

הוהר כספר הלכה

ביקורת על ספרו של ישראל מ' תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי

ההלכה בספר הזוהר, ספריית 'הילל בן חיים' הוצאת הקיבוץ

המאוחד, תל-אביב תשנ"ה. 126 עמודים

מאת: יהודה ליבס

א . מנהגי אשכנז

אפתח בשבח: הספר שלפנינו עונה בהחלט על הציפיות שהוא מעורר בכותרתו, והוא בעל ערך רב בחקר 'שקיעי ההלכה בספר הזוהר'. בספר הזוהר נזכרו דינים ומנהגים לרוב, ורבים מהם נסקרים בספר שלפנינו המתחקה על מקורותיהם. אמנם עיסוק זה איננו חדש, ואין לקבל כפשוטם את דברי המחבר, ישראל תא-שמע, פרופסור לתלמוד באוניברסיטה העברית, הקובע בראשית ספרו [עמ' 13] כי 'אחד התחומים הפחות נחקרים בזוהר הוא עולם ההלכה המשתקף בו', אלא יש להבין קביעה זו במסגרת הסגנון הנהוג במקומותינו, שמחייב כל מחבר לפתוח בהצהרה עד כמה הוזנח בעבר נושא מחקרו. מהמשך דברי תא-שמע שם יכול הקורא ללמוד עד כמה רחבה היא הספרות העוסקת בנושא וכי רוב הדינים והמקורות המובאים בספר זה כבר נידונו בעבר (ראה עמ' 16-17). גם תא-שמע עצמו כבר פרסם חלק מפרקי הספר במאמרים קודמים). אבל איסוף הדברים יחד בספר שלפנינו, בצירוף דיונים חדשים יהיה בו עזר רב לכל לומד זוהר.

יש ערך גם לדיונים כלליים המצויים אצל תא-שמע כל עוד הם נוגעים ישירות לענייני הלכה. כוונתי לדיונו בדרך שבה התפשטו דיני הזוהר עד מרן הבית-יוסף (נספח ג), לאוסף הדינים הספרדיים שבפרק ב, ובעיקר לאוסף המובא כאן בפרק א, אוסף מנהגי אשכנז ומקורות אשכנזיים

המצויים בזוהר. אמנם כבר שמענו בעבר על מציאותם של אלה, והדבר הודגש בכתבי יעקב כ"ץ ואף אצל תא-שמע עצמו במאמרים קודמים. גם אני כבר נעזרתי בעובדה זו בתיאוריה על דרך כתיבת הזוהר שפיתחתי במאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר';¹ אך עתה, כשהמצא פרוש לפנינו בכל היקפו, אפשר שהצדק עם תא-שמע הטוען (בעמ' 20) שאפשר ללמוד מכך עוד יותר על עומק ההשפעה האשכנזית בספרד בכלל ועל המקובלים וחוג הזוהר בפרט. יש לצרף לפרשה זו גם את עדותם של המקובלים עצמם, הן כאלה שקדמו לזוהר והן כאלה שהמשיכו בדרכו (כגון ר' יוסף אנגליט), שראו עצמם חייבים הרבה לחכמי אשכנז, וכן את התפשטותה המהירה של הקבלה בארצות אשכנז

במאה ה-14.²

עם זאת, דומה ששם הפרק 'מקורות אשכנזיים בספר הזוהר' יכול גם להטעות, אם ייצור את הרושם שמדובר בהשפעה ישירה מאשכנז על הזוהר. למעשה אלה מנהגים אשכנזיים שחדרו והתאזרחו בחלקים שונים בספרד במרוצת כל המאה ה-13. גם בדיונו בפרטים, דומה לעתים שתא-שמע חותך באופן חד מדי בין מנהג אשכנז לספרד, וחלק מן המנהגים המצוינים כמנהג אשכנז נהגו גם בחלקים מסוימים של ספרד. כך מונה הוא בספרו (עמ' 21) בין מנהגי אשכנז את קביעת הזוהר, שבלייל שבת יש לשנות ממטבע הברכה 'שומר עמו ישראל לעד' ולומר 'הפורס סוכת שלום'. אבל תא-שמע עצמו הראה במאמר מרשים, שהקדיש בעבר לסוגיה זו,³ שדברי הזוהר הם כמנהג שרווח גם בחבלי ספרד הצפוניים. נראה שכך הוא גם לגבי מנהגים אחרים

1 י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך: י' דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), עמ' 7.

2 דוגמה מרשימה לכך הובאה לאחרונה במאמרו של אידל: M. Idel, 'An Anonymous Kabbalistic Commentary on Shir ha-Yihud', in: K. E. Grozinger & J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, Berlin - New-York 1995, pp. 139-154.

3 י' תא-שמע, "הפורס סוכת שלום" ברכה וגלגוליה, אסופות, ב (תשמ"ח), עמ' קפ-קפא.

המובאים כאן כאשכנזיים. לעניין זה מצאתי עדות יקרה, שמקורה בחוג הזוהר עצמו, ושמעידה גם על תודעת מחברי הזוהר בנוגע לשינויי המנהגים שבחבלים השונים של ספרד. עדות זו הועתקה באחד מכתבי-היד העתיקים ביותר המכילים קטעי זוהר ו'מדרש הנעלם', ומצויה בלא כותרת בין שני קטעים מ'מדרש הנעלם'.⁴ אלה הן תשובות קבליות לשאלות בענייני מנהגים. שם המחבר לא נזכר, אך לפי הסגנון נראה בעיני שהתשובה הראשונה (שעוסקת בדיני ציצית) נתחברה בידי ר' משה די ליאון, והתשובה השנייה נתחברה בידי ר' יוסף גיקטיליה. תשובה זו עוסקת בעניין שינוי הנוסח בתפילת ערבית של שבת לעומת ערבית של חול, ומחברת יחד שני עניינים: אי-אמירת 'והוא רחום' בערבית של שבת, והעניין דלעיל של חתימת 'הפורס' בשבת ו'שומר' בחול. מכאן מסתבר שגם ברוב ארץ ספרד נהגו שלא לומר 'והוא רחום' בשבת, ורק באזור טולדו נהג המנהג ההפוך (לעניין זה עוד נחזור בהמשך, ואף נצטט את לשון התשובה⁵). אך תא-שמע מנה את אמירת 'והוא רחום' בפשטות בין המנהגים שנכנסו לזוהר מאשכנז (בספר שלפנינו בעמ' 21, בעקבות יעקב כ"ץ). אגב, לעניין 'ופרוס' כנגד 'שומר' אני מבקש להפנות את תשומת-הלב עוד למקור נוסף מחוג הזוהר, שלא נידון אצל תא-שמע, לא במאמרו ולא בספרו.⁶

⁴ כתב-היד נתגלה ע"י ד"ר מיכל אורון בספריית מורטון קולג' שבאוקספורד. באדיבותה העמידה אורון לרשותי תצלום של כתב-היד, והיא כמדומני מתעתדת להקדיש לו תיאור ומחקר. התעודה הנידונה מצויה שם בדפים נט-ס.

⁵ ראה להלן בגוף המאמר, אחרי הפניה להערה 10.

⁶ כוונתי לקטע שבספר קופת הרוכלין לר' יוסף אנגליט (הכולל גם מובאה מפי משה די ליאון), כ"י אוקספורד 1618 דפים כ-כא. לקטע זה הפניתי כבר את תשומת הלב במאמרי (לעיל, הערה 1), עמ' 8 הערה 27.

ב. הזוהר כספר הלכתי מחוג הרמב"ן ור' יונה גרונדי

אפשר היה להוסיף ולפלפל בהנאה גם בנוגע למנהגים אחרים המובאים בספר שלפנינו, נוסף על אלה שעוד יידונו במהלך הדברים, לו הסתפק המחבר ברובד זה שהוא מטרתו הרשמית. אבל הספר איננו מספק את אוירת יישוב הדעת הדרושה לשם עיסוק כזה, בגלל הדרך שבה הוא חורג מגבולו ומורה הלכה על הזוהר בכללו. הקורא הכללי יתעניין בוודאי דווקא בקביעות הכלליות, ואם יתפתה לסבור שיש בהם ממש, יצא שכר הספר בהפסדו.

הספר פותח בהצהרה: 'לא איש קבלה אנוכי, ורזיה נסתרו ממני'. לכאורה לפנינו גם ענווה וגם יושר, שכן גוף הספר מוכיח את אמיתותם של דברים אלה, כפי שנראה בהמשך. אך רושם זה משתנה עם המשפט הבא: 'גם ממחקרה המדעי לא זכיתי להיבנות'. אני לא זכיתי לרדת לעומק מליצה זו, אך לבי אומר לי שאין כאן ענווה אמיתית, אלא ביטוי אירוני וסרקאסטי המבטל בהבל פה את ערכה של ספרות המחקר העצומה שנכתבה על הזוהר, ושאיננה זרה לתא-שמע, כפי שאפשר ללמוד מהערות פולמוסיות שונות המפוזרות בספרו.

פשרה של האירוניה יסתבר לפי גישת הספר הקטן בכללו: בספר זה משייך תא-שמע את הזוהר לספרות ההלכה, ולפיכך כל חוקר שאינו מייחד דבריו לתחום זה בלבד, אין 'להיבנות' ממנו; קרי: הוא מדבר שטויות.

תא-שמע נזהר מלנסח זאת בלשון מפורשת, אבל כך יוצא ממהלך הטיעון הכללי, ואף מהתבטאויות פרטיות רבות, כגון מהגדרת הזוהר כ'חיבור תורני מלא וגדוש בקיאות מופלאה בספרות חז"ל בהלכה ובעיקר באגדה'.⁷

הגדרה כזאת של ייחודו של הזוהר עומדת גם ברקע הוויכוח עם כותב שורות אלה בדבר פשרם של הבדלי הרמה שבין הזוהר לכתביו העבריים של ר' משה

⁷ עמ' 11. וראה גם להלן בסוף המאמר, סמוך להפניה להערה 70.

די ליאון (רמד"ל). הוא מקבל ממני את עצם הקביעה בדבר ההבדל ברמה, אך לדעתו פשר הדבר הוא מיעוט בקיאותו של רמד"ל בספרות חז"ל (עמ' 86. אגב, לא השתכנעתי שהקביעה בדבר מיעוט ידיעתו של רמד"ל נכונה היא לגופה).

ובאשר לרובד הקבלה בזוהר, תא-שמע אינו שולל את אפשרות

הימצאותו בספר, אך לא יותר מזה, כאומר:

ייתכן מאוד - וכך אכן ניתן להתרשם לעתים קרובות - כי יש בספר רובד סמוי המכוון ליודעי ח"ן היודעים לקרוא בין מלותיו, שורותיו וסמליו, ולשוות לנאמר בגלוי את המשמעות המיסטית החבויה בו, אף שקיימת, כמדומה, נטייה להפריז בדבר. (עמ' 13)

נתעלם נא מן המלים האחרונות, המכילות שוב האשמה כוללנית, בלי ניסיון ביסוס, כנגד חוקרי הזוהר. רובד הקבלה בזוהר איננו עניין לאפשרות או להתרשמות; עצם עניינו של הזוהר הוא חשיפתה, ואף יצירתה, של שכבת מציאות נסתרת, הנותנת משמעות למציאות הנגלית, ובכללה להלכה ולמנהג, שלעתים אף נקבע משיקולי קבלה (כפי שאפשר ללמוד אף מדברי תא-שמע עצמו, כשהוא דן בפרטים⁸). אין כל טעם לנסות להוכיח עניין כללי זה, הידוע לכל קוראי הזוהר (למעט תא-שמע), ומתגלה כמעט בכל מאמר זוהרי. חלק גדול ממאמרי הזוהר אף פותחים בהצהרה מפורשת על כוונה זו, ובקללה ובצער על גורל הטיפשים, אטומי לב וסתומי עיניים, שאינם משגיחים ומכירים בשכבה נסתרת שכזאת (למשל ח"א קסג ע"א; קסה ע"א). ואם כך מדבר הזוהר על הכופרים בשכבה הנסתרת שבתורה, מה יאמר על מי שכופר במציאות שכבה כזאת בזוהר עצמו?

⁸ בספרו, עמ' 100 הערה 78, ועמ' 87-90.

אינני יכול להסביר השקפה זו אלא כמוטציה נוספת של המגמה
הגליסטית שרווחה בחקר היהדות מאז תקופת ההשכלה. מגמה זו מרגישה
כנראה מאוימת בזמן האחרון, בגלל ריבוי המחקרים המדגישים את האופי
המיתי של הספרות התלמודית, ולכן כנראה היא אוזרת מותניה למאמץ
רדיקאלי עוד יותר, שיכלול אף לגליזציה של ספר הזוהר, בבחינת כיבוש
המלכה בבית פנימה.

מנקודת מוצא זו מבקש תא-שמע אף לקבוע מחדש את הרקע ההיסטורי
שבו נתחבר ספר הזוהר. אמנם, ספרות ההלכה של התקופה עולה בעיניו לא
רק בכמות אלא גם באיכות 'לאין ערוך על כל מה שנכתב בתקופה ההיא
בספרד בתחומי הפילוסופיה והקבלה גם יחד' (עמ' 14), אך מאחר שהוא
מעריך גם את הזוהר, הוא מעניק לו מקום של כבוד כחלק מן הפריפריה של
ספרות זו.

אך תא-שמע אינו מסתפק בקביעה כללית זו. לדעתו הוא מצא את
החוג המוגדר של ספרות ההלכה שאליו יש לקשור את ספר הזוהר. כמה מלים
כלליות מספיקות לו כדי לעקור את הזוהר מהחוג, שאליו שייכוהו חוקרי
הקבלה במחקרים מסועפים (לכך נחזור להלן בפרק על רמד"ל), כדי לשותלו
בסביבה חדשה: חוג הרמב"ן ורעו וקרובו ר' יונה גרונדי (לר' יונה זה
מייחס תא-שמע, לדעתי בלי יסוד, חלק בחיבור פירוש הרמב"ן על התורה⁹).
הקשר של הזוהר עם חוג זה כה חשוב בעיני תא-שמע, עד שקבע (עמ' 52),
בלי כל אסמכתא נוספת, שהזוהר נערך 'מן הסתם' בטולדו, עירו של ר'
יונה. אבל אם נלך בשיטת ספרו של תא-שמע, וננסה לקבוע את מקום חיבור
הזוהר לפי המנהגים המובאים בו, דווקא טולדו תישלל מיד כמועמדת

⁹ עמ' 100. תא-שמע מסתמך על המובאות הרבות והאנונימיות שמביא ר' יונה מפירוש הרמב"ן. אך תא-שמע לא הביא
בחשבון את דרכי הציטוט שנהגו בין חברים קרובים בימים ההם, ושעליהם אפשר ללמוד גם מחוג הזוהר. התיאוריה שלו
מעלה שוב אותה בעיה, אך הפעם בתוקף רב יותר, ומן הכיוון ההפוך: אם ר' יונה השתתף עם הרמב"ן במפעל הפירוש
שלו, איך העלים הרמב"ן עובדה חשובה זו?

מתאימה למקום חיבור הזוהר. שכן בתשובה מכתב-יד הנזכרת לעיל,¹⁰ מצטיירת העיר טולדו כמבצר שמרני-פילוסופי שאינו מקבל את המנהגים הידועים לנו מן הזוהר, ואת הטעמים הקבליים המוענקים להם בו. על תמיהת השואל 'על עניין והוא רחום שאומרים במקומות גבול טליטלה [היא טולדו] יותר מכל הארצות', עונה המשיב, שהוא איש חוג הזוהר (ככל הנראה ר' יוסף גיקטיליה), בזו הלשון:

כי תקנת טליטלה היא מימים קדמונים כפי הנראה לחזנים שהיו בימי קדם, ואין לרמוז היאך, ומפני שהיתה ראש המקומות אשר סביבותיה נמשכו אחריה, וגם כי חכמים באו לאחר כן לא מלאם לבם לשנות טעמם מפני כמה עניינים. ובימים ההם היתה הפלוסיפיה[!] גברת לכל הממלכות ובני אדם אינם משגיחים אלא[?] לפי [=כפי] שהדעת יכולה להשיג ולא יותר [...]. כי לא היו משגיחים אלא מבחוץ לפי הנראה לסבתם [אולי צריך להיות: לסברתם].

אמנם המשיב אופטימי לגבי העתיד, לאחר שסיים להסביר את הטעם הקבלי לנוסח הנכון, הוא מוסיף ואומר: 'ועכשיו שבח לשם שיש תורה בטליטלא שמא ישובו החזנים לתקן בדברים שהם עוותו בתחלה'. מכאן אפשר ללמוד על התפשטות מנהגי הזוהר גם לאזור טולדו, אבל בשום אופן אי-אפשר לתלות את מנהגי הזוהר בהשפעה של אזור זה.

אמנם תא-שמע מוכן להתפשר גם על 'מקום סמוך לטולדו', אך הקשר הרוחני לחוג הרמב"ן חשוב לו יותר. כדי לאשש קשר זה, הוא מביא כמה מקבילות בין הרמב"ן לבין הזוהר (עמ' 48), ויותר מהם - בין ר' יונה לבין הזוהר (עמ' 28-30). אמנם המקבילות מעניינות בחלקן, אך אינן נוגעות לרוח דברי הזוהר (כתבי הרמב"ן ור' יונה מנוגדים בתכלית לרוח

¹⁰ סמוך להפניה להערה 4.

הזוהר, כפי שנראה בהמשך¹¹) אלא רק לפרטים, בדרך כלל לפרטי הלכה ומנהג. מאלה אפשר ללמוד, לכל היותר, שכותבי הזוהר השתמשו, בין מקורותיהם הספרותיים הרבים, גם בכתבי הרמב"ן ור' יונה. בכך אין חידוש. כתבי הרמב"ן נזכרים במחקר לעתים קרובות כמקור ספרותי לספר הזוהר, ואף מקום ר' יונה לא נפקד. אף תא-שמע מציין שחלק מן המקבילות הובא כבר בעבר, ושהרב מרגליות ביקש לייחד חיבור מיוחד להשוואה בין הזוהר לכתבי ר' יונה (חזקה על הרב מרגליות שלא ביקש להסיק מכאן שהזוהר נכתב בחוגו של ר' יונה גרונדי).

מספר המקבילות שעלה בידי תא-שמע למצוא ושיש בהן ממש אינו רב במיוחד, וכנראה לא סיפק את להיטותו. לפיכך, כנראה, הוא ממציא גם מקבילות אחרות. הנה דוגמה מובהקת:

גם במקומות שבהם חולק הזוהר במפורש על עמדת הרמב"ן ניכר לעתים, כי דעת הרמב"ן היא העומדת ברקע הדברים, כגון ההוראה לפטור נשים מספירת העומר (שמות קפג ע"א) משום שמצווה זו היא "רזא דדכורא", ועיין שם. לכאורה הוראה זו חסרת משמעות, שהרי ממילא מצווה זו הזמן גרמה ונשים פטורות ממנה בלא הסוד הנזכר. אלא שברקע הדברים עומדת דעתו של הרמב"ן בחידושיו לקדושין (לד ע"א), כי ספירת העומר היא מצוות עשה שלא הזמן גרמה, ועל כן הוצרך הזוהר לפטור האשה ממצווה זו מטעם אחר. (עמ' 48)

תא-שמע הופך את ההסבר הקבלי למצוות ספירת העומר, היותה 'רזא דדכורא', לקטגוריה הלכתית טכנית מסוג 'מצוות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות'; ומאחר שלדעתו שני ההסברים שייכים לאותה קטגוריה, הם מוציאים זה את זה ואינם יכולים להתקיים יחד. בכך מפגין תא-שמע אי-

11 להלן, סמוך להפניות להערות 15-19.

הבנה במהות הטעם הקבלי (או, כפי שראינו, אף כפירה במהותו הקבלית).
טעם כזה אינו בא במקום קטגוריה הלכתית, ואינו יכול למלא את מקומה.
הוא בא נוסף על הקריטריון ההלכתי (או, אם תרצו, 'מעליו'), ומוסיף
הסבר שמקורו בספירות אחרות. גם אם עניין 'הזמן גרמה' לא נזכר, אין
למוד מכאן שהזוהר אינו מקבל אותו כיסוד ההלכה, ושהוא מושפע כאן מן
הרמב"ן, ועוד במקום שהוא חולק עליו להלכה ולמעשה.

אבל לא די בזה. לדעתי המאמר הזוהרי הנידון דווקא משתמש גם
בנימוק של 'מצוות עשה שהזמן גרמה', ומשלב אותו בהסברו הקבלי: לדעת
הזוהר, בעת ספירת העומר מתקשר האדם ב'יומין עילאין'. ימים עליונים
אלה הם גם ימי ספירת העומר וגם הספירות העליונות, שמכונות לעתים
קרובות בכינוי 'ימים'. בשימוש בטרמינולוגיה זו רומז הזוהר גם לכלל
ההלכתי. הכרזתו שספירת העומר קשורה לימים עליונים היא פרפראזה
זוהרית אופיינית לדעה ההלכתית (המנוגדת לדעת הרמב"ן!), שספירת העומר
היא מצווה שהזמן גרמה. גם הזוהר גוזר מכאן את הפטור לנשים, שכן ימים
עליונים אלה מציינים את הספירות העליונות שהן עולמו של הזכר, ולא את
עולמה של הנקבה, שהוא השכינה, הספירה התחתונה, כפי שמבואר שם.

גם הדוגמה האחרת שמביא תא-שמע באותו עמוד איננה משכנעת, אף
שבעיני תא-שמע היא 'דוגמא מעניינת מאוד לקשר המאחד את הזוהר עם
הרמב"ן'. לא השתכנעתי שאת ההוראה לאגוד יחד את האתרוג עם הלולב לקח
הזוהר (ח"א, רכ ע"ב) דווקא מן הרמב"ן. כל מה שהביא הרמב"ן בעניין
זה¹² מצוי כבר במקור שציטט שם הרמב"ן מספר הבהיר,¹³ ואפשר בהחלט
שהזוהר לקח זאת ישירות מספר הבהיר, בלי תיווכו של הרמב"ן.

¹² בפירושו לתורה, ויקרא כג, מ. וכן בדרשתו על קהלת, בתוך: חיים דב שעוועל (עורך), כתבי רמב"ן, א, ירושלים
תשכ"ג, עמ' קפ-קפא (ולא תפ-תפא כפי שכתוב אצל תא-שמע).

¹³ סעיפים קעב-קעז לפי מהדורת ראובן מרגליות.

עוד יותר מופרכת היא ההקבלה הבאה, הפעם בין הזוהר לר' יונה גרונדי. הזוהר (ח"ב, קצ ע"א) קובע שנשים וקטנים חייבים בכוס של ברכה ו'בלבד דינדעון למאן מברכין', ובעברית: ובלבד שידעו למי מברכים. פירוש המלים האחרונות הוא חד-משמעי ('למאן' בארמית הוא 'למי' בעברית), ואף המשפט כולו מוכר לנו מן התלמוד, ובאותו הקשר הלכתי: מצרפים לזימון (היינו 'לכוס של ברכה') 'קטן היודע למי מברכין' (ברכות, מח ע"א) - 'קטן היודע למי מברכין' פירושו קטן היודע שהברכה מכוונת כלפי האל ('רחמנא' כפי שענו על שאלה זו הילדים המתוארים שם בגמרא). ובכל זאת תא-שמע ראה לפרש (בעמ' 29), כנגד משמעות המלים, שבנוגע לנשים כוונת הזוהר היא 'שתברכנה בלשון שהן מבינות מה תוכן דיבורן, ואין לזה קשר לדברי הגמרא בעניין צירוף קטן לזימון [אף-על-פי שהזוהר מזכיר כאן, נוסף על נשים, גם 'קטנים']! י"ל], שהרי בוודאי יודעות כל הנשים שמברכים לבורא עולם'.

יפה שתא-שמע חרד כל כך לכבוד האשה, עד שהוא מוכן לשבש לשם כך את פירוש המלים והמשפטים הפשוטים ביותר שבזוהר. אך חוששני שעיקר מטרתו בכך היתה לקרב את דברי הזוהר לדברי תלמידי ר' יונה שהביא תא-שמע שם, שכתבו בשם רבם כי על הנשים לברך ברכת המזון בלשון שהן מבינות. וזאת למרות דעת הזוהר, המפורשת במקומות אחרים, והובאה אף בידי תא-שמע עצמו (עמ' 99 הערה 75), שנשים פטורות מאמירת ברכת המזון.

ג. חידושי הזוהר וחידושי הש"ס

עם זאת, תא-שמע מוצא גם קשר מסוג אחר בין הזוהר לבין הרמב"ן וחוגו. זהו קשר עקרוני יותר הנוגע לא לפרטים אלא לרוח הדברים, וגם בעיני תא-שמע זהו הקשר העיקרי. קשר זה תלוי כולו במלה אחת, 'חידושים': מה הזוהר ידוע בחידושו - כך גם הרמב"ן, שהנהיג את דרך 'החידושים' בלימוד התלמוד. חולשתו הגדולה של קשר זה היא בכך שהמדובר באמת רק במלה ולא בתוכנה, כי אין כל דמיון, לא בתוכן ולא בשיטה, בין חידושי הזוהר לחידושי הרמב"ן. זאת יודע גם תא-שמע, והוא מקדיש כעמוד מספרו (עמ' 39) כדי לתאר עד כמה אין כל יחס ודמיון בין שני סוגי 'החידושים', הן מבחינת הרקע החברתי של המחדשים והן מבחינת דרך חידושם. אני מודה לו על כך שחסך ממני את המלאכה (אמנם יכול היה תא-שמע להעמיק יותר בהבנת חידושי הזוהר אילולא התעלם מן המחקרים רבי הכמות שהקדשתי לעניין זה, שבהם פירשתי באריכות גם את מאמר הזוהר על חידושי תורה המחדשים עולמות,¹⁴ שעליו מתבסס גם תא-שמע בעמ' 36-37); אולם אני לא הייתי מסיק מכך דווקא את המסקנה כי 'אימוצו של עקרון "החידוש" [...] שהיה כה שולט בעולם הישיבות הספרדי בן הזמן, תוך היפוך קוטבי ומושלם של כל סדרי הלימוד שהיו מקובלים בישיבות ההן, הוא "המושב בחיים" ההיסטורי והמדויק של מפעלם החדשני של יוצרי הזוהר'.

כך מצא אפוא תא-שמע, שמאשים את חוקרי הזוהר בתיאוריות בלתי

מבוססות, את המושב בחיים ההיסטורי והמדויק של ספר הזוהר!

14 ראה מאמרי: 'ליבס, המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי, בתוך: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 182-191; 'זוהר וארוס', אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119. מאמר הזוהר מצוי בח"א דף ד-ה.

זאת ועוד ועוד. המישור הטבעי להשוואה בין הזוהר לרמב"ן הוא כמובן מישור הקבלה. אך תא-שמע, המשוה בין הזוהר לרמב"ן, אינו מזכיר כלל שהרמב"ן היה גם מקובל (אולי הדבר איננו חשוב בעיני תא-שמע, מאחר שאף את הזוהר הכליל במסגרת ספרות ההלכה). לו השווה ביניהם במישור זה, היה מגיע למסקנה שאין חוג מקובלים רחוק ומנוגד לזוהר מחוגו של הרמב"ן. ריחוק זה מוצא ביטוי חריץ במיוחד דווקא בבחינה שבה תא-שמע מבקש להשוות ביניהם, כלומר מבחינת היחס לחידוש. לעומת הזוהר, ספר החידוש הקבלי, אין כמו הרמב"ן עוד מקובל שנזהר ומזהיר שלא לומר דבר שלא שמע מרבותיו. הבדל קוטבי זה בין הזוהר לרמב"ן צוין בהדגשה במחקר הקבלה, ואכן, חבל מאוד שתא-שמע 'לא זכה להיבנות' ממנו ואף לא להזכיר אותו, בשעה שהוא מקשר את הזוהר לחוג הרמב"ן דווקא מצד היחס לחידוש. על ניגוד זה כתבתי במאמרי 'זוהר וארוס',¹⁵ ובעקבות משה אידל, שאינני יודע מה ראה תא-שמע לשאת את שמו לשווא ולראות בו שותף לדעתו, כיחיד בין חוקרי הזוהר שחש ברקע 'האמיתי' לצמיחת הספר (עמ' 14). וכך כתב אידל: 'גישה חדשה זו, המיוצגת [...] על-ידי ספר הזוהר, מרכיבה את מה שאני מציע לקרוא לו "הקבלה המחדשת" או "היוצרת" בספרד, כניגוד לזרמים השמרניים ששלטו בדור הקודם.¹⁶ זרמים שמרניים אלה מיוצגים אצל אידל בדמות הרמב"ן, שכן כהערה למשפט זה, הוא מצוין את מאמרו על שמרנותו הקבלית של הרמב"ן.¹⁷

¹⁵ ראה שם, עמ' 71.

¹⁶ מ' אידל, קבלה: הבטים חדשים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 225.

¹⁷ ראה במאמרו: M. Idel, 'We Have no Tradition on This', in: I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides {Ramban}*, Cambridge (Ma.) & London 1983, pp. 51-73. מאמר זה נזכר, למרבה הפלא, גם בספרו של תא-שמע, ודווקא בתוך הערה שעניינה החדשנות של הזוהר (עמ' 103 הערה 95), בלי לרמוז לתוכן המאמר או להזכיר, ששם מבאר אידל שדרכו של הרמב"ן בסוגיית החידוש מנוגדת לזוהר.

כך הוא, ביתר שאת, בנוגע לר' יונה גרונדי. ודאי לא נעלמו הדברים מתא-שמע, כי את הניסוח הברור ביותר לכך מצאתי במחקר שכתב הוא עצמו על ר' יונה לפני כמה שנים. שם, אחר שהוא מצביע על הוכחה חיצונית לעיסוקו של ר' יונה בקבלה, תא-שמע אומר:

עם זאת קשה הדבר מאד, אולי בלתי אפשרי ממש, להצביע על מקום כלשהו בכתביו המרובים של ר' יונה שיהיה בהם הד - ולו קלוש בלבד - להתעניינות כלשהי בנושא [כלומר בקבלה, י"ל], או לניסיון למשוך תשומת לבו של קורא משכיל לקיומה של האלטרנטיבה הקבלית, כדרך שעשה הרמב"ן בפירושו לחומש. שתיקתו הינה, על כן, שתיקה של שמירת

סוד, שעל כדוגמתה היה אמון גם הרמב"ן הצעיר ממנו מעט.¹⁸

זו קביעה נכונה, שאיש לא הפריכה. גם בספרו הנוכחי אין תא-שמע מראה כל סימן לכך שכאילו חזר בו. כאן הוא פשוט מתעלם מכל הבעייתיות הזאת ואינו מזכיר, אף ברמז, לא את קשרו של ר' יונה לקבלה ולא את שמירת הסוד הקפדנית שלו. אין הוא רואה כל קושי לייחס לחוגו של אותו שומר סוד קפדן את ספרות הזוהר, המאופיינת בחדשנותה הקבלית ובפריצה דרמטית של מסגרת האזוטריות.¹⁹ אם אין כאן העלמה מכוונת, הרי שוב מתגלית כאן במלא עוז הנטייה המופלאה למעט בחשיבותו של היסוד הקבלי בספר הזוהר.

¹⁸ ראה י' תא-שמע, 'חסידות אשכנז בספרד: יונה גרונדי - האיש ופועלו', בתוך: א' מירסקי, א' גרוסמן, י' קפלן (עורכים), גלות אחר גולה (ספר יובל לחיים ביינארט), ירושלים תשמ"ח, עמ' 191.

¹⁹ על יחסו של הזוהר לאזוטריות, ראה במאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 14), עמ' 138-145.

ד. עקבי הצאן ואנשי הממסד ההלכתי

לכאורה, אחרי שציין ש'המושב בחיים ההיסטורי והמדויק של מפעלם החדשני של יוצרי הזוהר' הוא דווקא 'היפוך קוטבי ומושלם של כל סדרי הלימוד שהיו מקובלים בישיבות ההן', יכול היה תא-שמע להימנע מלהביא ראיה הקושרת את מחדשי הזוהר אל אנשי אותן ישיבות. אך כנראה גם הוא חש ברפיונה של טענה כוללת, סתמית והפוכה כזאת, ולכן הוא מצטט מקום אחד מן הזוהר (ח"ג קצז ע"ב), המוכיח לדעתו את זהותם של מחדשי הזוהר עם אנשי ישיבות ההלכה (עמ' 37-38). בכל הזוהר לא מצא תא-שמע הוכחה אחרת לכך, וזה גם בעצם המאמר הזוהרי היחיד המתפרש בספרו של תא-שמע על צדדיו העיוניים. אלא דא עקא, שתא-שמע אינו מבין כלל את המאמר, האומר את ההפך מדבריו! תא שמע הסתפק בסיכום בן כמה משפטים, אך אני מבקש לנהוג במאמר זו כראוי לו, ולעיין בו באריכות-מה.

הקטע הוא דרשה על הפסוק: 'אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך על משכנות הרועים' (שיר השירים א, ח). הזוהר מוצא כאן קריאה אל השכינה להתחזק מצרות הגלות בחידושי התורה של תינוקות של בית רבן. תא-שמע נזקק לקטע זה, כי בו נזכרים גם 'התקיפים מנהיגי התורה בעולם הזה באיסור ובהתר', כלומר אנשי הממסד ההלכתי, והוא סבור שהתינוקות המחדשים את העולם בהבל פיהם הם-הם (לכשיגדלו, כנראה) אותם תקיפים אנשי הלכה. אך פירוש זה אינו מתאשר מעיון במאמר הזוהרי:

'אם לא תדעי לך' לאתקפא גרמך בגלותא [...] 'צאי לך' לאתקפא 'בעקבי הצאן', אינון תינוקות דבי רבן דאולפי תורה, 'ורעי את גדיותיך', אליון 'עתיקי משדים' דקא מסתלקי מעלמא ואתמשכן לבי

מתיבתא עלאה דאיהי 'על משכנות הרועים'. 'במשכנות'²⁰ לא כתיב אלא
'על משכנות הרועים', דא מתיבתא דמטטרון דתמן כל תקיפין דעלמא
ומנהיגי אורייתא בהאי עלמא באיסור והיתר, בכל מה דאיצטריכו בני
עלמא, דהא 'עקבי הצאן' אינון תינוקות כדקאמרן.

תרגום:

'אם לא תדעי לך' [הפנייה היא לשכינה] לחזק עצמך בגלות [...]
'צאי לך' להתחזק 'בעקבי הצאן', אלה הם תינוקות של בית רבן
הלומדים תורה, 'ורעי את גדיותיך' אלה 'עתיקי משדים' [יש' כח,
ט] שמסתלקים מן העולם ונמשכים לבית הישיבה העליונה שהיא 'על
משכנות הרועים'. 'במשכנות' (או: 'למשכנות') לא כתוב אלא 'על
משכנות הרועים', זו ישיבת מטטרון ששם כל תקיפי העולם ומנהיגי
התורה בעולם הזה באיסור והיתר, בכל מה שצריכים בני העולם. שהרי
'עקבי הצאן' הם התינוקות כפי שאמרנו.

ר' משה קורדובירו (הרמ"ק) פירש קטע זה לפי פשוטו ממש, וכדאי להביא
את לשונו:

בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן יושפע עליה [כלומר, על השכינה]
מלמעלה חוזק ואומץ, ואם לא יספיק יהיה בזכות אותם שכבר מיתו
דמזבח כפרה הוון. וזהו שאמר 'ורעי את גדיותיך' שהם שכבר מתו
והקב"ה מלמד אותם תורה וישיבתם 'על משכנות הרועים' למעלה מישיבת
מטטרון שהוא ישיבת הרועים מנהיגי ישראל והתורה בהוראתם.²¹

אכן, הזוהר מדגיש דווקא את ההבדל שבין מקומם של אנשי ההלכה התקיפים,
הנקרא 'משכנות הרועים' ומזוהה עם ישיבתו של מטטרון, לבין מקומם של

²⁰ בדפוס קרימונה וכתבי-יד: למשכנות.

²¹ הרמ"ק, זוהר עם פירוש אור יקר, כרך יד, ירושלים תשמ"ו, עמ' קסא.

אותם תינוקות, שמעלתם גבוהה יותר והם נמצאים 'על משכנות הרועים',
ואותם מלמד הקב"ה בעצמו. שתי הישיבות הללו, 'מתיבתא דההוא נער
מטטרון ומתיבתא עלאה דקב"ה', מתוארות בכמה מקומות בספרות הזוהר (ראה
להלן), ובפירוט יתר – במקום אחד הקשור בחטיבת 'רזא דרזין',²² וגם
שם, ישיבת מטטרון היא ישיבה שבה עוסקים בתלמוד הנגלה, ועל מי שמגיע
לשם לומר את תלמודו שהביא אתו ('תלמודיה דאייתי בידיה'); ולעומתה,
הישיבה העליונה היא ישיבתם של התינוקות, ושם עוסקים לא בענייני הלכה
אלא 'ברזין עלאין וטעמי אורייתא דהוו סתימין בהאי עלמא' (תרגום:
בסודות עליונים וטעמי תורה שהיו סתומים בעולם הזה).

אמנם, בנוסח הנידון בספרו של תא-שמע נוספה המלה 'וינוקין',
והתקבל המשפט: 'מתיבתא דמטטרון דתמן כל תקיפין וינוקין דעלמא
ומנהיגי אורייתא בהאי עלמא באיסור והתר'. אכן, נוסח זה מתאים למגמתו
של תא-שמע, שמזהה בין מקום התינוקות למקום אנשי ההלכה, אבל הוא
מנוגד לכל הגיון ההקשר, ואף כולל בתוכו סתירה פנימית: מה עניין
'ינוקין' אצל 'תקיפין'?²³ ואכן, המלה 'וינוקין' אינה נמצאת בכל כתבי-
היד שראיתי,²⁴ ולא בנוסח הרמ"ק ובפירושו, ואף לא בשני הדפוסים
הראשונים של הזוהר, דפוס מנטובה ודפוס קרימונה. ברור שמלה זו נוספה
באחד הדפוסים המאוחרים בידי מגיה שלא הבין את רוח הקטע, וחשב שגם
כאן מדובר על התינוקות הנזכרים קודם ואחר-כך.

²² זהר חדש, פרשת יתרו, לו, טור ב. נדפס גם בזוהר ח"ב, רעד ע"א, תוספות.

²³ לפני שנים רבות, כשנתקלתי בנוסח זה ולא עמדתי על השיבוש ועל משמעותו הכללית של הקטע, סברתי ש'תקיפין'
שכאן הוא חידוש זוהרי, שמשמעותו יונקים; כי בלשון הזוהר מצינו 'ינוקי דיתבין בתוקפא דאמהון וינקי', כלומר תינוקות
היושבים בחיק אמם ויונקים, ראה להלן, בגוף המאמר ליד הפניה להערה 38. על 'תוקפא' כחיק, ראה: G. Scholem,
Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1961, p. 389, n. 48.

²⁴ כגון כ"י ותיקאן 606, וכ"י אסקוריאל 6-III-14.

לכאורה תמה בדבר. פילולוג דקדקן וחשוב כישראל תא-שמע, איך יקרא בשטחיות כזאת את הטקסט היחיד, שעליו הוא מבקש להשתית את שיוך הזוהר לספרות ההלכה; ואיך לא ינסה איש כתבי-יד כמוהו (מנהל המכון לתצלומי כתבי-יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי) לבדוק עד נוסח כלשהו, בשעה שהוא נתקל בצירוף מסוג 'תקיפין וינוקין דעלמא'? התשובה לכך טמונה כנראה ביחס הזלזול של התלמודיסט שבו כלפי טקסט מסוג ספר הזוהר. על כך מעיד הוא בעצמו בהקדמה לספרו: 'ואף-על-פי שמורגלים אנו לבדוק בכתבי-יד, אין חסרון זה ניכר כל-כך בתחום חקר הזוהר, מכיוון שתשומת לבנו תהא נתונה לתכנים המתגלים ומתגלגלים במהלך קטע שלם (בדרך כלל) ומסורת הקטע לאותיותיו ולמלותיו לרוב אינה מכרעת כל-כך'. (עמ' 16)

על כך יש לשאול: האם בתלמוד אין 'תשומת-הלב נתונה לתכנים המתגלים במהלך קטע שלם'? ואם גם שם כך הוא, למה בתלמוד בכל זאת 'מורגלים אנו לבדוק בכתבי-יד'? ולמה בקטע שלפנינו לא היתה נתונה תשומת-לבו של תא-שמע לתכנים המתגלים במהלך הקטע השלם? כמי שמקדיש הרבה מזמנו ומעייניו לספר הזוהר, יכול אני להעיד, שהשיבושים הטקסטואליים הם דווקא כן 'חסרון הניכר כל-כך בתחום חקר הזוהר'. לפעמים שינוי של אות גורם לשינויים רעיוניים עצומים, המשתקפים בפרשנות.²⁵ ועדיין אבליים אנו על מפעל ההוצאה הביקורתית של ספר הזוהר שכוונה פרופ' רבקה ש"ץ ז"ל, שגווע יחד עמה.

ועוד טעות יסודית בהבנת הקטע טעה תא-שמע. לא רק שהוא מצרף יחד את שתי הישיבות השונות והמנוגדות, זו של התינוקות וזו של אנשי ההלכה; הוא גם סבור שלימוד משותף זה מתרחש לפני הלידה, ובו, לדעתו, מכשיר מטטרון את התינוקות, שהם גם אנשי ההלכה, לתפקידם הזוהרי-

²⁵ דוגמה לכך הובאה במאמרי 'זוהר וארוס' (לעיל, הערה 14), עמ' 83 הערה 102.

ההלכתי בחייהם העתידיים. אבל הקטע שלפנינו אינו מדבר על לימוד לפני הלידה אלא אחרי המוות, שאז עולים אנשי ההלכה לישיבת מטטרון, והתינוקות לישיבתם שלהם, הגבוהה יותר. הקטע שלפנינו בעצם אינו נותן כל מקום לטעות כי הוא מדבר במפורש על 'עתיקי משדים דקא מסתלקי מעלמא'. כך מתברר גם מן התיאור המפורט במקבילה הנזכרת מ'רזא דרזין', ששם מדובר על תינוקות שהלכו לעולמם בלי חטא ('אינון דמקדמי ריחא בהאי עלמא דמתלקטי ומסתלקי מהאי עלמא בלא זמנייהו'; תרגום: אותם שמקדמים לתת ריחם בעולם הזה, שנאספים ומסתלקים מהעולם הזה טרם זמנם).²⁶ אין זה מקרה שהקטע שאנו עוסקים בעניינו נדרש לעניין זה, כי החלק הראשון של הפרשה שבה הוא מופיע (פרשת בלק) מוקד לתיאור דמותו המופלאה של תינוק כזה (הוא ה'ינוקא' המפורסם),²⁷ וכמה ש עמודים לפני הקטע שלנו (ח"ג, קצב ע"א) נרמזה מיתתו קודם זמנו; ושם נאמר שהוא עתיד להגיע ל'מתיבתא עילאה', מקום התינוקות, ואילו אביו – שנפטר קודם לכן – מסתפק 'במתיבתא דרקיעא', שלפי הקטע מ'רזא דרזין' אין היא אלא כינוי אחר ל'מתיבתא דמטטרון'.

אמנם בהמשך מאמר הזוהר הנידון, אחרי הקטע שצוטט לעיל, מובאת

דעה נוספת, הכוללת מלים שמושכות לכאורה לכיוון אחר:

אמר ר' אלעזר: 'עקבי הצאן' אינון תלמידי דבי רב דקא אתיין לבתר

בעלמא ואשכחן²⁸ אורייתא בארץ מישר ואורחא פתיחא, ועל דא אינון

מחדשן מלין עתיקין בכל יומא. ושכינתא שרייא עלייהו וצייתא

למליהון כד"א [= כמה דאת אמר] 'ויקשב ה' וישמע'.

²⁶ לפי שיר השירים ו, ב, כפי שנדרש בשיר השירים רבה ובשבת, ל ע"ב.

²⁷ על דמות זו, ראה מאמרי: 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"ל', בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב בשיתוף מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו (= אשל באר שבע כרך ד), עמ' 201-198.

²⁸ לפי כ"י אסקוריאל (לעיל, הערה 24): ואשכחון.

אמר רק אלעזר: 'עקבי הצאן' הם תלמידי בית רבן הבאים אחר כך לעולם, ומוציאים [או: וממציאים לנו] את התורה באורח מישרים ודרך פתוחה, ולפיכך הם מחדשים דברים עתיקים בכל יום, והשכינה שורה עליהם ומקשיבה לדבריהם, שנאמר [מלאכי ג, טז], ולפי מדרשו באבות ג, ב] 'ויקשב ה' וישמע'.

המלים 'דקא אתיין לבתר בעלמא' מרמזות לכאורה על לימוד שלפני הלידה. אך גם אם נפרש זאת כך, לא יחול עניין זה אלא רק על דעתו החולקת של ר' אלעזר,²⁹ ולא כתא-שמע - הכורך יחד קטע זה עם הקודם לו ומפרש את שניהם על הלימוד שלפני הלידה. אצל ר' אלעזר לא נזכרו כלל לא ישיבת מטטרון, ולא התקיפים המנהיגים את העולם בתורת האיסור וההיתר שלהם. אלה הוזכרו רק בהקשר הקודם ובניגוד גמור לתינוקות המחזקים את השכינה בחידושיהם, ואין כל דרך לזהות ביניהם, כפי טענתו העיקרית של תא-שמע. אבל גם בנוגע לדעת ר' אלעזר בלבד, פירוש כזה הוא בלתי אפשרי. גם בקטע זה אין מדובר על לימוד שלפני הלידה. כי אם נפרש כך, לא יהיה מובן למלה 'לבתר' בצירוף 'אתיין לבתר בעלמא'. אחרי מה באים התלמידים לעולם? הרי הלימוד בעולמות העליונים הוא לימוד שאחרי המוות, ואחרי לא באים לעולם אלא בתחיית המתים! אי-אפשר להניח שהזוהר סמך על הקורא

²⁹ כך אמנם פירש גרשם שלום, שכתב כאן בשולי הזוהר שלו: 'שני פירושים א) שנפטרו מן העולם ב) [ליד דברי ר' אלעזר] שעוד לא נולדו'. אני מבקש להבהיר שאין מדובר בטקסט לפרסום אלא ברשימות שכתב שלום לעצמו במשך עשרות בשנים, ומדרך הטבע רשם גם דברים שלא היה כולל בפרסומים, ואין זה מן המידה להתפלמס כנגד רשימות אלה כאילו היו ספר מודפס (תא-שמע נהג כך בספרו, עמ' 89: 'קיצונית מכולם היא הערתו של פרופ' ג' שלום בגליון הזוהר שלו [...]) אף על פי כן הערה זו כולה מוטעית'. לענייננו, שלום מציין שם גם את המקבילות הזוהריות דלעיל, וגם את המקבילות מ'סדר גן עדן' וממסכת עבודה זרה דלהלן. הזוהר של שלום עם הערותיו התפרסם בהוצאת דפוס צילום בירושלים תשנ"ב.

שימציא לו כאן בעצמו את המיתוס על הלימוד שלפני הלידה שאחריו באים התלמידים לעולם.

לפיכך נראה שהטקסט לפנינו משובש (כרגיל בזוהר, לצערנו). אמנם לא מצאתי עדיין נוסח טוב יותר בכתבי-היד, אבל אוכל להציע תיקון מזערי שיעניק פירוש שלם לכל הקטע, יקשור יחד את שתי הדרשות, ויתבסס על מקבילות. אם נוסיף למשל את המלה 'עילאה' (=דקא אתיין לבתר בעלמא עילאה'), יתקבל הצירוף 'עלמא עילאה' (תרגום: העולם העליון), שיכול לשמש ככינוי לישיבה העליונה של הקב"ה שאליה עולים התינוקות שנפטרו. לפי נוסח זה, אין ר' אלעזר אלא מחדש פרט מסוים על המיתוס שנרמז בדעה הראשונה: לפי דעתו, בדרכם לישיבתם העליונה, על התינוקות לעבור קודם בישיבת מטטרון. רמז למעברם שם, ר' אלעזר מוצא במלים 'עקבי הצאן' – השכינה נקראת להגיע לישיבה העליונה ('על משכנות הרועים') 'בעקבי הצאן', כלומר כשהיא הולכת בעקבותיהם של התינוקות שתחנתם הראשונה היא היותם 'צאן' תחת 'הרועים' שבישיבה התחתונה. פירוש זה של הקטע יתקבל מהשוואה למקבילה דלעיל מ'רזא דרזין'. שם מסופר שבדרכם ל'מתיבתא עילאה' שוהים התינוקות ב'מתיבתא דמטטרון', ושם הם נבחנים על תלמודם, ורק אז מורשים הם לעלות למקומם העליון. המשך התיאור מקביל בשני המקורות, ויעיד על נכונות פירושינו: בקטע שלפנינו, עתידים התינוקות למצוא אחר-כך את התורה 'באורח מישר ואורחא פתיחא', והדבר מתפרש לפי הקטע מ'רזא דרזין', שלפיו ישיבת מטטרון היא מקום של 'פרכות וקושיות', כפי שנהוג אצל אנשי ההלכה, אך בישיבה העליונה אין כל מחלוקת, אלא 'שלום ושלוחה', ושם מיתרצות כל הקושיות. וכך גם מצאנו בח"ג רג, ע"ב (גם כן בפרשת בלק, דפים מעטים אחרי הקטע שלנו): 'במתיבתא דרקיעא' תימצא מחלוקת אך 'במתיבתא עילאה [...] לית בה קושיה וספק'.

הביטוי 'בארז מישר' שבמאמר שלנו מתאים להביע רעיון זה, כי בלשון זו משתמש הזוהר גם במקום אחר כדי להביע רעיון דומה; ואף שם ההגעה לבחינת 'ארז מישר' כרוכה בעלייה, אף שאיננה מתוארת כעלייה בין שתי ישיבות דווקא: 'מחלוקת דאתתקן כגוונא דלעילא וסליק ולא נחית ואתתקיים בארז מישר' דא מחלוקת דשמאי והלל' (ח"א, יז ע"ב. [תרגום: מחלוקת שמיתקנת כדוגמת זו שלמעלה, ועולה ולא יורדת, ומתקיימת באורז מישרים, זו מחלוקת שמאי והלל]). וזה רקעם של הדברים: לפי פרקי אבות ה, יז, מחלוקת הלל ושמאי היא 'מחלוקת שהיא לשם שמים' ו'סופה להתקיים', והזוהר מסביר זאת כך: השמים נוצרו מאש ומים³⁰ שבמקומם התחתון הם חלוקים זה על זה, אך מחלוקת זו היא 'לשם שמים' ו'סופה להתקיים', כי שני יסודות מנוגדים אלה נתעלו ממקומם על-ידי המחלוקת והתמזגו ויצרו את השמים (ובאופן סמבולי: מידת הרחמים היא מיזוג של מידות החסד והדין), כך גם מחלוקת הלל ושמאי: במקום גבוה יותר היא מתמזגת להרמוניה ולהסכמה ('אסכמא' בלשון הזוהר שם), ואז היא מתקיימת ומקיימת את העולם ואת השמים. לעניין זה יש נגיעה גם לחידושי התורה שעליהם ממליץ הזוהר. כאן נוכל גם להיזכר בשמים החדשים והארץ החדשה שיוצרים חידושי התורה, לפי המאמר הזוהרי המפורסם בח"א, דפים ד-ה. ומכאן נוכל גם להבין יותר איך רואה הזוהר את ההסכמה השורה בין דפיו: הסכמה זו היא תוצאה של הבנה הרמונית של המחלוקות הקיימות במישור נמוך יותר.³¹

אולי גם ביטוי נוסף במאמר שלנו רומז ל'הסכמת המחלוקת' שבין הלל ושמאי, שנתפסה כאב-טיפוס למחלוקות שהן 'לשם שמים'. הזוהר מדבר כאן גם על השכינה ששורה בין אותם שעוסקים בתורה 'בארז מישר'. והנה

³⁰ ראה בראשית רבה ד, ז.

³¹ לעניין זה שייכים גם דברי ר' משה די ליאון, שתא-שמע מביא בספרו, עמ' 103 הערה 99.

מצינו במדרש 'פרקי דרבי אליעזר', פרק יח, דיון באחת המחלוקות שנחלקו בהן בית הלל ובית שמאי, זו שעוסקת בשאלה מי נברא תחילה, השמים או הארץ. הוויכוח בין שני המחנות נמשך 'עד ששרתה שכונה ביניהם והסכימו אלו עם אלו ששניהם נבראו בשעה אחת וברגע אחד'. עניין זה בוודאי עומד גם הוא ברקע הדיון בזוהר ח"א, דף יז,³² כי איזה מחלוקת מתאימה יותר מזו לכינוי 'מחלוקת לשם שמים'? ואיזו מחלוקת הגיעה ל'הסכמה' טובה יותר? ובפרט כשגם 'פרקי דר' אליעזר' וגם הזוהר משתמשים כאן בפועל 'הסכם'. אני מציע למצוא את עקבות משפט זה מ'פרקי דר' אליעזר' גם בקטע שלנו: בשני המקומות, השלב של ביטול המחלוקת כרוך בשריית השכינה. מקבילה זו תוסיף ותחזק את הפירוש שהצעתי. 'פרקי דר' אליעזר' הוא כידוע מן המקורות החשובים ביותר שבהם משתמש הזוהר, ואולי אפילו רמז כאן הזוהר למקורו, ולכן שם את המלים הללו בפירוש 'אלעזר', ששמו דומה לשמו של ר' אליעזר, שעל שמו נקרא המדרש. נשוב למאמר שלנו, ולחידושו של ר' אלעזר, שעניינו כאמור בשלב הביניים שבעליית התינוקות, שבו הם לומדים מפי מטטרון. הזוהר הביא כאן דעה זו כי לא היה יכול להסתפק בדעה הראשונה, היוצרת תהום בין התינוקות לבין ישיבת מטטרון; כי תפקידו של מטטרון כמלמד את התינוקות בשלב הביניים, לפני הגיעם ללמוד אצל הקב"ה, היה רעיון חשוב בחוגו ובעל שורשים עתיקים. הרעיון נמצא גם ב'סדר גן עדן' השייך לחוג הזוהר,³³ שזה לשונו:

³² כך מעיר גם הרד"ל בפירושו לפרקי דר' אליעזר, וגם ראובן מרגליות ב'ניצוצי זוהר' על המקום בזוהר. ³³ ראה ג' שלום, 'מקורותיו של "מעשה ר' גדיאל התינוק" בספרות הקבלה', בספרו דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 273-283. וראה מאמרי 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', בתוך: י' דן (עורך), דברי הכנס הבין-לאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית: המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ו (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו), עמ' 182. אגב, שמו של גדיאל, שגם הוא תינוק שלא חטא שנסתלק מן העולם, מושפע אולי מ'גדיותיך' שכאן.

המעלה הששית [ממעלות גן עדן] היא מעלת תינוקות של בית רבן שלא חטאו, והיא מעלה פנימית יותר מאלו, ובכל יום ויום מטטרון שר הפנים יורד דרך העמוד ולומד [= ומלמד] להם תורה, ומחיצתן גדולה מכלם. ובחצות הלילה עולים למתיבתא עילאה והקב"ה לומד להם תורה ומשתעשע בה [כנראה צ"ל: בהם].³⁴

דברים אלה הם פיתוח של דברי התלמוד. כבר שם מצינו שני שלבים בלימוד התינוקות: תחילה לומדים הם מפי מטטרון, ואחר-כך מפי הקב"ה. אמנם לפי הזוהר מדובר בשני שלבים של התעלות הנפש אחרי המוות, והמעבר מן הראשון אל השני נראה כמאורע חד-פעמי בחייה של כל נפש; לעומת זאת, ב'סדר גן עדן' עליית הנשמות מתרחשת כל חצות לילה (כחלק מסדרת המיתוסים האופפים את עניין תיקון חצות³⁵), ובתלמוד קורה הדבר דווקא בהתחלת השעה העשירית של שעות היום, כאומרו:

ברביעיות מה עביד [כלומר: בשלוש השעות האחרונות של שתיים-עשרה שעות היום, מה עושה הקב"ה]? יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה, שנאמר [יש' כח, ט] 'את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים'. למי יורה דעה ולמי יבין שמועה לגמולי מחלב עתיקי משדים. ומעיקרא מאן הוי מיגמר להו? אי בעית אימא מטטרון, ואי בעית אימא הא והא עביד [כלומר: ובשעות הראשונות של היום מי היה מלמד אותם? אם תרצה אמור מטטרון, ואם תרצה אמור שהקב"ה בעצמו עושה זה וזה, כלומר גם מלמד וגם עושה את מה שהועידה לו הגמרא קודם לכן] (עבודה זרה, ג ע"ב).

³⁴ בתוך: אהרן יעללינעק, בית המדרש, לייפציג תרי"ג, חדר שלישי, עמ' 134-135.

³⁵ ראה ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 141-143.

גם תא-שמע הביא גמרא זו כרקע לקטע הזוהר הנידון. אבל כפי שלא ראה שהזוהר מבחין בין לימוד מפי מטטרון ללימוד מפי הקב"ה, כך לא ציין את מקור ההבחנה הזאת בגמרא. עוד יותר מפליאה טענתו, שממקום זה בגמרא לקח הזוהר את ההשקפה 'כי תלמידי החכמים והפוסקים העוסקים בחידושים אלה כבר למדום לפני לידתם', שכן לא זו בלבד שהזוהר – על מקבילותיו – ואף 'סדר גן עדן', מפרש את דברי הגמרא על הלימוד אחרי המוות; נראה גם שכך, ולא כתא-שמע, יש לפרש גם את פשטה של הגמרא, שכן הכינוי 'גמולי מחלב עתיקי משדים' מתאים רק לתינוקות שינקו את חלב אמם ו'נעתקו' משדיה בעת מותם. כך אמנם מפרש גם רש"י: 'גמולי מחלב' – שמתו שהם קטנים, "עתיקי" [...] לשון סילוק'. (הרעיון האפלטוני של הלימוד והשכחה לפני הלידה נמצא אף הוא בתלמוד, נידה ל ע"ב, ואף בספרות הקבלה, אך בהקשר שונה לחלוטין.)

אפשר לטעון כנגד הדרך שפירשתי בה את ר' אלעזר שבמאמר שלנו, ולומר שהכינוי 'תלמידי דבי רב' אינו מתאים לתינוקות, ופירושו 'תלמידי חכמים'. כנגד זאת אטען, שהכינוי 'תלמידי דבי רב' אינו נמצא בתלמוד ובספרות הרבנית, ואף לא בזוהר חוץ מבמקום זה,³⁶ ואולי 'תלמידי דבי רב' שכאן שיבוש הוא – במקום הכינוי הרגיל 'תינוקות של בית רבן' או בארמית 'ינוקי דבי רב'. ואכן, בראשית הקטע פגשנו כזכור את הלשון 'עקבי הצאן' אינון תינוקות של בית רבן', ובמקבילה בדף הבא (ח"ג, קצח ע"א) יימצא הנוסח: 'ורעי את גדיותיך' אלין ינוקי דבי רב'. מצד שני, גם ההנחה של שיבוש מעתיק קשה היא, הן משום שהנוסח 'תלמידי' מצוי בכל עדי הטקסט שראיתי, והן משום ש'תלמידי דבי רב' הוא כאמור נוסח יחידאי וקשה יותר מ'ינוקי דבי רב', ו- *lectio difficilior melior est* לפיכך אפשר להניח שלפנינו שינוי מקורי ומכוון, ואף

³⁶ וכן במקום אחד בספר תיקוני זוהר, תיקון כא. מקומות אחרים לא נמצאו בעיון ב-CD ROM.

הוא מצביע על חידושו של ר' אלעזר בדבר לימודם הקודם של התינוקות בישיבת מטטרון, הנקרא כאן 'רב'.

אמנם אפשר שהמלה 'תלמידי' ננקטת כאן בכל זאת בניגוד ל'ינוקי' שנזכרו קודם, והיא מציינת בוגרים יותר. חילוק כזה נתמך במלים שלפני דברי ר' אלעזר, היוצרות רושם של ניגוד: 'דהא עקבי הצאן אינון תינוקות כדאמרן. אמר ר' אלעזר: עקבי הצאן אינון תלמידי דבי רב'. נוסף על כך, אפשר גם שדברי ר' אלעזר אינם נוגעים כלל למיתוס התינוקות הלומדים בישיבה של מעלה, כי גם לפי הדעה הזוהרית הקודמת נרמזו אלה במלה 'גדיותיך' ולא בצירוף 'עקבי הצאן' הנידון כאן. ואכן כך פירש הרמ"ק, וזה לשונו:

ור' אלעזר פליג דלא בעי לפרושי 'עקבי הצאן' תינוקות הקטנים המתחילים דלא דייק 'עקבי הצאן' [תרגום: ור' אלעזר חולק, כי אינו רוצה לפרש 'עקבי הצאן' תינוקות הקטנים המתחילים, כי אין בפירוש זה דיוק בלשון 'עקבי הצאן'], אלא הכוונה על תלמידי דבי רב שהם מחדשים בתורה, והם עקבי הקדמונים שתקנו התורה והקדמותיה, ובאותם ההקדמות הם מחדשים בתורה והוא כמשל הננס בכתף הענק.³⁷

לפי פירוש הרמ"ק, החידוש של ר' אלעזר נוגע לא רק לגיל התלמידים (במקום 'תינוקות', 'תלמידי'), אלא גם למטענם הקודם ולסמכותם ההלכתית. לדעת ר' אלעזר (לפי הרמ"ק) המלה 'עקבי' בצירוף 'עקבי הצאן' עניינה הסתמכות על דורות קודמים של חכמים, ש'תלמידי דבי רב' באים אחריהם (כך יתפרש עתה המשפט 'אתיין לבתר בעלמא'). ושוב, גם אם נקבל את הפירוש הזה, הוא יחול רק על דברי ר' אלעזר, ובלי כל קשר למשפט על 'תקיפין דעלמא ומנהיגי אורייתא בהאי עלמא באיסור והתר'. ואין צריך

³⁷ הרמ"ק, לעיל, הערה 21.

לומר שדברי ר' אלעזר בפירושם זה לא יהפכו את אלה לבוגרי ישיבתו של מטטרון (לפי סברתו של תא-שמע), כי עתה אין מדובר כאן כלל בלימודים בישיבות שמיימיות.

אבל פירושו של הרמ"ק מעורר קשיים. ראשית: גם בדרך זו, פירוש המלה 'לבתר' נותר דחוק, כי הקורא צריך להשלימו בעצמו, ולהבין שכוונתו 'אחרי דורות קודמים של תלמידי חכמים', ואלה לא נזכרו קודם לכן. ושנית: לרעיון 'הננס העומד על גבי הענק', רעיון נפוץ במקומות אחרים, אין אח ורע בספרות הזוהר, הידועה בנטייתה לפתח את רעיונותיה במקבילות, ואינו מתאים לרוח הזוהר, שאיננו רואה את דורו כנחות מן הדורות שקדמו לו.

עם זאת, אפשר להסכים לחלק מפירושו של הרמ"ק: אפשר לנתק את דברי ר' אלעזר מן המיתוס הקודם על הלימוד בשמים, ולראות ב'תלמידי דבי רב' בוגרים יותר מן התינוקות שעליהם נדרשה קודם המלה 'גדיותיך'. אך אז נפרש 'אתיין לבתר בעלמא', לא כרמ"ק שראה בכך רמז לדורות הקודמים, אלא כרמז להתבגרותם של אלה מעבר לשנותיהם של התינוקות. חוץ מזה, לא נוכל לראות ב'תלמידי דבי רב' אלה תלמידי חכמים מבוגרים לגמרי או אף את אנשי הממסד ההלכתי; גם לפי פירוש זה 'תלמידי דבי רב' ראויים עדיין לתואר 'תינוקות של בית רבן', אך עתה במשמעות ילדים ההולכים לבית-הספר, ובניגוד ל'ינוקי' סתם, שנזכרו קודם, שהם תינוקות ממש (כמשמע המלה בלשוננו), היונקים משדי אמם. בחילוק זה מסתמך אנוכי על קטע מן המאמר הזוהרי המפורסם אודות המשיח (הוא המאמר המכונה בפי המקובלים 'מאמר קן ציפור'). ההקבלה בין שני הקטעים מתבקשת גם בגלל הנושא הדומה. במאמר 'קן ציפור', התינוקות – גם היונקים משדי אמם וגם הלומדים בבית רבם, מחזקים את המשיח, ובקטע שלנו הם מחזקים את השכינה בגלותה. וזה לשון הקטע:

ובזכות ינוקי דבי רב יתקף חיליה לאתגברא [...] ואי לא ישתכחון
אלין, הא ינוקי דיתבין בתוקפא דאמהון וינוקי,³⁸ כד"א [= כמה דאת
אמר] 'גמולי מחלב עתיקי משדים'. (זוהר ח"ב, ט ע"א.)

תרגום:

ובזכות תינוקות של בית רבן יחזק כוחו [של המשיח] להתגבר [...]
ואם לא יימצאו אלה, הרי יימצאו תינוקות שיושבים בחיק אמם
וינוקים, שנאמר [הפסוק המובא כאן מובא כזכור גם בקטע שלנו]
'גמולי מחלב עתיקי משדים'.
ובכל זאת אפשר גם ש'תלמידי דבי רב' אינם תינוקות של בית רבן אלא
אנשים בוגרים בשנים, אך גם אז לא יהיו אלה תלמידי חכמים ידועים
ואנשי הממסד ההלכתי, אלא ההפך מזה: אנשים שכל רואיהם בזים להם משום
שהם נראים כעמי הארץ, אך למעשה תוכם מלא חוכמה. לאו דווקא חוכמת
ההלכה, אלא ידיעת סודותיו העליונים של האל. אנשים כאלה מתוארים
בזוהר במקומות רבים, ודוגמה מובהקת יכול לשמש הזקן, גיבור חטיבת
'סבא דמשפטים', שעל אופיו ודרך החידוש שנקט עמדתי במקום אחר.³⁹ פירוש
זה יתבסס על מקבילה נוספת, הפעם ממדרש הזוהר על שיר השירים,⁴⁰ במדרש
על אותו פסוק שנדרש גם בקטע שלנו. גם במקבילה זו עושה הזוהר הבחנה
בין התינוקות שהם 'גדיותיך' לבין 'עקבי הצאן', אשר בקטע שלנו פורשו
על 'תלמידי דבי רב'. וזה לשון המקבילה:

³⁸ ראה לעיל הערה 23.

³⁹ במאמרי 'זוהר וארוס' (לעיל, הערה 14), עמ' 87-98.

⁴⁰ זוהר חדש, ע טור ד. לפי נוסח הרמ"ק, זוהר עם פירוש אור יקר, כרך יז, ירושלים תשמ"ט, עמ' קמז-קמח. הנוסח
השונה הנדפס במהדורת מוסד הרב קוק יובא בהערות.

'עקבי הצאן' אלין אנון דבני נשא דשין⁴¹ לון בעקב וידעין רזין
עילאין דמאריהון,⁴² [...] 'גדיותיך' אלין אינון ינוקי דאינון
בבי מדרשא ואולפין אורייתא. 'על משכנות הרועים' על אינון בתי⁴³
כנסיות ובתי מדרשות דתמן אולפין חכמתא עילאה, ואף על גב⁴⁴
דאינון לא ידעי אנת תנדע מגו⁴⁵ מלין דחכמתא דקאמרי.

תרגום:

'עקבי הצאן' אלה הם שבני אדם דשים אותם בעקבם, והם יודעים סודות
עליונים של ריבונם [...] 'גדיותיך' אלה הם התינוקות שהם בבית
המדרש ולומדים תורה. 'על משכנות הרועים' על אותם בתי בתי כנסיות
ובתי מדרשות ששם לומדים חכמה עליונה, אף על פי שהם אינם יודעים,
אתה [או 'את' (בהתאם לפסוק)]. הפנייה היא לנשמת אדם שאחרי מותו
נדחה מן העולם העליון מפני שלא ידע את סודות החכמה [תדע מתוך
דברי החכמה שהם אומרים.

ספק יש בדבר מה פירוש 'אף על גב דאינון לא ידעי' שנאמר בנוגע
לתינוקות. האם נושא המשפט הוא שאר אנשי בתי הכנסיות ובתי המדרשות
שאינם מכירים במעלת התינוקות ובחוכמה העליונה שהם לומדים שם, כפי
שאינם מכירים ב'עקבי הצאן' הבוגרים, או שהתינוקות עצמם אינם מודעים
לחוכמתם, ורק השומע את דבריהם יכול להציל מכך חוכמה עליונה, כדוגמת

41 בנדפס: דדשין.

42 פירש הרמ"ק: 'מחמת ענותנותם שאינם מתגאים כענין ר' חגי וכיוצא הרבים בזה שהיו מלאים סודות כרמון ולא היו
נכרים בין בני אדם'.

43 בנדפס: 'גדיותיך' אלין אינון תינוקות של בית רבן, ינוקי דאינון בבתי.

44 בנדפס: אע"ג.

45 בנדפס נוסף: אלין.

טכניקת הניחוש מפסוקי התינוקות שהיתה מקובלת בזמן התלמוד.⁴⁶ הפירוש השני יותר מתקבל, שכן גם בתי המדרשות של התינוקות אינם מן הסוג הרגיל, אלא מיועדים דווקא ללימוד החוכמה העליונה, וכך גם פירש הרמ"ק.⁴⁷ מכל מקום, גם 'גדיותיך' וגם 'עקבי הצאן', גם כאן וגם במאמר הנידון אצל תא-שמע, לפי שתי הדעות המובאות בו ולפי כל גוני הפירוש האפשריים, אינם מקשרים בין אנשי הזוהר לבין הממסד ההלכתי, אלא מוצגים כניגודם המובהק.

ה. יחס הזוהר לאנשי ההלכה

המאמר הזוהרי שתא-שמע דימה למצוא בו קורס הכנה מוקדמת לפני הלידה, שבו משתתפים מחדשי תורה בתחום הזוהרי וההלכתי גם יחד, עוסק אפוא בגורל השונה המיועד אחרי המוות לאנשי הלכה ולתינוקות שנפטרו בלא חטא. מעמד התינוקות גבוה יותר, והוא משקף את האידיאל הזוהרי, ואת דרך החידוש ותחום החידוש המיוחד לזוהר. מעלה זו של התינוקות היא מוטיב רגיל בזוהר, המפתח מאוד את הרעיון התלמודי שלפיו העולם כולו עומד על הבל פיהם של תינוקות של בית רבן,⁴⁸ ומתאים להוואי המתואר בזוהר, ובמיוחד בדפים הקודמים לקטע שלפנינו, המוקדשים כזכור לתיאור דמותו הפלאית של ה'ינוקא'. ובעצם גם חכמי הזוהר המבוגרים יש בהם משהו מהווית התינוקות, והיא מעלתם מעל אנשי ההלכה והפשט.

⁴⁶ ראה למשל חגיגה, טו ע"א.

⁴⁷ 'עם היות שהתינוקות עצמם אינם יודעים'.

⁴⁸ שבת קיט ע"ב. וראה זוהר ח"א, דף קמו-קמז. במשמעותו של הבל זה דנתי במאמרי 'זוהר וארוס' (לעיל, הערה 14), עמ' 81. אמנם לדעת הזוהר, עד גיל שלוש עשרה נמצא הנער תחת שלטון העורלה, ורק ביום בר-המצוה מתחיל להיכנס בו יצר הטוב. אך דווקא לכן גדולה זכותם של תינוקות של בית רבן, כי בהליכתם לבית-הספר ולבית הכנסת הם שוברים את העורלה השלטת בטבעם. ראה ח"ב, צח ע"א.

אמנם החלקים העיקריים של ספרות הזוהר אינם נוקטים כלפי אנשי ההלכה בעמדת השכבה המאוחרת של ספרות זו, 'רעיא מהימנא' ו'תיקוני זוהר', שמצטיינת כידוע בעוינות גלויה וזריפה כלפיהם.⁴⁹ בשאר הזוהר אמנם ניכרת העדפה מובהקת לתורת הסוד, אבל בדרך כלל גם שאר שכבות התורה נתפסות כבעלות ערך מסוים, וכמשקפות שכבות אורגניות, אם גם חיצוניות, של ההווה.⁵⁰ הזוהר מחרף ומגדף את אנשי הפשט, שאינם מכירים בשכבת הסוד הפנימית, אך בעיניו אלה הם עמי ארצות, והוא איננו מזהה אותם עם אנשי ההלכה. אכן, 'תלמידי החכמים' המתוארים בזוהר שייכים לסוג הבלתי ממסדי, וההלכה ממלאת בחוכמתם תפקיד משני בלבד, אך בדרך כלל אין הם מוצגים בניגוד מפורש לתלמידי חכמים מסוג אחר; וקורא, שאינו יודע על היהדות אלא מספרות הזוהר (למעט 'רעיא מהימנא' ו'תיקוני זוהר'), עשוי לקבל את הרושם שאין בנמצא תלמידי חכמים אלא מן הסוג המתואר בזוהר.

אך בעיני מי שמכיר גם יהדות אחרת, תיראה עמדה כזאת כהיתממות. נוח לזוהר להציג כך את היהדות, ולהעמיד פנים שכל תלמידי החכמים הם בעצם אנשי סוד, וכך להימנע מעימות חזיתי עם שכבת המנהיגות הרשמית. ואולי הערכה כזאת לא היתה רק מן השפה ולחוץ אלא גם הופנמה במידה מסוימת. היא יכלה להיתמך בעובדה, שהרבה מגדולי ההלכה בספרד היו גם מקובלים (כגון הרמב"ן, הרשב"א ולפי המסורת – אף הראב"ד מפוסקיייר), גם אם לא נועזים וחדשניים בתחום הסוד, וגם לא בלתי ממסדיים כחכמים

49 עמדה זו נידונה במחקר בהרחבה. ראה: שלום (לעיל הערה 35), עמ' 69-71; י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שעה-שצח; א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 545-550. גוטליב מבקש למתן כאן את עמדתו הזריפה של תשבי. על סוגיה זו כתבתי עתה במאמרי 'זוהר ותיקוני זוהר – מרנסנס למהפכה', שעתיד להתפרסם בתעודה.

50 ראה תשבי, שם, עמ' שסג-שעה. אמנם כך הוא גם ב'תיקוני זוהר', אך רק כאשר אנשי ההלכה מכירים בנחיתותם, ועובדים את 'תלמידי החכמים' - אנשי הסוד - כעבדים את אדוניהם.

המתוארים בזוהר. עם זאת, הפוטנציאל האנטי-הלכתי (כוונתי במונח זה להתנגדות לאנשי ההלכה, ולא להתנגדות להקפדה בשמירת המצוות) קיים בכל חלקי הזוהר, גם אם במינונים משתנים של תודעה ושל חריפות. רק כך אפשר להסביר את הרקע להתפרצות האנטי-הלכתית של בעל 'תיקוני זוהר'. אמנם סגנונו הוא אישיותו, אבל מאחר שהוא היה ממשיך ישיר של חבורת הזוהר, אין להניח שהיה מפתח אנטי-הלכתיות קיצונית כזאת, אם חוג הזוהר גופו היה רואה עצמו כחלק מן הממסד ההלכתי, לפי התיאוריה של תא-שמע.

ואכן, בעיון מדוקדק יימצא בספרות הזוהר רצף של דעות המקשרות בין מה שנחשב להשקפת 'גוף הזוהר' לבין דעת חטיבת 'תיקוני זוהר'. לפי הדגם שהצגתי במאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר',⁵¹ אין לחלק עוד את ספרות הזוהר לשתי חטיבות שתהום ביניהן. מספר החטיבות והמחברים גדול הרבה יותר, והקשר ביניהם הדוק יותר.⁵² מדובר בחוג שהתקיים במשך כשלושה דורות, כשחטיבת ה'תיקונים' איננה אלא החוליה האחרונה בשלשלת רצופה. ואכן, אפשר למצוא בזוהר הרבה מקומות הנראים כחוליות ביניים המקשרות בין 'גוף הזוהר' (זה הכינוי שרווח במחקר הקודם) לבין חטיבת ה'תיקונים'. יש לזהות חוליות ביניים כאלה למשל בדרשות על הפסוק 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע' (דניאל יב, ג), המקובצות בחלק ה'תיקונים' בזוהר חדש,⁵³ וזה אף אופיו של החיבור 'סבא דמשפטים'.⁵⁴ דף

⁵¹ ראה לעיל, הערה 1.

⁵² ראה על כך עתה מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, עלמא ועם עובד, תל-אביב תשס"ה, עמ' 98 הערה 111.

⁵³ דפים קג-קז.

⁵⁴ את הטעמים לקביעה זאת מניתי במאמרי 'זוהר וארוס' (לעיל, הערה 14), עמ' 87 הערה 126.

בעל סגנון ביניים כזה אפשר לזהות גם בתוך חיבור ה'ינוקא',⁵⁵ דפים מעטים לפני המאמר שנידון דלעיל, ששימש יסוד לטענתו של תא-שמע בדבר הזהות בין אנשי הזוהר לאנשי ההלכה. אליבא דאמת, גם מאמר הזוהר הזה גופו (המאמר הנידון לעיל) שייך לתחום הביניים הזה, ולכן הוא מתאים פחות מכול למטרותיו של תא-שמע. שכן, כפי שראינו, הוא יוצר ניגוד במפורש בין אנשי ההלכה לבין מחדשי הזוהר, וניגוד כזה מתאים דווקא לשכבת ה'תיקונים'. נוסף על כך, שם מופיע המלאך מטטרון כקשור לתחום ההלכתי, ומוצג בניגוד לשכינה השורה על אנשי הזוהר. כך רגיל דווקא ב'תיקוני זוהר': אנשי ההלכה קשורים ל'עבד מטטרון', ואנשי הסוד – לשכינה. 'גוף הזוהר', לעומת זאת, רואה בדרך כלל ב'מטטרון' כינוי אחר של השכינה.⁵⁶

כללו של דבר: אין לקשר בין הזוהר לבין חוג הרמב"ן, לא מבחינה אובייקטיבית ולא לפי התודעה הזוהרית. הקשר הוא רק במסגרת כללית ביותר, בתודעה הרנסאנסית של הזוהר, כלומר בתודעה של החייאת הדת וספרותה העתיקה, ששררה בדורות אלה בספרד. תודעה זו באה לידי ביטוי בתחומים שונים, שחידושי הש"ס של חוג הרמב"ן נכללים בהם גם הם, לצד מפעלו הפילוסופי וההלכתי של הרמב"ם, חידוש הקבלה, השירה והמדע, ועוד. לכך הקדשתי מחקר מיוחד.⁵⁷

⁵⁵ ח"ג, קפח-קפט. הדברים שבעמוד זה זכו באמת ליתר פיתוח ברעיא מהימנא', זוהר ח"ג, רעב ע"א. על דמותו של הינוקא ב'תיקוני זוהר' ראה ע' גולדרייך, 'בירורים בראייתו העצמית של בעל "תיקוני זוהר"', בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות (לזכר אפרים גוטליב), ירושלים תשנ"ד, עמ' 488-490. ועוד במאמרי דלעיל בהערה 49.

⁵⁶ על מטטרון ב'תיקוני זוהר', ראה תשבי (לעיל, הערה 49), עמ' שפג-שפה. וראה עוד: י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ז, עמ' 120-125. על מטטרון כשכינה ב'גוף הזוהר', ראה למשל 'שער הכינויים' בערכו: משה קורדובירו, פרדס רימונים, מונקאטש תרס"ו, ח"ב, כז טור ב.

⁵⁷ ראה: י' ליבס, 'הזוהר כרינסאנס', דעת 46 (חורף תשס"א), עמ' 5-11.

1. רמד"ל והזוהר

שתילת הזוהר בחוג הרמד"ל קשורה גם לעקירתו מן המקום שבו קבעוהו החוקרים הראשונים, מרבי משה די ליאון. עניין זה אינו כרוך אצל תא-שמע בכל קשיים והתלבטויות: 'את חכמי הזוהר יש לאתר איפוא [...] בסביבתו הרוחנית של הרמד"ל וחבריו [...] בכך יש להקדים את זמן חיבורו של ספר הזוהר... לנתק לחלוטין את רמד"ל הצעיר מכל מעמד של מחבר בהקשר לזוהר' (עמ' 51-52). דברים כאלה מובאים גם כפולמוס עם כותב שורות אלה:

למרות ההסכמה הכמעט מוחלטת - בעקבות חזרתו המפורסמת של פרופ' ג' שלום - בדבר בעלתו של רמד"ל על הספר, נתחדש לאחרונה גם הדיון המדעי בשאלה זו, עם פרסום מאמרו של י' ליבס,⁵⁸ המניח קיומה של קבוצה, או חוג, של מקובלים, שהיו שותפים יחד ביצירתו של ספר קיבוצי זה. גם ליבס מקבל את ההנחה בדבר מעורבותו האישית, העמוקה במיוחד, של רמד"ל באריגת הספר, אלא שלצדו שיער קיומו של חוג חכמים שנשתתפו במלאכה. למען האמת לא הוכחה מעולם בעלותו - המלאה או החלקית - של רמד"ל על ספר הזוהר [...] אך מכל זה אין עדיין צל של ראיה כי נטל חלק ממשי בחיבורו, ולא כל שכן כי היה מחברו. (עמ' 11-12).

דברים אלה צריכים לעוררני לתהות על עצמי: אחר שבאתי לערער על הדעה המקובלת בשאלת חיבור הזוהר, אחרי כיובל של שנות מחקר שבהן נחשבה שאלה זו כסגורה ופתורה, מה ראיתי להקשות על עצמי, ולקבל חלקית את התיאוריה בדבר מעורבותו של רמד"ל, ש'אין צל של ראיה כי נטל חלק ממשי בחיבור הזוהר'? התשובה לכך נעוצה בהבדל הגישה בין תא-שמע לביני.

⁵⁸ לעיל, הערה 1.

דעתי נתגבשה (והיא עדיין מתגבשת והולכת) במשך שנים רבות של עיסוק אינטנסיבי בזוהר, בכתבי הקבלה של דורו ובספרות המחקר. אמנם הבחנתי בקשיים שמעוררת הדעה המקובלת, אך לא נעלמו ממני גם ההישגים המרובים של החוקרים שקדמו לי, וביניהם הזיקה העמוקה שבין כתבי רמד"ל לבין ספר הזוהר.

לדברי תא-שמע (עמ' 20-21), שלום הביא רק שתי ראיות לבעלותו של רמד"ל על ספר הזוהר, שני פרטים שאותם תא-שמע סובר לסתור. אבל הקורא ברצינות את כתבי רמד"ל ואת הזוהר אינו יכול שלא להתרשם מן הזיקה העמוקה, הלשונית והרעיונית, שבין שני גופי הטקסטים (אמנם בצד זיקה זו יש גם הבדלים גדולים, ועליהם התבססתי במאמרי). זיקה זו חורגת מן המובאות הזוהריות שבכתבי רמד"ל, ואיננה יכולה להיות מוסברת בהשפעה, כי היא עמוקה יותר ונושאת אופי שונה מזיקתם של המקובלים הרבים המושפעים מן הזוהר. אין טעם להביא כאן דוגמאות ספורות, כי כאן הכמות עושה איכות, הגם שניתקל בדוגמה אחת כזאת במהלך הדיון להלן.⁵⁹ דוגמאות כאלה ממלאות את כל הספרות המחקרית על הזוהר, ואפשר למצוא אותן כמובן בהערות המהדירים החדשים של כתבי רמד"ל. כך כמובן גם בכתבי שלום, במהדורות רמד"ל שלו, ובהערותיו הרבות בשולי הזוהר הפרטי שלו, שהתפרסם בפקסימיליה.⁶⁰ אך הוא לא היחיד ואף לא הראשון. דוגמה מובהקת למחקר כזה אפשר למצוא בספרו של אהרן ילינק על רמד"ל והזוהר, שהתפרסם כבר לפני כשלושה יובלות.⁶¹ ילינק מביא שם הקבלות ארוכות ומרשימות בין כתבי רמד"ל לבין ספר הזוהר.

⁵⁹ ראה להלן, בגוף המאמר, ליד הפניה להערה 68.

⁶⁰ לעיל, הערה 29.

⁶¹ ראה: A. Jellinek, *Moses Ben Schem-Tov de Leon und sein Verhältniss zum Sohar*, Leipzig 1851.

קיימת גם עדותו המפורסמת של ר' יצחק דמן עכו, ששמע מפי אשתו של רמד"ל שבעלה ולא אחר הוא מחבר הזוהר.⁶² כמובן, אין לקבל עדות זו כפשוטה ואין לסמוך עליה בכול, ולו היתה זו ראייה יחידה לא היה לה ערך רב. גישה זהירה ומסתייגת כזאת היתה נחלת כל החוקרים, אבל נקיטת הקיצוניות ההפוכה, וקביעה שאין כל ראייה לכך שרמד"ל הוא המחבר בלי להזכיר כלל את קיום עדותו של ר' יצחק – זהו חידוש נוסף מבית מדרשו של תא-שמע.

אגב, יחסו של תא-שמע לדברי אינו ברור. הוא מביא את תאוריית החבורה שהצעתי לשם ויכוח נגד הכללת משה די ליאון, מחד גיסא, ולשם דיסקרדיטאציה של מחקרי שלום, מאידך גיסא (אוי לי שכאן הצלחתי יותר מדי! מחקרי שלום היו ונשארו בעיני אבני יסוד להבנת הזוהר והקבלה); אך אינו טורח לציין אם תאוריית החבורה מקובלת עליו לגופה. אמנם במקום אחר (עמ' 51) הוא מדבר על "חוג הזוהר" כדבר ידוע ופשוט, אם כי הוא מקפיד לסווגרו בתוך מרכאות. אפשר שזה ערפול מכוון, המשחרר את תא-שמע מן הצורך 'לזכות להיבנות ממחקר הקבלה'.

בעמדתו של תא-שמע לגבי רמד"ל יש גם חוסר עקיבות בלתי מובנת. הוא מבטל את מעורבתו של רמד"ל בחיבור הזוהר, בעוד שהוא מקבל בלא סייג את דעת שלום שדווקא רמד"ל – ולא אחר – הוא האחראי לשתילתם של זיופים זוהריים במקומות אחרים בספרות העברית, כגון בספר 'שערי תשובה' (עמ' 20). לדעתי, כאן תא-שמע דווקא העמיס על כתפי רמד"ל משא כבד מדי, והאשימו במה שאינו אחראי לו. אם באותו דור היו אחריים שכתבו את כל הספרות הזוהרית הפסודואפיגראפית, למה שהם לא יהיו אחראים גם לקטעים הפסודואפיגראפיים הזוהריים המפוזרים במקומות

⁶² האיגרת נתפרסמה מחדש עם מחקר אצל י' תשבי, משנת הזוהר, כרך א, ירושלים תשי"ז, עמ' 28-32.

אחרים? ואכן, הדוגמה שמביא שם תא-שמע (עניין 'שומר עמו ישראל')

מצויה לפי דעתי גם אצל ר' יוסף גיקטיליה, כאמור לעיל.⁶³

ז. הזוהר היווני

לסיום נביא עוד דוגמה ליחסו של תא-שמע למחקר הזוהר ולרמת החלופות שהוא מציע. בהקדמה לספרו (עמ' 12) ראה תא-שמע להפגין פעם נוספת את התעלמותו ממאות שנות מחקר הזוהר. אחרי שהשמיט בהבל פה את מעורבותו של משה די ליאון בחיבור, הוא משמיט באותה דרך גם את שאר קשרי הזוהר לספרד ולמקובליה, ומפריח באוויר השערה חדשה, שאף לפי דבריו אין לה יסוד:

אין כל ספק כי קליטתו, העתקתו והפצתו של החיבור [הזוהר] קשורות בקשר הדוק לספרד [...] אולם אין להסיק מכך, לכאורה, דבר ברור על מקום חיבורו האפשרי של הספר; ולכשנדע מי חיברו, נדע היכן חי. היה מקום, אולי, לשקול מוצא ביזנטי למקצת החיבור, לכל הפחות על פי רמזים ועקבות – קלושים ככל שיהיו – שניתן לדלות מן המקורות. אלא שידיעותינו על אודות הספרות הרבנית ביוון במאה הי"ג קלושות ביותר, ודומה הדבר ל"דתלי תניא בדלא תניא". כל עוד לא התרחבה מסכת ידיעתנו על אודות היצירה התורנית ביוון בעת ההיא, אין להשערה מעין זו כל משמעות היסטורית ממשית, ואין טעם בהעלאתה. וימים ידברו.

הרמזים והעקבות בנוגע לקשר הזוהר עם יוון הם אף פחות מקלושים. מן ההערה למקום (עמ' 86 הערה 7) מסתבר שכוונתו רק להצעות שהעלה ר' מנחם די לונזאנו (במאה ה-16) להבין כמה מלים זוהריות לפי אטימולוגיה

⁶³ ראה בגוף המאמר, אחרי הפניה להערה 4.

יוונית. תא-שמע 'עדיין לא ראה דיון מוסמך בערך הצעותיו' (כלשונו), אך אני עברתי על כולן, ובחלקן דנתי בעבודת הדוקטור שלי.⁶⁴ וראיתי שכולן דחוקות וחסרות ערך. לעומת זאת, על המלים הרבות בזהר שהחוקרים הראו כי מוצאן ספרדי, תא-שמע עובר בשתיקה. הוא מזכיר שם גם את ספר 'הקנה והפליאה' שהתחבר כנראה ביוון, אך רק בסוף המאה ה-14 (כך כותב גם תא-שמע, בעמ' 77), מאה שנה אחרי הזוהר, וכבר השתמש בחלקים ממנו. למרות טענתו הכללית של תא-שמע, ספק אם יש בספר זה קרבה רוחנית אמיתית לזוהר או ל'תיקוני זוהר',⁶⁵ וברור שאינו קרוב יותר לזוהר מהמוני ספרים שנכתבו בספרד בתקופה קרובה יותר לכתיבת הזוהר, ואף איני בטוח שתא-שמע הביא זאת כראיה ליווניותו של הזוהר. במקום אחר בספרו (עמ' 106 הערה 116), תא-שמע מעיר שמספר המלים שהזוהר מוצא בקידוש, שלשים וחמש מלים, מתאים דווקא לנוסח יוון. אבל מאחר שאין בידינו הנוסח עצמו, הרי ממספר המלים אין ראיה גמורה שמדובר באותו נוסח, כי איננו יודעים את כל הנוסחים, ובצורות רבות אפשר להגיע למספר 35. אפשר גם שנוסח זה, הידוע רק מספר 'הקנה' - שהוא ספר קבלה ונתחבר כאמור בסוף המאה ה-14 - הושפע כבר מהוראת הזוהר בדבר מספר המלים של הקידוש. ומכל מקום שם, מקום שבו אין תא-שמע חוזר על השערתו בדבר יווניותו של הזוהר, הוא מציין בעצמו כי 'מקום זה הוא מן המעטים המרמזים, אולי, על משקע יווני ביזנטי מסוים בזהר'.

⁶⁴ ראה לעיל, הערה 56, למשל עמ' 150.

⁶⁵ אפשר אמנם להשוות בין ספר 'הקנה' לספר 'תיקוני זוהר' מבחינת יחסם אל ההלכה, אך לדעתי הדמיון חיצוני בלבד. לאנטינומיזם של ספר 'הקנה' מקורות אחרים. הוא נראה בעיני כמושפע מן הקראות, ומתוכח אתה. תיאור מפורט של יחסו של ספר 'הקנה' אל ההלכה יימצא בעבודת הדוקטור של מיכל קושניר אורון, 'הפליאה ו'הקנה' - יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית-חברתית ודרך עצובם הספרותית, ירושלים תש"ם (בשכפול), עמ' 230-272. וראה: ג' שלום, שבתי צבי, תל-אביב תשי"ז, עמ' 93-94. על האנטינומיזם של 'תיקוני זוהר', ראה לעיל, הערה 49.

אמנם תא-שמע מוסיף שם עוד רמז כזה, והלוואי ולא היה מוסיפו,
אף שלדעתו זה הרמז הכי 'בולט'. ואלו דבריו:

הבולט בהם [במקומות המרמזים על משקע יווני-ביזנטי בזוהר, י"ל] הם דברי הזוהר (פקודי רלז ע"א והמצוין שם בגליון) על כך שהיוונות המזרחית היא הקרובה ביותר ל"אורחא דמהימנותא" שלנו. הכוונה בוודאי להבדלים הנודעים בין שתי הכנסיות הנוצריות ביחס אל האיקונות ופולחנם, ביחס אל כמה עיקרי אמונה הנוגעים לטיב השילוש ולמעמדה של מרים וכד'. בין כך וכך אמירה שכזאת מלמדת, בהכרח, על הכרה של התיאולוגיה הנוצרית המזרחית. ולדעתי יש לאמירה זו קשר גם לעובדה המוסכמת כי הנטייה למיסטיקה בכלל, ולמיסטיקה של התפילה בפרט, מאפיינת במידה רבה מאוד את הכנסיה היוונית ביחס לרומית.

אבל, אף על פי שתא-שמע חושב זאת ל'הכרח', אמירה שכזאת רחוקה מללמד על הכרת הזוהר את הנצרות המזרחית, או על משהו הקשור לארץ יוון במשך כ-1600 השנים שקדמו לחיבור הזוהר. דברי הזוהר שם על מלכות יוון 'דאינון קריבין לארחי מהימנותא', עוסקים בתקופה שלפני הנצרות. מלכות יוון נמנית כאן בין שאר ארבע המלכויות שמשלו בכיפה בימי קדם: בבל, מדי, יוון ואדום, ובהקשר זה אין יוון אלא זו של תקופת אלכסנדר הגדול. כך גם מוכח מן הסדר שבו נמנו המלכויות, שיוון נמנית בו לפני אדום, היא מלכות רומי.⁶⁶ כך גם מפורש במקור שממנו לקח הזוהר עניין זה, המצוי במדרש התנאי 'פסיקתא דרב כהנא'.⁶⁷ קובץ מדרשי זה, שקדם

⁶⁶ אמנם במקבילה, זוהר חדש יתרו, לח ע"ב, הסדר הוא בבל, מדי, אדום ויוון; אבל שינוי הסדר נובע שם מצורך דרשני: המלכויות מקבילות שם לארבע 'הקליפות' המקיפות את המרכבה, והאחרונה שבהן, 'קליפת נוגה', צריכה להיות קרובה ביותר אל הקדושה, כמו היוונים הקרובים לדרך האמת.

⁶⁷ פרשת פרה אדומה, ט, מהדורת מנדלבאום, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 75.

להתפתחות 'הנצרות המזרחית', ידוע כאחד ממקורותיו המובהקים של הזוהר, ואין צורך להיות תלמודיסט גדול כדי להגיע אליו בהקשר שלנו, כי הרב ראובן מרגליות כבר ציינו ב'ניצוצי זוהר' שבגליון שם. הפסיקתא מונה שם את ארבע המלכויות כסדר שנמנו בזוהר, ובדרש על אותו פסוק (במדבר יט, ב). וכשהיא מגיעה למלכות יוון (היא נרמזת, בפסיקתא כמו בזוהר, בביטוי 'אשר אין בה מום') היא מספרת על הכבוד שנתן אלכסנדר ל'אלוהו של שמעון הצדיק'.

אכן, הלשון 'קרבין לארחי מהימנותא' היא הוספה של הזוהר. הוספה זו, אף שאפשר לפרשה כפרפראזה על דברי אלכסנדר במדרש דלעיל, מרמזת כנראה גם על חוכמת היוונים. עם זאת אין הכוונה לחוכמת אנשי יוון בני דורו של הזוהר, אלא ליוונים הקדמונים. כך אפשר להסיק כבר מן ההקשר ומן המקור המדרשי. מאחר שהפסיקתא מדברת על אלכסנדר מוקדון, אפשר היה לחשוב שהכוונה לתורת מורו המפורסם, הפילוסוף אריסטוטליס, הוא אריסטו. אך כאן באים לעזרתנו כתביו העבריים של ר' משה די ליאון, ומהם נלמד שהכוונה, ככל הנראה, אינה לאריסטו, אך ודאי לא לחכמי דורות מאוחרים. בכתבי רמד"ל מצינו תיאור של חכמי יוון הקדמונים שמכיל מקבילה מדויקת לביטוי 'קרבין לארחי מהימנותא' - 'קרובים על דרך האמת' (הצירוף 'על דרך האמת' משמש לציון הפירושים הקבליים בפירוש התורה של הרמב"ן; ובהשפעתו הספרותית, הזוהר מכנה את תורת הסוד 'אורח קשוט' או 'אורחא דמהימנותא'). הרמד"ל גם מבאר את דבריו ומלמדנו שהכוונה בתיאור זה לחכמים יוונים שקדמו גם לאריסטו. עליהם, ורק עליהם, מתיר רמד"ל לומר שהם, או חוכמתם, קרובים היו אצל האמת או לדרך האמת. לכך זכו חכמים קדומים אלה משום שלמדו אצל חכמי ישראל, ומהם נחלו את חוכמתם. רמד"ל התכוון כנראה לראשוני הפילוסופים היוונים, כגון פיתגורס, שעליהם רווחת בספרות הדעה שלמדו את תורתם

מן היהודים (ראשיתה של דעה זו כבר בתקופה ההלניסטית המוקדמת).⁶⁸ את המקומות הרבים שמשה די ליאון מדבר בהם על כך אסף משה אידל במחקר מיוחד, שבו הצביע על המקבילות בזוהר ועל משמעותן, וכן על תולדות הסיפור שבמסגרתו משולב העניין בכתבי רמד"ל.⁶⁹ אביא את המקבילה הלשונית המובהקת ביותר: 'ואמרו על חכמי יוון הקדמונים שהם היו חכמים קרובים על דרך האמת, והם היו יודעים בסוד חכמתם שהיא קרובה אל האמת יותר מאותם הבאים אחריהם'. ובמקום אחר מבהיר רמד"ל יותר את כוונתו, מי היו אותם חכמים: 'ועם חכמי תורתנו היו מתקרבים תמיד ושומעים ולומדים וחכמתם היתה קרובה אצל האמת, ואחרי כן באו אחרונים אריסטוטליס וחביריו ולקחו חכמה בדרך אומד הדעת ואין להם צד עניין בתורתנו ובדרכיה כלל'.

אבל את עיקר הפרכה לתיאוריה שלו, המיווונת את הזוהר, תא-שמע מביא בעצמו, בחלקה השני של המובאה דלעיל, שכדאי להיזכר בה: אלא שידיעותינו על אודות הספרות הרבנית ביוון במאה הי"ג קלושות ביותר, ודומה הדבר ל"דתלי תניא בדלא תניא". כל עוד לא התרחבה מסכת ידיעתנו על אודות היצירה התורנית ביוון בעת ההיא, אין להשערה מעין זו כל משמעות היסטורית ממשית, ואין טעם בהעלאתה. וימים ידברו.

⁶⁸ על פיתגורס טען כך כבר הרמיפוס בסוף המאה השלישית לפני הספירה, ודבריו הובאו והורחבו בידי יוספוס. ראה: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1976, pp. 93-96. וראה עוד בהקדמה האנגלית של מ' אידל לספרו של רויכלין: J. Reuchlin, *De Arte Cabalistica*, University of Nebraska Press 1993, pp. xi-xvi. אמנם מ' אידל, במאמרו הנרמז בהערה הבאה (עמ' 14), מעיר שרמד"ל לא התכוון לחכמים כסוקרטס ואפלטון, שתורתם מצויה בידינו (כפי שפורשו דבריו בידי מקובלים מאוחרים), אלא לפילוסופים שתורתם אבדה. אך ייתכן שפיתגורס מתאים גם להגדרה זו.

⁶⁹ מ' אידל, 'המסע לגן עדן: גלגוליו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ב (תשמ"ב), עמ' 7-16. המובאות דלהלן - שם, בעמ' 11-12.

אם כן, אף לפי תא-שמע אין בידנו מקבילות לספרות הזוהר מארץ יוון.
תא-שמע, נאמן לשיטתו ההופכת את הזוהר לספר הלכה, מציין רק שאיננו יודעים שם על 'הספרות הרבנית' ועל 'היצירה התורנית',⁷⁰ אבל אנו רשאים להוסיף שלא שמענו גם על יצירה קבלית יוונית בימים ההם.⁷¹ אמנם תא-שמע מציין ש'השערה מעין זו אין טעם בהעלאתה', אך הוא מעלה אותה בכל זאת, ועם רמיזה עמוקה משמעות: 'ימים ידברו'. אם כך, מציע אני שספר הזוהר נתחבר בארץ טיבט, כי גם שם איננו יודעים על ספרות רבנית ויצירה תורנית, וגם השערה מעין זו אין טעם בהעלאתה, אך ימים ידברו. וכדאי לשוחח על כך עם הדלאי-למה.

נוסף על כל זאת, התיאוריה היוונית של תא-שמע סותרת את דעתו האחרת, המופרכת לא פחות, בדבר מוצא הזוהר מחוגו של הרמב"ן. הרי בחוג זה מצא תא-שמע את 'המושג בחיים המדויק' של הזוהר, ולשם אותה תיאוריה כבר העתיק תא-שמע, כזכור, את מקום חיבור הזוהר לעיר טולדו. ומה יעשה תא-שמע אם באמת 'ימים ידברו', ויגידו לו שהזוהר נכתב ביוון כהשערות? האם במקרה כזה יעתיק ליוון גם את חוג הרמב"ן, כדי לא לנתק את הזוהר מן המושג בחיים המדויק שלו? המסקנה המתבקשת היא שתא-שמע עצמו אינו לוקח את השערותיו ברצינות, ובכך הצדק עמו.

אמנם בסוף ספרו (עמ' 76-83), תא-שמע מביא דברים נכוחים על הזוהר וארץ יוון, ומראה איך מנהגי הזוהר נתקבלו תחילה בארץ זו, שמשם באו כתבי-היד הראשונים המכילים חלקים גדולים של הזוהר, ואף ייתכן כי 'רובו של קורפוס הזוהר אוחד ונערך בביזנטיון, בערך בשנת 1400'. משפט אחרון זה הוא מצטט ממכתב שכתב אליו פרופ' מלאכי בית אריה, הכולל גם

⁷⁰ ראה לעיל בגוף המאמר, ליד הפניה להערה 7.

⁷¹ אגב, אחד מחברי חוג הזוהר מפגין ידיעה ביוונית חדשה. כך הראיתי במאמרי (לעיל, הערה 1), עמ' 15 הערה 50. אינני יודע מדוע בחר תא-שמע להתעלם מהערה זו, שהיתה יכולה לסייע לו בעמדתו הזקוקה כל כך לסיוע.

מידע סטטיסטי על מקומות מוצאם של כתבי-היד העתיקים של הזוהר. למידע
חשוב זה אין כמובן נגיעה לשאלת מקום חיבורו של הספר, ואף תא-שמע
אינו מקשר זאת לשאלה זו; וגם הוא יודע, ואומר במפורש (בראש הקטע
שצוטט לעיל), כי 'אין כל ספק כי קליטתו, העתקתו והפצתו של החיבור
קשורות בקשר הדוק לספרד.'

לסיכום: ספרו של תא-שמע הוא טוב ומועיל אם רק יסתפק הקורא במה

שעולה משמו - 'הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר'.