

תודעתו העצמית של הגאון מווילנה ויחסו אל השבתאות

יהודה ליבס

בין תלמידי הגאון לרבם ביחס לשבתאות

לפני שנים אחדות הופתעתי מאוד לגלות שכתביו של ר' מנחם מנדל משקלוב (להלן רמ"מ), תלמידו הקרוב של הגאון ר' אליהו מווילנה, רצופים רמיזות הנוגעות לשבתי צבי. ברמיזות אלה, השאובות לעתים מן הספרות השבתאית (כגון מכתבי ר' העשיל צורף, הנביא השבתאי איש וילנה), מגלה רמ"מ יחס אמביוולנטי כלפי שבתי צבי: הוא מבקר אותו קשות, אך גם רואה בו שלב הכרחי בתהליך הגאולה. ממצאים אלה, שדומה שאינם ניתנים לערעור באופן פילולוגי (הגם שאפשר לפטור אותם בזלזול כללי, כפי שנוכחתי לדעת), שטחתי בסדרת מאמרים מפורטים.¹ במאמרים אלה אף העליתי את השאלה בדבר יחסו של הגר"א עצמו אל השבתאות, והראיתי שיחס זה, שאפשר להסיקו למשל מעמדתו כלפי פולמוס עמדין-אייבשיץ, איננו שלילה סתמית, גורפת וחד-משמעית.² שם אף דנתי בתורת הגאולה של הגאון לפי פירושו ל'ספרא דצניעותא' הזוהרי, והראיתי שעמדתו של רמ"מ כלפי השבתאות עשויה להשתבץ בתוכה.³ אז אמנם לא מצאתי עדיין בדברי הגאון הקבלה אמיתית ליחסו של רמ"מ כלפי אישיותו של שבתי צבי, ועתה דומני שעלתה בידי הקבלה בנושאים אלה מכתבי הגאון עצמו. תוספת חשובה זו מבקש אני להקדיש לבעל היובל, פרופ' משה חלמיש, שאת הראשון בסדרת המאמרים הנזכרים פרסם הוא בגיליון היובל של כתב העת

¹ 'ליבס, תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית', דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 255-290; הנ"ל, 'צדקת הצדיק: יחס הגאון מווילנה וחוגו כלפי השבתאות', קבלה 9 (2003), עמ' 225-306; הנ"ל, 'נבואתו של השבתאי ר' העשיל צורף מווילנה בכתבי ר' מנחם מנדל משקלוב תלמיד הגאון מווילנה ומייסד היישוב האשכנזי בירושלים', קבלה 17 (תשס"ח), עמ' 107-168. מאמרים אלה, כמו שאר מאמרי שיצוינו להלן, ניתנים לקריאה גם באתר האינטרנט שלי שכתובתו: <http://pluto.huji.ac.il/~liebess/zohar>.

² ליבס, 'צדקת הצדיק' (לעיל הערה 1), עמ' 238-239. בעמודים הקודמים שם (עמ' 234-238), הצבעתי גם על יחסו המקל של חוג הגר"א כלפי השבתאות של ספר אור ישראל, עמדתו על מנהגים ממקור שבתאי בקרב תלמידיו, ועוד.

³ שם, עמ' 287-300. אגב, המחקרים שפורסמו לאחרונה בידי חוקרים שונים, העוסקים בתורת הגאון ובמשיחיות שלו, אינם עושים שימוש אמתי במחקרי אלה, ואינם מנסים להתמודד עם גודל המשמעות העולה מהם, גם כשאינם חולקים על נכונותם. רוב החוקרים גם ממעטים בכלל להשתמש בכתבי הקבלה הקשים להבנה של הגר"א ותלמידיו, אף שזה המקום הנכון לחפש את צפונות הלב של המקובלים.

דעת שבעריכתו, החשוב שבכתבי העת למחשבת ישראל, ועודדני להוסיף ולחקור בכיוון זה.

יש אמנם לפתוח בהסתייגות ולציין שגם לאור הממצאים החדשים נראה שהגר"א נמנע מלרמוז לשמו של שבתי צבי או לשמות ממשיכיו, ובכך נבדל הוא מתלמידו רמ"מ, ומתלמידו של זה, ר' יצחק אייזיק חבר, שרמזים כאלה, בגימטריאות וכיוצא בהן המכוונות לשם שבתי צבי או לשם העשיל צורף, מצויים אצלם בשפע רב. רמזים אלה, כפי שהראיתי, מקורם אכן בספרות השבתאית, שממנה אסף רמ"מ מלוא חופניים. אצל הגר"א לעומת זאת, גם בקטע שיידון להלן, לא נמצא אלא מובאות מן הספרות הזוהרית, ורק צירופם יחד, הכיוון הכללי של פירושו וראייתו לאור כתבי התלמידים, יעידו על מציאות השבתאות בתודעתו. עובדה זו אינה צריכה להתמיה, גם בשל סייג השתיקה שהיה מקובל בנוגע לשבתאות, וגם מאחר שהגאון לא הפנה כאן כלל למקורות שאינם חז"ליים או זוהריים. אפילו הקבלה הלוריאנית אינה מיוצגת בדברי הגר"א במקום זה במפורש, הגם שאין כל ספק שהיא נוכחת ברקע הדברים.

אף ייתכן שעמדתו של רמ"מ בנוגע לשבתי צבי, גם אם נשענת היא על דברי רבו, איננה זהה למעשה לעמדתו של הגר"א: בעיני הגר"א, כפי שנראה בהמשך, שבתי צבי נחשב לחוליה בשושלת המשיחית החותרת לקראת הגאולה, שהוא, הגר"א, אחד משלביה האחרונים, ובא לתקן את פגמיה, ואפשר גם שהגאון ראה בשבתי צבי חלק נמוך מנפשו שלו או גלגול קודם מגלגולי נשמתו. דקות אבחנה מסוג זה אין לחפש בכתבי התלמיד, רמ"מ, שכתב אחרי מות רבו, ובעיניו מדובר בשתי דמויות מנוגדות: האחד, שבתי צבי, המכונה אצלו 'ראשון', ניסה להביא את הגאולה ונכשל בכך, והשני, הוא הגר"א, בא לתקן ולהצליח במקום אותו כישלון. אמנם גם לפי רמ"מ אין לזלזל בפעולתו של הראשון, ש'העלה חרס בידו', שכן, כדבריו, אם הראשון לא היה מרים אותו כלי חרס, לא היה השני מוצא תחתיו את המרגלית!⁴

היכל הרצון

דברי הגר"א שיידונו כאן מצויים בפירושו על היכל הרצון בספר הזוהר, הוא ההיכל השישי מעולם ההיכלות, כפי שתואר בחטיבת ההיכלות המצויה בספר הזוהר בפרשת פקודי.⁵ במבט ראשון עשוי הדבר להפתיע שדווקא בפירוש על קטע זה, העוסק לכאורה באחת הישויות הנמוכות והשוליות במבנה העולמות הקבלי, יגלה הגאון את צפונות לבו העמוקים ביותר, ולפיכך הוסבה תשומת הלב המחקרית, כנזכר לעיל, לפירושו של הגאון על 'ספרא דצניעותא', החיבור הזוהרי הקצר שנחשב כמפתח לסודות הקבלה העמוקים ביותר. אך אליבא דאמת גם בדברי המקור הזוהרי עצמו על

⁴ הנ"ל, 'תלמידי הגר"א' (לעיל הערה 1), עמ' 262, ליד הערה 59.

⁵ זוהר ח"ב, רנד ע"ב – רנה ע"א. חטיבת היכלות נוספת מצויה בזוהר בפרשת בראשית.

היכל הרצון אפשר למצוא שלב חשוב בהתגבשות המיתוס היהודי: כאן מצרף הזוהר יחד את שני המיתוסים העיקריים של תורת הסוד היהודית הקדומה, שבשניהם מככבת דמותו של ר' עקיבא: האחד הוא הסיפור התלמודי, המוסיף ומתפתח בספרות ההיכלות ובקבלה, על ארבעה שנכנסו לפרדס,⁶ והשני הוא מיתוס עשרת הרוגי מלכות, הידוע מספרות ההיכלות ומן הפיוט הקדום, ומפיתוחו בספרות חסידי אשכנז וספרות הקבלה.⁷ הזוהר מקביל במפורש לסיפור זה גם את מיתוס הבריאה שלו, שלפיו נברא העולם בדרך של קתרזיס, כלומר ברור וצירוף של המחשבה העליונה, וכך משמשים כאן הרוגי מלכות בתפקיד דומה למלכי אדום שמיתתם מסמלת תהליך קוסמי דומה, לפי המיתוס הידוע של ספרות האידרא.⁸

מלכי אדום אמנם לא נזכרו כאן, אך הקבלה מתבקשת זאת הוכרה על ידי המקובלים ובמיוחד אצל האר"י. בקטע חשוב ביותר להבנת התגבשות קבלתו, בעודו כותב במו ידיו פירושי זוהר לפני עלותו ממצרים, כתב האר"י פירוש למקור זוהרי המדבר על עשרת הרוגי מלכות, ומצוי בזוהר על רות,⁹ ופירושו נדפס בספר שער

⁶ מן הביבליוגרפיה העצומה על סיפור זה אציין שלושה פריטים: י' ליבס, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמון, ירושלים תש"ן; M. Idel, 'PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics', J. Collins and M. Fishbane Idem, (eds.), *Death, Ecstasy and other Worldly Journeys*, Albany 1995, pp. 245-264 *Absorbing Perfections*, New-Haven & London 2002, pp. 429-437 (= 'Appendix I – Pardes: the Fourfold Method of Interpretation')

⁷ על פרקים במיתוס זה נכתבה ספרות עצומה, ועדיין חסר חיבור כולל על התפתחותו ועל מעמדו המרכזי בתודעת היהדות. לענייננו ראה הנספח 'טיהור המחשבה, תורת הגלגול ומות המלכים', בתוך י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', י. דן (עורך), 'ספר הזוהר' ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 66-68.

⁸ גם על מיתוס מלכי אדום ומקורותיו נכתב הרבה. לענייננו ראה בנספח שם, וראה הנספח 'המקורות לרעיון מיתת המלכים', בתוך י' ליבס, 'המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: ש. ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 219-221. וראה א' ליבס, 'קורדובירו והאר"י – בחינה מחודשת של מיתוס מות מלכי אדום', נדפס כאחד המבואות לספרו של ר' משה קורדובירו, מעיין עין יעקב: המעיין הרביעי מספר אלימה, ההדירה ברכה זק, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב, עמ' לב-ס.

⁹ בימי האר"י נדפס הזוהר על רות בספר 'יסוד שירים' (בספר זה לא מצוין השם 'זוהר'), טיהונגן ש"ך, והקטע המדובר נמצא שם בדף הלפני אחרון (הספר מחוסר פאגינאציה), ובמהדורה שנייה של אותו ספר דפוס ויניציאה שכ"ד (כאן כותרת הספר היא 'מדרש הנעלם על מגלת רות'. מהדורה זו התפרסמה שוב בהוצאה פקסימילית בידי דניאל אברמס ליום חתונתו, ירושלים תשנ"ב) כט ע"א, ולפי אוצר הספרים גם בקראקא שכ"ט (אך לפי דעת אברמס, בדברי המבוא לפקסימיליה הנ"ל, דפוס זה כנראה לא היה). אך האר"י השתמש כנראה לא בספר מודפס אלא בכתב יד (ראה להלן הערה 16). זוהר רות נדפס מאוחר יותר גם בתוך ספר זוהר חדש (אומנם לא בדפוס הראשון של ספר זה), ובמהדורת זוהר חדש של מוסד הרב קוק (ירושלים תשי"ג) נמצא הקטע בדף פט טור ג-ד.

מאמרי רשב"י,¹⁰ הכולל את כתיבתו הראשונה של האר"י. כדרכו בשלב זה של חייו וקבלתו, מסגיר האר"י בכתיבתו כאן את דרך התפתחות מחשבתו ורוחו בעת מאבקו בטקסט המתפרש, במשפטים כגון 'עוד אפשר לפרש' או 'ואם!] זה הרוחנו דרך אחרת בכל המאמר מתחילתו'.¹¹ התפתחות זו מגיעה לשיאה במלים 'והנה עתה עת דודים לגלות'.¹² על משמעות מלים אלה, שכמותן מצאנו גם בספר מגיד מישרים לר' יוסף קארו, עמדתי במקום אחר,¹³ והראיתי שמאחריהן מצוי גילוי מיסטי של מגיד מן השמים, שמתגלה ומסייע לפרשן בתום עמל פרשני רב. זאת, כפי שהראיתי שם, מעלה מיסטית נמוכה ביחס, המוסברת באופן תיאורטי בספר הלוריאני שער רוח הקודש, ולפי הספרות הביוגרפית-הגיוגרפית' על האר"י אפיינה היא את דרכו לפני עלייתו.

הנוסח השלם של משפט זה, הנאמר בנקודת השיא של ביאור האר"י על המאמר בזוהר רות העוסק בהרוגי המלכות, הוא: 'והנה עתה עת דודים לגלות אשלמות רוחא קדישא הנז'כר] בס'פר] הזוהר בפ'רשת] פקודי דף [ר]נ"ד¹⁴ ע"ב מהו'. 'אשלמותא דרוחא קדישא', השלמת הרוח הקדושה, הוא הביטוי שנוקט בו הזוהר שם (בהיכל הרצון) לתיאור אופן תיקון מלכות שמים, היא השכינה, באמצעות נשמות עשרת הרוגי המלכות¹⁵ (אפשר שהביטוי 'השלמת הרוח הקדושה' מביע עם זאת גם משהו באשר למצב רוחו של האר"י בשלב זה של פירושו). כאן חיבר האר"י, בהשפעת המלאך המגיד, את ענייני גלגולי נשמותיהם של עשרת הרוגי המלכות כפי שהם מתוארים בזוהר רות, עם דברי היכל הרצון בדבר הטיהור והתיקון הקוסמי המתאפשר בזכות הריגתם (רעיון זה אכן נרמז כמדומני גם בקטע שבזוהר רות¹⁶). האר"י צירף לכאן גם את עניין מות מלכי אדום כפי שהוא מתואר בספרות האידרא, והחל ליצור מאלה את תורתו בדבר שבירת הכלים, כפי שנתגבשה אחר ביאתו לצפת ונכללה בספרי קבלת האר"י המשוכללים, כגון בשער ההקדמות ובספר עץ חיים (הצירוף 'שבירת כלים' עדיין אינו מצוי בשער מאמרי רשב"י).

¹⁰ שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט, דף סה-סז. על פירוש זה ראה י' אביב"י, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח, עמ' 86-88. על כל פירושי הזוהר של האר"י בשלב זה של התפתחות קבלתו כותב אביב"י שם, עמ' 77-97.

¹¹ מדרש הנעלם על מגלת רות (לעיל הערה 9) סה טור ד.

¹² שם סו טור ב.

¹³ י' ליבס, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 164-165 והערה 47.

¹⁴ נ"ד' היא בוודאי טעות דפוס.

¹⁵ הביטוי 'הרוגי מלכות' מתפרש בשני אופנים מנוגדים ומשלימים זה את זה: גם הרוגים לשם מלכות, מלכות שמים, היא השכינה, וגם הרוגים על ידי מלכות הרשעה, שאינה רק מלכות רומי אלא גם סטרא אחרא.

¹⁶ רמז לכך מצוי במשפט 'וקנו למלכות שמים'. כך הוא הנוסח שמצטט האר"י, בוודאי מתוך כתב יד, כי הנוסח בדפוס טיהונגן (לעיל הערה 9) הוא 'נקין למלכות שמים', ובדפוס ויניציאה, כט ע"א: 'נהוו למלכות שמים', וכך גם במהדורות זוהר חדש.

כמו האר"י גם הגאון מווילנה, כך דומה, החשיב ביותר את היכל הרצון הזוהרי. והא ראייה: על שאר חלקי גוף הזוהר (להבדיל משכבת תיקוני זוהר, כדלהלן) לא כתב הגאון אלא הערות מעטות הנוגעות ברובן לתיקוני נוסח, ורק שני חיבורים זוהריים קצרים יחסית פירש הוא באריכות: האחד הוא ספרא דצניעותא (הנזכר לעיל), והשני הוא חיבורי ההיכלות, שפירושו עליהם נדפס כמה פעמים,¹⁷ ומפירושו ההיכלות נוטל ההיכל השישי, היכל הרצון, את חלק הארי (למעלה ממחצית החיבור).

משה של התיקונים ושל נתן העזתי

בפירושו של הגר"א על היכל הרצון ניכרים כצפוי עקבות פירושו של האר"י, המשייך לכאן כאמור את פרשת מות המלכים ושבירת הכלים. אך הגאון הוסיף וצירף הנה גם יסודות ממקורות אחרים, ומצירוף זה נוצרה אצלו שכבה חדשה של המיתוס היהודי. המקור הבולט כאן ביותר הוא ספרות תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, השכבה המאוחרת של הספרות הזוהרית. חטיבה זוהרית זו הייתה אהובה במיוחד על הגאון, וראיה לדבר: בעוד שמספרות גוף הזוהר לא פירש הגאון כאמור אלא קטעים מעטים, ספרות זו נתפרשה בידיו בשלמות, ואף שימשה מכשיר עיקרי לצורך פירוש קטעי ההיכלות של עיקר הזוהר, כפי שנראה להלן.

שאלה מרתקת וחשובה היא במה זכתה דווקא שכבה זו, הידועה באנטינומיזם (מסוג מסוים),¹⁸ לאהבתו של הגר"א, הנחשב כידוע לאבי אנשי ההלכה המובהקים בדורות האחרונים. תשובה חלקית על כך אפשר שתימצא בדמות הגיבור של ספרות זו: ברובה של שכבת התיקונים הדמות המרכזית איננה רשב"י אלא משה רבנו. אם בגוף הזוהר נחשב רשב"י כנעלה על משה, שכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא חולקת על כך, ומעניקה למשה את זכות הבכורה, ואף רואה בו את הדמות המשיחית העיקרית.¹⁹ משה האמור כאן אינו רק זה של דור המדבר אלא מצוי בכל דור ודור, לעיתים הוא מתואר הוא כ'מתפשט' בין כל תלמידי החכמים, ולעיתים הוא מתואר

¹⁷ הדפוס הראשון הוא היכלות הזוהר עם ביאור הגר"א, קניגסברג תרי"ז. בפעם השנייה נדפס החיבור עם שאר פירושי הזוהר של הגר"א (למעט הפירוש על תיקוני זוהר) בספר יהל אור, וילנה תרמ"ב, ושוב וילנה תרע"ג (דפוס צילום, הוצאת מקור, ירושלים תשל"ב, משם אצטט להלן), ספר יהל אור נדפס גם בהוצאת אידרא, ירושלים תשמ"ו. ולאחרונה: נדפס הפירוש בספר היכלות הזוהר (עם תיקונים מכתב יד ופירוש על השער השביעי מאת מאת יצחק אייזיק חבר), בהוצאת א. ב. ספרים, ירושלים תשס"ו. כתב יד של ספר זה (היכלות הזוהר עם פירוש הגאון) יצא לאור בהוצאה פקסימילית, בשם ספר היכלות, בירושלים תשל"ל.

¹⁸ על שכבה זו, ויחסה אל ההלכה, ראה י' ליבס, 'הזוהר והתיקונים – מרנסנס למהפכה', ר' מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ז (= תעודה כא-כב), עמ' 251-301.

¹⁹ גם על כך, ועל ההבדל שבדרך המיסטית בין גוף הזוהר לספרות התיקונים, הרחבתי את הדיבור שם.

כמתגלגל בחכם אחד שבדור.²⁰ בספר רעיא מהימנא הזוהרי (פירושו של שם זה הוא 'הרועה הנאמן', כלומר משה), מזהה עצמו מחבר הספר עם גלגול משה בדור האחרון.²¹ בעקבות רעיא מהימנא ראו עצמם גם אחרים כגלגולו של משה: התיאורים ברעיא מהימנא על מעמדו הירוד והבוזי של משה בדור האחרון התאימו לנתן העזתי, נביאו של שבתי צבי, לתאר בהם את שבתי משיחו אחרי שהמיר דתו לאסלאם,²² וגם ר' משה חיים לוצאטו הושפע מאוד ממשיחיות משה של רעיא מהימנא, והזדהה עם דמות משה.²³

הגאון מווילנה הושפע מאוד מכתבי הרמח"ל ומדמותו,²⁴ אך משיחיותו של משה התאימה לו גם בלאו הכי. משיחיות כזו עיקרה כמובן בתיקון התורה. בחיבור רעיא מהימנא מתואר משה החדש כנלחם באנשי הלכה המתוכחים, מתפלפלים וחולקים זה על זה, כשמטרתו 'הלכה למשה מסיני', הלכה אחת בלי מחלוקות וקשיים, הזורמת בשפע מיסטי.²⁵ אידיאל זה מתאים בחלקו גם לגאון מווילנה, שהיה, ולא רק בעיני עצמו, חכם כולל, שעניינו קביעת הלכה אחת לעם כולו, ואיחוד בין המימד ההלכתי והמימד המיסטי.²⁶ אמנם חלקים אחדים שבפשט תיאורו של רעיא מהימנא אינם מתאימים לגאון, כגון תיאורו של משה בחיבור זה כמי שמתרחק מעיון נוקשה ומדוקדק בפרטי ההלכה וסומך על שפע מיסטי אסוציאטיבי, שבשלו מצטייר הוא אפילו כמעין עס־הארץ; אך תשובה אפשרית לקושי זה הוא שהגאון אינו שותף לפירוש כזה של הדברים, והוא קורא אחרת את תיאורי רעיא מהימנא. גם תיאורו של

²⁰ ראה ליבס, המשיח של הזוהר (לעיל הערה 8), עמ' 106-107 (בסביבות הערה 75).

²¹ ראה ליבס (לעיל הערה 18), וראה ע' גולדרייך, 'בירורים בראייתו העצמית של בעל תיקוני הזוהר', מ' אורן וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 459-496.

²² ראה ב'איגרת נתן העזתי על שבתי צבי והמרתו', ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 241-243. נתן העזתי מביע שם גם בחדות את ההבדל בין משה רבנו ההיסטורי לבין גיבור החיבור רעיא מהימנא, בדברו על 'האיש שהיה בזמנו נקרא רעיא מהימנא לפי שהיה מגולגל בו נשמת מרע"ה [= משה רבנו עליו השלום] וזה ברור לרגיל בספר זה'. נתן העזתי מסתמך שם בעיקר על זוהר ח"ג, דף רפב, שממנו מרבה לצטט גם הגאון בפירושו על היכל הרצון.

²³ ראה י' תשבי, 'התסיסה המשיחית בחוגו של משה חיים לוצאטו לאורם של כתובה ושירים משיחיים', הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 729-755. הכתובה של משה לוצאטו וציפורה כלתו, היא גם כתובה בין משה רבינו לאשתו ציפורה המייצגת את השכינה. וראה גם לפי מפתח העניינים בסוף הכרך, ערך 'משיח', ערכי משנה: 'משה ושני המשיחים', 'משה כמשיח'.

²⁴ ראה י' תשבי, 'דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובלויטא', שם, עמ' 937-938.

²⁵ על פרטי הדבר ראה ליבס (לעיל הערה 18), ושם הראיתי של'הלכה למשה מסיני' (צירוף תלמודי שכוח. ראה למשל בבלי, שבת כח ע"ב) נודעת בספרות תיקוני זוהר גם משמעות מיסטית וארוטית.

²⁶ כך עולה למשל מהקדמתו של ר' חיים מוולוז'ין, גדול תלמידי הגאון, לפירושו של הגר"א על ספרא דצניעותא.

רעיא מהימנא' כאדם בודד מבוזז ומותקף בפי חכמי ההלכה בדורו, תיאור שהתאים מאוד לנתן העזתי לצייר בו את שבתי צבי אחרי ההמרה, רחוק מדימויו של הגאון מווילנה; אך גם על כך אפשר לענות בהשערה המתקבלת על הדעת מבחינה פסיכולוגית, שדימויו העצמי של הגר"א, לפחות בתקופות מסוימות, שונה היה מדימויו בעיני אחרים, ואפשר גם שהגאון ייחס את תיאורו זה של משה לא לו עצמו אלא לאחד מגלגוליו הקודמים, שאותו בא הוא לתקן.

בגלגולי משה דן כאן הגאון בעזרת מיתוס נוסף של ספרות תיקוני זוהר, מיתוס גלגולי הבל בן אדם הראשון. לדעת תיקוני זוהר, ועוד יותר לפי פיתוח הדברים בקבלת האר"י,²⁷ הבל התגלגל בגדולי התורה: במשה וברשב"י, ולפי הקבלה הלוריאנית גם באר"י עצמו. תיקונו של הבל קשור לתיקון התורה והווייתה, כי 'הבל' איננו רק שם פרטי, אלא גם מציין את הבל הפה, שממנו עולה, בין השאר, גם היצירתיות התורנית. בניגוד לדימוי המקובל, הבל אינו דבר של מה בכך. לדעת הזוהר על ההבל עומד העולם כולו,²⁸ ולדעת תיקוני זוהר, על מי שאינו מכיר בסודות ההבל נאמר הפסוק 'והזר הקרב יומת'.²⁹ אך הבל אינו רק עניין חיובי. יש בו מנעד שלם, מעיסוק בתורה דרך צחוק ומשחק עד בחינת השרירות וחוסר הצדק השורר שבעולם, שעליו התריע קהלת בספרו, ספר ההבל. הריגת ר' עקיבא וחבריו, עשרת הרוגי מלכות, היא דוגמה מובהקת לחוסר צדק כזה. ועליה קורא היכל הרצון הזוהרי, שדן כאמור בגורל העשרה, את הפסוק 'יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אלהם כמעשה הרשעים'.³⁰ לפסוק זה מסמיך הגאון את עיקר פירושו על היכל הרצון, שהוא חיבור לא קצר המורכב ממובאות ארוכות מספרות תיקוני זוהר, רובם תיאורים של דמות רעיא מהימנא (הוא משה בגלגולו), כשביניהם מלות קישור מעטות.

גלגוליו של משה, שהוא כאמור גלגול הבל, משמשים רקע והצדקה לאותו 'הבל', עיוות דין שאירע לר' עקיבא ולחבריו, ובאחרית הימים יביאו גם לתיקונו. משה אומנם לא נזכר בטקסט המתפרש, היכל הרצון הזוהרי, ואלבא דאמת, לפי קבלת האר"י ר' עקיבא אף אינו גלגול הבל ומשה, שנתגלגלו כאמור באר"י עצמו, אלא גלגול קין, שסופו שנתגלגל בר' חיים ויטל,³¹ אך בכל זאת יש קשר הדוק בין משה

²⁷ רוב תיקון ס"ט מספר תיקוני זוהר מוקדש לנושא גלגוליו של אדם הראשון, קין והבל. בקבלת האר"י מצוי העניין בשער הגלגולים, הקדמה לה.

²⁸ על ההבל בגוף הזוהר ראה 'ליבס' זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119. וראה ז' גורביץ', חשבוננו של קהלת, תל-אביב תשס"ח, ואת ביקורתתי על ספר זה, 'קהלת שלנו', מקור ראשון, מוסף 'שבת', י"ט בשבט תשס"ט (13.2.2009), עמ' 10, 11, 14.

²⁹ תיקון ס"ט, קג ע"ב (מהדורת מוסד הרב קוק שיצאה לאור בה' באייר תש"ח). על עניין זה מרחיבה ומעמיקה תלמידתי ביטי רואי בעבודת הדוקטור שלה שבהכנה.

³⁰ קה' ח 14. זוהר ח"ב, רנד ע"ב.

³¹ ראה 'ליבס', De Natura Dei – על המיתוס היהודי וגלגולו, הנ"ל, עלילות אלהים, הוצאת כרמל, ירושלים תשס"ט, עמ' 71 והערה 55.

לבין עקיבא. ר' עקיבא, יסוד התורה שבעל פה,³² נתפס לפי דברי חז"ל (המצוטטים בחלקם בפירוש הגאון) והמקובלים, כמין גרסה משופרת של משה, מקבל התורה שבכתב,³³ וכך הוא תיקונו. תיקון ר' עקיבא הוא מניה וביה גם תיקון לחבריו, שהרי לפי הרמזו כבר בקטע הזוהרי המקביל במדרש רות (ולפי פירוש האר"י שם), ר' עקיבא הוא גלגול יעקב, אביהם של השבטים שהתגלגלו בהרוגי המלכות, ולכן, לדעת הגאון, הוא כללות כולם,³⁴ וכזאת ניתן לומר גם על משה, שהרי יעקב ומשה מציינים שניהם אספקטים של תפארת או של הקו האמצעי בספירות.

קבורת משה

לא רק הרוגי המלכות נתקנים בגלגולי משה. היכל הרצון הזוהרי עוסק כאמור גם במיתוס נוסף, שגם במרכזו ר' עקיבא, הוא סיפור ארבעה שנכנסו לפרדס.³⁵ הטקסט הזוהרי עורך הקבלה בין הארבעה לבין ארבעת היסודות החומריים: אש (היא אלישע־אחר), עפר (בן עזאי), רוח (בן זומא) ומים (ר' עקיבא³⁶).³⁷ הגאון מצרף זאת לעניין גלגולי הבל של ספרות תיקוני זוהר, וכל הארבעה הופכים בפירושו לגלגוליו של הבל־משה, ונתקנים באישיותו של הנכנס האחרון, הוא ר' עקיבא. כאמרו:

והעניין כי אלה כלם באו לתקן גלגול הבל שהיו מגלגולו כי אתגלגל בתלת גלגולים³⁸ אלו הג'. כי הבל הוא בסוד הבל הנפיק מפומא³⁹ דכליל בתלת⁴⁰ אש ורוח

³² ראה בבלי, סנהדרין פו ע"א: 'וכלהו אליבא דר' עקיבא'.

³³ ראה 'המיתוס היהודי וגלגולו' (הערה 31), עמ' 63-71. לפי תיאורי שם, לעומת משה המייצג את הצדק המקובל, ר' עקיבא מייצג כבר במדרשי חז"ל בחינה נעלה יותר, שאפשר לראותה ככחינת 'הבל' על משמעויותיו השונות.

³⁴ באור ההיכלות לגאון, יהל אור, וילנה תרע"ג, לא טור א: 'ועקיבא אותיות יעקב ועל כן כל העשרה נתייחסו על שמו של ר"ע [= ר' עקיבא] וחבריו שהוא אב לכלם'.

³⁵ בבלי, חגיגה יד ע"ב.

³⁶ ייחוס המים לר' עקיבא לא נזכר במפורש, אך זה היסוד הנותר, והוא מתאים לר' עקיבא שהתרה בנכנסים 'אל תאמרו מים מים' (שם).

³⁷ זוהר ח"ב, רנד ע"ב.

³⁸ כלומר: כי התגלגל בשלושה גלגולים. כך נאמר בספרות תיקוני זוהר על הבל (למשל תיקון ס"ט, קי ע"א). אפשר לאדם להתגלגל שלוש פעמים, לפי הפסוק 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר. להשיב נפשו מני שחת לאור באור החיים' (איוב לג 29-30). תיקון כא, נו ע"א. דומה שלכך רמז גם הרמב"ן בפירושו לאיוב בפסוק זה, באומרו 'יתכן שכך היא המדה', אמנם לפי מקורות מסוימים ייתכן גם גלגול רביעי (ראה תיקון ע, קלח ע"א) והוא מתאים כאן לגלגולו של ר' עקיבא המתקן את שלושת הנכנסים לפניו.

³⁹ = הבל שיוצא מן הפה. לשון הזוהר ח"ג מז ע"ב: 'על הבל מתקיים עלמא, דאלמלא לא הוה הבל דנפיק מפומא, לא אתקיים בר נש אפילו שעתא חדא'.

⁴⁰ = שנכלל בשלושה. והם שלושת היסודות המתאימים לנכנסים לפרדס לפי היכל הרצון.

מים, שהוא רזא דתלת אבהן.⁴¹ וכמו שאדם נתגלגל בתלת אבהן,⁴² שלש היסודות הנ"ל, ובמשה יסוד הרביעי כליל כולם.⁴³

אך לא די בכך. הגאון מצרף לכאן בפירושו רעיון אחר ממקום אחר בספרות תיקוני זוהר, שבו מקבילים ארבעת הנכנסים לפרדס לא ליסודות אלא לארבעת נהרות גן עדן,⁴⁴ ואלה בתורם מקבילים לארבעת דרכי פירוש התורה.⁴⁵ זיהוי כזה הולם את דרך תיקונים על ידי ר' עקיבא, וכן על ידי משה והגאון מווילנה, שהרי בתורה היא גדולתם של המתקנים הללו, ובתורה היה חטאם של הקודמים. הבנת החטא והתיקון, וכן הזיהוי ההיסטורי האפשרי של אותם חוטאים לפי דעת הגאון, מצריכים התבוננות קודמת בדברי המקור הקשה מספרות התיקונים, שזה לשונו (בכרום מארמית):

ו'משם יפרד והיה לארבעה ראשים' [בר' ב 10], אלה הם ארבעה שנכנסו לפרדס. אחד נכנס ב'פישון' שהוא פי שונה הלכות. שני בא ב'גיחון' ושם הוא קבור, שנאמר בו 'כל הולך על גחון' [וי' יא 42]. 'גבריאלי', 'גבר אלי', עליו נאמר 'לגבר אשר דרכו נסתרה ויסך אלוה בעדו' [איוב ג 23], ולא ידע איש את קבורתו,⁴⁶ עד היום הזה שהתגלה שם, וזה הוא 'רמז' ו'לחכימא ברמיזא'.⁴⁷ שלישי נכנס ב'חדקל', חד קל,⁴⁸

⁴¹ = שהוא סוד שלושת האבות. לפי הקבלה, אברהם קשור למים (חסד), יצחק לאש (דין), ויעקב לרוח (תפארת).

⁴² אדם הראשון התגלגל בשלושת האבות לפי תיקון סט, קי ע"א, ועוד.

⁴³ יהל אור (הערה 34) כח טור ב.

⁴⁴ לפי בר' ב 10-14.

⁴⁵ יש בכך כמובן הקבלה ברורה לפירוש המלה 'פרדס' כראשי תיבות של ארבעה דרכי הלימוד: פשט רמז דרשה סוד, אשר נזכר לראשונה בכתביו העבריים של ר' משה די לאון, שלפי עדותו אף כתב ספר שלם העוסק בכך (דברי רמז"ל הובאו במאמרו של ג' שלום, 'משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית', הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ו, עמ' 60). 'פרדס' כנוטריקון לציון שיטות הפרשנות אינו נמצא כלל בשכבת גוף הזוהר, אך קיים בשכבת התיקונים: במקום אחד (זוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ג, קב טור ד, תיקונים) כראשי תיבות של 'פשט ראייה סוד דאורייתא', ובמקום נוסף (זוהר חדש, קז טור ג, תיקונים) כ'פשט ראייה דרשה סוד'. וראה עוד: הכתבים העבריים של בעל תיקוני זהר ורעיא מהימנא, מהדורת אפרים גוטליב, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשס"ג, עמ' 38. במקום הנידון בפנים מדובר בארבעת הנכנסים לפרדס ולא בארבע אותיות המלה פרדס, וארבע הדרכים הנידונות כאן, הלכה, רמז, דרשה ומוח, מקבילות ל'פשט רמז דרשה סוד' רק באופן חלקי. על שיטות מרובעות של דרכי פירוש התורה בחוג הזוהר ומקורותיהם ראה שלום, שם, עמ' 52-66; וראה עודד ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמוניות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס תשס"ה, פרק רביעי.

⁴⁶ המקור הזוהרי מנסח גם זאת בארמית, וניסוחו הוא תרגום של דב' לד 6.

⁴⁷ = לחכם ברמז. מקורו באלפא ביתא דבן סירא (ועוד). ראה ע' יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 272. צירוף זה פירושו במקורו – די לחכם ברמז כדי להבין, אך בדברי רעיא מהימנא פירושו: החכם (שהוא משה, כפי שנראה) גנוז בתוך הרמז.

⁴⁸ בבלי, ברכות נט ע"ב: 'מאי חדקל אמר רב אשי שמימיו חדין וקלין מאי פרת שמימיו פרין ורביין'.

זוה לשון חדה קלה לדרשה. רביעי נכנס ב'פרת' שהוא מוח, שבו פריה ורביה.⁴⁹ בן זומא ובן עזאי נכנסו בקליפות התורה, ר' עקיבא נכנס במוח, נאמר בו⁵⁰ שנכנס בשלום ויצא בשלום.⁵¹

אין ספק שהרביעי הנכנס במוח הוא ר' עקיבא, שעם היצירתיות שבו (המצוינת ב'פריה ורביה') מזדהה המחבר, ובוודאי גם הגאון המפרש. ובאשר לאחרים, רק בנוגע לאלישע יכולים אנו לשער לאיזה נהר נכנס, אף שהוא אינו נזכר כלל במשפט האחרון בקטע, המונה את שאר השלושה. אומנם לפי נוסח אחר, אחרי הקטע דלהלן נוספו המלים: 'אלישע אחר נפק לתרבות רעה',⁵² אך אפשר שמשפט זה הוא השלמה מאוחרת לפי נוסח התלמוד,⁵³ כי הוא חריג בכך שאינו מגדיר את מקום כניסת אלישע-אחר בקטגוריה של קליפה או מוח.⁵⁴ נוסף על כך דומה שמקומו של אלישע צריך להיות עם הראשונים שנכנסו בקליפות, ולא אחרי ר' עקיבא שנכנס במוח. ומכל מקום דומה שאין זה הנוסח ששימש כאן את הגאון.

שמו של אלישע אולי הוסתר כאן, כפי שהוסתר בתלמוד תחת הכינוי 'אחר',⁵⁵ ואולי אפשר למצוא רמז לכך בתיאורי הנכנס ב'ג'יחון' בפסוקים 'לגבר אשר דרכו נסתרה', ולא ידע איש את קבורתו'. אך זיהויו של אלישע עם הנכנס בג'יחון נסמך גם על יסוד איתן מזה: אלישע-אחר, איש סטרא אחרא שלפי התיאור בהיכל הרצון הזוהרי נדבק ב'אל אחר', מתאים כאן גם לפי הפסוק 'כל הולך על ג'חון', הרומז לנחש, שנתקלל בשלשון 'על ג'חנך תלך' (בר' ג' 14),⁵⁶ ונקרא גם הוא 'אל אחר'.⁵⁷

⁴⁹ ראה בהערה הקודמת. לדעת הזוהר במוח מקור הזרע, והוא כמובן גם מקור לחידושי תורה. בתלמוד. בבלי, חגיגה טו ע"ב: 'רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום'.

⁵⁰ זוהר ח"א, כו ע"ב, הקטע שייך לשכבת תיקוני זוהר (כך הוא כידוע מדף כב ע"א עד כט ע"א). ובמקור (לפי נוסח הדפוס הראשון, מנטובה שי"ח): 'ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים אלן אינון ארבעה דנכנסו לפרדס חד עאל בפישו"ן דאיהו פי שונה הלכות. תניינא עאל בג'יחון ותמן הוא קבור ההוא דאתמר ביה כל הולך על ג'חון גבריא"ל גב"ר א"ל, עליה אתמר לגבר אשר דרכו נסתרה ויסך אלוה בעדו, ולא ידע גבר ית קבורתיה עד יומא הדין דאתגלייא תמן ודא איהו רמז ולחכימי ברמיזא תליתאה עאל בחדק"ל חד קל ודא לישנא חדידא קלא לדרשא. רביעאה עאל בפר"ת דאיהו מוחא דביה פריה ורביה. בן זומא ובן עזאי עאלו בקליפין דאורייתא הוו לקאן בהון. ר' עקיבא עאל במוחא אתמר ביה דעאל בשלם ונפק בשלם'.

⁵¹ כך בזוהר דפוס קרימונה שי"ט, דף לד טור קלד.

⁵² בבלי, חגיגה טו ע"א: 'נפק אחר לתרבות רעה'.

⁵³ על תורתו של אלישע-אחר כמורכבת ממוח ומקליפה אפשר ללמוד מדברי הגמרא אודות הלימוד שספג ר' מאיר ממורו אלישע: בבלי, חגיגה טו ע"ב: 'רבי מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק'.

⁵⁴ על כינוי זה ראה ליבס, חטאו של אלישע (לעיל הערה 6), פרק שלישי.

⁵⁵ כך במפורש במקבילה למאמר זה בתיקון נד, פח ע"א: 'מסטרא דשמאלא נחש דאתמר ביה "כל הולך על ג'חון"'.⁵⁶

⁵⁷ זוהר ח"א, כט ע"א (שייך לשכבת התיקונים), ועוד.

אבל זיהוי הנכנס בגיחון עם אלישע מתנגש עם אחרים שבוודאי נכנסו שמה, והם דווקא טיפוסים חיוביים. ראשון הוא המלאך גבריאל, הנזכר כאן בשמו⁵⁸ ועליו נדרש במפורש הפסוק 'לגבר אשר דרכו נסתרה', והשני הוא משה רבנו, וגלגולו ברעיא מהימנא, שהרי על משה נאמר הפסוק 'ולא ידע איש את קבורתו' (דב' לד 6),⁵⁹ וגלגולו האחרון נרמז בוודאי במלות ההמשך 'עד היום הזה שהתגלה שם'. ואולי אפשר למצוא גם בהזכרת גבריאל כאן רמז למשה, כי השם 'גבריאל' מתפרש כאן כ'גבר אל', הנראה כניסוח אחר של 'איש האלהים', כינויו של משה.⁶⁰

אין הדבר מחוור איך התיישבו זיהויים סותרים אלה אצל בעל התיקונים, ואף לא ברור איך משה, מקבל התורה, נכנס כאן רק לבחינה זו (בחינת רמז), הנחשבת כאן כאחת הקליפות), בעוד שר' עקיבא מתואר כיחיד שנכנס במוח התורה. אולי אפשר לישוב את הדברים בדרך גלגול נשמות, ולומר שבכל הארבעה התגלגל משה. קבורת משה ואלישע יחד באותו מקום פירושה אולי שאפילו אלישע בן אבויה זכה בנשמת משה, או לפחות בניצוץ ירוד של נשמתו, באחד מן השלבים שריצה בהם משה את עונשו. ואפשר להשוות זאת למה שמצינו במקום אחר ב', שקבורת משה היא עם ישו ומוחמד.⁶¹

אך גם אם כוונתו של בעל תיקוני זוהר נותרת בערפולה, בכיוון זה בוודאי מפרש הגאון. הוא אינו מוצא סתירה בין ייחוס ארבעת החכמים שנכנסו לפרדס לארבע שיטות פירוש התורה לבין ייחוסם למשה. אדרבא, זיהוי זה משתלב בראייתו ההיסטורית של הגר"א, ובהגדרת החסרונות של שיטות הלימוד שנטל על עצמו לתקן, בהיותו גלגול משה והבל. הנכנסים לפרדס חטאו ב'הצצה' בעץ הדעת טוב ורע. כך עשה הבל, לפי תיקוני זוהר,⁶² וכך עשו גם הם, גלגוליו המאוחרים, ואת זאת יש לתקן. שלא כפי תדמיתו המקובלת, הגאון מווילנה מבקש אפוא דווקא להימנע מעיון מעמיק בשכל האנושי, המכונה כאן 'מחשבה', ומדיבור המכונה כאן 'הבל', ובמקומם מבקש הוא לשקוע בעץ החיים, עולם האלהות הטהורה, שאין בה טוב ורע, כפי שעשה ר' עקיבא, המודל לחיקוי, היחיד שהגיע אל מוח התורה. אמנם גם ר' עקיבא בדרכו אל המוח לא יכול היה להימנע מלעבור דרך הקליפות החוצצות, בהיות השכל, כך מסתבר, רע הכרחי, ואמצעי לזיקוק וצירוף, שבלעדיו לא ייתכן המעבר אל מעבר לו. אך ר' עקיבא ידע להתמודד כראוי ועשה זאת בדרך הנכונה, רק

⁵⁸ בדרשה קודמת, כמה שורות לפני דרשה זו (זוהר ח"א, כו ע"ב), כל אחד מארבעת נהרות גן העדן מקביל לאחד המלאכים, והנהר השני, גיחון, הוא נהרו של גבריאל, ואולי נמשך זיהוי זה גם לדרשתנו, אף שבה אין נזכרים מלאכים אחרים.

⁵⁹ במקבילה שם (תיקון נד, פח ע"ב), נוסף רמז: 'גיחון גי חון, ההוא דאתמר ביה "ויקבור אותו בגי" (דברים לד 6)'.
⁶⁰ דב' לג 1; יה' יד 6; תה' צ 1; דה"א כג 14; דה"ב ל 16.

⁶¹ זוהר ח"ג, רפב ע"א. השמות ישו ומוחמד נשמטו בדפוס מפני הצנזורה. ראה שלום (לעיל), הערה 22), עמ' 242 והערה 50.

⁶² תיקון סט, קב ע"א.

עבר בקליפות ולא התעכב, ובכך תיקן את שלושת הנכנסים לפניו, שהיו כנראה גלגולי נשמתו או אף חלקים של נפשו ושכלו.
דברים אלה, האמורים בר' עקיבא, נכונים גם על משה, והם אכן באו בפירוש היכל הרצון בהמשך ישיר לדברים שצוטטו לעיל על גלגולי הבל ותיקונו ביד משה,⁶³ וזה לשונו:

וּכְלָם נִתְעַנְשׁוּ שְׁכָלָם חֲטָאוּ בְּזֵה שֶׁהֵבֵל הֶצִיץ [...] וְכֵן כֵּאֵן כּוֹלָם הֶצִיצוּ כַּמִּשָּׁבַע בְּעֵץ הֶצִיץ וּמֵת בְּזֵה הֶצִיץ וְכוּ'.⁶⁴ וְעֵינֵי הֶצִיץ הוּא בְּמַחֲשֵׁבָה חֲטָאוּ כִּמוֹ בְּהֵבֵל שְׁכָלָם נִכְנָסוּ לְפִרְדָּס שֶׁהוּא עַה"ד טו"ר,⁶⁵ וְשֵׁם חֲטָא אֲדָה"ר⁶⁶ וְשֵׁם מְקוֹם הַטְּעוֹת 'אֵל תִּמְר בּו',⁶⁷ וְשֵׁם קִלְקֵל הֵבֵל בְּמַחֲשֵׁבָה וְכֵן אֵלֶּה לֹא תִקְנוּ רַק ר"ע⁶⁸ לְבַד [...] לֹא הֶצִיץ וְתִקֵּן הַכֹּל שֶׁנִּכְנָס וַיֵּצֵא בְּשָׁלוֹם. שֶׁהֵן עֲאָלוּ בְּקִלְפֵינָּה דְּפִרְדָּס וְהוּא נִכְנָס בְּמוֹחָא⁶⁹ כִּי קוֹדֵם שֶׁמִּגִּיעֵין אֵל הַקְּדוּשָׁה צָרִיךְ לַעֲבֹר גּוֹ קְלִיפֵין וְלֵאצְטְרַפָּא שֶׁם אֲבָל לֹא לַעֲמֹד שֶׁם וְלֵהִסְתַּכֵּל רַק דְּרַךְ מַעֲבֵר לְבַד. וְכוֹלָם⁷⁰ עֲמָדוּ שֶׁם אֲדָם וְהֵבֵל כּוּ' רַק אֲבָהֶן וְכַמִּשָּׁבַע⁷¹ פִּרְשֵׁת לָךְ לָךְ דָּף פִּג ע"א.⁷²

משה מצוי אמנם בכל ארבעת נהרות גן העדן ובשיטות הפרשנות המתאימות להם וכן בכל ארבעת הנכנסים לפרדס, אבל כמו במקורו בשכבת התיקונים הזוהרית, במיוחד מצוי קברו, לדעת הגאון, בנהר גיחון, באלישע בן אבויה ובשיטת הרמז. גיחון-גיחון מתאים למשה כי הוא עצמו נחש, כמו אלישע בן אבויה, אשר גם לפי פירוש הגאון, מבין ארבעת הנכנסים לפרדס אליו מכוונים דברי בעל תיקוני זוהר אודות הנכנס לגיחון.⁷³ אלישע זקוק במיוחד לתיקון מצד משה, ולא רק בהיותו הרשע שבארבעה אלא גם בהיותו המעולה שביניהם, שכמעט עלה בידו להביא את הגאולה. נהר הגיחון מתאים לקבורת משה גם לפי מיתוס נוסף המפותח גם הוא ברעיא מהימנא. גיחון הוא כאמור שיטת הרמז, ובשיטה זו חטא משה לפי רעיא מהימנא. הכאתו על הסלע במקום לדבר אליו מתפרשת כאן גם היא על דרך עיסוקו בתורה:

⁶³ לעיל, ליד הערה 43.

⁶⁴ = כמו שאמרו בן עזאי הציץ ומת בן זומא הציץ ונפגע. בבלי, חגיגה יד ע"ב.

⁶⁵ = עץ הדעת טוב ורע.

⁶⁶ = אדם הראשון.

⁶⁷ שם' כג 21. ודרשו חז"ל, בבלי, סנהדרין לח ע"ב: 'אל תמירני בו'. ועל המרה כזאת פורשו דברי אלישע בין אבויה על שתי הרשויות, בבלי, חגיגה טו ע"א.

⁶⁸ = רבי עקיבא.

⁶⁹ ראה לעיל, ליד הערה 51.

⁷⁰ נוספה כאן המלה (לא) בסוגריים, והיא מיותרת, כי לפי המשפט הקודם אין מדובר על עמידה בניסיון אלא על עמידה במקום שאין לעמוד בו.

⁷¹ = וכמו שאמר (בזוהר).

⁷² יהל אור (לעיל הערה 34), כח טור ב-ג.

⁷³ שם, כט טור ב-ג.

במקום שפע של דברים גלויים כראוי למשה, עסק הוא ברמז, כלומר בשיקולים שכליים שבחזקת היד, וכך הוציא מסלע התורה טיפות בלבד במקום השטף העצום שהיה מוציא לו דיבר ולא היכה.⁷⁴ וכך מובע הדבר במלותיו של הגאון בפירושו לדברי תיקוני הזוהר דלעיל על הנכנס בגיחון:

שהוא נכנס ברמז והוא גיחון ששם קבור משה כמ"ש בפ' ⁷⁵ כי תצא דף רע"ט ור"פ ⁷⁶ [...] ובמחאה תניינא נפקו טיפין ואילין אינון רמיזין דחכמה רמיזין דקבלה דאינון בחגיגה ושאר מתניתין, והאי אבן לית מאן דאפיק מנה חכמה דאיהו מלגו דל"ל ⁷⁷ סוף דאיהו מוחא מלגאו (בר אנת כו') ⁷⁸ הלכה למשה מסיני'. ור"ל ⁷⁹ הרמז שהוא קליפה תניינא שבו גנוז הסוד שהוא לפנים [...] והענין ⁸⁰ כי סוד משה הוא תורתו הלכה למשה מסיני שהוא הסוד והוא גנוז ברמז והן הגדות שהן בש"ס כמו המעשים דרבב"ח ⁸¹ וסנחריב ⁸² שהן לפי הנראה ח"ו ⁸³ דברים בטלים ובהן גנוז כל האורה והתורה תורת משה כל רזין דאורייתא. וזה שבקש משה שלא יגנוז הסוד באלו הדברים ולא ניתן לו. וזהו 'מחולל מפשעינו' ⁸⁴ שנעשה חול, דברים של חול, והוא בפשעינו כמ"ש ⁸⁵ 'ויתעבר ה' בי למענכם' ⁸⁶ וזהו 'נבזה ולא תאר לו' כו'. ⁸⁷ ולעתיד יתגלה הסוד שבתוכו וזהו התורה חדשה שיתגלה לעתיד. וגרם הכאת הסלע דהוא

⁷⁴ על כך ראה ליבס (לעיל הערה 18).

⁷⁵ = כמו שאמר [הזוהר, כלומר רעיא מהימנא] בפרשת.

⁷⁶ בדפים אלה, השייכים לחיבור רעיא מהימנא, נפרש הפירוש דלעיל בדבר חטא משה.

⁷⁷ = דלית לה.

⁷⁸ = ובהכאה שנייה [על הסלע] יצאו טיפות, ואלו הן רמזים של חכמה רמזים של קבלה שהם בחגיגה [הכוונה למעשה ארבעה שנכנסו לפרדס המצוי בתלמוד במסכת חגיגה] ושאר משניות [מתניתין] פרושו בשכבת תיקוני זוהר כל הספרות התלמודית]. ואותה אבן אין מי שמוציא ממנה חכמה שאין לה סוף שהוא המוח בפנים, אלא אתה'. הסוגריים, המצויים במקור, מעידים על השלמה בידי מעתיק.

⁷⁹ = ורצונו לומר. כאן מתחיל פירושו של הגאון על דברי רעיא מהימנא.

⁸⁰ לפני מלה זו צוטט עוד קטע מרעיא מהימנא העוסק בגורלו של משה.

⁸¹ דרבה בר בר חנה. ראה בבלי, בבא בתרא עג ע"ב. סיפורי רבה בר בר חנה שימשו יסוד לדרשות מיסטיות רבות.

⁸² ראה בבלי, סנהדרין דף צד-צו.

⁸³ = חס ושלום.

⁸⁴ יש' נג 5. פסוק זה, ואחרים השייכים לפרשת עבד ה', נדרשים בקטע מרעיא מהימנא שהגאון ציטט קודם לכן. דברי רעיא מהימנא אלה מתפרשים על המרתו של שבתי צבי באיגרתו של נתן העזתי (לעיל הערה 22).

⁸⁵ = כמו שנאמר.

⁸⁶ דב' ג 26. פסוק זה נתפרש על גלגולו ('עיבורו') של משה, והאר"י דרשו על עצמו ועל ייסוריו ומותו. ראה על כך י' ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא" – דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), קבלת האר"י (= מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י'), ירושלים תשנ"ב. עמ' 113-126.

⁸⁷ יש' נג 3. עוד אחד מפסוקי עבד ה' שנדרש שם ברעיא מהימנא.

קליפה תניינא רמז כנ"ל ולכן נגזר המיתה והקבורה בצולמא דלא דיליה,⁸⁸ ואין מתגלין אלא הטיפין דנפקו ע"י.⁸⁹ וז"ש⁹⁰ 'ותמן הוא קבור ההוא דאתמר ביה כל הולך על גחון', ר"ל⁹¹ משה שהוא התנין הגדול לויתן נחש בריח.⁹²

נחש החיים וגבריאל

במלים האחרונות זיהה הגאון בין משה לבין התנין והנחש. במקורות מצאנו אמנם שהמשיח מצטייר כדמות נחש (כדלהלן), ואף את זיהוי התנין הגדול עם רשב"י אפשר להעלות מדברי הזוהר,⁹³ אך באשר למשה, לא מצאנו כזאת במפורש. זיהוי זה מסיק הגאון בהמשך מדברי רעיא מהימנא אלו (בתרגום מארמית):

אבל אדם שהוא למעלה מכולם, נאמר בו 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'.⁹⁴ והם בעלי משנה בתיבה⁹⁵ תנינים, 'התנין הגדול',⁹⁶ 'נחש בריח' [יש' כו 1] לעומת 'הבריח התיכון בתוך הקרשים' [שמ' כו 28...] בינתיים הנה דג גדול אודמן אצלו ואמר: רעיא מהימנא, 'איתן מושבך ושים בסלע קנך' [במ' כד 21], תנא⁹⁷ שמסייע לך [...] הישמר מהם, שהרי אתה כבד פה וכבד לשון [לפי שמ' ד 10].⁹⁸

בפשוטו של מקור זה לא ברור אם התנין הגדול זהה באמת עם רעיא מהימנא, שהרי התנין מייצג כאן את התנאים, שרעיא מהימנא מוזהר כאן מפניהם. זיהוי זה אומנם

⁸⁸ = בצלם שאינו שלו. לשון רעיא מהימנא שם לתיאור מצבו השפל של משה, וכך הוא מתואר גם אצל ר' יצחק אייזיק חבר, ראה ליבס, 'תלמידי הגר"א' (לעיל הערה 1), עמ' 284 והערה 253. השבתאים השתמשו בצירוף זה לתאר את מעמדו של שבתי צבי אחרי ההמרה, ראה הנ"ל, סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 180 והערה 86.

⁸⁹ = על ידו. הטיפין, שהם רמזי התורה, שיצאו על ידי הכאת הסלע, הם הבחינה היחידה של התורה המתגלית בעת הגלות.

⁹⁰ = וזה שאמר. ראה לעיל, לפני הערה 46.

⁹¹ = רצונו לומר.

⁹² יהל אור, כח טור ד – כט טור א.

⁹³ ראה י' ליבס, 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י', ח' פדיה וא' מאיר, יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות: ספר רבקה (לכבוד פרופ' רבקה הורביץ ז"ל), באר שבע תשס"ז, עמ' 337-357.

⁹⁴ בר' א 28, ושם: 'ורדו...'

⁹⁵ משמעותה של מלה זו (שהושמטה בדפוסים מאוחרים) אינה ברורה כאן. ואולי הכוונה שהתיבה, כלומר המלה, 'מתניתין' היא מלשון 'תנין'.

⁹⁶ יח' כט 3: 'התנים הגדול'.

⁹⁷ במקור 'תניא', אותיות 'איתן'.

⁹⁸ זוהר ח"ג, רעח ע"ב, רעיא מהימנא. ובמקור, לפי נוסח דפוס מנטובה: 'אבל אדם [בדפוסים מאוחרים נוסף: דאינון מארי קבלה] דאיהו לעילא מכלהו אתמר ביה וירדו בדגת הים ובעוף השמים ואינון מארי מתניתין בתיבה תניניא התנין הגדול נחש בריח לקבל הבריח התיכון בתוך הקרשים [...] אדהכי הא נונא רבא אודמן לגביה ואמר רעיא מהימנא איתן מושבך ושים בסלע קנך תניא דמסייע לך [...] אסתמר מנייהו, דהא אנת כבד פה וכבד לשון'.

איננו מן הנמנע אם נביא בחשבון את דמותו הנזילה והמשתנה של רעיא מהימנא בספרות תיקוני זוהר, ונוסיף כשיקול גם את הצירוף 'הבריה התיכון' שמשמש כסמל לספירת תפארת, העמוד האמצעי שבספירות, ולכן משמש גם ככינוי ליעקב המייצג באישיותו ספירה זו,⁹⁹ ואם כך אפשר אולי גם להעביר כינוי זה למשה, המיצג גם הוא אותה ספירה. אפשר גם שזיהה הגאון אותו עמוד אמצעי עם האות ו שבמלה 'גחון' בפסוק דלעיל 'כל הולך על גחון', שכן חישבו הראשונים ומצאו שאות זו היא אמצע התורה, ולכן אות זו כתובה בגדול ('ואו רבתי') בספרי התורה.¹⁰⁰ מכל מקום זיהוי משה והנחש אינו מפורש במקור זה שממנו שוקד הגר"א להעלותו.

ניכר אפוא שלגאון יש עניין רב בציור משה כנחש, כי בכך מובעת זיקתו אל מי שמנוגד לו, הנחש האחר שהוא אלישע בן אבויה, זיקה שבלעדיה לא ייתכן תיקון. תיקונו של אלישע חשוב יותר מתיקונם של האחרים, ולא רק בהיותו רשע יותר מכולם, אלא בעיקר מפני שהוא גם נעלה עליהם, כי יותר מכולם כמעט והצליח לתקן את חטא אדם הראשון, החוטא הראשון בחטא (עץ) הדעת. ובלשון הגאון:

זהיר אותם [ר' עקיבא את הנכנסים לפרדס] שיעלו לעץ החיים ולא יסתכנו, והם נחתו לעה"ד טו"ר¹⁰¹ וכלם נענשו שם. ועל היותר אחר [הוא אלישע] שירד בגיחון ששם הנחש הולך על גחון, ושם נתפתה אדה"ר ג"כ¹⁰² שלכן ישב בגיחון ק"ל שנה.¹⁰³ ואלמלא לא הציצו היו מתקנים חטא אדה"ר, ואחר [הוא אלישע] יותר מכלם, ששם משה קבור התנין הגדול.¹⁰⁴

בהמשך מוסיף הגאון ומתאר את משה כנחש. זאת עושה הוא כדרכו בעזרת פיתוח נוסף של מוטיבים עתיקים, וביניהם המיתוס המסופי על האיילה היולדת (גם את המשיח) באמצעות נשיכת נחש בערוותה. במיתוס זה והשתלשלותו ממדרשי חז"ל ועד ספרות הזוהר והתיקונים, קבלת האר"י והשבתאות, עסקתי במקומות אחרים.¹⁰⁵ במהלכו מזכיר הגאון (בשינוי קטן, כדלהלן) גם את הצירוף 'חויא דחיי', כלומר נחש החיים. לצירוף מאלף זה, כפי שנראה להלן, משמעות רבה לתודעתו העצמית

⁹⁹ זוהר ח"א, קמח ע"ב; ח"ב, קעה ע"ב, ועוד.

¹⁰⁰ בבלי, קידושין ל ע"א: 'לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה שהיו אומרים וא"ו דגחון חציין של אותיות של ספר תורה'. וראה מנחת שי על אתר (ויקרא יא 42).

¹⁰¹ = לעץ הדעת טוב ורע.

¹⁰² = אדם הראשון גם כן.

¹⁰³ נראה כחיבור של שני מדרשים: א) פרקי דרבי אליעזר, פרק כ: 'באחד בשבת נכנס אדם במימי גיחון העליון עד שהמים הגיעו עד צוארו והיה מתענה שבע שבתות ימים'; ב) בבלי, עירובין יח ע"ב: 'אדם הראשון חסיד גדול היה, כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו ישב בתענית מאה ושלושים שנה' (וראה גם בראשית רבא כד).

¹⁰⁴ יהל אור, כט טור ד.

¹⁰⁵ ראה ליבס (לעיל הערה 87), עמ' 126-148 (פרק ב), 166-167 (נספח א). באשר לפיתוחים השבתאיים של עניין זה ראה הנ"ל (לעיל הערה 89), עמ' 172-182, 280.

של הגאון ולייחסו לשבתאות, לפיכך כדאי להתחקות בדיוק אחרי מקורותיו. אמנם הגאון עצמו מציין במפורש בפירושו להיכל הרצון את מקורו של הצירוף, אך ציון זה מצריך עוד עיון:

וזה"ש¹⁰⁶ 'וראה אותו וחי' [את נחש הנחשת. במ' כא 8] שבו החיים. כמ"ש בפ'¹⁰⁷ בשלח שם בז"ה¹⁰⁸ שתרין חויין הן חד דחיי וחד דמותא, כמ"ש בפ' בראשית דף נב¹⁰⁹ ע"א: 'האי חוי' [א] הוא מותא דעלמא כו' ואית חויא אחרא דחיי בסט' [ר] ימינ' [א] ותרווייהו אזלי עמיה דב'נ'¹¹⁰ כו'.¹¹¹ והוא יצ"ט ויצה"ר¹¹² ושניהם מצד שמאל'.¹¹³

במובאה השנייה, מפרשת בראשית שבזוהר, נזכר אכן 'נחש אחר של חיים' ('חויא אחרא דחיי'), ובכל זאת אין זה מקור הצירוף אצל הגר"א, כי אין קשר בין הנחש הנזכר שם לבין המיתוסים הנרחבים של האיילה והמטה. הנחש של מובאה זו אינו אלא, כפי שמפרש גם הגר"א, יצר הטוב. הכינוי נחש ליצר הטוב, שאינו נמצא למיטב ידיעתי במקומות אחרים, מופיע פה אגב כינוי זה ליצר הרע, ומכאן המלה 'אחר' בצירוף 'נחש אחר של חיים'. הכינוי נחש ליצר הרע שכיח אמנם במקורות רבים, אך במאמר זוהר זה יש לו משמעות מיוחדת, כיוון שהוא קשור למעי העיוור, שכן הזוהר מתארו כמי ש'נכנס במעי הסתום של אדם'.¹¹⁴ המעי העיוור, אותו סרח עודף של מעי (appendix בלטינית), נראה כמו נחש ואינו משמש כלום, ורק גורם מוות בשעה שתוקפת אותו דלקת (בימים שעוד לא נהגו ניתוחי אפנדיציט). מכאן נגזר תיאורו כנחש המוות, ובזכותו מקבל זה שלעומתו את הכינוי נחש החיים (אפשר שדיוקו של הגאון, שהוא מחזקו בהסבר קבלי, ש'שניהם מצד שמאל', בא ליישב סתירה עם המציאות, שכן מבחינה אנטומית המעי העיוור מצוי דווקא בצד ימין).

המקור העיקרי לכינוי נחש החיים בפי הגאון הוא אפוא זה שבאמת מופיע ראשון במובאה דלעיל, כלומר פרשת בשלח בזוהר חדש. הכוונה למדרש הנעלם לפרשת בשלח שם, שהוא מאמר אחד המשתרע על דף בודד ועוסק כולו בסוד מטה משה והנחש.¹¹⁵ לפי קטע זה במטה משה היו שני צדדים, מצד אחד היה חקוק בו שם

¹⁰⁶ = וזה סוד.

¹⁰⁷ = כמו שאמר בפרשת.

¹⁰⁸ = בזוהר חדש.

¹⁰⁹ בטעות נדפס כאן 'כ"ב' במקום 'נ"ב'.

¹¹⁰ = דבר נש.

¹¹¹ = נחש זה הוא מוות העולם [...] ויש נחש אחר של חיים בצד ימין, ושניהם הולכים עם האדם.

¹¹² = יצר טוב ויצר הרע.

¹¹³ יהל אור, לה טור ג.

¹¹⁴ במקור: 'והוא עאל במעוי דסתים דבר נש'.

¹¹⁵ זוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ג, ל טור ב – לא טור א. סגנון הקטע שונה מהרגיל בספרות הזוהרית על חלקיה השונים (כולל מדרש הנעלם), ודומה שמקורו אף איננו בית

קדוש,¹¹⁶ ומצד שני היו בו סימני דין שמקורם בצד הנחש, ונותרו בו מאז שהפך המטה לנחש, כמסופר בתורה (שמ' ד 2). יתר על כן. אף בנחש עצמו היה גם צד חיים, לפי סיפור נחש הנחושת ששימש לרפואה מנשיכת נחשים (במ' כא 9), ולפיכך נאמר עליו כאן ש'דין היה לרשעים וחיים לבעלי אמת'.¹¹⁷ ניסוח זה קרוב אמנם לרוח דברי הגאון, אבל המשפט המצוטט מכאן 'תרין חויין הן חד דחיי וחד דמותא' אינו מופיע בקטע זה, ודומה שנוצר מחיבור דברי הקטע (מדרש הנעלם על בשלח) עם דברי הזוהר במקום אחר, שבו לא נזכרו נחשים אלא 'ממונים': 'דתרין ממנן נינהו חד דחייין וחד דמותא'.¹¹⁸

כבר במאמרי הקודמים דנתי באריכות בצירוף 'חוייא דחיי' ובצירוף הדומה לו 'נחשא דחיי', שמצאתי בכתבי הגאון (במקום אחר) ובכתבי תלמידיו, ר' מנחם מנדל משקלוב ותלמידו ר' יצחק אייזיק חבר. שם הראיתי שלצירוף זה, בעיקר לפי הבנת התלמידים, משמעות רבה הנוגעת לתפיסת אישיותו של הגר"א וליחסו לשבתאות.¹¹⁹ לא אחזור כאן על אותם מקורות, שהובאו בפירוט ועם דיון נרחב, ואסתפק כאן בסיכום דברי שם, בתקווה שדברי הגאון המוסברים כאן יעזרו לביסוסם, כפי שדברי התלמידים יעזרו לנו להבין את עומק כוונתו כאן. מאחר שההקבלה בין המקורות רבה (גם שם הובא הצירוף בקשר למיתוס האיילה והנחש ולעניין נחש הנחושת והמטה-נחש), מתקבל על הדעת שהתלמידים משמרים את מסורת הרב, ולא חידשו מדעתם עניין כה רגיש כמו היחס לשבתי צבי, מה שגם בלאו הכי קשה היה להניח.

בכתבי התלמידים מוצאים אנו תיאורים של שני טיפוסים מנוגדים זה לזה, המתלבשים בדמויות היסטוריות מנוגדות. זוג אחד הוא קורח, איש המחלוקת הידוע, ומשה,¹²⁰ הצדיק העומד מולו ומתואר גם בדמות עבד ה' הסובל, בעיקבות תיאורי רעיא מהימנא.¹²¹ זוג נוסף הוא אלישע-אחר ולעומתו ר' עקיבא 'שהוא תיקן מה שקלקל אח"ר'.¹²² בצד אלה אפשר לזהות גם דמות שאינה נזכרת במפורש אך מסתתרת מאחורי דמויות קורח ואלישע. היא דמותו של שבתי צבי הרמוזה בשפע

מדרשו של ר' יוסף אנג'לט, האחראי לקטעים רבים אחרים שנדפסו בווהר חדש על התורה. ראה ר' מרוז, ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים", מרוז (לעיל הערה 18), עמ' 303-404. בעמ' 306 מציינת שם מרוז (ובדין) כשייך לאנג'לט את הקטע הקודם, וזהו בשלח, ז"ח ל טור א – טור ב, ונמנעת מלציין כך קטע זה, מדרש הנעלם על בשלח.

¹¹⁶ לשם הקדוש החקוק על המטה יש מקורות רבים, ראה למשל תרגום ירושלמי לשמות ב 21.

¹¹⁷ במקור, ז"ח ל טור ג: 'דינא הוא לחייביא וחייין למארי קשוט'.

¹¹⁸ זוהר ח"א, יד ע"א. ובתרגום: שני ממונים הם, אחד של חיים ואחד של מוות.

¹¹⁹ ליבס, 'צדקת הצדיק' (לעיל הערה 1), עמ' 240-260, ובעיקר ליד הערה 187; הנ"ל, 'תלמידי הגר"א' (לעיל הערה 1), עמ' 284-289.

¹²⁰ ראה ליבס, 'צדקת הצדיק' (לעיל הערה 1), עמ' 255-257 (וליד הערה 325).

¹²¹ ראה לעיל, ליד הערה 89.

¹²² ליבס, 'צדקת הצדיק' (לעיל הערה 1), עמ' 278, ליד הערה 180.

של גימטריאות המכוונות לשמו, שנשאבו, כפי שיכולתי להראות, מן הספרות השבתאית והאנטי-שבתאית.

גם מול שבתי צבי ניצבת דמות חיובית ומתקנת, והיא מתוארת במקומות אחדים בכתבים אלה כאלוהו הנביא, שעתידי לשוב באחרית הימים ולבאר את דברי משה (שמו של אליהו מצוי באותיות 'הואיל' שבפסוק 'הואיל משה באר' [דב' א 5]), והוא הנקרא 'נחש דחיי', או 'חויא דחיי', הן בכתבי ר' יצחק אייזיק חבר והן בכתבי הגר"א עצמו. דמות זו מייצגת, כפי שיכולתי להראות, את הגאון מוילנה עצמו, שגם שמו היה אליהו, ותיאורה כנחש מתאים לזה שעומד נגדה, כי גם שבתי צבי מתואר כנחש. תיאור כזה נמצא גם בספרות השבתאית (השוואת מהספרות העתיקה המקשרת בין 'נחש' לבין 'משיח', ואף מציינת ששתי מלים אלה שוות הן בגימטרייה),¹²³ וגם בספרות המתנגדים, במיוחד בכתבי ר' יעקב עמדין, המציב מול שבתי צבי, נחש השקר, אותו עצמו ואת אביו, החכם צבי רודף השבתאים, המתואר כנחש העומד כנגד אותו נחש, משיח השקר. בכתבי הגאון ותלמידיו ירש הגר"א תפקיד זה של החכם צבי, אך שלא כבמקורו אצל ר' יעקב עמדין, הגאון לא רק מכלה ומבטל את שבתי צבי אלא גם מתקנו, וכולל את היסודות הטובים שבו לשם הגאולה.¹²⁴

בהנחה שתלמידי הגאון נאמנים למה ששמעו מפיו, כתביהם יסייעו להבנת פרט חשוב נוסף שמצאנו בפירושו הגר"א להיכל הרצון, והוא נוגע לדרך תיקון השבתאיות. לעיל ראינו שמקום קבורתם של משה ואלישע, המזוהה כאמור בכתבי התמידים עם שבתי צבי, מצוי דווקא ב'רמז', שאותו מזהה הגאון עם הגדות הש"ס.¹²⁵ והנה גם בכתבי ר' יצחק אייזיק חבר מתואר משה כקבור ב'הגדות שבתורה שבעל פה', ואלה דומים לזפת שבה הייתה מצופה תיבת משה (שמ' ב 3), זפת שמתאימה לכופרים, הם השבתאים, הנמשכים אחרי 'נחש הטמא', 'ובאו על התורה שלא כדרכה'.¹²⁶ הכופרים השבתאים הסתמכו על אגדות חז"ל ופירשום לפי דרכם, שהשתבשה מפני שניסו להעמיק בשכלם יותר מן המותר, בשל ההיכריס הטבוע בהם ובמשיחם, כדרך שעשו קורח ואלישע בן אבויה.¹²⁷ וכך ממש ראינו גם לעיל, בפירושו היכל הרצון, המדבר על הנכנסים לפרדס שהעמיקו יותר מדי בקליפות, הם עץ הדעת טוב ורע.

¹²³ על תיאורי המשיח כנחש בספרות השבתאית ומקורותיהם ראה ליבס, סוד האמונה השבתאית (לעיל הערה 88), עמ' 172-182, 383-389.

¹²⁴ ליבס, 'צדקת הצדיק' (לעיל הערה 1), עמ' 240-255; הנ"ל, 'תלמידי הגר"א' (לעיל הערה 1), עמ' 286-289. על שני הנחשים אצל ר' יעקב עמדין ראה הנ"ל, 'משיחיותו של ר' יעקב עמדין ויחסו לשבתאות', הנ"ל, סוד האמונה השבתאית (לעיל הערה 89), עמ' 205-206.

¹²⁵ לעיל, ליד הערה 82.

¹²⁶ ליבס, 'תלמידי הגר"א' (לעיל הערה 1), עמ' 284 (ליד הערה 252).

¹²⁷ ליבס, 'צדקת הצדיק' (לעיל הערה 1), עמ' 255-260.

אמנם הכופרים שיבשו את התורה והסיטוה מדרכה, אך בכל זאת יש ממש בפירושיהם, ואפשר ונכון ללמוד מהם. זו אכן דרכם של תלמידי הגאון, שלא רק נהגו כך למעשה אלא אף הצדיקו זאת להלכה: רמ"מ מורה ה"ת לעצמו ללמוד אף מ'אגדות של דופי'¹²⁸ של השבתאים, בדורשו את המלה 'דופי' כ'דופי', כלומר שני פיות או שתי פנים. מול הצד הטמא מסתתר בפירושי השבתאים גם צד טהור, שאותו יש להעלות משם, וכך יצדקו דברי חז"ל 'כל מקום שפקרו המינים תשובתן בצדן',¹²⁹ כלומר בצדה של דרשת השבתאים עצמה יימצאו דברי אמת, הסותרת את דרכם ומשיבה על כפירתם.¹³⁰

בגיוון, הוא 'רמז', קבור כזכור, לפי תיקוני זוהר, בצד משה ואלישע, גם 'גבריאל', 'גבר אל', עליו נאמר 'גבר אשר דרכו נסתרה ויסך אלוה בעדו'.¹³¹ הגאון מפרש זאת לפי מיתוס זוהרי ידוע, שחלקיו מצויים בכל הספרות הזוהרית, אודות הגבר גבריאל, הוא התרנגול העליון הקורא בחצי הלילה לתיקון חצות, ומבשר את מיתוק הדין הקשה השורר בחציו הראשון של הלילה, ואותו דין מתמתק ומתמתק עד שנהפך לחסד בשעות הבוקר. תרנגול זה פעיל גם בליל ההיסטוריה, הוא הגלות, וקריאתו מבשרת את עלות שחר הגאולה.¹³²

הגאון מתעכב במיוחד על מאמר זוהרי אחד, המוסיף פרט שאינו מצוי בשאר המקורות: בחצות הלילה אצבעותיו של גבריאל הן אכן אצבעות תרנגול, אך עם עלות השחר מתאחדות הן ונראות כמו טלפי עגל.¹³³ וכך מפרש זאת הגאון:

והעניין הוא כי חילוק האצבעות הוא מורה על אחיזת ס"א¹³⁴ ולכן בלילה הוא שס"א יש לו אחיזה למעלה והוא במידת הגבורה כידוע והוא בגבריאל¹³⁵ כמ"ש¹³⁶ לעיל, שלכן הוא באצבעין כתרנגול.¹³⁷ וביום שאז יוצא חוט החסד¹³⁸ והוא נכלל בחסד

¹²⁸ ראה בבלי, סנהדרין צט ע"ב.

¹²⁹ בבלי, סנהדרין לח ע"ב.

¹³⁰ ליבס, 'תלמיד הגר"א' (לעיל הערה 1), עמ' 262 (ליד הערה 61).

¹³¹ לעיל, ליד הערה 46.

¹³² על התרנגול הזוהרי ותולדותיו כתבתי באריכות; ראה י' ליבס, פולחן השחר: יחסו של הזוהר לעבודה זרה, הוצאת כרמל, ירושלים 2011 (לנושא זה מוקדשים שם פרקים יז-יח), וראה ג' שלום, 'מסורת וחיידוש בריטואל של המקובלים', הנ"ל, פרקי יסוד (לעיל הערה 45), עמ' 140-145.

¹³³ זוהר ח"ג, קעב ע"א.

¹³⁴ = סטרא אחרא. כוחות הרע.

¹³⁵ גבריאל קשור, לפי שמו, למידת הגבורה האלהית, שממנה משתלשל גם סטרא אחרא.

¹³⁶ = כמו שאמרנו.

¹³⁷ השדים ניכרים ברגלי התרנגול שלהם, ראה בבלי, סח ע"ב, לפי פירוש רש"י, ובמקבילות.

¹³⁸ לפי בבלי, חגיגה יב ע"ב: 'כל העוסק בתורה בלילה הקדוש ברוך הוא מושך עליו חוט של חסד ביום'. אמרה זו מפותחת הרבה בזוהר, גם לעניין תיקון חצות וגם לעניין הגאולה.

כידוע, נתחבר הרגלין ונעשה טלפין. ואעפ"כ¹³⁹ יש סדק בין הטלפין על אחיזתם מעט.¹⁴⁰ והוא גבר והוא שור שעליו נאמר 'ככף רגל עגלי' [יח' א 7]. כמ"ש¹⁴¹ בקש יחזקאל והפכו לכרוב שלא יזכר מעשה עגל^{142, 143}.

גם תיאור זה יכול בקלות להתפרש על שבתי צבי, אם נזהה אותו, לפי כתבי תלמידי הגאון, עם אלישע בן אבויה שכזכור נקבר בגיחון עם גבריאלי. מכאן נוכל לנסות ולשער עוד בשאלת יחסו של הגאון כלפיו: בשורתו הראשונה של שבתי צבי ניבאה אולי את קרבת הגאולה, שהרי אף אז היה הוא בבחינת המלאך גבריאלי, אבל אז היה עדיין אחוז גם בסטרא אחרא, כמו השדים שרגליהם רגלי תרנגול. אך במרוצת מאות השנים מאז מיתתו נתקנה נשמתו של שבתי, אולי גם באישיותו של הגאון, ורגליו הפכו לרגלי עגל, שהם אומנם כרגלי חיות המרכבה, אך בכל זאת יש בהן עדיין יסוד רע, בהיותן מזכירות את מעשה העגל במדבר. יש צורך אפוא להפכו לכרוב ולא להזכיר שמו.

עניין אחרון זה נוגע גם למדיניות ההסתרה שיש לנקוט בנושא השבתאות. מידת הסודיות המדויקת הנדרשת לעטיפת נושא זה השתנתה בקרב חכמי ישראל, ושנויה הייתה במחלוקת גם בין תלמידי הגר"א. הגאון עצמו נמנע אף מלרמוז בכתביו לשמו של שבתי צבי, ואת כוונתו למדנו בעיקר בהשוואת דבריו לדברי התלמידים שלא נמנעו מכך. אפשר אף שסודיות זו רמוזה לדעת הגאון בפסוק מאיוב הנדרש כאן על גבריאלי: 'לגבר אשר דרכו נסתרה'. פסוק זה אגב שגור היה גם בפי השבתאים כדי לציין את עניינו של שבתי צבי, שדרכיו היו נסתרות מהם, ואף ממנו עצמו.¹⁴⁴

¹³⁹ = ואף על פי כן.

¹⁴⁰ הכוונה לאחזיה בעולם הדינים.

¹⁴¹ = כמו שאמרו [חז"ל].

¹⁴² לפי חגיגה יג ע"ב: 'כתוב אחד אומר "ודמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאל לארבעתן" וגו' [יח' א 10] וכתוב "וארבעה פנים לאחד פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר" [יח' י 14] ואילו שור לא קא חשיב? אמר ריש לקיש: יחזקאל ביקש עליו רחמים והפכו לכרוב. אמר לפניו: רבונו של עולם קטיגור יעשה סניגור?!

¹⁴³ יהל אור (לעיל הערה 34), כט טור א-ב.

¹⁴⁴ ראה למשל משה אטיאש, ג' שלום וי' בן צבי (עורכים), שירות ותשבחות של השבתאים, תל אביב תש"ח, עמ' 98.