

מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י

מאת יהודה ליבס

מבוא

רבים בעבר (ואף בהווה) סברו שהדת היהודית מתאפיינת בגבול החד שהיא מתוה בין הבורא לבין הנברא, וזאת בניגוד לדתות מיתיות מובהקות, כגון הפגאניות ואף הנצרות, שבהן מצוי ערבוב בין שני התחומים. סברא זו נבעה לעתים משלילה גמורה של האופי המיתי של הדת היהודית. לעתים אף סברו שהיהדות, כדת מונותאיסטית היא, מניה וביה, גם אנטי מיתית, ואת התנגדותה לאלילות אפשר להבין כהתנגדות למיתוס בכלל. לדעתי, יש לשלול סברה זו. אלהי ישראל הוא אל מיתי, וככזה הוא מקיים קשרי אהבה ושנאה עם ברואיו. אך על טענה כללית זו לא אדבר היום. לכך הקדשתי מאמר ארוך.¹

אבל גם אלה שמכירים בקשר המיתי השורר ביהדות בין הבורא לבין הנבראים, גם הם מחזיקים בהבדל היסודי בין האלהי לבין האנושי. הטענה שבחטיבות חשובות בלב היהדות המסורתית גם גבול זה הוא מפוקפק, תצטרך להתגבר על מחסום פסיכולוגי גבוה מאוד, וזאת בדיוק אנסה לעשות בהרצאה זו. אומנם רובנו, סבורני, מכירים בכך שאלהי ישראל מצטייר בדמות אדם, כך כבר במקרא ובתלמוד, ובעיקר בקבלה ששם אף הכינוי 'אדם'

¹ De Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגולו, בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, בשיתוף אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ד, עמ' 243-297.

הוא מכינוייו המובהקים של האל,² ושהאדם נברא בצלם אלהים, והוא מייצג את האל בעולם התחתון. אך עם זאת התחום האלהי והתחום האנושי מצטיירים כשני תחומים נבדלים: מציאות למעלה וצלם, או סמל, למטה. כך במקרא ובתלמוד וכך גם בספרות הקבלה. אך, האם זו כל האמת?

בקבלה, כידוע, האלהות מיוצגת בעשר הספירות, ואלה נקראות גם בשמות של בני אדם; למשל: ספירת חסד נקראת אברהם. תאמרו: 'סמל', ויש משהו בתשובה זו, שבה נקטו גם חוקרי הקבלה. זו גם תשובה נוחה, כי היא מאפשרת לאחוז את החבל בשני קצותיו – גם לקיים את המיתוס הקבלי וגם לשלול אותו, ולקיים את היהדות כמהות 'טהורה' מכל מיתוס. כך הכל הופך לסמל, הממלא בשביל החוקרים את התפקיד של 'כביכול' בלשון המקובלים, או בלשון הגשמים: 'כאילו'. הישות המסומלת היא כמו הדבר כשהוא לעצמו בפילוסופיה של קאנט, ואי אפשר להכיר ממנה דבר, אלא באמצעות הסמלים. או, בלשונו של ישעיהו תשבי: 'הסמל הוא נציגו של עצם, או תהליך נעלם, שמצד עצמו אינו בא לידי גילוי כלל ואינו בגדר ההבעה הישירה'.³

לשון סימבולית מן הסוג הזה, המיוחס לקבלה על ידי החוקרים הנזכרים, מנוגדת בעיניי ללשון שאקרא לה כאן 'מיתית', כלומר התייחסות ישירה אל הישות האלהית כשהיא לעצמה, וכשהיא מצויה באותו מישור הכרתי כמו שאר הנמצאים. בחרתי בהגדרה כזו של המיתוס, אף שאיננה מקובלת על כל חוקרי הדת, שכן יחס כזה אל הישויות האלהיות מאפיין, כמדומני, את הדתות

² ראה: יהודה ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ז (עבודת דוקטור בשכפול, מהדורה שנייה: תשמ"ב), עמ' 28-92 (= ערך 'אדם').

³ י. תשבי, 'הסמל והדת בקבלה', בספרו: נתיבי אמונה ומינות, רמת-גן תשכ"ד, עמ' 13.

הפרימיטיביות, ובכללן את היוונים הקדמונים (לפני שפירשו את דתם במונחים פילוסופיים), שהמונח 'מיתוס' נשאל משפתם.

משה ויעקב בספר הזוהר

אין לפקפק, אומנם, באופיים הסימבוליסטי של רוב מאמרי הזוהר, אבל גם בספר זה יש יוצאים מן הכלל הזה, ונפתח באותם שכבר צוינו ככאלה על ידי החוקרים, ובראשם שלום ותשבי: לדעת הזוהר, בשעה שאדם שרוי בפירוד מאשתו בלכתו בדרך, הוא מצוי בזיווג עם השכינה; כלומר יש כאן עירוב ממש בין התחום האנושי והאלהי. אומנם זיווג זה תלוי במציאותו של הזיווג הסימבולי – השכינה לא תזדווג עם אדם אלא אם כן ממתינה לו 'שכינה סימבולית' בדמות אשתו להיזדווג עמו בשעה שישוב מדרכו, כי הרוק מגונה בזוהר תכלית הגינאי ואינו זוכה לזיווג עם השכינה.⁴ אך אף לכלל זה מצינו יוצא מן הכלל, והוא משה רבינו, שפרש מן האשה כדי שיוכל להזדווג עם בת זוגו האמיתית, היא השכינה.⁵ כאן אף מגלה הזוהר שהוא מודע להבדל שבין הזיווג המיתי לזה הסימבולי, ושהבדל זה לא הוגדר לראשונה בידי החוקרים: הזוהר משהו בין משה רבינו לבין יעקב אבינו. שני אלה נחשבים אומנם כעומדים במדריגת ספירת תפארת, וכבעליה של השכינה, אבל בכל זאת הם נבדלים זה מזה במעלתם: בעוד שזיווגו של יעקב עם השכינה הוא ב'דוגמא' או 'בדיוקנא' או 'ברוחא', כלומר באופן

⁴ ראה י, תשבי, משנת הזוהר, ח"ב, ירושלים תשכ"א, עמ' תרט-תרטז.

⁵ ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, pp. 199-200, 226. שלום מציין כאן במפורש שמשה הוא בן התמותה היחידי שהזוהר מדבר על יחסיו עם האלהות במונחים של 'סימבוליזם סקסואלי'. עוד על יחסי משה והשכינה ראה בספרי דלעיל, עמ' 182-183.

סימבולי בלבד, וזיווג הממשי היה עם נשיו, הרי שמשה הזדווג בשכינה 'בגופא', כלומר באופן ממשי ומיתי.⁶

ל'בגופא' ו'ברוחא' נודעת כאן עוד משמעות. הזיווג של משה היה 'בגופא' - כלומר בעודו בחיים, ואילו יעקב הזדווג בשכינה 'ברוחא' - כלומר אחרי מותו. כאן מצאנו גם היפוך טרמינולוגי, שמייחס דווקא ליעקב את מדרגת הזיווג הגופני: יעקב לא הזדווג בשכינה בעודו בחיים, אבל גופו הובא אחר מותו ונקבר בארץ ישראל המסמלת את השכינה; משה, לעומתו, לא נקבר בארץ ישראל, שכן כבר יעקב היה שם, ואין השכינה יכולה להינשא לשנים, ועליה לשוב אל אישה הראשון, כלומר ליעקב.⁷ בפירוש זה מובלט עוד יותר הגוון המיתי, שהרי אם בסמלים היינו עוסקים, אין מניעה שסמלים שונים יהיו מכוונים אל אותו מסומל, אך כאן ראה הזוהר להגיש שאין בעליה של השכינה יכולים לבוא אלא בזה אחר זה. אם יעקב הוא הבעל הראשון והאחרון, ובגללו נמנע משה להיכנס לארץ, נמצא שמעלתו של יעקב גבוהה ממעלתו של משה. אך הזוהר ממחר להסתייג ממסקנה זו, תוך שהוא ממשיך ומפתח את הטרמינולוגיה החדשה, שלפיה דווקא זיווגו של יעקב הוא 'בגופא' ומשה 'ברוחא': למשה לא היה זיווג גופני כלל, לא בחייו ולא אחרי מותו; לא עם אשתו שפרש ממנה משנגלה אליו ה', ואף לא עם השכינה, שכן זיווגם היה רוחני: רוחו של משה הזדווגא בחייו עם המהות הרוחנית הטהורה שהיא השכינה. לא כל שכן

⁶ זוהר ח"א, כא ע"ב - כב ע"א; ח"ג, קפז ע"א.

⁷ הזוהר מביא כאן, ח"א, כא ע"ב, ראייה לדבר מדינה של מי שהיתה נשואה לשנים, שבתחיית המתים היא עתידה לחזור לבעלה הראשון. דין זה שונה לחלוטין מדעתו של ישו הנוצרי, שגם לפניו הובאה אותה שאלה, ופסק שבתחיית המתים לא ישאו נשים (מרקוס יב, יח-כז). השוני הזה משקף היטב את ההבדל בהערכת הנישואים בין הזוהר והנצרות. אפשר להשוות לכך את התמיהה שמביע הינוקא בנוגע לאפשרות התיאורטית שלולא חטא אדם הראשון לא היו נושאים נשים, זוהר ח"ג, קפט ע"א.

במותו: משה מת, כידוע, מיתה רוחנית, היא מיתת נשיקה, ואחרי מותו גופו לא נמצא כלל, ולא ידע איש קבורתו;⁸ ובאשר לרוחו, זאת לא הסתפקה אחרי מותו בזיווג עם השכינה והתעלטה עד מקורה בספירת הבינה. יעקב, לעומתו, נהג בחייו בזיווג גופני עם נשיו, ואף אחרי מותו זיווגו עם השכינה לא היה רוחני בלבד, והיה צורך להעלות את גופו החנוט לארץ ישראל, שהיא השכינה באופן גופני וסימבולי, ולא רוחני ומיתי (בהקשר זה יש לזכור שיעקב מסמל את 'גוף המלך' והוא 'גוף האבות'.⁹ במעלת גופו של יעקב היו גם דורו של יהושע, שמעלתם נמוכה מדורו של משה, כי הם תולדותיהם, ויחסם לדור משה, הוא דור דעה, כיחסה של הלבנה אל החמה, או כיחס הרובד הסימבולי אל הרובד המיתי.

בפיתוח זה של הרעיון הקביעה הזוהרית שזיווגו של יעקב הוא רק סימבולי, או 'בדוגמא', לא נשמרה בטוהרתה. אומנם כאן הזיווג המיתי של יעקב מוגבל לזמן שאחרי מותו, אך במקומות אחרים¹⁰ הזוהר מעניק גם ליעקב החי מעלה מיתית: הוא מחלק בין יעקב של חוץ לארץ, ששם היה זיווגו ברצל, לבין יעקב של ארץ ישראל המסוגלת דווקא לזיווג מיתי. לדעת הזוהר אין זה מקרה שבכניסתו של יעקב לארץ מתה עליו רצל, בארץ ישראל השכינה תפסה את מקומה. ולפיכך, כאשר ציוה האל את יעקב 'שוב אל ארץ אבותיך' הוסיף ואמר 'ואהיה עמך' (בר' לא, ג).

⁸ דב' לד, ה-ו; ב"ב, יז ע"א.

⁹ ראה זוהר ח"א, רנא ע"א. 'גופא דמלכא' הוא בזוהר ספירת תפארת, וראה בספרי (הערה 2), עמ' 177, 220, 226-228. בתיקוני זוהר התפתחה הבחנה זו לכלל קביעה שיעקב הוא גופו של משה, כי יעקב הוא קליפתה החיצונית של ספירת תפארת ומשה הוא 'רוחה' של הספירה, וכן מפני שרוחו של משה התעברה ביעקב בשעה שנאבק עם המלאך. - תיקוני זוהר, תיקון סט, מהדורת מוסד הרב קוק, ק"א ע"ב.

¹⁰ כגון ח"א, קס ע"ב.

כזאת מצאנו גם אצל ר' יצחק דמן עכו (= ריד"ע). למקובל זה היו קשרים אישיים עם ר' משה די ליאון (= רמד"ל), הנחשב למחבר ספר הזוהר, כידוע מן האיגרת שלו על חיבור הזוהר.¹¹ אף שאיגרת זו שימשה יסוד למחקר הזוהר, למרבה הפלא היא לא דרבנה את החוקרים לחקור את יחסו המדויק של ר' יצחק אל ספר הזוהר, כפי שהוא מתגלה בספרו הגדול והמופלא אוצר החיים.¹² וכך הוא אומר בחיבור זה:

ראיתי לומר בענין יעקב אע"ה שבעודו עם רחל הגופנית בחוצה לארץ לא נתייחדה נפשו עם רחל העליונה כי משכנה בארץ הקדושה ותכף בואו לארץ הקדושה מתה רחל של מטה ודבקה נפשו ברחל של מעלה.¹³

אגב, לפי זה יש לתקן קצת את קביעת החוקרים שטענו שבן ארץ ישראל זה, יצחק דמן עכו, לא החשיב את ארץ ישראל הארצית, ואת המושג 'ארץ ישראל' הוא הוציא מפשטו בדרך של ספיריטואליזציה.¹⁴ ואולי נוכל ללמוד מכאן שסיבת יציאתו את הארץ היתה כדי לשאת אשה בשר ודם.

אולי אפשר לזהות כאן חילוקי דעות בין חברי חוג הזוהר, כי בעניין זה דעת ריד"ע ומקבילתה הזוהרית עומדת בסתירה לדברי רמד"ל

¹¹ ראה: י' תשבי, משנת הזוהר, ח"א, ירושלים תשי"ז, עמ' 28-33.

¹² ראה א' גוטליב, 'הארות דבקות ונבואה בספר אוצר החיים לר' יצחק דמן עכו', בספרו: מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 231-247. מאמר זה הוא רק התחלה של מחקר ספר חשוב זה, ואינו עוסק בבעיית יחסו לספר הזוהר. ואעיר כאן לדוגמה שמאמר הזוהר, מדרש רות, הנדפס בזוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, צ"ע"א, מובא באוצר החיים בנוסח אחר לגמרי, - כ"י גינצבורג 775 (פוטוסטאט באוסף שלום - 218), עמ' סא ואילך. כמו כן יש לשים לב להתבטאויות כגון 'ולזה נוטה דעת האריה הגדול רשב"י ז"ל, ואריה שאג מי לא יירא (עמוס ג, ח)', - שם סה ע"א.

¹³ שם, עג ע"ב. הובא על ידי מ אידל, 'התבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה', דעת 14 (תשמ"ה), עמ' 56 הערה 117. והשוה: י' אלאשקר, צפנת פענח, ירושלים תשנ"א (הוצאה פקסימילית של כתב יד), 19 ע"א-ע"ב.

¹⁴ א' גוטליב (הערה 12), עמ' 242; M. Idel, 'Ecstatic Kabbalah and the Land of Israel', in his book: *Studies in Ecstatic Kabbalah*, SUNY 1988, pp. 96, 100.

באחד מחיבוריו העבריים, המכיל שאלות ותשובות בענייני קבלה.¹⁵ חיבור זה עוסק ברובו דווקא בשאלה שלפנינו: שאלת המשמעות המיסטית של דמויות האבות וקבורתם בארץ ישראל. כאן הסביר רמד"ל את מיתתה של רחל עם כניסת יעקב לארץ ישראל במלים 'כדי שלא יהיו ליעקב שתי אחיות בארץ', כלומר הסבר מסוג אחר לגמרי, ומנקודת ראות הלכתית: אין ארץ ישראל ראויה שיעברו בה על איסור נשיאת שתי אחיות, גם לא קודם מתן תורה.¹⁶

חילוקי דעות בין חברי חוג הזוהר אפשר שעומדים גם ברקע מאמר הזוהר שנידון דלעיל, שתחילתו רומזת למעלה יתרה של יעקב מעל משה: יעקב היה הבעל הראשון והאחרון של השכינה, ולפיכך נקבר בארץ ישראל ודחה משם את משה; ובהמשך מוחלפת השיטה: משה לא נקבר בארץ שכן היא אינה כדאית לו לפי מעלתו, והוא עלה לספירת בינה. אפשר להביא ראיה לחילוקי דעות אלה מדברי רמד"ל בחיבורו הנזכר, שאלות ותשובות. שם (עמ' לג) מצויה מקבילה עברית לדברי הזוהר הראשונים, בדבר היותו של יעקב הבעל הראשון, אך דברי ההסתייגות וההסבר, הקשורים לעליית נשמת משה לבינה, אינם מובאים. ייתכן שרמד"ל הסתייג מדברים כאלה משום שיש בהם פחיתות מעלה לארץ ישראל – משה ודורו לא עלו אליה משום שמעלתם היתה גבוהה יותר –¹⁷ או משום שרמד"ל הסתייג מן האפשרות של השפעה אנושית על ספירת הבינה, והוא ייחד השפעה כזאת רק לספירות התחתונות. ואכן בין מאמרי הזוהר יש סתירה מפורסמת בשאלה האם הזיווג של חכמה

¹⁵ י' תשבי (מהדיר), 'שו"ת לר' משה די ליאון בעניני קבלה', בספרו: חקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 75-36.

¹⁶ שם, עמ' 45. וכיו"ב פרש הרמב"ן בבראשית מח ז. אך תשבי, המהדיר של חיבור זה של רמד"ל, הוסיף שם הערה פרשנית, ולפיה יש להבין משפט זה של רמד"ל לפי התורה המיתית של הזוהר שהבאנו לעיל. לדעתי זו טעות, ומקורה בהנחה האקסיומאטית, שכל הזוהר משקף את דעתו של רמד"ל. לפי הנחה זו הסתפקו מהדירי כתבי רמד"ל, ובראשם שלום ותשבי, בציון המקבילות בין כתבי רמד"ל והזוהר, והתעלמו מן ההבדלים, והקווים הייחודיים.

¹⁷ אכן מצינו פולמוס בזוהר בעניין מעלתה של ארץ ישראל. ראה ח"ג, קפט ע"א.

ובינה הוא תמידי ונצחי ואוטומאטי, כ'תרין רעין דלא מתפרשין
לעלמין',¹⁸ או שגם ביניהן יכול לחול פירוד,¹⁹ המשאיר פתח להתערבות
אנושית. סתירה זו הפרתה מאוד את המחשבה הקבלית המאוחרת, ובעיקר את
מחשבתו של האר"י.²⁰

לא רק למשה מייחד הזוהר קשר עם ספירת בינה, קשר כזה מצוי,
במקומות אחרים בספר, גם בנוגע ליעקב. לפני שנראה דעה זו לגופא, זה
המקום להעיר שגם בנקודה זו חולק רמד"ל. כאן התוספה אולי סיבה נוספת
להתנגדותו, שכן קשר זה כרוך בדימוי של גילוי עריות בין בן לאמו –
בין יעקב, המסמל את תפארת, לבין לאה המסמלת את האם העליונה, היא
בינה. בחיבורו הנזכר מדגיש רמד"ל בתוקף שהקשר הסקסואלי של לאה, היא
הבינה, איננו עם יעקב, הוא תפארת, אלא עם ספירת החכמה (בלשונו: 'דבר
זה אינו בשביל יעקב אבינו אלא בשביל סוד הנקודה'), ולפיכך נאמר (בר'
ל, טז) 'וישכב עמה בלילה הוא'. 'הוא' ולא 'ההוא', כי אין זה כינוי
רומז אלא נושא המשפט: לא יעקב שכב אלא הספירה העליונה הנקראת 'הוא'.
²¹ גם לדברי רמד"ל אלה יש מקבילה בזוהר, ושם מנוסחים הדברים אף בלשון
פולמוס: 'בעלה דעלמא עלאה יעקב איהו? לאו הכי!'.²²

אם פולמוס כאן, הרי הוא פולמוס פנימי, כנגד דעה המובעת בספר
הזוהר עצמו. כזאת היתה גם הסתירה דלעיל בעניין מעמדו המיתי של יעקב

¹⁸ ראה למשל זוהר ח"ג, ד ע"א; קכ ע"א; רצ ע"ב (אידרא זוטא).

¹⁹ ראה למשל: זוהר ח"ג, טו ע"ב; עד ע"ב.

²⁰ ראה י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך: י. זן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 61 הערה 271.

²¹ שאלות ותשובות (הערה 15), עמ' יח.

²² זוהר ח"א, קנו ע"ב. פירוש האר"י לדברים אלה ראה להלן, הערה 89.

בארץ ישראל אחרי מות רחל, כשרמד"ל נקט דעה אחת מדעות הזוהר, ואילו ריד"ע דגל בשניה. עניין זה אפשרי הוא לפי ההשקפה על חיבור ספר הזוהר שפיתחתי במקום אחר.²³ גם שם הסתמכתי על סתירות ופולמוסים פנימיים. למשל, בתוך אידרא רבא מצאתי פולמוס בין נטייה מוניסטית ודואליסטית, וגם לפולמוס כזה הבאתי סימוכים בכתבים אחרים של חברי חוג הזוהר,²⁴ ויש בזוהר גם פולמוסים פנימיים נוספים.²⁵

הכיוון המיתי הקיצוני היה אפוא שנוי במחלוקת בחוג הזוהר, ור' משה די ליאון נקט כנראה בעמדה מתונה. ראיה למתינותו של רמד"ל אפשר למצוא גם בהיעדרותן של תורות האידרא מכתביו. ועוד: אף היסוד המיתי שנשאר בדברי רמד"ל בנוגע למעמד של משה ויוסף, מובא ב'שאלות

²³ במאמרי דלעיל בהערה 20.

²⁴ שם, עמ' 34-35.

²⁵ למשל, באידרא מצינו קללות נמרצות על ראשו של מי ש'נכנס ולא יצא' (זוהר ח"ג, קמא ע"א), אך באותה אידרא ממש מצאנו את תיאור מיתתם של חברים שיצאה נשמתם תוך אקסטאזה, והם זוכים דווקא לשבח באידרא, אם גם לאחר היסוס מסוים (קמד ע"א-ע"ב). על זאת ראה באריכות: י' ליבס, 'המשיח של הזוהר', בתוך: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 152-157, 174-179, 191-194. אומנם בשעה שכתבתי מאמר זה עדיין לא הכרתי במציאות חוג הזוהר, ולא ראיתי בכך פולמוס פנימי. שאלת הערכת המוות שמתוך דבקות הנפש היא שאלה בעייתית ביהדות מראשיתה, על כך ראה: י' ליבס, חטאו של אלישע ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 93-100.

ואביא דוגמה נוספת לפולמוס פנים זוהרי. מצאנו בזוהר שהינוקא טוען בתוקף, ובנימת פולמוס, שכשרות המואביה נישאה למחלון לא נתגירה, אלא רק נהגה מנהגי יהדות ('ואי תימא דגיירה אלימלך תמן, לא! אלא כל אורחי ביתא ומיכלא ומשתיא אוליפת'. ח"ג, קצ ע"א). דעה הפוכה לזו מצאנו בזוהר חדש, רות, מהדורת מוסד הרב קוק, עט טור א ('חס ושלום שנשאה מחלון והיא גויה אלא כשנשאה נתגירה'). לדעתי קשור העניין לפולמוס הידוע שניטש בחוגו של רמד"ל בעניין היהודים שהיו נוהגים התר בשפחותיהם המוסלמיות. רמד"ל עצמו התקיף מנהג זה בתוקף בכתביו העבריים, כשהוא מביא את טענות מתנגדיו וסותר אותן. מקבילות לדעתו זו של רמד"ל נמצאות גם בזוהר (ראה: משה די ליאון, שקל הקודש, לונדון 1911, עמ' 65-67. וראה יצחק בער, 'טודרוס בן יהודה הלוי וזמנו', ציון ב (תרצ"ז), עמ' 36-44). זהו פולמוס אידאולוגי והלכתי מובהק ואין להניח שרמד"ל ישנה את דעתו בעניין כל כך עקרוני ומכאן שדברי הינוקא משקפים את דעתו של חבר אחר בחוג הזוהר.

ותשובות' רק בקיצור, ולפניו מובאת באריכות רבה פרשנות מוסרית או

סימבוליסטית.²⁶

נבחן עתה את הדעה הזוהרית המדברת על הזיווג בין יעקב לבין בינה. כאן תינתן לנו הזדמנות לעיין גם במשמעותו של התחום הסימבולי, שבמסגרתו נשאר, כאמור, זיווגו של יעקב. גם משמעותו של הסמל אינה כל כך חד משמעית, ולא תמיד המסומל הוא מה שאין לו גילוי בדרך הישירה, כפי שלימדונו החוקרים. נעיין נא בזוהר ח"א, דפים קנג - קנד. שם מדובר שם דמות הצדיק העומד בין שתי נקבות, אמו מעליו ואשתו מתחתיו. המסומל הוא ספירת תפארת שמקומה בין בינה, הנחשבת לאמו ('כי אם לבינה תקרא'), לבין מלכות, היא בת זוגו. הסמל הוא יעקב ושתי נשיו, לאה ורחל - לאה היא בינה ורחל היא מלכות. ככל הנראה, המסומל השפיע כאן על עיצוב הסמל, שהרי לא מצאנו בכתוב או במדרש שלאה היתה בבחינת אמו של יעקב. השימוש הסימבוליסטי מתקרב כאן מאוד, בתוכנו ובצורתו, למובנו הפרוידיאני: לאה היא בת זוגו האמיתית של יעקב כי האדם משתוקק בעצם לזיווג עם אמו, 'שכל חדוה תלויה בה', אבל בעת ובעונה אחת הוא שונא את הרעיון של גילוי עריות כזה, שהוא כטאבו לגביו (שנאמר, בר'

²⁶ 'שאלות ותשובות' (לעיל הערה 15), עמ' 50-55. לפי הפרשנות המוסרית יוסף היה במצרים לשם ניסיון גדול יותר. הסברים מוסריים בקשר לעניין הקבורה בארץ ישראל של יוסף יעקב ומשה הובאו בתקופה מאוחרת על ידי אברהם אזולאי בשם ר' קלונימוס, ראה: מ' אידל, 'על ארץ ישראל במחשבה המיסטית של ימי הביניים', בתוך: מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 199. ואוסף שענין זה נמסר בשם ר' קלונימוס גם מפי האר"י עצמו, וזה פיתח את העניין גם לכיוונים אחרים. ראה: ח' ויטל, שער הפסוקים, ירושלים תרע"ב, לד טור ב-ג (בהעלותך סי' יב), ובנוסף אחר: ח' ויטל, ליקוטי תורה, וילנא תר"מ, פג ע"א (בהעלותך). הנטיה הסימבוליסטית של חיבורו של רמד"ל ניכרת בלשון 'סוד דוגמא של מעלה' המצוי כאן פעמים רבות (כגון בעמ' 40). וכך, למשל, כדי להסביר מדוע לא נכנס משה לארץ ישראל עם יהושע, מביא רמד"ל משל מן השמש שאינה מאירה בירח אלא אחרי שקיעתה, ולפי הסימבוליקה הקבלית של שמש וירח, וקשרם למשה ויהושע לפי ב"ב, עה ע"א. אי כניסתו של משה לארץ ישראל מוסברת גם לפי הסימבוליקה (או אליגוריקה) של השמש, המאירה בירח דווקא אחר שקיעתה, ובמקביל משה צריך היה להסתלק כדי לפנות מקום ליהושע, ולעודד אותו מן העולם העליון. אומנם גם הסבר כזה מצינו בזוהר (ח"ג, קנו ע"ב - קנז ע"א, וצויין כבר בידי תשבי).

כט, לא, 'כי שנואה לאה', ופירש הזוהר: 'מהכא דסאני בר נש עריין דאמיה'. לפיכך פועל יעקב באופן בלתי מודע, ובלשון הזוהר 'יעקב אתכסיין מניה כל עובדוי', וכשהוא מזדווג עם לאה הוא סבור בתודעתו (בלשון הזוהר: 'ברעותיה') שזו רחל, לפי הסיפור המקראי (ככל הנראה, יותר משרימתה רחל את יעקב, הוא עצמו ביקש להיות מרומה). עניין זה מתפרש שם גם באופן מיסטי, ולפי הסימבוליקה של הספירות: יעקב לא ידע מראש כי היא לאה, שכן ספירת בינה היא עולם הנסתר, ואין להגיע אליה אלא דרך הנגלה שהיא מלכות.

העירוב בין המיתי לבין הסימבולי מתגלה בצורה מופלאה בתיאור משלים: כפי שהצדיק מצוי בין שתי נקבות, כך גם הנקבה, היא השכינה, מצויה בין שני צדיקים: בין הצדיק העליון, הוא ספירת יסוד, המשפיע בה את הזרע הנקרא 'מין דוכרין', ובין הצדיק התחתון, בשר ודם, שעל ידי דבקתו ומסירת נשמתו, נותן בתוכה את 'המים הנוקבין' העולים לקראת הזרע ומאפשרים את הזיווג. על עניין זה ואופיו המיתי עמדתי כבר בעבר,²⁷ וכאן אעיר בכיוון אחר: מאחר שהצדיק התחתון הוא בשר ודם, הרי לכאורה אין כאן מקום לסימבוליקה, שנצרכת, לפי דעת החוקרים, רק במקום שאין להשיג את המסומל באופן ישיר. והנה באותו מאמר זוהרי, שבו רחל מסמלת את השכינה, שני הצדיקים, העליון והתחתון, מסומלים בשני בניה: יוסף ובנימין! (אגב, גם הסימבוליקה של יוסף כבעלה של השכינה המסומלת ברחל אמו נוגעת לעניין הפרוידיאני דלעיל).²⁸

²⁷ ראה לעיל הערה 25, וראה עוד: י. ליבס, 'ספר צדיק יסוד עולם - מיתוס שבתאי, דעת 1 (תשל"ח), עמ' 107 (ושוב בספרי סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 65) והערה 171.

²⁸ עוד על זיווגי האדם בשכינה, ועל משמעות זיווג יעקב על נשותיו, ראה במאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים (תשנ"ד), עמ' 99-112 (המאמר באלפיים נכתב אחרי המאמר הנוכחי).

המיתוסים המובהקים שעליהם דיברנו עד עתה סבבו סביב דמויות מקראיות, לכן אפשר אולי לטעון שמדובר במיתוס תיאורטי, ושהערבוב בין האל והאדם איננו חוויה דתית אקטואלית בשביל יוצרי הזוהר. כנגד זאת אפשר לציין את דברי הזוהר הכלליים שהובאו לעיל, בדבר כל צדיק וצדיק שעומד בין שתי נקבות, ובשעה שאינו מצוי עם אשתו, בימות החול או כשיוצא לדרך, הוא מזדווג עם השכינה. אך אין זה הכל. בצד גיבורי המקרא המאכלסים את דרשות הזוהר מופיעות בספר גם דמויות מיתיות אחרות, השייכות למה שנהגו החוקרים לקרא 'סיפורי המסגרת' של הזוהר. לכינוי זה התנגדתי במחקרים קודמים,²⁹ ונסיתי לטעון שבדמויות אלה באה לידי ביטוי התודעה העצמית של מחברי הזוהר, וענייניהן קשורים לתוכן הדרשות בקשרים אמיצים ביותר.

ראשונה לאלה היא דמותו של רשב"י. במאמר שהקדשתי לדמות זו³⁰ העמדתי על אופיה המיתי, והראיתי שיציאת נשמתו של רשב"י מתוארת כזיווג עם השכינה, שיש לו משמעות משיחית. כשכתבתי את המאמר סברתי שמצאתי עוד יוצא מן הכלל מיתי, בנוסף למקרה הידוע של משה רבנו, ואף נטיתי לראות בכך הרחבה של אותו עניין, כי בזוהר רשב"י הוא כעין משה שחזר שנית.³¹ אבל בעיון נוסף מסתבר שגם לדמויות אחרות מ'סיפורי המסגרת' יש מעמד ביניים, בין האלהי לבין האנושי. כך למשל הינוקא, הוא הילד המופלא שפוגשים החברים בחיבור הזוהרי המפורסם הנקרא בשמו:

²⁹ המצוינים לעיל בהערות 20, 25.

³⁰ דלעיל בהערה 25.

³¹ ראה שם, עמ' 105-107.

י'נוקא'.³² הפרשה מלאה רמזים לכך שהילד הוא כעין אל.³³ כך, למשל, שהחברים מביעים את דעתם שילד זה אינו אדם אלא מלאך, בעיקר כצורת דיבור ומבלי לייחס לכך תוקף אונטולוגי רב, פותח הינוקא ודורש במשמעות מילת מלאך, ומוכיח שמילה זו משמשת לעתים ככינוי לשכינה.³⁴ כדאי לציין, עם זאת, שדמות הינוקא, עם היותה אלהית, איננה דווקא דמות חיובית כפי שנראה בעיון שטחי, כי המיתוס הוא מעל הטוב והרע.³⁵ הילד מצטיין בארוגנטיות ובחוצפה (נראה שאף לכך התכוונו האורחים בהערותם האורחים דלעיל, שהילד איננו בן אדם), והוא עובר בעקביות על אחד החטאים החמורים ביותר בעיני הזוהר, ומתגרה בכוונה בעין הרע, כי לפי דעתו מעלתו מרשה לו זאת.³⁶ לא זאת דעתה של אם הילד (שהיא דמות חיובית ביותר),³⁷ ואף לא של רשב"י, ומסתבר שהאחרונים צדקו, והילד איננו מאריך ימים.³⁸

³² החיבור נדפס בדפוס הזוהר הרגילים (בעקבות דפוס מנטובה) בפרשת בלק, ח"ג, קפו ע"א - קצב ע"א.

³³ לא מעטים הם הקשרים בין דמותו לבין דמות ישו הנוצרי, ואף לר' גדיאל נער. על הזיקה בין ר' גדיאל, המלאך מטטרון וישו ראה: י' ליבס, 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', בתוך: י' דן (עורך). המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (א-ב)), עמ' 182.

³⁴ זוהר ח"ג, קפז ע"א.

³⁵ דומני שגם הינוקא עצמו רומז לכך באחת מדרשותיו על השכינה, כשהוא מסביר שהשכינה אינה חוטאת, אלא רק כבת המתחטאת לפני אביה, בפרפראזה על דבריו הידועים של שמעון בן שטח לחוני המעגל, שבהם הכיר במעלתו החריזמאטית החורגת מן הנורמות ההלכתיות הרגילות (תענית, כג ע"א), - זוהר ח"ג קפח ע"ב. אגב מאמר זה, עם היותו חלק אינטגרלי של חיבור הינוקא, מגלה גם קרבה לסגנון ספר רעיא מהימנא, והוא במעמד ביניים, בין גוף הזוהר לבין רעיא מהימנא. עניינו של קטע זה חוזר גם בספר רעיא מהימנא גופו, והפעם במלוא סגנונו המיוחד של ספר זה, - זוהר ח"ג רע"ב ע"א.

³⁶ לפי תיאור מקביל המצוי בזוהר ח"א, רמ ע"א-ע"ב, זכות אבי הילד היא שעומדת לו כנגד עין הרע.

³⁷ התיאור כאן דומה ביותר לתיאור דמותו של בן סירא בספר אלפא ביתא דבין סירא. ראה: ע' יסיף (מהדיר), סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 197-203. גם בן סירא הוא ילד פלא המלמד את החכמים ומתבטא כלפיהם בזלזול. גם אמו חוששת לו מעין הרע, והוא מזלזל בחשש זה. הזיקה הרוחנית ההדוקה בינו לבין אביו מזכירה

אין לדבר על הינוקא בלי להזכיר את אביו, רב המנונא סבא. השנים קשורים בעבותות בלתי טבעיים כפי שהעיד עליו רשב"י: 'משיכו דאבוי מנהרא עלוי'.³⁹ ואכן מצינו ערבוב בין האב לבנו: בהקדמת הזוהר מסופר איך החברים פגשו דמות שהזדהתה ברמז כבנו של רב המנונא,⁴⁰ אך אחר כך הסתבר לחברים שהיה זה רב המנונא בעצמו.⁴¹ אכן דמותו של רב המנונא סבא היא פלאית,⁴² והיסוד האלהי ניכר בה ביותר. כך, למשל, בראש אידרא זוטא⁴³ מכונה רב המנונא בכינוי 'עתיקא קדישא סתימא דכל סתימין', ובסמיכות לתיאור הפרצוף האלהי העליון הנקרא כך. וכן גם בעת התגלותו הנזכרת לחכמים הוא מכונה 'עתיק יומין',⁴⁴ ואולי אף 'עתיקא קדישא' ו'ההוא דסתימא מכלא'.⁴⁵ מכאן השתלשלה הדמות הפלאית המזדמנת תכופות ברעיא מהימנא ותיקוני זוהר, ונקראת 'סבא דסבין' (כלומר זקן מופלג, ובהשפעת כינוי האל הפילוסופי 'סיבת הסיבות') או 'אדם קדמאה' או 'אדם

את הקשר בין הינוקא לרב המנונא סבא (ראה להלן). לידת הבתולין שלו נראית כפארודיה על סיפור ישו הנוצרי. מצד אחר הינוקא שלנו דומה גם ל'ההוא ינוקא דדרש בחשמל ונפקא נורא ואכלתיה' משום 'דלאו מטא זמניה' (חגיגה יג ע"א).

38 כך חזה לו רשב"י בח"א, רמ ע"א, וכך אירע - ח"ג, קצב, ע"א.

39 ח"ג קפח ע"א. הגירסה 'משיחו' נראית כטעות. הרמ"ק, בפירושו למקום, מעיד על מקרה שראה איך נשמת האב משפיעה על חיי הבן, - מ' קורדובירו, זוהר עם פירוש אור יקר, כרך יד, ירושלים תשמ"ו, עמ' קלט. יש לציין שבז"ח, פו טור ד - פז טור ד (מדרש רות), מצוי קטע מקביל באופן חלקי למאמר הינוקא, וגם הוא עוסק בסודות ברכת המזון. שם מצויות ציטאטות רבות מרב המנונא סבא, התופס, במידת מה, את מקום הינוקא ואת מקום רבו ר' שמעיה חסידא.

40 בתשובה לשאלה על שם אביו ענה הוא: 'חד נונא', והחברים מפרשים ואומרים: 'אנת הוא בריה דרב המנונא סבא' - ח"א ו ע"א.

41 ח"א ז ע"א.

42 ככל הידוע לי דמות זו עדיין לא נחקרה, למעט בעבודה סימניונית שכתב עליה בועז הוס.

43 זוהר ח"ג, רפח ע"א.

44 ח"א, ו ע"א.

45 ח"א, ט ע"א.

עילאה', שהיא מצד אחד אדם חכם זקן היורד מן השמים ללמד תורה לחכמים, ומצד שני כעין אינקרנאציה של הפרצוף הקבלי העליון.⁴⁶

לפי 'ההיסטוריה' הזוהרית, רב המנונא סבא אינו בשר ודם אלא שייך לעולם האמת. הוא חכם מן הדור שלפני רשב"י (אז עלה מבבל לארץ ישראל),⁴⁷ ובימי רשב"י רק נשמתו מתגלה לחכמים (אומנם הזוהר איננו מקפיד על עקביות מלאה בתיאור זה).⁴⁸ אך אין די בכך. לפי עדותו של הינוקא, משמעותה של דמות אביו חורגת מן המימד ההיסטורי ויש לה אף תוכן קוסמי: בכל זמן ובכל מקום ששם תלמידי חכמים עוסקים בתורה בדרך, חייב רב המנונא להתגלות להם ולעסוק עמם בתורה.⁴⁹ לדעתי יש להיזכר כאן ברעיון דלעיל, שבעת שצדיק הולך בדרך, השכינה מזדווגת עמו. רב המנונא סבא ממלא, אם כן, את תפקידה של השכינה. וכך לאחר שהחכמים ראו את רב המנונא אמרו: 'מות נמות כי אלהים ראינו' (שפ"י ג, יג,

⁴⁶ ראה בספרי (הערה 2), עמ' 37, 40. על דמות רב המנונא סבא בזוהר ובתיקוני זוהר ראה עתה במאמרי 'זוהר ותיקוני זוהר – מרנסאנס למהפכה'. עתיד להתפרסם בתעודה (בעריכת רונית מירוז).

⁴⁷ ח"ג, עב ע"ב; ח"א, רכה ע"א. במקום האחרון מצינו בכמה גרסאות: 'רב ייבא סבא' במקום רב המנונא סבא, אך שני אלה כנראה אחד הם, כפי שנראה בהמשך. מקור ספרותי לעניין עלייתו של רב המנונא מבבל, ואף לכינויו 'סבא' (= ישיש), ולספרו, ולקשר שלו עם הינוקא, ולמעמדו המיוחד אצל האל, אפשר למצוא בקטע התלמודי דלהלן: 'כי נח נפשיה דרבה בר הונא ורב המנונא אסקינהו להתם [כלומר, העלו את גופותיהם מבבל לארץ ישראל] ... פתח עליה [לא ברור אם הכוונה המקורית היא 'על רבא בר הונא' או 'על רב המנונא' או על שניהם] ההוא ינוקא: "גזע ישישים עלה מבבל ועמו ספר מלחמות... קצף על עולמו וחמס ממנו נפשות ושמה עליהם ככלה חדשה. רוכב ערבות שש ושמה בבוא אליו נפש נקי וצדיק" (מועד קטן, כה ע"א-ע"ב).

⁴⁸ ראה סוף אדרא רבא (ח"ג, קמד ע"ב), ששם אליהו הנביא מתנצל על שלא נוכח באידרא כיוון שהיה עסוק להציל את רב המנונא וחבריו מן המלכות.

⁴⁹ ח"ג, קפו ע"ב. לפי תיקוני זוהר, נשמתו של רב המנונא יורדת להתלבש 'בהבל דאורייתא' (זוהר חדש, צז טור ב-ג). השהו גילוי נשמתו של ר' פינחס בן יאיר (הוא נחשב בזוהר לחותנו של רשב"י) בצורת צל - ח"ג, ריו ע"א - רכ ע"א. אבל ר' פינחס ירד לעולם כי החכמים עסקו בשמועה שעסק בה הוא, ואילו רב המנונא יורד לכל עסק בתורה. בראש אדרא זוטא, נוסף לנשמת רב המנונא סבא, מתגלה גם נשמתו של ר' פינחס בן יאיר, ושם ברור שהיא במעלה פחותה בהרבה, - ח"ג, רפח ע"א. על התגלות נוספת של ר' פינחס בן יאיר, המקבילה לתיאור הזוהרי, ראה: מ' בניהו (מהדיר), ספר תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמ' 176-177.

כב), שהרי האל אמר במפורש: 'כי לא יראני האדם וחי' (שמות לג, כ). אז נאלץ רשב"י להשיב את נשמתם לקרבם וקרא להם 'פניאל, כי ראיתי אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי' (בר' לב, ל).⁵⁰ רשב"י היה מסוגל לכך כי בינו לבין ר' המנונא סבא, כלומר בין שתי הדמויות המיתיות של הזוהר, קיים קשר נשמתי עמוק, והם מתגלים זה לזה בחלום או בהקיץ ע"י עצימת עיניים, ומסתמכים תכופות זה על זה.⁵¹ רב המנונא סבא אפילו נקרא פעם בכינוי 'בוצינא קדישא', כינויו המיוחד של רשב"י, ולא מצאנו שום אדם שייקרא כך מלבדו.⁵² קשר כזה מצוי גם בסיפור 'סבא דמשפטים', שגם בו דומה שמדובר על אותה דמות, אף אם היא מכונה שם רב ייבא סבא ולא רב המנונא סבא.⁵³ דומני שהרמז של סבא זה שבפרשת משפטים על יום השלג שבו נמצא בחברת רשב"י ועל הפולים שזרעו שניהם יחד 'לנ"ב גוונים', נוגע לדרשתו של רב המנונא בהקדמת הזוהר על בניהו בן יהוידע, הקשור ל'בן' וליום השלג.⁵⁴ אגב אורחא, זה המקום להעיר ששתי הדמויות המיתיות הקרובות, הסבא והינוקא, מתוארות גם כשני ניגודים. לעומת שחצנותו של הינוקא, 'סבא דמשפטים' מתחיל את התגלותו בענווה שהופכת באופן עדין והומוריסטי לגילוי מעלתו שמעמידה בצל את דרגת החברים. ואולי נכון להשוות ניגוד זה להבדל שבין שני הפרצופים העליונים

⁵⁰ ח"א, ז ע"א-ע"ב. על דרך החייתאם של החכמים ראה במאמרי 'גלם בגימטריא חכמה' קרית ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 1318-1320.

⁵¹ ראה ח"ג, קפז ע"א - קפח ע"ב. הציור 'רבון טב דכל שלמא [נ"א עלמא] דיליה הוא', אף שבדרך כלל הוא רומז לאל, כאן הוא מתייחס לרשב"י. וראה גם ח"א, ז ע"א-ע"ב; ח"א, ט ע"א.

⁵² ח"א, ו ע"א. וראה בספרי (הערה 2), עמ' 139-140. רק השבתאים החלו לכוון כך את נביאם, נתן העזתי, ובעקבותיהם נפוץ כינוי זה ביחס לצדיקי החסידות המאוחרת.

⁵³ על דמותו של 'סבא דמשפטים' הרחבתי מאוד במאמרי (הערה 28), עמ' 87-98.

⁵⁴ ראה עוד הערות 47, 94.

בספרות האידרות: אריך אנפין המלא רחמים, לעומת זעיר אנפין, קצר האף והחמה.

למעמדו הקוסמי והמיתי של רב המנונא סבא יש גם גילויים אחרים:

כאשר שואלים החברים בפגישתם הנזכרת בהקדמת הזוהר⁵⁵ מדוע הסבא הוא חמר עני, הוא עונה שהאותיות כף יוד סמך לא יכלו להתאחד בו. ברור שיש כאן חידוד, והכוונה למילה 'כיס', בלשוננו - ארנק, שאינו מצוי אצלו. אבל יש כאן גם שכבה נוספת. האות כ' לא יכלה לרדת אליו משום שהיא מחזיקה את כסא הכבוד, ואם תעזבנו, הוא יתמוטט. כאן רומז רב המנונא למיתוס בריאת העולם המובא בזוהר כמה עמודים קודם לכן, וגם שם מפיו של רב המנונא סבא.⁵⁶ וכן כאשר נשאל למקום מוצאו הסביר משהו על מגדל הפורח באוויר שמצויים בו הקב"ה ועני אחד. גם כאן יש פירוש ברמת הפשט: הכוונה לאותיות למד וו דלת היוצרות את השם לוד.⁵⁷ אך גם כאן יש רמז למעמדו האלהי של רב המנונא, בבחינת השכינה, הנקראת עני והנמצאת עם תפארת תחת ספירת בינה.

אבל המפתיע ביותר, והחשוב לענייננו, מצוי בתוכן דרשתו של רב המנונא, וביחסו לדמות שנחשבה עד עתה למיתית ביותר בספר הזוהר: משה רבנו. כאן המקום לגלות שהדרשות המפליגות ביותר לגבי מעמדו המיתי של משה הושמו בזוהר בפי רב המנונא סבא⁵⁸ ובפי הינוקא.⁵⁹ כאן חשוב ביותר הקשר בין התוכן לבין סיפור המסגרת. את דבריהם על משה אומרים הסבא

55 ח"א, ו ע"א.

56 ראה: ח"א, ב ע"ב - ג ע"א.

57 לכך פקח את עיני פירוש הזוהר של ר' שמעון לביא. ראה: ש' לביא, כתם פז, גרבה תרצ"ט, ח"א, יז טור א.

58 ח"א, ו ע"ב. וראה גם תוספתו של רשב"י לדרשה זו, - ח"א, ט ע"א.

59 ח"ג, קפז ע"ב.

והינוקא כדי לגלות את מעמדם הם, שהוא אף גבוה ממעמדו של משה. רב המנונא סבא נושא את דרשתו זו בתשובה לשאלת החברים ששאלהו מה שמו. במקום תשובה ישירה הוא דורש בפניהם על דמותו של בניהו בן יהוידע. לא אכנס כאן לפרטי הדרשה ולמשמעותה הקבלית המדויקת, אך ברור מן ההקשר שרב המנונא מזהה את עצמו עם דמותו של בניהו. והנה בין מפעלותיו העיקריים של בניהו (מלבד הריסת שני בתי המקדש - בית ראשון ובית שני), נמנית גם הריגתו של משה רינו, הוא האיש המצרי שלפי שמואל ב, כג, כא, בניהו בן יהוידע הרגו בחניתו, כלומר במטה האלהים שגזל ממנו. מה ראה בניהו-המנונא להרוג את משה? *cherchez la femme*. הוא התנגד לאופן שבו התייחס משה אל השכינה, שבמקום לדבר אתה דברי פיוסים, הכה בה במקל! - זה חטא ההכאה בסלע במי מריבה.⁶⁰ הווה אומר: ראית משה כיוצא מן הכלל מיתי המעיד על הכלל הסימבולי איננה תיאור נכון של השקפת הזוהר, ואף בתוך חוג חכמי הזוהר אנו אף מוצאים דמות, שמעמדה המיתי גבוה יותר.

האר"י והזוהר

בספר הזוהר אי אפשר להגדיר את היחס המדויק בין השכבה הסימבוליסטית לבין השכבה המיתית, ואף בתוך המסגרת המיתית, קשה ביותר להגדיר את הקשר המדויק בין התחום האלהי והאנושי. קושי זה נעוץ באופיו של הזוהר, שהוא מעל הגדרות מושגיות מדויקות, ודווקא ערבובי התחומים נותנים לו את אופיו המיוחד. לא כן המקובלים בדורות הבאים. אלה נחלקו בעמדתם בשאלת מיתוס וסמל, וכן בדרך פירושיהם לזוהר. כך, דומני

⁶⁰ השוה האינטרפרטציה של חטא זה אצל ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, ח"א, תורה כ. וראה: י' ליבס, 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', ציון מה (תש"ם), עמ' 215 (ושוב בספרי [הערה 27] עמ' 245).

שמקובלים רבים בדור גרוש ספרד נטו לפרש את הזוהר באופן סימבולי, בלא עירוב של היסוד האנושי במיתוס האלוהי. היחס בין שני התחומים הוא תיאורגי: האדם ניצב למטה ופועל למשיכת שפע מלמעלה למטה, לפי העקרונות של המאגיה ההרמטית והניאו-אפלטונית בצורתה הרווחת ברנסנס.⁶¹

שינוי באווירה זו חל בצפת באמצע המאה השש עשרה, בימי ההתעוררות החשובה ביותר בתולדות הקבלה. שם נמצאו חוגי מקובלים שביקשו לשוב ולהחיות את אווירת חוג הזוהר, מתוך אמפתיה גדולה. זאת בוודאי הסיבה העיקרית לכך שחוגים אלה פרחו בארץ הגליל, במקום ששם חובר לדעתם ספר הזוהר, ובסביבות קברו של רשב"י. ואכן מצאנו את המקובלים הללו חוזרים ועוסקים גם בשאלות הנוגעות לנשמות גיבורי הזוהר, הן התנאיים והן המקראיים, ואף דנים עמוקות בדברי הזוהר שהזכרנו בקשר למעלת משה ויעקב וקבורתם, או אי קבורתם, בארץ ישראל. בידינו שאלה ששאל בעניין זה ר' יוסף קארו (הוא מרן הבית יוסף), ותשובתו המפורטת של רבו בקבלה, ר' שלמה אלקבץ,⁶² וגם הרמ"ק עסק בכך באריכות.⁶³ אך אצל מקובלים אלה ניכר בכל זאת פער בין העולם האלהי והאנושי. את דברי הזוהר הנזכרים הם נתנו עניין לתורת הנפש ומקורה בספירות, וליחסי הנשמות בינן לבין עצמן (כגון שמשה הוא מן הבינה מבחינתה העצמית ולא מבחינת השפעתה, והוא משמיטה שעברה, ומשה נקבר בחוץ לארץ כדי שיוכל לדאוג לדורו, דור המדבר, בימי תחיית המתים). אך

⁶¹ ראה: משה אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הריניסאנס, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, חוברת ד (תשמ"ב), עמ' 60-112.

⁶² ש' אלקבץ, ברית הלוי, למברג תרכ"ג, לט טור א - מג טור ד.

⁶³ דבריו פורסמו לאחרונה בידי ב' זק, 'ארץ ישראל במשנת ר' משה קורדובירו', בתוך: מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 332-341.

דומה שמקובלים אלה לא הפכו את תיאורי הנשמות הללו לחלק מן המיתוס שעניינו הספירות העליונות עצמן. והרי בזהר מצאנו גם כיוון אחר לגמרי, שעוסק בנושא זה כחלק מן ההיסטוריה הסקסואלית של השכינה! נוסף לכך, פירושיהם של בני חוג זה לספר הזוהר נושאים בדרך כלל אופי סימבוליסטי מובהק.

לא זאת היא דרכו של האר"י הקדוש, ראש המקובלים בדור ההוא, ובתולדות הקבלה בכלל. הוא אחז ביסוד ההפוך, ואצלו הכל מיתוס ואין סמל כלל, לפי התרשמותי מכתביו.⁶⁴ בקבלת האר"י כל המציאות היא מכונה אחת מרובת פרטים, שאין הבדל עקרוני בין שכבותיה, ולפיכך אין לדבר על שכבה מיתית ושכבה המסמלת אותה. אופיו של המיתוס הלוריאני הוא שקובע גם את דרך ההבעה ופרשנות הזוהר הנוהגת בקבלת האר"י, והוא אף נקבע על ידה. מאחר שדרך זו איננה סימבוליסטית, אין היא סובלת כל עמימות או רב משמעות, שהיא נחלת הסימבוליזם המאפשר דיבור על מסומל אחד בסמלים רבים וסותרים זה את זה. האר"י מדבר על הישויות העליונות כולן באופן ישיר, ולא בסמלים, ולפיכך הוא שואף (במודע או שלא במודע) לקיים יחס חד חד ערכי בין הלשון לבין המציאות המתוארת. בעיית ההבדל בין המלה המייצגת לבין הדבר כשהוא לעצמו אינה חריפה כאן יותר או שונה עקרונית בקבלת האר"י מאותה בעיה בשאר שימושיה של הלשון האנושית. אני מקווה שברור לשומעים שבמילת 'מיתוס' אינני מתכוון לשימושה הרווח של

⁶⁴ אומנם אין זו דעתו של שלום. הוא קבע גם בנוגע למושגים הלוריאניים המובהקים כצמצום ושכירה ש'לאמתו של דבר הריהם ניתנים לתפיסה כסמלים בלבד'. ראה: ג' שלום, 'קבלה ומיתוס', בספרו: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 94. אומנם נשמעו בעבר גם קולות אחרים, השוללים את אופיה הסימבוליסטי של קבלת האר"י. ראה: M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale 1988, pp. 217-218. אידל מאפיין את דרכו של האר"י באפיון דומה לשלי, אך בעיניו דרך זו עדיין ראויה לכינוי סימבוליזם. לדעתו יש למצוא את ראשית המעבר לדרכו זו של האר"י בקבלת ר' דוד בן יהודה החסיד ור' יוסף בן שלום אשכנזי. טענה דומה לשלי באשר לאופיה הבלתי סימבוליסטי של קבלת האר"י טענה גם רחל אליאור בהרצאתה בכנס על קבלת האר"י בפברואר 1991. וכך גם טענתי לפני שנים, בויכוח עם יוסף בן שלמה, בכנס החוגים למחשבת ישראל באוניברסיטת תל אביב.

מלה זו, שלפיו היא מציינת דברי דמיון מרושלים או סגנון גבוה ונעלה. ההפך הוא הנכון. בהקשר שלנו המיתוס הוא דווקא דיבור מדויק וישיר, שאיננו מתחשב בסגנון, אלא מביע מציאות אובייקטיבית עליונה.

לפיכך, פרשנותו של האר"י לספר הזוהר נוטלת מן הזוהר את רב גוניותו, ומייבשת במידה רבה את העושר והיופי הספרותי שלו. אבל כפיצוי על כך, קבלת האר"י מחדדת ומבהירה קשרים וניצני רעיונות וציורים הקיימים בזוהר באופן עמום או גולמי, ומפתחת אותם לבניינים שלמים, וכך עולות על פני השטח אפשרויות הקיימות בזוהר בכוח ובמרום. לפיכך, לדעתי (ואף לדעת המקובלים ובניגוד לסברא הרווחת בין החוקרים), האר"י הוא גדול מפרשי הזוהר מעולם, ובשימוש נכון בקבלתו אפשר לרדת פעמים רבות לעומק הבנת דברי הזוהר. דרכו הפרשנית של האר"י היא צירוף המיתוסים השונים של הזוהר למבנה שלם ומרובה פרטים (אומנם גם האר"י שינה את דעתו מפעם לפעם, ודבריו נמסרו בפי תלמידים שונים, כך שלמעשה אפשר להבחין בקבלתו בסתירות ואף במבנים אחדים שונים זה מזה). האר"י איננו מטשטש את הסתירות שבזוהר, ואיננו יוצר זיהוי בין תיאורים שונים גם כשבמקור יש זיקה כלשהי ביניהם, אלא כולל את התיאורים השונים במבנה אחד, באמצעות ריבוי פרטים ושליבים. כאן, לדעתי, נעוץ פשר ההבדל בין הזוהר לאר"י, ולא בתוכן המיתוס, כפי שחשבו.

בני האדם במיתוס הלוריאני

ומכאן לענייננו – לעולם האנושי בתוך תמונת המציאות הלוריאנית. גם התחום האנושי הוא חלק מן המכונה האדירה המשתקפת בתמונה זו, ואין הוא שונה עקרונית מכל חלק אחר. לדעת האר"י, הנשמות הן 'פנימיות

העולמות' העליונים.⁶⁵ לפיכך, תורת הגלגול המפותחת שלו, והחכמה שבה התפרסם בעיקר – הכרת שורשי נשמותיהם של הסובבים אותו כגון ע"י הסתכלות במצחם,⁶⁶ הם חלק חשוב של המיתוס האונטולוגי העוסק לכאורה בעולמות העליונים. ולא זו בלבד, אלא שעיקר האינטרס של האר"י בשלב העיקרי של יצירת תורתו נעוץ היה דווקא בחלק זה של המיתוס, החלק הנוגע לנשמות, ושאר תורתו האונטולוגית לא שימשה אלא כ'הקדמות' לעניין זה. עניין זה לא הוכר על ידי החוקרים, כי הם, כמדומני, לא עצרו לשאול מהו האינטרס הדתי העולה מתוך הכתבים הלוריאניים עצמם, אלא תרו אחרי תשובות הקבלה הלוריאנית לשאלות תיאורטיות מוכנות מראש, שהניחו בלא יודעין שהן צריכות היו להיות בראש מעייניו של האר"י (ביקורת זו נוגעת גם לחקר פרקים רבים אחרים בספרות הקבלה).⁶⁷ מתודה זו היא שהביאה את המחקר אף לסברה הפוכה מזאת המובעת בדבריי בשאלת האל והאדם: לפי דעת שלום קבלת האר"י מדגישה דווקא את המרחק בין הבורא לבין הנברא.⁶⁸ כאן נתן שלום, לפי דעתי, משקל יתר לרעיון הצמצום בקבלת האר"י, תוך הוצאת רעיון זה מפשוטו ופירושו בדרך מושגית שאיננה מתאימה לאר"י.⁶⁹ ואף תיאורי הצמצום עצמם אינם מאשרים זאת, שהרי חלל הצמצום לא היה ואקואום גמור מלכתחילה, אלא התרכזו בו שורשי הדין שהיו נעוצים באין סוף וה'רשימו' של האור שנסתלק. אומנם תורה זו מצויה במפורש רק בחלק מן המקורות הלוריאניים ובאחרים היא רק

⁶⁵ כך הוא מתבטא במפורש בכמה מקומות. ראה למשל: ח' ויטל, שער הכוונות, ירושלים תרס"ב, כג טור א, עניין קריאת שמע דרוש ו.

⁶⁶ ראה: תולדות האר"י (הערה 49), עמ' 156-157, ובמקבילות רבות.

⁶⁷ ראה מאמרי 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 150-170.

⁶⁸ ראה שלום (הערה 5), עמ' 262.

⁶⁹ על פרטי הדברים עמדתי במאמרי (הערה 67), עמ' 154-156, 161-166.

נרמזת,⁷⁰ אבל לפי כל התיאורים, מיד לאחר הצמצום חזר אור אין סוף למלא את החלל, ומאור זה נבראו העולמות, שאינם שונים איכותית מעצמות אין סוף, אלא רק בכמות ובבהירות.

האר"י איננו ראשון באיחוד התחום האלוהי והאנושי. גם עיקרון זה נתקבל אצלו מן הזוהר וממקומות רבים אחרים בספרות הקבלה, הגורסת שנשמת האדם היא חלק אלוה ממעל, והאר"י רק יישם זאת בדרך פרשנותו הפרטנית והמחמירה. וכך למשל, המיתוס הידוע של שבירת הכלים קשור בקבלת האר"י קשר אמיץ ביותר למיתוס של הריגתם של עשרת הרוגי המלכות, אשר מקבל בקבלת האר"י פיתוח עצום, והוא חשוב יותר מעניין שבירת הכלים.⁷¹ מיתוס עשרה הרוגי מלכות מצדו איננו מאורע היסטורי חד פעמי, תורת גלגול הנשמות מקשרת את העשרה מזה לאחי יוסף או לעשר טיפות זרעו של יוסף שיצאו מבין אצבעות ידיו, ומזה לרשב"י וחבריו ולאר"י וחבורתו.⁷² נמצא שמיתוס שבירת הכלים ותיקונם איננו בשביל האר"י רק תיאוריה על זמנים רחוקים ועולמות עליונים, אבל הוא עניין חי ביותר, המתגלה אף במצחותם של חבריו. אבל לא ראית המצח, או ההתאחדות עם נשמת המת בהשתטחות על קברו (אחד האמצעים המיסטיים החשובים ביותר בשביל האר"י),⁷³ הן המקורות היחידים של המיתוס הלוריאני. לאלה הצטרף גם עיון מדויק במקורות העתיקים, ובראשם ספר הזוהר. כבר הזוהר

⁷⁰ ראה: י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ג, עמ' נב-נט.

⁷¹ מושג השבירה מופיע בקבלת האר"י רק בשלב מאוחר, ואילו עניין הרוגי מלכות, וקשרם לעולמות שנחרבו מצוי כבר בימים שלפני עליית האר"י לצפת. ראה: ח' ויטל, שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט, סה טור א - סז טור ב.

⁷² ראה למשל, ח' ויטל, ספר הגלגולים, פרעמישלא תרל"ה (דפוס צילום ירושלים תשמ"ב, בתוך: ספר תורת הגלגול, ח"א), מא טור ג - נא טור ב, פרק לט-מג. ההתחלה נלקחה מהמאמר הנזכר משער מאמרי רשב"י (הערה 71), תוך ניתוק מהמשכו המדבר על מות המלכים.

⁷³ ראה במקום המצוין לעיל בהערה 69.

רמז לקשר הנזכר שבין עשרת הרוגי המלכות והעולמות העתיקים שנחרבו,⁷⁴ ואף לפניו, בחוג 'המקובלים הגנוסטיים' התקשר רעיון חורבן העולמות לסוד צירוף הנשמות ע"י גלגול, הוא הסוד המכונה בפיהם 'סוד העיבור'.⁷⁵

נוכל עתה לעיין בקצרה בדרך שבה מפרש האר"י את המיתוסים הזוהריים שבהם דנו לעיל, הקשורים לדמויותיהם של יעקב ומשה, רשב"י, רב המנונא סבא ובניהו בן יהודה. אך לשם כך יש אעיר תחילה שיש לחלק את קבלת האר"י לשני שלבים עיקריים: השלב הראשון כולל את פירושי האר"י לקטעים שונים בספר הזוהר, אותם שכתב בעצמו בעודו בארץ מצרים, והשלב השני היא קבלתו שפותחה בשנתיים האחרונות לחייו, לאחר עלייתו לצפת והתגבשותה של חבורתו המפורסמת. כבר בשלב הראשון אפשר למצוא את דרך הפרשנות שהזכרנו לעיל: איחוד המיתוסים של הזוהר ע"י פירוט יתר, אבל בשלב זה המכונה האונטולוגית שיוצר האר"י עודנה סטאטית באופן יחסי, והיא מפורטת מאוד במקום ולא בזמן. בשלב זה האר"י לא הדגיש עדיין את השלבים השונים בחיי הפרצופים העליונים, כגון גידול ותיקון, עליה וירידה, או יצירת פרצופים והרכבתם זה בזה, כפי שהוא עושה בשלב השני של קבלתו. בשלב הראשון נמצא יסוד כזה במידה מועטת ביותר, ורק במקרים שיש לו סמך ברור בספר הזוהר. כמו כן, בשלב הראשון אין עיסוק נרחב בתחום האנושי, כגון בגלגולי הנשמות ובתורת הייחודים והכוונות, ובוודאי לא בתחום האקטואלי – כלומר בנשמת עצמו ובנשמות הסובבים אותו, וכך גם היסוד המשיחי והתיקוני איננו תופס מקום רב בקבלת האר"י בשלביה הראשונים. השלב הראשון, בניגוד בולט ביותר לשלב

⁷⁴ ח"ב, רנד ע"ב - רנה ע"א. וראה: מ' אידל, 'המחשבה הרעה של האל', תרביץ מט (תש"ם), עמ' 360-364.

⁷⁵ ראה במאמרי (הערה 20), עמ' 66-68.

השני, מאופייין גם בהיסוס, בניסיונות חוזרים לפרש אותו קטע זוהרי,

לאחר שלא נחה דעתו מן הפירוש הראשון.⁷⁶

כך למשל, מצאנו שלושה פירושים שונים למאמר הראשון של ספר הזוהר, המוקדש לפסוק 'כשושנה בין החוזים כן רעיתי בין הבנות'.⁷⁷ לכל הפירושים הללו מכנה משותף: הם מנסים להבין את הזוהר בדרך של פירוט נוסף ומציאת בחינות חדשות בספירות תפארת ומלכות (היא 'שושנה'). לשם כך נעזר האר"י במעלותיהם של יעקב ומשה במאמרי הזוהר שנסקרו לעיל. כאמור, אין כאן פירוש מסודר, אלא ניסיונות חוזרים ונשנים שכולם הולכים, כללית, בכיוון אחד. כאן ניתנת לנו האפשרות לעקוב באופן צמוד אחרי דרך פעולת שכלו של האר"י, אך בכך תהיה סטייה מן הנושא שלפנינו. כאן אסכם יחד את כל הפירושים הללו, ואשוה אותם ככלל לדעת האר"י המפותחת יותר, בימי צפת.

לפי פירושו של האר"י מדבר הזוהר במאמרו הראשון על שתי בחינות שבספירה האחרונה.⁷⁸ הבחינה התחתונה, הנקראת מלכות, היא המצויה בין הקליפות, ולפיכך היא 'שושנה בין החוזים', והעליונה היא 'רעיתי בין הבנות'. עליונה זו היא הנקודה הפנימית של ספירת מלכות, והיא נקראת 'כנסת ישראל'. כינוי זה איננו מקורי, כך נקראת כידוע הספירה התחתונה (כולה) מאז ראשית הקבלה, בגלל זיקתה לעם ישראל, אבל כאן ההסבר הוא אחר: כנסת ישראל הוא הנקודה שלתוכה נכנס ישראל, שהוא הבחינה

⁷⁶ היסוס זה מתואר בספרות הביוגראפית. ראה למשל ח' ויטל, 'אלה תולדות יצחק', בתוך: תולדות האר"י (הערה 49), עמ' 247-248. תיאור זה מתאשר לחלוטין בעיון בכתביו הפרשניים של האר"י, כפי שיתבאר מיד.

⁷⁷ שה"ש ב, ב. שער מאמרי רשב"י (הערה 71), ג טור ב - ד טור ג.

⁷⁸ הבחנה זו מקורה אולי בטעות בגרסת הזוהר שהיתה לפניו. 'המשפט' אית שושנה ואית שושנה' אינו נמצא ברוב עדי הנוסח. ואף אם נקיימנו, ייתכן שפירושו הפשוט הוא השניות בין השושנה הריאלית לזו הסימבולית, ולא לשתים הנמצאות יחד בתחום האלהות, כפי שפירש האר"י.

העליונה, או הפנימית, של ספירת תפארת, ובניגוד לבחינה התחתונה של תפארת הנקראת יעקב.⁷⁹ הבחינה הפנימית של יעקב נקראת גם משה, לפי מה שראינו לעיל בזוהר,⁸⁰ ולפיכך דווקא הבחינה הפנימית הזאת היא הנקראת 'כלת משה'.⁸¹ רק המלכות הפנימית היא ראוייה לעיונו של המיסטיקאי המושלם. בעזרת הבחנה זו מסביר האר"י את משמעות חטאו של משה שהכה בסלע במקום לדבר אליו: 'סלע' הוא שמה של המלכות התחתונה, ואילו כלת משה הראויה היא 'צלע', שהרי מן הצלע נבראה אשתו הראויה של אדם הראשון. הבחינה העליונה, שהיא הצלע וכלת משה, היא גם בסוד הפה והדיבור, ולפיכך נצטווה משה לדבר, והוא חטא והכה במטה. זיקת הצלע אל הפה מביעה את שלמותה: אמנם צלע וסלע מבוטאים בהגייה הספרדית באופן זהה, אבל צלע עולה בגימטריה בשלושים יותר מאשר סלע (כהבדל שבין סמך לצדי), שלושים אלה מציינים את שלוש הספירות העליונות, או שלושת המוחין, החסרים בסלע, והם האחראיים על כושר הדיבור. כאן הכוונה במיוחד למוח הבינה, שכן משה, כידוע, זכה למ"ט שערי בינה,⁸² ואלה מתפרשים כאן על מה שנקרא 'כלת משה'. אמנם אין כאן זיהוי של כלת משה עם ספירת בינה. כלת משה היא עדיין בחינה עליונה של הספירה התחתונה, אך היא נמצאת 'בציק אמה', שהיא ספירת הבינה. לפיכך השכינה העליונה היא הראויה לשם 'רעיתי', בפסוק הנידון בשיר השירים, שכן הבינה נקראת 'רעיה',⁸³ ואילו השכינה התחתונה, שהיא כשושנה בין החושים והקליפות,

⁷⁹ ראה: יוסף אנגליט (בדפוס הספר מיוחס בטעות לר' דוד בן יהודה החסיד), לבנת הספיר, ירושלים תרע"ג, ל טור ב: 'ונראה דקם [צ"ל: וקרא?] לה כנסת ישר' לפי שהיא הכנסת הגונזת והמקבלת כל שפע תפארת ישראל'. האר"י עסק בספר לבנת הספיר כפי שמציין במפורש בשער מאמרי רשב"י (הערה 71), לב טור ד.

⁸⁰ ראה גם דברי תיקוני זוהר שהובאו לעיל בהערה 9.

⁸¹ על כינוי זה בזוהר ובדברי חז"ל ראה שלום (הערה 5), עמ' 199 והערה 142.

⁸² ראה למשל: ר"ה כא ע"ב.

⁸³ חכמה ובינה הן 'תרין רעין', ראה לעיל הערה 18.

ראויה לשם סלע העולה בגימטריה 'קין', ועל פי ברכת בלעם לקין 'איתן מושביך ושים בסלע קינד' (במ' כד, כא).

אפשר להראות שהמוטיבים הללו, נאספו מן הזוהר, ובעיקר מרעיא מהימנא והתיקונים, ודרך משקפיו של הרמ"ק. כך למשל תיקוני זוהר מזהה בין צלע לבין כלת משה,⁸⁴ ורעיא מהימנא⁸⁵ מבחין בין שני סלעים, שרק התחתון ראוי למכות, ומשה החליף ביניהם. אומנם לפי הפשט של רעיא מהימנא הסלע התחתון הוא סטרא אחרא, אבל הרמ"ק כבר פירש זאת בצורה קרובה לפירושו של האר"י.⁸⁶ במקום אחר⁸⁷ הרמ"ק אף מזהה את הסלע העליון עם הצלע שהיא כלת משה.⁸⁸ בעיקרו של דבר מפעלו של האר"י בשלב זה אינו אלא שכלול התיאור הקיים, הסטאטי בעיקרו, ואין כאן עדיין גם דין וחשבון ברור על היחס בין האישים המקראיים לבין הספירות המתאימות להם.

בימי צפת משתנה התמונה. גם אז מוצא האר"י שתי בחינות בספירת מלכות, וגם כאן העליונה קשורה לבינה, אבל הקשר הוא אחר, ומבטא את המיתוס הדינמי של השבירה והתיקון: השכינה העליונה איננה עתה החלק העליון של המלכות העולה למעלה 'לחיק האם', אלא להפך – היא החלק התחתון של ספירת בינה, שבשבירה ירד למטה והפך לחלק מפרצוף השכינה. תיאור זה נעזר בתיסבוכת הזוהרית שהבאנו לעיל, באשר לנשי יעקב, אך

84 תיקוני זוהר תיקון יב, הוצאת מוסד הרב קוק, כז ע"א.

85 זוהר ח"ב רע"ט ע"ב.

86 אור יקר טו, עמ' צא. והתפרסם לראשונה בידי ב' זק, 'קטע מפירושו של ר' משה קורדובירו ל"רעיא מהימנא", קובץ על ידי (תשמ"ב), עמ' 280.

87 מ' קורדובירו, פרדס רימונים, מונקאטש תרס"ו, חלק שני, לז טור ב-ג, 'שער ערכי הכינויים' ערך 'צלע': 'צלע הוא המלכות במציאותה הנעלם'.

88 שם לב טור ד, ערך 'סלע'.

כאן במקום העמקה פסיכולוגית כבזוהר, הפיתרון הוא מיתי: יעקב, הוא זעיר אנפין, מזדווג עם אותו חלק מאמו שירד למדרגת בת זוגו.⁸⁹ מכאן גם הטרמינולוגיה השונה: לא עוד מלכות וסלע לעומת כנסת ישראל, כלת משה וצלע, אלא פרצוף רחל לעומת פרצוף לאה.⁹⁰

אבל השינוי המעניין ביותר הוא באשר להגדרה המדויקת של תפקיד בני האדם בקרב הישויות הקבילות. עתה האנשים מהווים חלק מן הפיזיולוגיה של הפרצופים העליונים, ודווקא חלק חשוב ביותר: הם הזרע של הזכר והנקבה, המקיימים את הזיווג ביניהם. וכך דרשת הזוהר הזכורה על יוסף ובנימין כצדיק עליון ותחתון משנה את משמעותה. האר"י איננו מקיים את העמימות שעמדנו עליה בזוהר, ולפיה רק לצדיק העליון יש משמעות סימבולית. עתה הכל הופך למיתוס, וגם לצדיק התחתון יש משמעות בעולם האלהי: הוא מקור הזרע של הנקבה.⁹¹

מדובר כאן על אנשים ממש, שהם חלק אמיתי וחשוב של העולם האלוהי, ובלי כל סימבוליקה. לפיכך אין גם אנשים שונים שממלאים אותו תפקיד בעת ובעונה אחת ובאותה דרגה אונטולוגית. למשל: בנימין הוא הצדיק התחתון הגורם מים נוקבין, ואם גם בניהו בן יהוידע משמש בתפקיד

⁸⁹ מאמרי זוהר אחרים הנוגעים לעניין זה פותר האר"י באותה שיטה אבל בכיוון ההפוך: החלק הגבוה של יעקב, הוא הנקרא ישראל (או, לעתים, ישראל סבא, בשנוי מפתיע של משמעות כינוי זה במדרש, ואף בזוהר) עולה למעלה ומזדווג שם בחלק הנמוך של ספירת בינה, הוא הנקרא תבונה. ראה: ח' ויטל, שער ההקדמות, ירושלים תרס"ט, מה טור ד - מו טור ב, וכפירוש על זוהר ח"א, קנו ע"ב, שלפיו ליעקב לא היה זיווג עם לאה (ראה לעיל, הערה 22). כפי שראינו, מאמר זה סותר מאמרים אחרים בזוהר. והפיתרון הלוריאני: ליעקב לא היה זיווג, אך לישראל היה. עם מעלתו זו של ישראל, למשה נשמרת כאן מעלה גבוהה יותר: ישראל הזדווג עם תבונה, ואילו משה עם בינה.

⁹⁰ ראה למשל: שער ההקדמות (הערה 89), נח טור א - ס טור א. מתקופה זו מצאנו גם דרשה הממשיכה את זו הקודמת ומביאה גם את הטרמינולוגיה של סלע לעומת צלע וכלת משה, אך מפתחת אותה לכיוון החדש ומזהה סלע עם פרצוף רחל וצלע וכלת משה עם פרצוף לאה. ראה: ליקוטי תורה (הערה 26), פג ע"ב.

⁹¹ אמנם גם צדיק תחתון זה קשור במקורו לעולם הזכר, הוא הרוח שהשאיר הזכר בנקבה בביאה ראשונה, לפי התיאוריה ב'סבא דמשפטים', זוהר ח"ב, צט ע"ב - ק ע"א. כמדומני, רק בקבלת האר"י יוחס גם עניין זה לתחום האלוהי.

דומה, כל אחד עושה זאת ברמה אחרת ובאופן אחר. רב המנונא סבא הוא כמובן בניהו בן יהוידע עצמו, אבל בדרגא נמוכה יותר של הנפש, ולפיכך הוא מתגלה תמיד לתלמיד חכמים ההולכים בדרך 'ומייחדים ייחוד' עליון, כי דברי התורה משמשים בתפקיד זרע הנקבה, ואין ייחוד, כלומר זיווג למלכות, בלי המכשיר הסקסואלי הזה.⁹² דברי רב המנונא דלעיל, שאין האות כפ יכולה לרדת עליו כי יש לה תפקיד בכסא הכבוד, מתפרשים כאן באופן מדויק: החלק העליון של נשמתו של רב המנונא, הוא בניהו בן יהוידע, הוא חלק אינטגרלי של הפיזיולוגיה הסקסואלית של השכינה.⁹³ כל תלמיד חכם בעולמינו זה, העוסק בתורה בדרך, הוא חלק מן 'הצדיק התחתון' במובנו העליון (שלא כמו שאר הצדיקים שרק מי שהוא משורש נשמתם יכול להידבק ברוחם, נשמת בניהו מתקשרת לכל תלמיד חכם העוסק בתורה בדרך), וכך הוא חלק מן האורגן הסקסואלי של השכינה, או חלק מנשמת בנימין, ודמויות בניהו או רב המנונא מהוות חלק מן הגשר החי בין דרגתו של אותו תלמיד חכם, לבין עיקרו של אותו אבר המצוי בקרב השכינה. וכך מצאנו את ר' חיים ויטל מעיד על נשמת בניהו או רב המנונא שהתעברו בו או ליוו אותו לא אחת.⁹⁴ גם הקשר בין ר' המנונא

⁹² ראה: שער הכוונות (הערה 65), כג טור א-ג, ענין כונת קריאת שמע, דרוש ו. וראה עוד: ח' ויטל, שער היחודים, למברג תרט"ו (דפוס צילום: ירושלים אחרי תש"ל, ג טור ג, פרק ג.

⁹³ שער מאמרי רשב"י (הערה 71), יג טור ב. פירוש זה שייך עוד לשלב הראשון בקבלת האר"י, בשלב השני לא השתנה התיאור, אלא רק נוצל למטרה מיסטית. דיון מאלף במיוחד בפרשת רב המנונא, הינוקא, בניהו וכו' ראה: נפתלי בן יעקב אלחנן בכרך, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח (דפוס צילום: בני ברק תשל"ג), דף עז-עח.

⁹⁴ ח' ויטל, ספר החזיונות (מהדורת א"ז אשכולי), ירושלים תשי"ד, עמ' קעא-קעב. כאן מדובר אומנם על רב ייבא סבא, ועל קשרו של זה עם רב המנונא ראה לעיל, הערה 54. הרח"ו כנראה הבדיל בין השנים, כי במקום אחר בספר, עמ' סט, הוא מסתפק בשאלה אם נגלה לו רב המנונא סבא או רב ייבא סבא. הרח"ו החשיב את רב ייבא סבא לצדיק הרגיל עמי', ראה שם עמ' טז-יז, ועוד. יש לציין, עם זאת, שצדיק זה נחשב גם כאחד מגלגוליו הקודמים של הרח"ו, שם עמ' קמג, ובעוד מקומות.

לבין משה רבנו מתבאר בקבלת האר"י לפי עקרון גלגולי הנשמות.⁹⁵ גם לשיטה זו, שלפיה הנפש נעזרת בחלקי נפשות אחרות המתגלגלות בה, והמייצגות יסודות מתחום הספירות האלוהיות, והיא שבה ומתגלגלת על חלקיה, יש שורשים בספר הזוהר. במקרה מסוים הזוהר אף נקט בדרך זו כדי לקשור בין דמויות מקראיות לדמויות 'סיפור המסגרת' הזוהרי. האר"י רק חידד את השיטה והביאה לידי קיצוניות והוסיף עליה את השכבה של נשמות חבריו בני דורו ושל נשמתו שלו.⁹⁶

גם דברי הזוהר רבי המשמעות שנידונו לעיל בדבר רמות הזיווג השונות של יעקב ומשה מקבלים כאן, בקבלת האר"י, משמעות מדויקת. יעקב הוא 'בגופא' כי הוא המזווג בין זעיר ונוקביה בזיווג הסקסואלי הגופני המובהק. אך זיווגו של משה נעלה מזה, הוא הזיווג הרוחני, זיווג הנשיקין,⁹⁷ ולפיכך נאמר במשה 'פה אל פה',⁹⁸ וכזכור 'כלת משה' נקראת פה. אמנם, כזכור, בזוהר מצאנו גם הדעה שזיווגו של משה הוא בגופא, אך למיתוס הלוריאני סתירות כאלה משמשות כאבני בניין: הזיווג הגופני של משה מיוחס אצל האר"י למקום גבוה יותר בספירות, כך ששני הזיווגים מתמזגים במבנה האונטולוגי-אנטומי הלוריאני המסובך: הנשיקה בין שני הפרצופים התחתונים, היא היא הזיווג הגופני של אבא ואמא! אך אם לכל זוג נייחס שני זיווגים, מה בדבר זיווג עליון, או נשיקה, בין אבא

⁹⁵ שער מאמרי רשב"י (הערה 71), יג טור ב-ג. ח' ויטל, שער הגלגולים, ירושלים תרס"ג, מז ע"ב, הקדמה לו. אמנם דברי הזוהר, שהובאו לעיל, בדבר הריגת משה בידי בניהו המזוהה עם רב המנונא, מקשים על הבנת קשר הגלגול שביניהם.

⁹⁶ ראה מאמרי: 'תרין אורזילין דאיילתא: דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו', בתוך: ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), קבלת האר"י (= מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י'), ירושלים תשנ"ב. עמ' 113-169.

⁹⁷ הנשיקה בווהר נחשבת לדבקות 'רוחא ברוחא'. ראה למשל זהר חדש (מהדורת מוסד הרב קוק), ס טור ג, ראשית מדרש שיר השירים. עוד על פרשת משה ויעקב ראה בספר עמק המלך (הערה 93), דף עט.

⁹⁸ במ' יב, ח.

ואמא בעצמם? לשם כך מכניס האר"י דמות נוספת, גבוהה אף מזו של משה, והוא ר' עקיבא. מעלתו של זה מעל למשה ידועה כבר מאגדות חז"ל,⁹⁹ ואלה נדרשות כאן בפרטות, כמו גם מיתתו על קידוש השם במילת 'אחד', בייסורים של אהבה, שהיא גבוהה אף ממיתת הנשיקה של משה. ר' עקיבא הוא, כידוע, הדמות העיקרית של התורה שבעל פה, שכולה 'אליבא דר' עקיבא'.¹⁰⁰ תורה שבעל פה מתקשרת כאן לפה העליון, המזווג בזיווג נשיקין את אבא ואמא, והיא מעל התורה שבכתב, שיש לה מימד גופני. מעלת תורה שבעל פה מעל תורה שבכתב היא כמדומני חידוש של קבלת האר"י, כי לפי הסימבוליקה הקבלית הרגילה, התורה שבעל פה מסמלת את השכינה לעומת התפארת שהיא מקור התורה שבכתב.

לעניין זה יש גם משמעות נוספת, חשובה ביותר להבנת הקשר שבין האדם לבין האל, ולהבנת קבלת האר"י בכלל: בשלב זה של קבלתו התגברה אצל האר"י הזדהותו האישית עם משה רבנו, הוא גלגולו של הבל, שנתן את התורה שבכתב, ובגלגול מאוחר יותר, בדמותו של רשב"י,¹⁰¹ נתן את הזוהר, ושגלגולו הנוכחי הוא נותן את קבלת האר"י.¹⁰² אבל מול דמות זו יש גם דמות משלימה, שראשיתה נראית נמוכה אבל בפוטנציה היא אף גבוהה ממנה: היא דמותו של ר' עקיבא, שמוצאו משורש קין,¹⁰³ שהתגלגל בר' חיים

⁹⁹ כגון מנחות, כט ע"ב, ששם שואל משה את הקב"ה באשר לר' עקיבא: 'יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי?!' על אגדות אלה ומשמעותן, ועל היחס בין משה לבין ר' עקיבא, ראה באריכות במאמרי (הערה 1).

¹⁰⁰ ראה: סנ', פו ע"א.

¹⁰¹ על זיקתו העמוקה של האר"י לרשב"י עמדתי באריכות במאמרי (הערה 67). לזיקה זו היתה משמעות גם כאמצעי מיסטי, והיא היתה הכוח המניע מאחרי פעילותו של האר"י, והיא זו שהביאה אותו, ככל הנראה, לארץ ישראל.

¹⁰² ראה למשל ספר החזיונות (הערה 94), קנג. ועיין שם עמ' ריג, המקביל לקטע שצויין לעיל בהערה 72.

¹⁰³ על נשמות קין והבל ראה למשל בספר הגלגולים (הערה 72), כ טור ג - לא טור ד, פרקים יט-כט. על ר' עקיבא וחבריו, ראה לעיל הערה 72.

ויטל.¹⁰⁴ אין ביטחון שהתיאור דלעיל על יחסי משה ורבי עקיבא, שנכתב עוד בידי האר"י עצמו.¹⁰⁵ נכתב כבר מתוך תודעה אישית מסוג זה. אך גם אם בשלב קדום זה עדיין לא הגיעה התודעה למלוא פיתוחה, הרי בהמשך התפתחה קבלת האר"י יותר ויותר בכיוון האישי. דבריו של האר"י בימיו האחרונים אל ר' חיים ויטל, שלא בא לעולם אלא לצורך השלמתו ותיקונו של ר' חיים,¹⁰⁶ קשורים, לפי דעתי, בהתפתחות תודעה זו של תיקונה ושכלולה של נשמת קין – ר' עקיבא – הרח"ו, ושל תפקיד נשמה זו בעולמות העליונים.

¹⁰⁴ ספר החזיונות (הערה 94), קמ' קסא. אמנם במקום אחר, שם עמ' קלה, מעיד הרח"ו שרק בשנת של"א החלה רוחו של ר' עקיבא להיכנס לתוכו, כלומר, היא לא היתה מגולגלת בו מלכתחילה. זו עדות חשובה גם לעניין תיארוכה של התגבשות התודעה שהיתה לרח"ו בדבר הקשר בינו לבין ר' עקיבא. כל החלק הרביעי של ספר החזיונות, עמ' קלד-רכט, מוקדש להסברת שורש נשמתו וגלגוליו של הרח"ו.

¹⁰⁵ שער הכוונות (הערה 65), מח טור א-ג, עניין נפילת אפיים, דרוש ה.

¹⁰⁶ ספר החזיונות, (הערה 94), עמ' קלד, קפח-קצ. אומנם במקומות אחרים מובעות גם דעות אחרות באשר להפצת קבלת האר"י ולימודה לאחרים. ראה, למשל, ספר החזיונות, עמ' רכא; שם, אומנם, הרח"ו מלמד את החברים לא כדי להועיל להם, אלא דווקא כדי לתקן את החלקים מנשמתו שלו שהתגלגלו בהם, ולקחת אותם חזרה. מצד אחר, דברי הרח"ו בהקדמתו על שער ההקדמות (הערה 89), דפים א-ד, הם כולם תעמולה למען הפצת קבלת האר"י. במקרה אחר נגזר על האר"י שימות בנו הקטן בגלל סוד שגילה לחברים, ועם זאת אמר: 'אילו ימותו כל בניי וגם אני, לא אמנע מללמד לכם רזין עילאין וסתרי תורה' (תולדות האר"י (הערה 49), עמ' 198). עמדה אמביוולנטית כזאת בנוגע להפצת קבלת האר"י מתבטאת גם בשטר ההתקשרות; ראה: ג' שלום, 'שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י', ציון ה (ת"ש), עמ' 133-160. וראה עוד במאמרי (הערה 96).