זו. הראשונה היא מאפלטון: "ואולי יכולנו למצוא עוד שמות רבים השונים לפי הברותיהם ואותיותיהם, ושלפי כוח פעולתם (δυνάμει)² משמיעים אותו הדבר עצמו";³ לעומת זאת, כך אומר הפילוסוף הרומי סנקה: "לשני הדברים [שנזכרו קודם] שם אחד, אך כוח (vis) ויכולת (potestas) שונים עד מאוד".⁴

אף בלשונות שמיות נוכל למצוא כזאת. חברי חגי בן-שמאי, שרבות לומד אני בשוטטות עמו בשבילי ארצנו ובפעמים אחרות שאנו מזדמנים יחד, סיפק לי שלוש דוגמאות מערבית יהודית. בן-שמאי, החוקר המובהק של הספרות הדתית בערבית יהודית ושל גניזת קהיר, מצא שמחברו של אחד מקטעי הגניזה, שהוא כנראה ר' סעדיה גאון, מנסח את פירושו לאחד מפסוקי התורה בלשון: "וקוה' הדא אלכלאם", שתרגומו: "וכוחו של דיבור זה הוא", כלומר: "המשמעות הטמונה בפסוק זה היא...".⁵ בדוגמה השנייה רס"ג

¹ תכונה זו של המלה מעסיקה הרבה את הפילוסופיה המודרנית. ראה Gilead Bar-Elli, *The Sense of Reference: Intentionality in Frege*, Berlin and New York 1996.

² זו המלה δύναμις ביחסת דטיבוס.

³ במקור: καὶ ἕτερα ἄν ἴσως συχτὰ εὐροιμεν ταῖς μὲν συλλαβαῖς καὶ τοῖς γράμμασι διαφωνοῦντα, τῇ δὲ δυνάμει ταὐτὸν φθεγγόμενα. Plato, *Cratylus* 394e, בתרגום (אבי מורי) יוסף ג' ליבס, כתבי אפלטון, כרך א, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 528.

⁴ במקור: unum utrique nomen est, vis quidem ac potestas longe alia. Seneca, *De beneficiis*, II 34, 5. בתרגומי. וראה: Heymann Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*: mit besonderer Rücksicht auf die Logik, Berlin 1890, vol. 1, p. 180.

⁵ הקטע שמור באוקספורד וסימנו Bodl. 2628, fol. 71b.

פותח את פירושו לאחד הפסוקים במלים "קוה' קולה", כלומר "כוח דבריו", ובאותה משמעות.⁶ בדוגמה השלישית, המצויה בקטע שלדעת משה צוקר מחברו הוא רב שמואל בן חפני גאון, מצוטט אחד החכמים האומר "אן קוה' אלכלאם אלמהמל אלי אלכ'אין אקרר מנהו אלי אלעאם",⁷ ובתרגום בן שמאי: "המשמעות המכוונת בדיבור שאינו מוגדר (כל צרכו) קרובה יותר אל המשמעות הפרטית מאשר אל הכללית". משהו מעין זה קיים כנראה גם בערבית ספרותית מוסלמית.⁸

גם לשוננו העברית מספקת דוגמאות לחיבור הסמנטי בין כוח המלה למשמעותה, אף שאלה עדיין לא נרשמו במילונים. נוסף על המלה "כוח", שעליה נדון להלן, כדאי להזכיר כאן גם את הצירוף "מובן מאיליו", שכן "מאיליו" פירושו "מכוחו", כנטיית המלה "איל", שפירושה כוח.⁹

את המלה "כוח" במובן "משמעות" לא מצאתי אלא בתורת הסוד היהודית של ימי הביניים. המקובלים ראו בשפה עניין טבעי ואלהי,¹⁰ ובעבורם המלה הייתה יצור חי, בעל כוח וחיות. אמנם בקבלה כוחה של המלה אינו מצטמצם להיבטים הסמנטיים, אך המשמעות היא עיקר כוחה של המלה, והוא הולך וגובר כאשר המקובלים בכוונותיהם מוסיפים כדרכם משמעויות וגוונים.

בקבלה תפיסת המשמעות ככוח המלה וחיותה אינה עניין מטפורי בלבד, שלא כמו אצל ר' אברהם אבן עזרא בקביעתו "כי המלות הן כגופות והטעמים (כלומר, המשמעויות)

⁶ פירוש רס"ג לישעיהו ה:ג בתוך פירוש עשר שירות (הנספח לפירוש שירת הים), כ"י הספרייה הבריטית, Or. 8658, דף 45.

⁷ פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת משה צוקר, ניו יורק תשד"ס, עמ' 451.

⁸ הדוגמה היחידה שמצאתי למשמעות קרובה (אך לא זהה) למלה *قوة* ("קונה" = כוח) היא מן המילון *الصحاح* (אלצחאח), אך לא בערך *قوة* אלא דווקא בערך *ليت* ("לית", שפירושה "ליו" או "הלוואי"). בעל המילון (אבו נצר אסמאעיל אלג'והרי) דן במעמדה התחבירי של מלה זו, וקובע כי היא דומה לפעלים בכוח מבטאיה (شابهت الافعال بقوة الفاظها).

⁹ עיין במילון Jastrow בערך "אל". יסטרוב גוזר "מאיליו" משורש "איל", ומ"מאיליו" גוזר הוא גם (וכדין) את המלה "מילא". אך בעיניו אין "איל" כאן במשמעות "כוח" אלא במשמעות "לחזור". על גזרת "מאיליו" מ"איל" במשמעות "כוח" למדתי ממורי המנוח פרופ' יחזקאל קוטשר; הוא הוסיף והעיר שבכתבי היד העתיקים "מאיליו" כתוב מלא יו"ד, ושכך ראוי, שכן היו"ד שורשית היא. אמנם אפשר לגזור באותה הדרך "מאיליו" חסר יו"ד מן המלה "אל", שגם משמעה "כוח", כמו בצירוף "יש לאל ידי" (בראשית לא:כט). עם זאת יש לזכור ש"מובן מאיליו" הוא שימוש מאוחר של "מאיליו" התלמודי, שפירושו "מעצמו", ואין הכוונה דווקא לעצמו של רעיון מילולי. ראה גם חנוך ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 141. ילון מביא זאת בשם ח"א גינזברג.

¹⁰ ראה משה אידל, אברהם אבולעפיה: לשון תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 33-43.

הם כנשמות".¹¹ בתורת הקבלה יש למלים כוח אמיתי, והן גם מקור כוחו של המקובל. את דרכי הכוח המילוליות של המקובל חקר גארב לא מכבר,¹² אך עתה אני מבקש להפנות את תשומת הלב לענייניו של הכוח מצד המלים עצמן, ובעיקר לכוח הטמון במשמעויותיהן. אעשה זאת בשלוש דוגמאות. הדוגמה השלישית תצריך דיון ארוך במיוחד, שכן מקורה באחד הקטעים הקשים של ספרות האדרא – החלק העמוק שבספר הזוהר, העמוק והמופלא שבספרות הקבלית.

א. קול ה' בכוח

בתורת הסוד היהודית רווחת תפיסת כוחן של מלים כפוטנציאל, כאפשרות שבדרך כלל אינה ממומשת עד גמירה, כמו בתפיסה האריסטוטלית של כוח לעומת פועל. למלים הקדושות יש כוח אין-סופי, ומכאן אפשרויות הפירוש האין-סופיות של התורה. "מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כולן נאמרו למשה בסיני", מנסח המדרש.¹³ דברי התלמיד היו בכוח כבר בהתגלות בסיני, בתנאי שתלמיד זה ותיק הוא, כלומר נאמן (לפי משמעות השורש "ות'ק" בשפה הערבית). אין מדובר בטקסט "פתוח" שאפשר לייחס לו כל משמעות שהיא. אפשר שדרכי הפירוש אין-סופיות במספרן (ולא רק "שבעים פנים לתורה"),¹⁴ אך גם כך אין הן כל אפשרויות הפירוש. בפרשנות הלגיטימית יש רק אפשרויות שהן לפי דרכי התורה ("ארחין דאורייתא") האמיתיות, בלשון הזוהר,¹⁵ כלומר רק האפשרויות שנמצאו בתורה מלכתחילה, גם אם היו שם בכוח ולא בפועל.

¹¹ פירוש הראב"ע לשמות כ:א (ועוד). המקובלים הוציאו לעתים את דבריו מפרשנים, ופירשו "טעמים" על טעמי המקרא, הקובעים את נגינת הקורא. ראה פרקים במילון, עמ' 174-175. ראה עוד נחמיה אלוני, "האותיות כגופות והתנועות כרוחות", לשוננו לעם יז (תשכ"ו), עמ' 147-151.

¹² גארב, הופעותיו.

¹³ ויקרא רבא כב, א.

¹⁴ נוסף על מספר זה המקובלים מדברים על שישים ריבוא פירושים אפשריים, לפי מספר שורשי נשמות ישראל, ואף על מספר אין-סופי. ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 63-66. ראה גם Moshe Idel, "Infinites of Torah in Kabbalah", *Midrash and Literature*, eds. G. Hartman and S. Budick, New-Haven 1986, pp. 141-147. ראה עוד חננאל מאק, "שבעים פנים לתורה – למהלכו של ביטוי", ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, בעריכת משה בר-אשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 449-462.

¹⁵ זוהר ח"ב צה:ע"א, סבא דמשפטים. ראה מאמרי "זוהר וארוס", אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 87-88, 97.

דומני שרעיון זה כבר נזכר במדרשי חז"ל, כגון במובאה דלעיל על חידושי התלמיד הוותיק. אך חז"ל לא הסמיכו זאת למושג "כוח", ובפיהם הוא עדיין אינו משמש במובנו האריסטוטלי. הקבלה, לעומת זאת, שאלה מן הפילוסופיה האריסטוטלית גם את המושג כוח, והוא משמש הרבה בספרותה.¹⁶ אך כבר לפני עידן הקבלה אפשר למצוא את המושג כוח במובנו האריסטוטלי. דומני שכך הוא גם אצל הפייטן האשכנזי בן המאה העשירית ר' שמעון בר יצחק (הגדול). המעבר למושג כוח האריסטוטלי בולט באחד מפיוטיו, שעניינו מעמד הר סיני (ונאמר בשחרית ליום שני של שבועות). פיוט זה מבוסס כולו על מלות המדרש העוסקות בריבוי המשמעות של דברי ההתגלות, והמשמעות החדשה של המלה כוח בשימושה בפיוט בולטת לעומת השימוש בה במקור המדרשי. וזה לשון תחילת הפיוט:

וכל העם רואים את-הנראה והנשמע

ושומעים את-הנשמע והנראה

כשהדבור יוצא מפי הגבורה / ונחצב על הלוחות בתפארה

קול קולי קולות ורוח סערה / ולפיד לפידי אש ב' ערה

קול יי בכ' ח קול ה' בהדרה / מפרש את הדבור לבארה

יסובבנהו יבוננהו סתרי תורה / וירא העם וינעו לבם לשברה.¹⁷

כפי שציין המהדיר, הקטע הזה בנוי כולו על דברי המדרש:

"וכל העם רואים את הקולות"¹⁸ רואין הנראה ושומעין הנשמע, דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: רואין ושומעין הנראה. רואין דבר של אש יוצא מפי הגבורה ונחצב על הלוחות, שנ' [אמר] "קול ה' חוצב להבות אש".¹⁹ "וכל העם רואים את הקולות" קול קולי קולות ולפיד לפידי לפידיים.²⁰ וכמה קולות היו וכמה לפידיים היו, אלא שהיו משמיעים את האדם לפי כחו, שנ' [אמר] "קול ה' בכח".²¹ רבי אומר: להודיע שבחן של ישראל, שכשעמדו כולן לפני הר סיני לקבל את התורה היו שומעין את הדיבור

¹⁶ ראה גארב, הופעותיו, עמ' 55-56.

¹⁷ מחזור שבועות, מהדורת יונה פרנקל, ירושלים תש"ס, עמ' 267, שורות 1-6.

¹⁸ שמות כ:טו.

¹⁹ תהלים כט:ז.

²⁰ לפי המשך הפסוק, שמות כ:טו: "וכל העם ר' אים את הקול' ת ואת הלפידים".

²¹ תהלים, שם:ד: "קול ה' בכח קול ה' בהדר".

ומפרשים אותו, שנאמר "יסובבנהו יבוננהו"²², שכיון שהיו שומעין הדיבור מפרשים אותו.²³

לצד הדמיון והקשר ההדוק בין מדרש זה לבין עיבודו הפיוטי, יש כאמור גם הבדל עקרוני במשמעות הדברים, הנובע משימוש שונה במלה "כוח" בשני המקורות. אמנם שניהם מייחסים את הפסוק "קול ה' בכח" לקולו של האל הנותן תורה בסיני, אך במדרש כוח זה הוא כוחם של השומעים ("משמיעים את האדם לפי כחו") המפרשים לפי כוח הבנתם את דבר האל ("שכיון שהיו שומעין הדיבור מפרשים אותו"), ואילו הפייטן מדבר על כוח קול ה' עצמו, אשר "מפרש את הדיבור לבארה". לכן כנראה פירוש זה מניב אצלו דווקא "סתרי תורה", שאינם נזכרים במקורו המדרשי.²⁴ דומה שעניין זה, נוסף על שינוי ייחוס הכוח, מצדיק את הבאתה של דוגמה זו עם השתיים הבאות, הלקוחות מן הקבלה הספרדית, אף שר' שמעון בן יצחק קדם לקבלה במובנה המצומצם.

ב. העונה אמן בכל כוח השם

נבחן עתה דוגמה נוספת של עיבוד ימי-ביניימי של מאמר חז"ל המדבר על כוחה של מלה. דוגמה זו לקוחה הפעם מספרות הקבלה, וגם בה התרחש אותו מעבר שראינו בפיוטו של ר' שמעון בן יצחק. במקור החז"ל מדובר על כוח ההבנה האנושי, ואילו במעבר לתורת הסוד של ימי הביניים כוח זה מוצא מפשוטו והופך לכוחה של המלה עצמה.

שנינו בתלמוד: "אמר ר' יהושע בן לוי: כל העונה 'אמן' יהא שמה רבא מברך' בכל כחו קורעין לו גזר דינו".²⁵ לפי פשוטו המאמר משבח את האדם הצועק בכל כוח גרונו, אך כבר רש"י הוציא זאת מפשוטו ופירש שם "בכל כחו – בכל כוונתו". פירוש זה התקבל על דעת המקובלים, שהרבו לקשר בין "כוח" לבין "כוונה"²⁶ (דוגמה מובהקת לכך תובא להלן בקטע שמספר הזוהר). אך היו שלא הסתפקו בכך, והוסיפו והרחיקו את פירוש המאמר

²² דברים ל:י.

²³ מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דבחדש, יתרו, פרשה ט.

²⁴ ולא כדברי המהדיר שם.

²⁵ שבת קיט:ע"ב. על מאמר זה ראה יהונתן גארב, הכח בכוונה בקבלה, עבודת דוקטור (בהדרכת משה אידל), האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ס (בשכפול), עמ' 60-61. דיון זה אינו מופיע בגארב, הופעותיו.

²⁶ על הקשר שבין כוח לכוונה בקבלה ראה גארב, הופעותיו, עמ' 58-60, ועוד.

מפשוטו. הכוח, במשמעותו החדשה ככוונה, חדל להיות כוחו של המתפלל והפך עתה להיות כוחה – כלומר משמעותה הפוטנציאלית – של המלה הנאמרת עצמה. כך פירש מאמר תלמודי זה ר' יעקב בן ששת, ממקובלי חוג גרונה במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה:

ויש מן ההמון שסבורין כי מלת "כחו" מלשון כח וגבורה, והוא נאמ' [ר] על העונה "אמן", כלומ' [ר] שיצעק בכל כחו. ויש מן המפרשי' [ם] שפירשו: בכל כוונתו. וכן האמת, אלא שהלשון הזה נשמע לשני פנים, ואעפ"י ששניהם טובים הא' יכשר יותר.²⁷ שיש מי שיבין כוונתו: בכל כוונת הלב. וזה הפי' [רוש] טוב הוא, אלא שיש לתמוה מפני מה אמ' [ר] "כחו" ולא אמ' [ר] "כוונתו". היכן מצינו כוונה אמורה בלשון "כח" [...] אך הראוי יותר לפר' [ש] כי "בכל כחו" חוזר אל השם,²⁸ רצונו²⁹ לומ' [ר], כיוון³⁰ את השם בכל מה שראוי לו: באותיותיו ובפירושה ובניגון ובניקוד המקובל, והסימן שלו: "לעולם ה' דברך נצב בשמים".³¹ וזהו בכל כחו בכל כח השם. ובאמת אי אפשר להיות זה בלי כוונת הלב.³²

"כח השם" חל כאן לא רק על הפירוש אלא גם על עניינים אחרים, בלתי סמנטיים, המהווים גם הם את הפוטנציאל שלו, כגון האותיות וניקודן.³³ מהותו של כוח זה מוסברת ביתר הרחבה במקבילה שכתב כמה שנים אחר כך, בהשפעת הקטע שלפנינו,³⁴ המקובל הקסטיליאני ר' טודרוס אבולעפיה בפירושו לאותו מאמר תלמודי:

וטעם "יהא שמיה רבא בכל כחו", ר"ל (רוצה לומר) כוחו של שם הגדול. והוא שיתכוין בכוונת הלב באותיות השם הגדול ובבנייניו ובפנימיותו ויתכוון להמשיך

²⁷ לפי קהלת יא:ו.

²⁸ השם שעליו נסב המשפט "יהא שמיה רבא מברך", בתרגום "יהי שמו הגדול מבורך".

²⁹ אולי צריך להיות "רצוני".

³⁰ אולי צריך להיות "יכוון".

³¹ תהלים קיט:פט. הכוונה לניקוד המלה "דְּבָרְךָ", שבמתכונתה צריך לנקד בכוונה זו גם את השם המפורש: יְהוָה. השווה במקבילה מספר מערכת האלהות, מנטובה שי"ח, פרק טו, דף ר ע"ב, שהביא אפרים גוטליב במבוא למשיב דברים נכוחים, עמ' 55: "ואחר כן יכוין בנקודו שהוא כמו יהבך או דברך, וסימניך לעולם ה' דברך נצב בשמים".

³² משיב דברים נכוחים, פרק כד, עמ' 172-173. הפיסוק וההערות הם משלי.

³³ ראה משה אידל, "על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי-נהור", משואות, עמ' 25-52. אידל מביא בעמ' 33 גם חלק מן הטקסט שלפנינו (אך אינו דן בסוגיית הכוח).

³⁴ על מקבילה זו העיר אפרים גוטליב במבוא למשיב דברים נכוחים, עמ' 57.

כל הכחות.³⁵ ואז יתפלל על מלכות בית דוד ובנין ב"ה (בית המקדש) העליונים שבהם יתגדל ויתקדש השם, שאין התפלה שלמה אלא בכך.³⁶

המלים "יתגדל ויתקדש השם" רומזות כמובן לראשית הקדיש, ש"אמן יהא שמיה רבא מברך" הוא חלק ממנו. רעיון גידול השם מתאים כמובן לרעיון הוצאתו מן הכוח אל הפועל. בגדילתו ובמילואו השם הופך למקדש של מעלה ולמלכות בית דוד של מעלה (היא הספרה העשירית, הנחשבת ל"פועל"),³⁷ שתיקונם הוא הבסיס לתיקון המקדש הארצי.³⁸ עם זאת, אפשר לראות גם במקדש הארצי ובמלכות בית דוד ההיסטורית, בזמן הגאולה, הוצאה לפועל של כוח השם.

ג. יגדל נא כוח ה'

מקום מפורסם אחר נוסף על הקדיש המדבר על הגדלת כוח השם הוא דברי משה לאחר חטא המרגלים: "ועתה יגדל נא כח אדני כאשר דברת לאמר. ה' ארך אפים ורב חסד נ' שא עון ופשע ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים".³⁹ המיתוס התלמודי המפתח סצנה מקראית זו תואר ונחקר רבות (גם אני מחוקריו),⁴⁰ אך דומני שעדיין לא נפרשה ונחקרה הגרסה הזוהרית דלהלן. בגרסה זו "כוח" משמש הן במובן האריסטוטלי הן ככוונה וכמשמעות, ונותנת דין וחשבון מכניסטי לדרך שבו גדל כוח זה, מתפרץ והופך לפועל. כמו רוב ספר הזוהר הקטע כתוב בלשון הארמית, וזה לשונו:

כל הני שערי דדיקנא דזעיר אנפין כלהו קשישין תקיפין משום דכלהו אכפיין⁴¹ לדינין בשעתא דמזלא קדישא אתגלי, וכד בעי⁴² לאגחא קרבא בהאי דיקנא⁴³ אתחזי כגבר תקיף מארי נצחן קרביא. וכדין מריט מאן דמריט ואגליש מאן דאגליש. הני תשעה תקונין אמרן משה זמנא תניינא בשעתא דאצטריך לאהדרא לון כלהו רחמי, דאע"ג (דאף על גב) דתליסר תיקונין לא אמרן השתא, בכוונה תלייא מלתא, דהא

³⁵ "כחות" כאן גם במובן הספרות העליונות, שנמשכות ומשפיעות בספרת מלכות (היא השם), ואף ממשכות שפע לעולם הזה.

³⁶ טודרוס אבולעפיה, "אוצר הכבוד השלם", ווארשא תרל"ט (דפוס צילום, עם "שער הרזים", ירושלים תשמ"ז), יב, טור א.

³⁷ על ספירת מלכות כ"פועל" והספירות שמעליה כ"כוח", ראה בספרי סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 56-57, 309-307.

³⁸ ראה חביבה פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א (הפרק הרביעי בספר עוסק בפירושי הקדיש ברוח זו).

עד⁴⁴ לא ייעול בהני תיקונין לאדכרא,⁴⁵ במזלא אתכוון ואדכר ליה. הה"ד (הדא הוא דכתיב) "ועתה יגדל נא כח ה'". מאן כח ה', ההוא דאקרי מזלא קדישא סתימא דכל סתימין, דחילא דא ונהירו דא ממזלא תלי. וכיוון דאמר משה דא ואדכר דא ואתכוון ביה אמר הני תשעה תיקונין דתליין בזעיר אנפין, בגין דינהירו⁴⁶ כלהו ולא ישתכח⁴⁷ דינא, ועל דא כלא במזלא תלי.⁴⁸

תרגום:

כל אותן שערות הזקן של זעיר אנפין (קצר אפיים) כולן קשות חזקות, משום שכולן מכניעות את הדינים בשעה שהמזל הקדוש מתגלה, וכאשר [האל] מבקש לצאת למלחמה, בזקן זה נראה כגיבור תקיף איש מלחמה,⁴⁹ ואז מורט מי שמורט ומגלח מי שמגלח.⁵⁰ אותם תשעה תיקונים אמר משה בפעם השנייה, בשעה שצריך היה להחזירם (להופכם) כולם לרחמים. ואף על פי ששלושה עשר התיקונים לא אמרם עתה, בכוונה תלוי הדבר, שהרי לפני שייכנס באותם תיקונים להזכיר, במזל התכוון והזכירו. זה שכתוב: "ועתה יגדל נא כח ה'". מי הוא "כח ה'?" אותו שנקרא המזל הקדוש, סתום מכל הסתומים. שהכוח הזה וההארה הזאת מן המזל תלויים. וכיוון שאמר משה כך והזכיר זאת וכיוון בו, אמר תשעה תיקונים התלויים בזעיר אנפין, כדי שיאירו כולם, ולא יימצא דין. ועל כך [אומרים] "הכל תלוי במזל".

³⁹ במדבר יד: יז-יח.

⁴⁰ "על המיתוס", עמ' 257-259. וראה גארב, הופעותיו, עמ' 30-34, 42-43.

⁴¹ לפי נוסח אור יקר, עמ' לז: "אתכפיין".

⁴² כך באור יקר, שם. בדפוס הזוהר הרגילים: "בעא".

⁴³ "בהאי דיקנא" חסר באור יקר.

⁴⁴ כך באור יקר. בדפוסים הרגילים חסרה המלה "עד".

⁴⁵ בדפוסים הרגילים נוספה כאן המלה "אלא", ואיננה באור יקר.

⁴⁶ באור יקר: "דנהירו".

⁴⁷ באור יקר: "אשתכח".

⁴⁸ זוהר ח"ג רצה: ע"ב, "אדרא זוטא".

⁴⁹ "מארי נצחן קריבא" הוא תרגום אונקלוס של "איש מלחמה", שמות טו: ג. המשפט כולו מושפע ממכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דבחוודש, יתרו ה': "נגלה על הים כגבור עושה מלחמות שנאמר [שמות טו: ג] 'ה' איש מלחמה'".

⁵⁰ ראה ויקרא יג: מא: "ואם מפאת פניו ימרט ראשו גבח הוא", תרגום אונקלוס: "ואם מקביל אפוהי יתר שער רישיה גלוש הוא".

קטע זה נראה במבט ראשון קשה וסתום, שכן אינו מפחית מן המיתוס ונותן לו פירוש מושגי, אלא כדרך הזוהר מוסיף מיתוס על מיתוס ומחברו לתמונה חיה. הקטע לקוח מ"אדרא זוטא", החטיבה הזוהרית המתארת את מעמד מיתתו של רשב"י (ר' שמעון בר יוחאי). בחטיבה זו מובאת הדרשה שהוא נושא לפני מיתתו ומתאר בה את הפרצופים האלוהיים. האנתרופומורפיות הקיצונית של ספרות האדרות באה כאן לידי ביטוי בוטה: הקטע הוא חלק מתיאור זקנו של פרצוף זעיר אנפין, הדמות האלהית העיקרית. זקן זה מורכב מ"תיקונים", כלומר תלתלים ותיאורים של אזורי השער המכסים את חלקי הפנים.

מספרם של תיקוני הזקן ראוי שיהיה שלושה עשר, כנגד שלוש עשרה מידות הרחמים, שאמר משה אחרי חטא העגל: "ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת. נ' צר חסד לאלפים נ' שא עון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים".⁵¹ אמנם כאן, אחרי חטא המרגלים, נקט משה נוסחה קצרה יותר, שבה רק תשע מידות, לפי חשבון הזוהר, וכנגדן תשעה תיקונים. נוסחה זו ראינוה כבר לעיל: "ה' ארך אפים ורב חסד נ' שא עון ופשע ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים".

מניין מקוצר זה של המידות דורש הסבר או תיקון, ואכן לפניו משה מבקש: "ועתה יגדל נא כח ה'". "כח ה'" מתפרש כאן על המזל העליון שהכול תלוי בו. הזוהר מסתמך כאן על הפתגם העממי "הכול תלוי במזל",⁵² אך הוא מוציא אותו מפשרו האסטרולוגי, שכן מזל זה, לפי קבלת האדרות, ניצב מעל לכל מזלות הכוכבים, והוא זקנו של הפרצוף האלוהי העליון, אריך אנפין, או אחד מתיקוניו⁵³ (המלה "תלוי" מקבלת גם את מובנה הקונקרטי: הכול קשור בשערות הזקן ותלוי עליהן). הזיהוי בין המזל לכוח קשור אולי לדמיון הלשוני בלטינית (שנשתמר ביתר שאת בשפות הרומניות) בין המלה *fors*, שצורתה בגניטיבוס *fortis*, ופירושה מקרה ומזל (ומכאן *fortuna*, שהיא גם אלת המזל הרומית), לבין *fortis*, שפירושו חזק ומלא כוח.

⁵¹ שמות לד:ו-ז.

⁵² "כלא במזלא תליא" נמצא בתרגום קהלת ט:ב. השווה מועד קטן, כח ע"א: "חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא". בזהר ובחוגו רווח אף הפתגם "הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל". ראה למשל "סוד י"ג מדות", עמ' 223, והשווה זוהר ח"ג קלד:ע"א, "אדרא רבא". והשווה הפתגם הלטיני המפורסם: *Habent sua fata libelli*.

⁵³ ראה "אדרא רבא", שם. והשווה "סוד י"ג מדות", שם.

אחר משבר חטא המרגלים ראה אפוא משה להקדים להזכרת מידותיו של זעיר אנפין את זכרו של אותו מזל קדוש, זקנו של אריך אנפין, הוא "כח ה'", שצריך לגדלו ולערבו בזקן זעיר אנפין. שכן המזל העליון הוא כוחו, חייו ונשמתו של זעיר אנפין והוא אחראי לגידול מידותיו.

זיהוי המזל עם הכוח מזמין גם פירוש במישור הלשוני, לפי הזיהוי של כוח עם משמעות, שהוא נקודת המוצא לדיוננו. המזל העליון נחשב לכוחן של מידות הרחמים גם משום שהוא משמעותן. המזל הוא כאמור עיקרו של הפרצוף העליון, אריך אנפין. אריך אנפין הוא תרגום של הצירוף העברי "ארך אפיים", ולכן הוא מתואר בספרות האדרא ומקבילותיה⁵⁴ כרחמים גמורים, בלא כל תוספת דין. אפשר אפוא לראות בו את המשמעות העליונה הגנוזה במידות הרחמים של זעיר אנפין.

פרצוף זה, זעיר אנפין, יש בו מידות הרחמים, אך אלה אינן בפועל גמור או במלוא משמעות המלה "רחמים". פרצוף זעיר אנפין, "קצר אפיים" בעברית, כשהוא לעצמו, בלא קשר עם אריך אנפין שמעליו, עיקרו דווקא רוגז ודין. לעתים כאמור אף חסרות בו מידות אחדות, כגון במקרה שלפנינו, בעקבות חטא המרגלים, שאז נמצאו בפועל רק תשע משלוש עשרה המידות, וארבע נמצאו בכוח בלבד. יציאתן של ארבע אלה מן הכוח אל הפועל יכולה להיעשות רק בעזרת חיבור אל המזל העליון. רק הוא יכול להשלים את כוחן של המידות, כלומר לתת להן את משמעותן המלאה כמידות של רחמים.

אפשר לאשש את הפירוש הלשוני של מאמר זוהר זה לפי דברי הזוהר בעמוד הקודם לו, בתחילת דיונו במידות האלה. שם הזוהר מעגן את דמות האל ותיקונו בעולמה של הלשון, בהדגישו שהמספר הכולל של מידות הרחמים – שלוש עשרה ועוד תשע – עולה למניין עשרים ושתיים, כמספר אותיות האל"ף-בי"ת. אנו נזכרים כאן בדרשה שדרש הזוהר במקום אחר⁵⁵ על הפסוק "ה' אלהינו בעלוננו אדונים זולתך לבד בך נזכיר שמך":⁵⁶ בגלות שולט עלינו סטרא אחרא, ורק זכר נשאר לנו לאלהינו, והוא "בך", כלומר כ"ב אותיות השפה העברית.

⁵⁴ מקבילות כאלה, המנסחות זאת באופן קונצפטואלי, יש הרבה בספרי ר' יוסף גיקטיליה, כגון ב"סוד י"ג מדות".

⁵⁵ זוהר ח"ב ט:ע"א.

⁵⁶ ישעיהו כו:יג.

החיבור בין כוח למשמעות קשור גם בחיבור בין כוח לכוונה. כך כבר ראינו בדוגמה הקודמת בדבר אמירת אמן בכל הכוח, וכך נמצא גם בקטע שלפנינו. בשעה שהזוהר מציין את העובדה הטקסטואלית הנדונה, שאחרי הבקשה להגדלת כוח ה' לא הזכיר משה את כל שלוש עשרה מידות הרחמים והסתפק רק בתשע, הוא מביע את הדעה שאת מקום הזכרת המידות החסרות תופסת הכוונה, כאומרו (בתרגומי) "אף על פי ששלושה עשר התיקונים לא אמרן עתה, בכוונה תלוי הדבר".

עוד ראינו בדוגמה הקודמת בדבר כוחו וכוונתו של "אמן יהא שמיה רבא", שמקור

כוח הכוונה נמצא גם במוחו של האדם המכוון וגם במלה המכוונת. ממש כך הוא גם ב"כוונה" המדוברת במאמר זוהר זה. כפילות זו של מקור הכוונה, וכן הזהות בין כוונה לכוח ובין כוח למזל, מוסיפות הסבר למעשה משה, שהפנה את כוונתו דווקא כלפי המזל העליון. מזל זה, בהיותו כוח ומשמעות, הוא המקום הראוי לכוונה, לפעולה מחשבתית כוחנית מצד משה, והוא עתיד לגמול על כך גמול דומה – להוסיף כוח במידות הרחמים ולמלאן. שני זיהויים אלו, הזיהוי בין הכוונה לכוח והזיהוי בין הכוח למזל, מוסיפים ויוצרים גם קשר עמוק בין האמירה "בכוונה תלוי הדבר" לבין הפתגם שבסוף הקטע – "הכול תלוי במזל".

עם זאת, מבחינת יחסם אל המעשה בפועל, הכוונה והכוח של המאמר הזוהרי שונים מן הכוונה והכוח שבדוגמה הקודמת. כשרש"י ור' יעקב בן ששת מזהים בין כוח לכוונה, אין כוונתם להעמיד את אלה במקום אמירת "אמן יהא שמיה רבא". הכוונה והכוח נתפסים אצלם כממדים נוספים שצריכים להתלוות אל האמירה ולחיותה. בזוהר, לעומת זאת, כוח וכוונה באים במפורש במקום הזכרתן של כמה מן המידות. דומה אפוא שכוח וכוונה מובנים כאן גם באופן "אריסטוטלי", בניגוד לפועל ולקיום למעשה.

הזוהר איננו מסביר במפורט מדוע נצרך כאן משה להימנע מהזכרת המידות כולן, ובדבר ארבע מהן – להסתפק בכוונה ובכוח בלבד ובבקשה להגדלה בעתיד, שרק אז יימלא המספר החסר. במקום הסבר, הזוהר מסתפק בקביעה שכך עשה משה בשעה שהיה צריך להפוך את המידות לרחמים. דומני שהגיון הקטע מאפשר להשלים את ההסבר החסר. הסבר זה, שנמצא ברקע הדברים, מכני ביסודו, וקשור גם בהיבטים בלתי לשוניים של המושג כוח. צמצום שלוש עשרה המידות והעמדתן על תשע דומה לדחיסת קפיץ או גז כדי

להגביר את כוחו, וכך יוכל אחר כך להשתחרר בעצמה רבה ולעשות את המוטל עליו. בלשון הפיזיקה, הכוח הוא אנרגיה פוטנציאלית שעתידה להפוך לאנרגיה קינטית.

אפשר שכבר חז"ל ראו לנגד עיניהם ציור דומה כאשר הביעו את דעתם אשר לדרך הראויה להוספת כוח במידות הרחמים של מעלה. משהו מתפיסה מכנית כזאת מתגלה לדעתי בפועל "גלל" שבתפילה התלמודית המשמשת בהקשר דומה: "יהי רצון שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מידותיך".⁵⁷ הרחמים דומים לגלי ים המתגלגלים בעצמה ושוטפים את מידות הדין.

גם לביטוי האחר המשמש בתפילה תלמודית זו, "יכבשו רחמיך את כעסך", יש מקבילה בקטע הזוהרי הנדון. הפועל "יכבשו" שאול כמובן מן התחום הצבאי, ואף אותו הזוהר מפתח מאוד בתיאור הגדלת כוח מידות הרחמים. מתברר שהכוח אינו עניין לשוני בלבד, אלא יש לו גם ממד כוחני ממש, מלחמתי וחזותי-פלסטי. פעולת המזל גורמת לאל להפוך לאיש מלחמה, שכן מידות הרחמים קשורות בקשר אמיץ במה שנראה כהפכן: התגברות על האויב. אמצעי זה בוודאי היה נחוץ בהקשר זה של חטא המרגלים, כאשר היה צורך לשכנע את האל לשוב ולרחם על עמו ולצאת בסופו של דבר בראש צבאות ישראל לכבוש את ארץ כנען. ההיבט הצבאי של פעולת המזל מתואר, כזכור, במלים האלה:

כל אותן שערות הזקן של זעיר אנפין כולן קשות חזקות, משום שכולן מכניעות את הדינים בשעה שהמזל הקדוש מתגלה, וכאשר מבקש לצאת למלחמה בזקן זה נראה כגיבור תקיף איש מלחמה, ואז מורט מי שמורט ומגלח מי שמגלח.

תיאור זה מציג, כך דומה, תמונה איקונית מוחשית של דמות המלך היוצא לקרב, שהרי כידוע "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (המלכות שבארץ היא כעין המלכות שברקיע).⁵⁸ לפני צאתו המלך מתקן את זקנו כפי שהולם איש צבא, ובכלל זה, ככל הנראה לפי אפנת הימים ההם, גילוח חלקים מסוימים של הזקן. לשם כך ניגש המלך קודם היציאה לקרב אל "מי שמורט ומגלח", כלומר אל הספר.

⁵⁷ ברכות ז:ע"א. וראה "על המיתוס", עמ' 252-254, 257.

⁵⁸ ברכות נח:ע"א.

אך המיתוס, לפי טבעו, ניצב בתווך בין הקונקרטי לבין המופשט או הקונצפטואלי,⁵⁹ ורובד פוליטי חזותי זה אינו ממצה את משמעות תספורת הזקן. נוסף על גיבוני המלכות אפשר למצוא כאן גם מקבילה אנתרופומורפית לתיאור המכני דלעיל, של כיוון המידות המגביר את כוחן הפוטנציאלי. כוח המלך מוגבר על ידי גילוחם של חלק מתיקוני הזקן,⁶⁰ המקבילים כזכור למידות. אולי ברקע הדברים עומדת גם התופעה הפיזיולוגית הידועה שגילוח עשוי להגביר את צמיחת השער בעתיד.

ואפשר שברקע תמונת האל המתגלח להגברת כוחו עומדת גם דוגמה קונקרטית של בשר ודם, אך זו לקוחה הפעם לא ממנהגם ותמונותיהם של המלכים,⁶¹ אלא מן המיתוס הדתי: מדמותו של שמשון הגיבור. גם כוחו של שמשון היה טמון בשערו (שם מדובר אמנם בשער הראש ולא בזקן, אך שני הנושאים קשורים זה בזה בזוהר, כפי שנראה בהקבלה דלהלן). כאן, גילוח שערו של שמשון הביא להסרת כוחו ולמפלתו, שהרי להבדיל מגילוח האל בתפילת משה, שמשון גולח בידי מבקשי נפשו גילוח מלא שלא השאיר כל שריד. עם זאת, דומה שגם גילוחו של שמשון גרם ליתר כוח בעתיד. שהרי, כמסופר, לאחר זמן, כאשר החל שערו לצמח, הביא שמשון על האויבים מפלה קשה יותר מכל אשר חוו קודם לכן: "ויהיו המתים אשר המית במותו רבים מאשר המית בחייו".⁶²

הקבלה זו בוודאי איננה מקרית. לא רחוק הוא להקביל בין שמשון לבין האל, שהרי בשמשון הגיבור מצאו חז"ל "דוגמא של מעלה", כמי ש"דן את ישראל כאביהם שבשמים",⁶³ ואף הזוהר מסכים עמהם.⁶⁴ אמנם כאן, בתיאור גילוח האל וגדילת כוחו, לא הביא הזוהר הקבלה מתבקשת זו (אולי כדי שלא לערב שערות ראש בתיקוני הזקן), אך

⁵⁹ ראה מאמרי "יהדות ומיתוס", דימוי יד (תשנ"ז), עמ' 6-15.

⁶⁰ הרמ"ק מפרש זאת באור יקר, דף לז-לח, לא על תיקוני הזקן אלא על גילוח הראש, שהוא טיהור והמתקת הדין לפי זוהר ח"ג מח:ע"ב. על רעיון זה ראה "כיצד נתחבר", עמ' 41-54. אך דומני שבמאמר שלפנינו אין מדובר על שער הראש אלא על תיקוני הזקן.

⁶¹ יש מפרשים "בפרוע פרעות בישראל" (שופטים ה:ב), על גידול השיער בשעת מלחמה. ראה דברי מנחם הרן באנציקלופדיה מקראית בערך "נזיר". תודה לפרופ' דינה שטיין על הפניה זו.

⁶² שופטים טז:ט-ל.

⁶³ סוטה י:ע"א.

⁶⁴ זוהר ח"א רמג:ע"א-ע"ב.

ראוי לזכור שאת "אדרא רבא" כולה הזוהר מסמיך לעניין שמשון ונזירותו, בשל עיסוקה האינטנסיבי בשער של מעלה.⁶⁵

את מיהות המורט והמגלח הזוהר משאיר בעלטה במובאה דלעיל: "ואז מורט מי שמורט ומגלח מי שמגלח". לשון מסתורית זו מעלה על הדעת שהכוונה למאציל העליון, שמצמצם את כוחו כדי לחזור בכוח רב יותר, אך אפשר בהחלט שהכוונה גם למקובל בשר ודם, שפועל זאת בכוונותיו הקבליות. כך אפשר ללמוד ממקום אחר בזוהר, הנוקט גם הוא את הפעלים הנדירים "מרט" ו"גלש" (אמנם לא בדבר הזקן אלא בדבר שער הראש של מעלה), ומייחסם לפעילות מיסטית הנדרשת מן המקובל. כפי שנלמד משם לענייננו, כך אפשר להבהיר בעזרת דברינו הקודמים את התיאור שם, שהוא משונה ומסתורי.

מאמר זוהר קשה זה, שכדי לא להאריך בבעיות החורגות מענייננו רק את חלקו נביא לכאן, מובא בפרשת ויחי, ועוסק בתקופת התדהמה שעברה על בני חוגו של רשב"י אחרי מות מנהיגם. שם מתואר מחזה מפחיד המתגלה לר' יהודה, אחד מחברי החוג, ביושבו בשערי טבריה בימים הקשים ההם. ר' יהודה רואה בחזונו עדה של ציפורים עטות על משא של סחורה (כנראה בשמים)⁶⁶ שנפל מעל גבי שני גמלים. ר' יהודה וחבריו מנסים לגרש את הציפורים בצעקות ובאבנים והדבר אינו עולה בידם (אף שבעבר היו ציפורים כאלה מתבקעות מעצמן לפני שהגיעו אל מטרותן). אז הזוהר מספר כך:

עד דהוה יתיב עבר חד גברא, אשגח בהו, אמר: לא קיים דא הא דכתיב: "וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברם". אמר ר' יהודה: והא עבידנא ולא אתפרשן. אהדר רישיה ההוא גברא ואמר: עד לא מריט דא רישיה דמריה וכד לא גליש למטרוניתא.⁶⁷

תרגום:

⁶⁵ זוהר ח"ג כזו: ע"א-ע"ב. בפסקה הקודמת ל"אדרא רבא".

⁶⁶ במקור: "קטפירא". אולי התיאור מושפע מאורחת הישמעאלים שלהם נמכר יוסף, ש"גמליהם נ' שאים נכ' את וצרי ול' ט" (בראשית לז:כה). תרגום אונקלוס של "צרי" שכאן הוא "קטף". על אפשרויות אחרות של תרגום מלה זו ומלים דומות לה ראה פרקים במילון, ערך "קטפורה", עמ' 349-354 (שם פירשתי "קטפירא" שכאן על גווייתו של רשב"י, ואם כן הוא, אני מציע כאטימולוגיה את המלה הלטינית cadaver, ואולי צריך להביא בחשבון גם את המלה היוונית καταφορά [קטפורה] שמשמעותה דבר הנישא כלפי מטה).

⁶⁷ זוהר ח"א ריז: ע"א.

עד שהיה יושב, עבר איש אחד, השגיח בהם, אמר: לא קיים זה את הדבר שכתוב: "וירד העיט על הפגרים וישב אותם אכרם".⁶⁸ אמר ר' יהודה: הרי עשיתי, והם (הציפורים) לא פרשו! החזיר ראשו אותו אדם ואמר: עדיין לא מרט זה את ראש ריבונו ולא גילח את המטרונית.

דומה שהציפורים העטות על השלל מסמלות את מה שקרה בחוג הזוהר אחרי שנסתלק מנהיגו, המגולם בדמות רשב"י. מקובלים שלא היו ברמה הרוחנית הדרושה ולא השתייכו באמת לחוג הזוהר (לפי הערכת מחברו של קטע זה), נטלו גדולה לעצמם והמשיכו בספרות הזוהרית, ולא חדלו מכך חרף המאמצים שעשו חברי החוג האמתיים (בעיני עצמם) להשתיקם ולהפסיק את פעולתם. גם כישלון זה מסמל את הירידה שקרתה עם מות רשב"י, שכל עוד היה בחיים, אפשר היה בקלות להתגבר על כל החקיינים והמתיימרים בשקר, שהיו דומים לציפורים המתבקעות מעצמן. על חוגים כאלה, המתיימרים להמשיך את התנועה הזוהרית בכיוון מיסטי שונה מזה של גוף הזוהר, ומתוך יריבות וויכוח עם אנשי "גוף הזוהר" שהקדימום, לומדים אנו רבות מספרותם של היריבים, בעיקר מספרות "תיקוני זוהר", וכן מניצני ויכוח זה במקומות אחרים בגוף הזוהר.⁶⁹

האדם שר' יהודה פוגש בו (בהמשך אותו קטע בזוהר ויחי מתברר שהיה אליהו הנביא), מוכיח אותו על שמאמציו עדיין אינם מספיקים, משום ש"עדיין לא מרט את ראש ריבונו ולא גילח את המטרונית". דומה שמשפט זה, המנוסח בכוונה כחידה מפחידה, עתה סתום קצת פחות, לאור דיוננו בקטע דלעיל מ"אדרא זוטא".

הדרך שנקט משה להגדלת כוח האל ב"אדרא זוטא" יכולה ללמד משהו גם על משמעות מריטת שער האלוהות במאמר זה שבפרשת ויחי. כשם שאחרי משבר חטא המרגלים היה צורך באמצעי דרסטי כזה – מריטה וגילוח של שער האלוהות – כך גם בשעה קשה זו שאחרי מות רשב"י. הגילוח והמריטה אינם רק סימני צער ואבל, אלא גם תיקון והכנה לקראת קרב, שהרי כזכור, בגילוחו האל הופך ל"איש מלחמה". כוח האל אמנם מצטמצם בהיקפו לזמן מה, אך איננו נחלש אלא דווקא נעצר ונדרך, כדי שאחרי כן

⁶⁸ בראשית טו:יא.

⁶⁹ לכך ייחדתי מאמר מפורט, וראה יהודה ליבס, "הזוהר והתיקונים מרנסנס למהפכה", תעודה, בעריכת רונית מרוז (בדפוס). שם אני מנסה גם להתוות את ההבדלים בין דרך גוף הזוהר לדרך ספרות התיקונים, הדומה מבחינות אחדות גם לדרך של ר' יוסף הבא משושן הבירה.

יושפע בכוח ויכרית את האויבים. כך היה בנוגע לאויבים מבית ומחוץ אחרי חטא המרגלים, וכך יהיה גם עתה, בעת המאבק על ירושת הזוהר.

אפשר – ומתקבל על הדעת – שגילוח המלך והמלכה אינו רק פעולה כלפי מעלה, אלא גם סמל לתכונה מלחמתית כלשהי אצל המקובלים עצמם. אפשר להסיק זאת ממקבילה זוהרית נוספת, המדברת גם היא על הזקן העליון, אך כאן הוא עוזר למקובל להכניע את אויביו הפרטיים. התמונה כאן אולי משונה קצת פחות, שכן האדם אינו נדרש למרוט ולגלח את שער המלך והמלכה אלא רק לאחוז בזקן "אדם עליון", וגם זה רק בחלום, שמקבילה זו משמשת כלל לפתרונו.

קטע זה מדבר לא על שערות הראש אלא על הזקן העליון, והוא ישוב ויחזירנו אפוא גם לעניינו של מעשה משה ב"אדרא זוטא". ואכן, יש לו לאותו הקטע זיקה מובהקת לספרות האדרות, שכן הוא חלק מ"ספרא דצניעותא", אותו טקסט מופלא שספרות האידרות מנסה לתת לו פירוש.⁷⁰ גם טקסט זה גופו נמצא מצוטט ב"אדרא רבא" בציון המקור, אם כי בשינוי לשון.⁷¹ וזה לשונו במקורו שב"ספרא דצניעותא":

מאן דחזי בחלמיה דאחיד דקנא דבר נש עלאה בידיה או דאשיט ידיה ליה, ינדע דשלים במריה, שנאין תחותי יכנעון, כל שכן דיקנא עלאה דנהירא בתתאה.⁷²

תרגום:

מי שרואה בחלמו ש[הוא] אחוז בזקן אדם עליון בידו, או שמושיט ידו לו, ידע ש[הוא] שלם בקונו, שונאים תחתיו ייכנעו, כל שכן זקן עליון שמאיר בתחתון.

אינני מכיר זקן עליון שמאיר בתחתון אלא אחד: זהו זקנו של אריך אנפין, הפרצוף האלוהי העליון והטרנסצנדנטי, המאיר בזקן זעיר אנפין, אלוהי הדת הפועל בעולם. הזקן העליון הוא גם המזל העליון, השופע מלמעלה על תשע המידות שאמר משה, הן תיקוני הזקן

⁷⁰ על היחס בין "ספרא דצניעותא" לבין האדרות ראה "כיצד נתחבר", עמ' 15-19. עוד על "ספרא דצניעותא" ראה בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים תשס"א, עמ' 127-140 (פרק 18).

⁷¹ זוהר ח"ג קלט:ע"ב, "אדרא רבא": "ותאנא בצניעותא דספרא: כל מאן דחמי בחלמיה דדיקנא דבר נש עלאה אחיד בידיה או דאשיט ידיה ליה, ינדע דשלים הוא עם עלאי וארמיה (צריך להיות: וארמי) תחותיה אינון דמצערין ליה". תרגום: "שנויה היא בצניעותא דספרא (שם אחר לספרא דצניעותא): כל מי שרואה בחלמו שזקן אדם עליון אחוז בידו או ש[הוא] מושיט ידו לו, ידע ששלם הוא עם עליוניו, ומשליך תחתיו אותם שמצעים לו".

⁷² זוהר ח"ב קעז:ע"ב, "ספרא דצניעותא". במשפט זה רבים הם חילופי הגרסאות, וראה גם בהערה הקודמת.

התחתון, ממלא אותן במשמעותן, כלומר ברחמים, ומגדיל את כוח ה'. מי שרואה בחלומו זקן זה עתיד להכניע את אויביו, ממש כמו האל שנתקן באופן זה, והוא מוכן לצאת למלחמה במלא כוח זקנו. "ה' איש מלחמה ה' שמו",⁷³ בכל כוח מובן המלה.

⁷³ שמות ט:ג.

קיצורים ביבליוגרפיים:

| | |
|--|-------------------|
| מ' קורדובירו, זוהר עם פירוש אור יקר מהרמ"ק, כרך כג (=שיעור קומה" ח"ג), ירושלים תשנ"ח. | אור יקר |
| י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה. | גארב, הופעותיו |
| י' ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר", ספר הזוהר ודורו, בעריכת יוסף דן, ירושלים תשמ"ט (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 1-71. | "כיצד נתחבר" |
| מ' אורון וע' גולדריך, עורכים, משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד. | משואות |
| י' בן ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת יהודה אריה וידה ואפרים גוטליב, ירושלים תשכ"ט. | משיב דברים נכוחים |
| י' גיקטיליה, "סוד י"ג מדות", כתבי יד בקבלה, בעריכת גרשם שלום, ירושלים תר"ץ, עמ' 219-225. | "סוד י"ג מדות" |
| י' ליבס, "De Natura Dei – על המיתוס היהודי וגלגולו", משואות, עמ' 243-297. | "על המיתוס" |
| י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עבודת דוקטור (בהדרכת גרשם שלום), האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ז (בשכפול). דפוס צילום, הוצאת הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ב. | פרקים במילון |