

מה אתה, ספר הזוהר?

על ספרה של מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה

המיסטית בזוהר, עלמא / עם עובד, תל אביב תשס"ה

מאת יהודה ליבס

הזוהר ומחקרו

הזוהר אינו עוד ספר, גם לא עוד ספר קבלה. ספרי קבלה נכתבו כבר לפני הזוהר, אך מיום עלות הספרות הזוהרית על במת ההיסטוריה היהודית נוסף ליהדות מימד חדש, והיא חידשה את פניה, ומאז ועד היום מוסיפה היא ומתחדשת ממקור הזוהריות.

ספר הזוהר, על כל שכבותיו, מלא בתודעת ייחודו. ספר תיקוני זוהר, נציג השכבה המאוחרת, נפתח (אמנם רק לפי נוסח הדפוס) בלשון זו (בתרגום מארמית לעברית): "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע" (דניאל יב, ג): "והמשכילים" – אלה רבי שמעון והחברים. "יזהירו" – כאשר התכנסו לעשות חיבור זה (הוא ספר הזוהר), רשות ניתנה להם, ולאליהו עמם ולכל הנשמות שבישיבות (של מעלה) לרדת ביניהם... והעילה העליונה על כול נתנה רשות לכל השמות הקדושים ולכל ההוויות ולכל הכינויים לגלות להם את הסודות הטמירים, כל שם לפי דרגתו. ורשות ניתנה לעשר הספירות לגלות להם רזים טמירים שלא ניתנה רשות לגלותם עד שיבוא המלך המשיח".

תודעת ייחודו של הזוהר נשמרה בחיוניותה גם במרוצת הדורות הבאים. גדולי המקובלים לא קיימו אומנם את דברי הזוהר שלפיהם עם מות רשב"י, כלומר אחרי כתיבת ספר הזוהר, נסתמו שערי החידוש והגילוי. אך חידושי הקבלה שלהם נעשו בדרך כלל מתוך הזדהות עם דמותו של רשב"י, ומתוך העמקה בזוהר.

מעמדו זה של הזוהר, מחייב גם את החוקר האקדמי. ואכן מחקר רב הוקדש לספר הזוהר, ובמיוחד בחוגי תנועת התחייה הלאומית הציונית, שהכירו בכך שהזוהר הוא ספר של תחייה, תחייתם של רבדים ישנים בקיום האנושי והלאומי, שלא טופחו בשאר ענפי ספרות ישראל.

המרכז החדש של מחקר הזוהר והוראתו האקדמית, שנעשה אכן מתוך תודעה ציונית (גם זו איננה מלה גסה), נתייסד באוניברסיטה העברית בירושלים, לפני כשמונים שנה, בידי גרשם שלום, ומאז ועד היום שומר הוא על מרכזיותו (אני מקווה שרשויות האוניברסיטה ידאגו לשמור על גחלת זו גם לעתיד).

בעשרות השנים האחרונות היה כותב שורות אלה האחראי על לימודי הזוהר באוניברסיטה. אני רואה את עצמי חוליית מעבר בין מורים מצוינים לתלמידים מצוינים לא פחות – כמלילה הלנר-אשד, שממשיכה לשלול את של הוראה ומחקר.

יש דמיון מסוים בין המסורת הקבלית עצמה לבין המחקר ההיסטורי-פילולוגי של הזוהר. אומנם גם מחקר זה, ככל מחקר אקדמי שעניינו בתולדות רוח האדם, אינו מחויב להזדהות תוכנית ולא לקבלה מראש של סמכות בשר ודם, אך דומה שמחקר הזוהר באסכולה הירושלמית אינו מנוכר אלא חדור באהבה לטקסט הזוהרי ובהכרת גדולתו וחשיבותו, ודוגמה מובהקת לכך תמצא עתה בספרה של מלילה.

וגם מבחינה אחרת מידמה מחקר הזוהר אל הפעילות הקבלית. מחקר זה אינו מבצע חד פעמי אלא יצירה מתמשכת של דורות. כל דור מסתמך על הקודמים לו ומוסיף תובנה משלו. תובנה זו, מטבע הדברים, ניזונה גם מרוחו של הדור, וסוללת לו את דרכו המיוחדת להתקרבות אל התופעה הזוהרית, דרך המתאימה למי שהיניקה האורגנית משלשלת הקבלה אינה אפשרית לו מצד חינוכו, או שאיננה משורש נשמתו.

מחקר הזוהר בדורות האחרונים עובר אכן תמורות חשובות. עד הדור הקודם נסב המחקר בעיקר סביב שני נושאים: נסיבות הכתיבה של הזוהר, והתורה הכלולה בו, כלומר מי היה מחברו של הזוהר, ומה היה למחבר זה לומר בשאלות המנסרות בחללה של מחשבת ישראל. אלה אומנם שאלות חשובות, אך אין בהן תשובה מספקת לשאלה מהו הזוהר; מהו ייחודו הסגולי של ספר זה, שעושה אותו למה שהנו מאז ועד היום.

תורותיו של הזוהר מעניינות ומסעירות, ובחלקן אף חדשניות וייחודיות, אך אינן מצטיינות באחידות או בעקביות. מדובר בקשת רחבה ביותר של השקפות, או, אם לנקוט בתמונה המשמשת בספרות הזוהרית עצמה, בזוהר שזורק ניצוצות לכל עבר. אפשר אומנם למצוא לאלה מכנה משותף, אך זה קשה להגדרה. דומה שהזוהריות העומדת בבסיס הדעות השונות קשורה יותר לשאלת ה"איך" מאשר לשאלת ה"מה". הזוהריות היא רוחו של

הזוהר, החוויה האישית והחבורתית המתוארת בו. ההתעמקות ביסוד זה עשויה לקרב את החוקר גם להבנה שלמה יותר של תורות הזוהר, וגם לפיתרון טוב יותר של השאלה ההיסטורית של דרך חיבור הספר, כי יש בה השלמה חשובה לעדויות החיצוניות, שדומה שכבר מוצו עד תום (ראה במאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ח).

בדרך זו, שבה נקטתי אני במחקר ובהוראה, הולכים גם כמה חוקרים צעירים יותר, כל אחד בכיוונו וברוחו, וכבר מזומנים לנו בקרוב כבר ספרים חשובים, המגבשים ומסכמים אותם כיוונים, וראשון לאלה הוא ספרה הנוכחי של מלילה הלנר-אשד, על החוויה המיסטית בזוהר ועל תודעתו העצמית.

כדין חוקר אקדמי, מלילה ניגשת לזוהר מתוך הקשר רחב, רחב אף יותר מתחומי הדת היהודית. היא עסקה הרבה בתופעה המיסטית בכלל, והתעמקה מקרוב בהודו ובתרבותה עוד לפני שארץ זו נפרצה לפני גל התיירות הישראלית. עיסוק זה ניכר בספר שלפנינו והוא מעמיק את תובנותיו, אך אינו מקרב את הזוהר לא להודו ולא לנצרות. המיסטיקה הכללית משמשת את מלילה בעיקר דווקא לחידוד ייחודיותה של הזוהריות.

שכינה והתעוררות

את הזוהריות מחפשת מלילה אצל אנשי הזוהר, אלה שמתוארים בספר ודוברים בו. מלילה מקדישה להם את שני השער הראשונים בספרה, ובו מתארת היא את דרכם המיסטית, ואת חוויותיהם הרוחניות, כגון חידושי תורה המתחדשים בדרך, תוך ההליכה בצוותא בליווי השכינה (עמ' 138-148), ובעיקר הטקס הלילי של תיקון חצות, שבו עולות נשמות בני החבורה, לגן עדן, כששוכביני השכינה או נערותיה, המלוות אותה לקראת פגישתה עם המלך, הוא הקדוש ברוך הוא (עמ' 149-176).

מלילה, המבקשת להגדיר את החוויה הזוהרית במונחי הזוהר עצמו, מבחינה ב"שלושה מצבי תודעה מיסטיים עיקריים בזוהר", ומגדירה אותם לפי תורת הספירות והפרצופים הזוהרית: חוויית המלכות או השכינה, חוויית תפארת שהוא הקב"ה, כלומר הבחינה האלהות המרכזית והזכרית, וחוויית עתיקא כלומר הישות העליונה שממנה נאצלו שני הראשונים (עמ' 399-411). עיקר החוויה הדתית של אנשי הזוהר קשורה לדעתה

דווקא בשכינה, והיא מתארת חוויה זו ביד אמונה, בכמה מקומות בספרה (עמ' 274-276), ומקימה לעיני הקורא את גן העדן בלילה, עם האורות המיוחדים לו, כפי שהם מתגלים לנשמות בני החבורה, שושביני השכינה, ועם המתח הארוטי הנקבי רב התהפוכות השורר בכול.

מלילה מתייחסת לחווית החבורה הזוהרית המתוארת בזוהר כאל חוויה אמיתית, בלי לקבוע מסמרות בשאלת המציאות ההיסטורית של אותה חבורה, כלומר באיזו מידה משקפת החבורה הזוהרית מציאות היסטורית, ובאיזו מידה אין כאן אלא תיאור ספרותי, המעוצב בידי אמן מיסטיקאי מיסודות שנרקחו מספרות חז"ל. מהתבטאויות-אגב בספרה אפשר ללמוד שמלילה מכירה (כמוני) גם ביסודות ההיסטוריים וגם ביסודות הספרותיים של החבורה, ואין לה דעה מוחלטת באשר למינון המדויק שבין שני היסודות.

לחבורת הזוהר יש מציאות איתנה, מכל מקום, בתודעת עצמה. תודעה זו, המוסברת יפה בספרה של מלילה, הריהי, כמו כל דבר בזוהר, מורכבת ודיאלקטית. מצד אחד זאת חבורה סגורה ואליטיסטית המלוכדת סביב מנהיגה, ר' שמעון בר יוחאי, שרק לו בלבד נמסרו מפתחות סודות התורה, ועם מותו "נסתמו תהומות תהום רבה" (זוהר ח"א, דף רטז), וכל הפותח פיו אומרים לו, בלשון הפסוק, "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך" (ח"ג, קה ע"ב). מצד שני, בימי חיי רשב"י האפשרות המיסטית היתה נחלת הדור כולו (מלילה, עמ' 124-129). שוב ושוב מספר הזוהר על אנשים פשוטים המזדמנים לאנשי החבורה ההולכים בדרך, והזלזול בהם משים בסופו של דבר דווקא את תלמידי רשב"י ללעג ולקלס.

אפשר לסכם את התודעה הזוהרית במלה התעוררות. וגם לזאת יש שתי פנים: אומנם מדובר באליטה, באותם יחידים המתעוררים בחצות הלילה ללוות את השכינה בעוד שאר בני העולם סרוחים על ערשותם וטועמים בשנתם טעם מיתה (זוהר ח"ג, קכא ע"ב), אך גם כלפיהם הזוהר אינו מתחמק מאחריות.

הספרות הזוהרית, המלא בתודעת הייחוד והחידוש של דרכה המיסטית, רואה שליחות לעצמה בהפיכת פנימיות התורה לעיקר בחוויה הדתית של הציבור בכללו, או, במלים אחרות, לעורר את העם ואת הדת מן השנה העמוקה שהם מצויים בה לפי הכרתה. לשורש "עור" נוכחות רבה בספר הזוהר (עצם העיסוק בתורה מכונה בלשונו התעוררות).

והוא נוקט בשיטות מגוונות של "הערה", שזכו עתה למחקר מקיף בספרה של מלילה, המקדישה ל"שפת ההתעוררות בספר הזוהר" חלק יפה מספרה (עמ' 237-267).

אחת משיטות ההערה מקבלת כאן מעמד מיוחד ואף משמשת כאמצעי בארגון החומר ובהגשתו. מלילה מזהה בזוהר פסוקי מקרא המכונים על ידה "פסוקי צופן". הכוונה לפסוקים אחרים שהזוהר מזכיר פעמים רבות, ועושה בהם שימוש אינטנסיבי החורג מן המשמעות הספציפית שהוא מעלה מתוכם. פסוקים אלה באים, בלשונה של מלילה, "לסמן ולהזכיר לקורא את המעבר לרמת קריאה ודרישה מיוחדת בפסוקי המקרא, ולעוררו למצב תודעתי מיסטי" (עמ' 268).

במחקרים אחרים נידון כבר תפקודו הזוהרי של הפסוק "והמשכילים יזהירו כזה הרקיע" (דניאל יב, ג). פסוק זה, שממנו שאב הזוהר את שמו, אכן מבטא את התודעה הזוהרית ומשמש בספרות הזוהר כמין סיסמה. אך מלילה בחרה כתשתית לספרה וכמקור לשמו דווקא פסוק אחר, שמבחינה כמותית מצוי בזוהר הרבה יותר מפסוק "המשכילים", והוא נזכר או נרמז בו כמעט בכל דף. הכוונה לפסוק "ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" (בראשית ב, י). על פסוק זה אומרת היא כך: "הפסוק פותח דרשות בעניינים מגוונים כל כך עד שדומה כי הוא פסוק הצופן העיקרי של ספרות הזוהר בכלל. זהו איתות לקורא להזכירו את המוטיבציה הפרשנית שביצירת הזוהר בכללותה, והוא כאילו אומר: 'ראה, אנו עתה במציאות של הזוהר, אנו מחפשים אחר הזרימה האלהית הקיימת מעבר ובתוך המציאות הקבועה!'" (עמ' 269-270).

הזרימה המתוארת בפסוק זה אינה תהליך האצילות שבו נוצרו העולמות לראשונה בבריאת העולם, לפי השקפתו העיונית של הזוהר. הנהר הזורם מייצג יותר את השפע שמחייה בזרימתו את העולמות בהווה, "במציאות הקבועה" מאז ועד היום, ובמיוחד את בני האדם, ויותר מכולם את חבורת הזוהר. יותר משמדובר בהשקפה תיאורטית על נושא עיוני, פסוק זה מביע אפוא חוויה קיומית, ומתאים לשמש כסמל לזוהריות, ובריש תיכון לספר המוקדש לה. בשורות הבאות אנסה לסכם אפוא את עניינו של הנהר כפי שעולה מספרה של מלילה, עם תוספת דגש משלי.

במלים "ונהר יוצא מעדן" מביע הזוהר את היסוד החיוני, היצירתי והארוטי. נהר היצירתיות והארוס יוצא מן המוח הנקרא "עדן" מקום יצירת הזרע לפי ההשקפה שהיתה מקובלת גם על הזוהר, והוא זורם דרך כל ההווה, ובדרכו משקה, מחייה ומפרה כמו את

הספירות (= הכוחות) שבעולם האלהות, כך גם את אברי האדם העשויים בצלמן. "נהר" הובן בזוהר גם מלשון אור ("נהורא" בארמית), ואכן זה גם נהר של אור, של הזוהר המנהיר את בני חבורת הזוהר בשלל אורות עליונים, והוא מקורן של התנסויות מיסטיות שונות, כפי שמתארת זאת מלילה, המנתחת את המשמעות הזוהרית של חווית המים הזורמים, כמו את חווית האור לסוגיו (עמ' 300-330).

אורח חדש על דרך ישנה

כידוע, אי אפשר להיכנס לאותו נהר פעמיים, כי בזרימה מתרעננים ומתחדשים המים ומאירים תמיד באור חדש. ואכן אין כדרשות הזוהר לחידוש ולרעננות. הזוהר לא רק נוהג כך למעשה, הוא גם מפגין מודעות לדרכו, ומציג אותה כדרך הראויה. מלילה מראה זאת בבהירות בניתוח דרשת הזוהר (ח"ב רטו ע"א) על הפסוק משלי ד, יח: "ואורח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום". לדבריה (עמ' 235) "ייחודו של אורח הצדיקים הוא בחידוש, בפתיחת אורחות חדשים לצד דרכי הפרשנות הכבושות והסלולות, בהערת פסוק במשמעות שטרם הוארה בו. חידוש הוא גם היכולת ללכת בדרכים ידועות ולחדש אותן כפי שלא היו מעולם".

במקום אחר (ח"א ד-ה, בדרשה על ישעיה נא, טז: "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטע שמים וליסד ארץ"), מתנסח הזוהר אף בצורה רדיקאלית יותר: הדרשה עשויה אף לברוא יש מאין שמים חדשים וארץ חדשה. עם זאת, בהמשך אותו מאמר מתגלה כאן גם מתח דיאלקטי בין מסורת לחידוש. הדרשן החדשן אינו חופשי לגמרי לעשות כראות עיניו, עליו גם להסתיר את עובדת החידוש שבדבריו "לבל יקנאו המלאכים ויקטרגו", וגם לדאוג לכך שבריאתו שלו תהיה על דרך בריאתו של הקב"ה, אחרת יבנה "רקיעים של שוא ושקר", ויחזק דווקא את עולמו של סטרא אחרא, הצד האחר והרע.

החדשנות שעליה ממליץ הזוהר מוגבלת אפוא ל"דרכי התורה", אך גם אחרי הגבלה זו נותרו אפשרויות של חידוש עד אין סוף (ראה זוהר ח"ב צה ע"א). ההגבלה אינה מחלישה את כח החידוש אלא דווקא מעצימה ומרבה אותו, בספקה לו נקודת משען, שהרי מאפס לא יצא אלא אפס, או לכל היותר, מליצות כלליות מרובות פאתוס ומעוטות בתוכן.

ארוס וגבולות

ההגבלה היא אכן יסוד חשוב של החוויה הזוהרית, שמלילה מתארת אותה בשל כך כ"חוויה מוכלת" (עמ' 380 ואילך). הנהר היוצא מעדן איננו מפלי הניאגרה. אין מדובר לא באקסטאזה ולא בשבירת כלים. היסוד החשוב ביותר בחוויה זו הוא היסוד הארוטי (המתואר כאן בעמ' 352-357), וזה מאופיין לא בהתפרצות בלי מרוסנת, אלא במשחק דיאלקטי של התחככות במסגרות נתונות, ובהרחבתן.

הצד הארוטי של חוויית החידוש בתורה מצוי כבר בספרות חז"ל (למשל עירובין

נד ע"ב), אך המיתוס הזוהרי מעניק לכך מובהקות נוספת: החידוש בתורה הוא זיווג בשכינה, כלומר באלהות, בבחינתה האימננטית והנקבית. אפשר היה לצפות שארוס רוחני כזה יבוא על חשבון הקשר הרגיל שבין איש ואשה, כפי שמוצאים אנו בנצרות, שהכתיבה נזירות לאנשי הרוח שלה; ואפילו לפי הרבה ממקורות היהדות, הגם שזו מתייחסת בחיוב לחיי הנישואים, הארוס האמיתי לא בהם נמצא אלא בלימוד תורה, והנישואים משמשים בהקשר זה (כלומר מחוץ למצוות פריה ורביה) אך כסגולה כנגד יצר הרע (ראה למשל רמב"ם, הלכות תלמוד תורה א, ה; הלכות איסורי ביאה כב, כא). לא כן בזוהר. כאן הזיווג הרוחני תלוי בזיווג הגופני, והוא נחשב כשיא החיים הדתיים (ראה מאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים 9).

העלאת הזיווג למעלת ערך עליון אין בה שמץ של פריצת גבולות "מיסטית". אין מדובר אלא באשת החיק החוקית בלבד. שאיננה סובלת כל מתחרה זולת השכינה. כפי שאין כמו הזוהר לארוטיקה ולקידוש הזיווג, כך אין כמוהו מי שמחמיר בדיני אישות ומיניות (עד שהוצאת זרע לבטלה הופכת כאן לחטא שאין חמור ממנו). הארוס הזוהרי הוא מונוגאמי. משפחה גרעינית, שיש בה אב ואם בן ובת, היא שנושאת את שם ה' בעולם (ח"א רי"א ע"א; ח"ג רצא ע"א).

אך אידאל משפחתי זה רחוק מלהיות בעל-בית, רפה או בטוח. ההולך ב"אורח צדיקים" דלעיל, אותה דרך חדשנית וארוטית, מעמיד עצמו ביודעין בניסיונות קשים. כך אפשר ללמוד למשל מיעקב אבינו, שבדרכו לשאת אשה צריך היה קודם ללכת "חרנה" (בראשית כח, י), אל נקבת סטרא אחרא המתוארת בזוהר בצבעי פיתוי מיני חזקים במיוחד (ח"א קמח ע"א). אך יעקב, כמו שאר האבות, עמד בניסיון זה והגיע אל המיועדת לו, אל רחל, שהיא גם סמל מובהק לשכינה.

בדומה למושג החידוש, גם מושג הסוד הזוהרי מצטיין בארוס ובדיאלקטיקה, כפי שמראה מלילה בעמקות (עמ' 187-221). הסוד והארוס הנם שניהם יסוד העולם, שאינו עומד אלא על הרז (ח"ג קכח ע"א), אלא שטיבם של סוד ושל ארוס שהם נהרסים בעצם חשיפתם. גילוי הסודות הוא אומנם האידאל הזוהרי והמציאות הטבעית בחבורת רשב"י, אך הוא גם גילוי עריות. הזוהר מפרש "גילוי עריות" דווקא לפי המשמעות המילולית: חשיפת ערוות הנקבה, כאשר הזיווג הוא דווקא הפך הגילוי. במשפחה הגרעינית האלהית בימים כתיקונם מכוסה הערוה הן על ידי הבעל בשעת הזיווג, והן על ידי הבן בשעת הלידה, והנקבה מוסתרת משני צדדיה על ידי הגברים שבמשפחה (ח"א ריט ע"א; ח"ג רצ-רצא).

גילוי עריות במשפחה אידיאלית זו היא כגירוש מגן עדן, או כגלות (גלות וגילוי נגזרו מאותו שורש), ויש לדבר, אכן, גם השלכות ברובד ההיסטורי. הזיווג הנכון מאפיין את עידן השלום, כשישראל יושבים לבטח על אדמתם. זמן גילוי עריות, לעומת זאת, הוא תקופת הגלות, ודווקא הוא נחשב גם לזמן גילוי הסודות. עניין זה מוצא את ביטוי המפתיע, כפי שמראה מלילה (עמ' 391-398), בפירוש הזוהרי למרכבת יחזקאל, כלומר ל"מעשה מרכבה", אף שהוא כידוע יסוד המיסטיקה היהודית. בפסוק הראשון שבספר מודיע הנביא יחזקאל שבהיותו "בתוך הגולה נפתחו השמים" והוא ראה "מראות אלהים". איך חלה התגלות זו דווקא בגולה, שאלה מפורסמת היא במחשבה היהודית, אך תשובתו של הזוהר בולטת בייחודה: ראיית "מראות אלהים" מתאימה דווקא לגלות, שכן היא עניין שלילי בעיקרו, בהיותה גילוי עריות של מעלה (כך רומז הזוהר בראשית פירוש המרכבה שלו, והדבר מפורש עוד יותר בפירוש המרכבה לר' משה די ליאון). נמצא שהזוהר מתייחס דווקא בשלילה לגילויים שעיקרם בהתבוננות חזותית ואינטלקטואלית. הגילוי הנאות כרוך בחוויה עמוקה מזו, וכאמור הוא בבחינת זיווג השכינה.

השכינה היא הספירה האחרונה, הגן המושקה במי אותו נהר היוצא מעדן. היא מתוארת ככלי קיבול ואף כפרסוניפיקציה של כנסת ישראל. תארים אלה אחראיים לקוטב השני של החוויה הזוהרית, שעניינו דווקא בבניית כלים וגבולות. ספרה של מלילה מדגיש אולי קצת יותר את חלקו הראשון של הפסוק, "ונהר יוצא מעדן", שמופיע גם בכותרת הספר; אך החלק השני חשוב לא פחות: נהר היצירתיות אינו זורם סתם, כזרע לבטלה, אלא תמיד משקה את הגן, את אותה ישות נקבית, שהיא גם סמל לארציות ופרטיקולאריות.

בהשקייית הגן, הספירה התחתונה, נסגר המעגל שנפתח עם יצירת הזרע במוח, והכוחות האלהיים הופכים אחד, ממש כפי שקורה גם במישור האנושי, בשעת הזיווג, שכן האדם במציאותו השלמה הוא אחדות של זכר ונקבה. כך הופך פסוק הצופן "ונהר יוצא מעדן" גם למקבילו של פסוק הייחוד 'שמע ישראל'. מ"עדן" ועד "גן" הוא עולם הייחוד, "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים", הם העולמות שמתחת, עולמות המלאכים הנקראים "נפרדים" (כך גם בלשון הפילוסופים, אף שבמשמעות שונה), ואף עולמנו התחתון. אומנם גם אותם המצויים ב"עולם הפירוד" מושקים מהסתעפויותיו של אותו נהר, אך אינם שרויים עוד באותה אחדות אמיתית המציינת את הספירות (זוהר ח"א לה ע"ב, ועוד).

בהפקעת עולמנו מעולם הייחוד יש יסוד של מתינות, גם מבחינה תיאולוגית ואונטולוגית, וגם מבחינה מיסטית. לכאורה חוזר כאן האל להווייתו הטרוסצנדנטית האורתודוכסית, והאדם אינו נכלל בתוכו. אך מתינות זו אינה כל האמת הזוהרית. לעתים משתנה המציאות, והעולמות התחתונים נכללים בעליונים, ונקלטים גם הם לתוך הייחוד. שינוי זה כרוך בשינוי תודעה ובאקסטאזה מיסטית (זאת אכן "אקסטאזה רכה", לפי הגדרתה של מלילה, עמ' 377), אך אין הוא מסור כולו למצבי רוחו הפרטיים של המיסטיקאי. תמורה זו קשורה בקשר הדוק לקצב זרימת הריטואל היהודי. אם בימות החול נמצאים אנו בעולם הפירוד, בשבת עולים העולמות כולם ומתאחדים בשכינה, לקראת זיווגה בקב"ה, ואף נשמות ישראל מסתופפים בצלה ומקבלים ממנה נשמות חדשות. כפי שמתאר הזוהר בקטע מפורסם שנוהגים חסידים לאומרו עם כניסת השבת, בעת ששינוי כזה קורה במציאות (ח"ב קלה ע"א). שינוי אונטולוגי דומה מתחולל גם בעת אמירת "קדושה": כל חלקי המציאות, העליון התחתון והאמצעי, הופכים כולם ל"גוף אחד" בקריאה "קדוש קדוש קדוש" (ח"ג קמג ע"ב).

זוהר ויהדות

הזוהר אינו עונה אפוא על הציפיות המקובלות ממיסטיקאי, שנתפס בדרך כלל כמי שניצל מעל ההבדלים הפרטיקולאריים שבין הדתות, וכמי שמזלזל במנהגים ובטקסים החיצוניים של הדת הממסדית. המיסטיקה הזוהרית דרכה שונה. היא דווקא דבקה בריטואל היהודי, במחזור התפילות והחגים, ובמצוות עשה ולא תעשה, ומתפעלת מיופים ומכוחם. היא אינה שוברת את הריטואל ואת ההלכה אלא מעצימה אותם בהוספת נימים חדשות למשמעותם,

והיא אף נבנית ומתעצמת על ידם, כשהם מספקים לה נקודות אחיזה בדרך ההתעלות הרוחנית.

אפשר אומנם גם להצביע על הסכנה הנשקפת לחוקי ההלכה בשעה שמפתח משמעותם נמסר לידי המקובלים, לעשות בהן ככל העולה על רוחם, בהתאם להבנת המציאות המיסטית שלהם. סכנה כזאת אכן קיימת, והיא יצאה מן הכוח אל הפועל בימי שבתי צבי, כארבע מאות שנה אחרי הזוהר. אך בימי הזוהר נראה שההלכה נתונה היתה בסכנה דווקא מהצד האחר, כשאנשים רבים החלו לקוץ בקיומה חסר הפשר, כמצוות אנשים מלומדה.

השכינה, הגן המושקה במי נהר העדן, מזוהה כאמור עם כנסת ישראל, כלומר עם העם היהודי במובנו המיתי. לפי התיאור המקראי (בראשית ב, טו) הנהר בלבד אינו מספיק לגן עדן, הזקוקה גם לאדם "לעובדה ולשומרה", כלומר, לפי הפירוש המופיע בספרות חז"ל ומפותח בספרות הזוהרית, לטיפוח בתורה ובמצוות. אנשי הזוהר אינם עוסקים רק בנשמתם שלהם, הם מגויסים לשמירת העם ולעילוי הרוחני, ולקירוב הגאולה ובניית הארץ וירושלים (גם באלה מתבטאת השכינה).

הקבלה המסורתית היא יותר יהדות מיסטית מאשר מיסטיקה יהודית. אין זו חלופה יהודית למיסטיקה נוצרית, מוסלמית או הודית, אלא אינטרפרטציה מיסטית של הדת היהודית, שעם ישראל בראש מעייניה, גם אם צמחו בשוליה גידולים אחרים, כגון הקבלה הנוצרית בימי הרנסנס ובימינו חבורת מדונה. כדי להדגיש כראוי גם את הכיוון הפרטיקולארי והלאומי, מציע אני "פסוק צופן" זוהרי נוסף, שנוכחותו בזוהר אינה פחותה מזו של "נהר יוצא מעדן": "ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ" (ישעיה ס, כא). אומנם גם לפסוק זה נודעות כאן זוהר של בחינות, ובצד המשמעות העיקרית המעניקה לכל העם את מדרגת הצדיקים (לכל מי ששומר על ברית המילה), מבצבצת לעתים גם כאן נימה אליטיסטית וכמעט כיתתית – אין "עמך" אלא הצדיקים, כלומר החבורה הזוהרית שזורם בתוכה אותו נהר המחולל את אותה מיסטיקה מוכללת המתוארת כה יפה בספר שלפנינו.