

המשיח של הזוהר

לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי¹

מאת

יהודה ליבס

לדעת גרשם שלום יש לחלק את תולדות הקבלה לשתי תקופות, על-פי יחסם של המקובלים לרעיון הגאולה.² בתקופה הראשונה, עד גירוש ספרד, לא עמדה הגאולה ההיסטורית והלאומית בראש מעייניהם של המקובלים; ובלשונו: 'הגאולה של המקובלים בימי-הביניים היא גאולה אינדיבידואלית, גאולה מיסטית, שפירושה בריחת הפרט מתוך ההיסטוריה אל קדמות ההיסטוריה', יותר מאשר תקווה משיחית לאחרית-הימים.³ לעומת זאת, עיקרה של קבלת האר"י נעוץ דווקא בתהליך התיקון הקוסמי, וממילא התיקון הלאומי, תהליך העתיד להסתיים באחרית-הימים.⁴ לדברי שלום, אין דרכו של ספר הזוהר סוטה בעניין זה מדרכם של מקובלי ימי-הביניים.⁵ כן טוען שלום, כי המשיח בקבלה הקלאסית- שלא כבשבתאות- אין לו תפקיד פעיל בתיקון, ואינו אלא מסמל בעצם הופעתו את סיום התהליך שקדם לו.⁶

הבחנותיו של שלום נכונות הן בעיקרן. ברם, בדברים שלהלן אני מתכוון לצמצם את תוקפן לחלק מספרות הקבלה הקלאסית, ולשלול את תוקפן לגבי חלק אחר. בהתעמקות נוספת בספר הזוהר הוברר לי, שיש להבחין בו שתי שכבות: אחת- הרוב הגדול של מאמרי הזוהר, ואחת- ספרות האידרות.⁷ ביחס

¹ מאמר זה הוא נוסח מעובד ומורחב של ההרצאה שנישאה ביום-הולדתו השמונים של ג' שלום. נוסח זה נמסר להוצאה בסוף שנת תשל"ח.

² שלום, דברים בגו, עמ' 191-216. – רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים ראה בסוף המאמר.

³ שם, עמ' 195.

⁴ שם, עמ' 209-210.

⁵ שם, עמ' 199.

⁶ שם, עמ' 213.

⁷ ספרות זו כוללת את 'ספרא דצניעותא' (ח"ב, קע"ב-קע"א); פירוש השם: מגילת סתרים והיא כעין משנה אנונימית, המתפרשת בשאר האידרות; 'אדרא רבא' (ח"ג, קכ"ב-קכ"א), והיא הארוכה ביותר, ומכאן שמה ('רבא' פירושה גדול); 'אדרא זוטא' (ח"ג, רפ"ב – רצ"ב), והיא מעמד מותו של רשב"י ונקראת 'זוטא' (הקטנה) ביחס ל'אדרא רבא'; 'רזא דרזין' (ח"ב, קכ"ב – קכ"א); אין להחליפה עם חיבור אחר בעל אותו השם העוסק בחכמת הפרצוף (ח"ב, ע"א – ע"ב). השם מזכיר את 'סוד הסודות' (הוא Secretum Secretorum), שאת נוסחו העברי פרסם גאסטר (M. Gaster, *Studies and Texts*, III, London, 1925-1928, pp. 246-278), והוא מכיל גם שער בהכרת הפרצוף, לעניין 'אידרא דבי משכנא' ראה להלן, הערה 238. לעניין מהדורות מוקדמות של האידרות ראה להלן, עמ' 100-101. הרעיונות הקבליים המיוחדים לאידרות נרמזים לעתים גם בחלקים אחרים של הזוהר, ובעיקר בחלק הנקרא 'סתרי תורה'. ויש מאמרים בודדים, שאינם שייכים לחיבורים אלה, שהקבלה שבהם היא קבלת האידרות, ובעיקר הקטע המצוי בח"ג, מח ע"א – מט ע"א.

לראשונה צודקות קביעותיו של שלום, ואילו בקשר לשנייה אני טוען, שעיקר עניינה משיחי הוא. לגבי היסוד המשיחי שבאידרות אנסה להוכיח, שכבר מצויים בו זרעי המחשבה הקבלית המאוחרת. באידרא אפשר למצוא מיזוג מעניין ומיוחד במינו של הגאולה המיסטית והתיקון הקוסמי, תיקון שאינו בגדר חזרה של מצב העולם לקדמותו, אלא בבחינת תיקון משיחי, אשר כמוהו לא היה. כמו-כן אנסה להראות, שהאידרא מציגה לפנינו דמות משיחית, העוסקת באופן אקטיבי בתיקון העולם. דמות זו איננה המשיח עצמו – הלה יבוא רק לאחר התיקון – אבל היא הסוללת את הדרך אל הגאולה ומאפשרת אותה. דמות זו היא אישיותו הספרותית של ר' שמעון בר יוחאי. בנספחים ד-ה שבסוף המאמר אף אעלה השערה- שעדיין אין בידי יכולת לבססה- הנוגעת במקור, שיתכן כי השפיע על התהוות הרעיונות המיוחדים של האידרא.

בהפרידי בין שתי שכבות רעיוניות שונות בספר הזוהר אני בא לחלוק על ההשקפה המייחסת את חיבור הספר למחבר אחד ויחיד (על כך חלקתי אחרי שנכתב מאמר זה. ראה מאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', י. דן [עורך], ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט [= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח], עמ' 71-1), השקפה שהוכחה במחקריו של שלום. אחדות זו מקיפה את כל הספר- להוציא רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, שאינם עניין למאמר זה- ואינה מוטלת בספק כלל. אבל בנוסף לרב-גוניות העצומה המאפיינת את החיבור כולו ניכר, כי המחבר, ר' משה דה ליאון, יצר גם שכבה מיוחדת, שבה פיתח רעיונות קבליים עמוקים יותר מאשר בשאר חלקי החיבור. עמקות זו אינה פועל יוצא מהערכתי שלי, אלא מובעת במפורש ובהדגשה רבה בתיאור החגיגי של מושב באידרא רבא (זוהר, ח"ג, קכז ע"ב – קכח ע"א). כאן מצוינים הגילויים הקודמים כדרגה נמוכה יותר ('קיימא דחד סמכא'; וראה להלן באריכות), ומוזכר הצורך באזהרות על שמירת הסודיות, בהבנה הנכונה, בשבועות חגיגות, בבחירה מדוקדקת של המשתתפים ובהתלבטויות רבות לפני גילוי סודות ההאידרא, מה שאין כן בשאר חלקי הזוהר.

פירוש המלה 'אידרא' בזוהר הוא 'חדר' (ראה להלן, הערות 24-26). ומכאן 'כינוס' או 'מעמד' קבלי, כעין זה המתואר ב'אידרא רבא' וב'אידרא זוטא' (ראה להלן, הערה 192). המלה יכולה להתפרש אף כ'מושב' ואף כ'סנהדרין' (ראה להלן, הערה 26). המלה 'אידרא' משמשת גם לציון תוכן הדברים שנאמרו בכינוס, ומכאן באה המלה, כבר בתוך הזוהר, לציין את שם החיבור המתאר את הדברים. ל'אידרא' במשמעות 'חדר' יש גם פירוש סימבולי, ולפעמים היא משמשת ככינוי לשכינה (ח"ב, קכח ע"ב) או לישויות אלוהיות אחרות. על כל השימושים האלה ואחרים ראה: ליבס, פרקים, עמ' 93-106, ושם נתתי למלה גם הסברים אטימולוגיים והצבעתי על הקבלות מדברי חז"ל. עוד אציין, שאפשר לתת משמעות 'חדר' למלה 'אידרא' בשם הכינוס 'אידרא רבא' רק על דרך של העברה(מיטאפורה), שכן כינוס זה נערך לא בחדר סגור אלא 'בשדה בין אילנות' (כמתואר בפתיחת האידרא- ח"ג, קכז ע"ב). רקע כזה לאמירת דברי התורה חביב היה על בעל ספר הזוהר גם בשאר חלקיו.

המשיח בחלק העיקרי של הזוהר

גם בחלקו העיקרי של הזוהר- כלומר, חוץ מן האידורות- מתואר המשיח בצורה מפותחת ורב-גונית. בדרך-כלל שורה על קטעים אלה רוחה של האפוקאליפטיקה. בעל הזוהר השתמש בכתבי האפוקאליפסה היהודית, סיגלם לסגנונו ופיתחם ברוחו המיוחדת, בהתאימו אותם להיסטוריה של זמנו. כך, למשל, המאמר הארוך בפרשת שמות (ח"ב, ז ע"ב – י ע"א); וכן ח"א, קיט ע"א; ח"א, קלט ע"א- קמ ע"א (שייך למדרש הנעלם); ח"ג, ריב ע"ב; ועוד מקומות הרבה. אמנם קטעים אלה לא נוצרו מתוך אינטרס קבלי מובהק, אבל מטבע הדברים לא נמנע המקובל לשלב בתוכם גם ענייני קבלה. כך, למשל, המאמר בזוהר חדש לפרשת בלק (נה ע"ב – נו ע"ג). לעתים משמשים ענייני הקבלה מכשיר לחישוב עת הקץ.⁸ ברם, פרטי תורתו האפוקאליפטית של הזוהר חורגים ממסגרת מאמר זה.

הרעיון הקבלי-המשיחי הנפוץ ביותר בגוף הזוהר העיקרי הוא ההרמוניה שתשרור בין הספירות בביאת המשיח, ובעיקר האיחוד והזיווג בין הספירות תפארת ומלכות. יש להדגיש, שאיחוד זה אינו אלא חזרה למצב הנורמאלי מלפני החורבן והגלות, ובשום פנים אינו יכול להיחשב לסיום תהליך-הבריאה הקוסמי. כמו-כן אין מצב אידיאלי זה שונה במהותו ממה שיושג אף בגלות באמצעות קיום מצוות התורה. אמנם ניתן לטעון, כי הזיווג שיושג בעת הגאולה יהיה שלם יותר מן הניתן להשיג בגלות, אבל אין מתקבל הרושם, כי תכלית כל הזיווגים הנעשים על-ידי המצוות- כגון קריאת שמע, הנחת תפילין ותשמיש המיטה בליל שבת- היא רק לקדם את ביאת המשיח. ממאמרי הזוהר העוסקים במצוות נראה, שרואה בהן המחבר עניין לעצמו.

למשיח עצמו אין חלק בתיקון הקבלי. כאמור, אין הוא אלא מסמל בעצם בואו את התיקון. לעתים מיוחסת לו סימבוליקה קבלית, וגם בה מודגש היסוד הפאסיבי שלו. בעיקר הוא מזוהה עם ספירת המלכות (הכוונה למשיח בן דויד. שמידתו מלכות), והוא דומה לה דווקא בעוניו, לפי דברי הנביא: 'עני ורכב על חמור' (זכ' ט:ט). והרי גם המלכות ענייה היא, ש'אין לה משלה כלום'.

⁸ כך, למשל, בח"ב, ט ע"א-ע"ב; על קטע זה ראה להלן. במקום אחר (ח"ב, רנח ע"א) מציין הזוהר את השתלשלות הדורות וירידתם כירידה לאורך קומתו של הקדוש-ברוך-הוא, כל שבאחרית-הימים יגיע התהליך לרגליו, ואז יבוא המשיח. אם כן, היודע את סוד שיעור הקומה יודע גם את תאריך הגאולה ובנוסף ליתרונות האחרים, שמייחס לו ס' שיעור קומה השייך לספרות המרכבה. ראה עוד להלן, עמ' 199, שם ניווכח, שהיודע את סוד השיעור, גם מסייע לביאת המשיח.

(זוהר, ח"א, רלח ע"א). אפילו כאשר הזוהר מייחס למשיח את דרגת ספירת היסוד שהיא מטבעה אקטיבית יותר, הוא מדגיש דווקא את הצד הפאסיבי: אמנם המשיח הוא צדיק – היינו, ספירת יסוד – אבל נושע ולא מושיע, נגאל ולא גואל; זאת בהתאם לנאמר באותו פסוק בזכריה: 'צדיק ונושע הוא'.⁹

אלמנט נוסף הקשור בחלק העיקרי של הזוהר לדמות המשיח היא התורה החדשה וההשגה העמוקה שתתגלה על-ידינו. עניין זה מתואר בהרחבה בח"ג, קסד ע"ב, ושם הוא מפותח מ'אותיות דרבי עקיבא'.¹⁰ לעתים מיוחסת ההשגה הזאת להרמוניה הקבלית-האונטולוגית (ח"א, קג ע"ב), המקבלת באידרא משמעות אחרת (ראה להלן). רעיון ההשגה המיסטית בימות המשיח, בנוסף לקשריו הברורים לנצרות, שכיח במחשבת ישראל בימי-הביניים. אין רעיון זה מוציא את הגאולה הלאומית-ההיסטורית, אך לעתים הוא מוריד אותה למדרגת אמצעי לתכלית המיסטית-ההכרתית.¹¹ נראה, שבזוהר היסודות השונים הם פנים שונות של אותו הדבר, ואין אפשרות לדירוג מעין זה, וזאת משום הרב-גוניות הטבעה בעצם דרך המחשבה הסימבולית של ספר הזוהר.

האידרא כחיבור משיחי ורשב"י כדמות משיחית

מאחר שנושאה המפורש של האידרא הוא סודות האלוהות, ראוי להצדיק תחילה את עצם הניסיון לקרוא אותה כטקסט משיחי. אמנם הצידוק העיקרי של ניסיון זה יהיה בהצלחתו ועל כך ישפוט הקורא מתוך קריאת הסעיפים האחרונים של מאמרי זה, אבל נדמה לי שיש גם עדויות מפורשות באידרא, המצביעות על אופיו המשיחי. כינוס האידרא נחשב בעיני הזוהר למאורע חד-פעמי, העולה אף על מעמד הר-סיני, וכמותו לא יהיה עד שיבוא מלך המשיח.¹² אופיו המשיחי של המעמד ברור כל כך לר' שמעון בר יוחאי, עד

⁹ על רעיון המשיח הצדיק, הנושע בעצמו, ראה להלן, עמ' 206. המשיח הוא בדרגת יסוד גם בח"ג, קסד ע"ב (ראה להלן, עמ' 187). על מקור הקביעה הסימבולית הזאת בחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' ראה להלן, עמ' 127. על התפתחות הסימבוליקה של המשיח בקבלה המאוחרת ראה: ליבס, צדיק, עמ' 77-78, הערה 29. (את דברי כאן בהקשר ל'מקובלים הגנוסטיקאים', שאף הם סמכו את דבריהם המיחיים על הפסוק רות ג: יג יש להוסיף למאמר הנ"ל, הערה 184).

¹⁰ נוסח א, ורטהימר, ב, עמ' שסח. ראה גם: קה"ר על קה' יא:ח; וראה להלן, עמ' 172.

¹¹ זוהי דעת הרמב"ם; ראה להלן, עמ' 172; וראה להלן, עמ' 173, דעתו של ר' אברהם אבולעפיה.

¹² ראה להלן, עמ' 134; ונספח א. במקביל לקשר בין האידרא לבין מעמד הר סיני מצינו גם קשר בין דמות משה לבין דמות רשב"י; על כך ראה להלן, עמ' 105-107 והערות 106-107. ואכן מצינו בזוהר (ח"ג, קסג ע"א), שבגן-עדן עורך משה לבני דור המדבר מעמד הדומה מאוד לאידרא רבא: מעמד זה נקרא 'יומא דהילולא', וכך נקראות גם האידרות (ראה להלן, הערה 99; לפי ח"ג, רצב ע"א, אידרא זוטא, פירוש מלת 'הילולא' בזוהר הוא דביקות הנשמה, והדבר קשור גם לפירוש 'חתונה' שבתלמוד). מפותח שם עניין קרינת אור פני משה, עד שאין יכולים לראותו, וכך הוא באידרא רבא ח"ג קמד ע"ב; וראה להלן, הערה 73). גם החופה המצויה באידרא (ראה להלן, נספח א) אינה במעמד זה של משה, והיא מזוהה כאן עם המסווה שעל פני משה (שם' לד:ג) ועם ענני הכבוד; חופה זו מאירה מ'חדושי' אור התורה' (בלשונו: 'חדושי' דנהירו דאורייתא'; לעניין זה השווה להלן, עמ' 190); מוטיב האהבה, החשוב כל כך באידרא רבא (ראה להלן, הסעיף על 'האהבה'), הוא עיקר גם כאן, עד שנקראת ישיבה זו שבגן-עדן 'ישיבת האהבה' (מתיבא דרחימותא').

שהוא מביע את פליאתו על שאליהו הנביא מעדר ממנו, ואכן בא אליהו ובפיו התנצלות (ח"ג, קמד ע"ב).¹³ לפליאה זו אין משמעות אלא כאשר ניח סלאידרא אופי קדם-משיחי, שהרי תפקידו של אליהו בשלב זה בתולדות העם מפורסם בספרות ישראל החל מדברי הנביא מלאכי (ג:כג). עם זאת ברור, שאין מתוארת כאן ביאת המשיח ממשי, אלא רק שלב הכנה לה. הדמות המשיחית, היא רשב"י, ודאי שאינה יכולה להיחשב למשיח; הוא רק מבשר את בואו ומקיים את העולם עד אז.¹⁴ עניין זה מחריף כאשר נזכור, כי מדובר כאן באיש שנפטר מן העולם יותר מאלף שנה קודם חיבורו של ספר הזוהר, ובשום אופן לא יכול היה בעל הזוהר לייחס לדמותו של רשב"י יותר מאשר את קיום העם בגלות. גם הייחוס של תפקיד מבשר הגאולה עלה לו למחבר בקושי. אבל יש לזכור, שבתודעת בעל הזוהר נתמזגה ללא הפרד תקופתו ההיסטורית של ר' שמעון עם תקופת כתיבת הדברים (או 'התגלותם בסוף הימים'). כיצד יש להבין עירוב תחומים זה? אין זה אלא שבעל הזוהר ראה בפעילותו-הוא ערך משיחי, והזדהה כולו עם ר' שמעון שלו.¹⁵ האופי המשיחי של פעילות זו יש בו אולי כדי להסביר מדוע נבחר רשב"י, שאינו נמנה דווקא עם המיסטיקאים שבתלמוד, ולא אחר, לתפקיד ספר הזוהר. דמותו של רשב"י, הקנאי המורד במלכות רומא, והידוע גם בזכות אמרותיו התקיפות בגנות אומות-העולם ובעניין גאולת ישראל.¹⁶ הפכה להיות מרכזית דווקא בספרות האפוקאליפטית היהודית, ודי לציין כאן את הספרים 'נסתרות של ר' שמעון בר-יוחאי' ו'תפילת רשב"י'.¹⁷ סיבה נוספת, שהביאה לבחירתו של תנא זה דווקא, היא התאמתו לדמות 'צדיק יסוד עולם', שכן כבר בספרות חז"ל הוא מתואר מפי עצמו כבודד מורם מעם¹⁸ וכמגן לבדו על בני דורו, ובאפשרותו, בשיתוף עם אלעזר בנו ועם יותם בן עוזיהו (וראה להלן), 'לפטור את העולם כולו מן הדין... מיום שנברא העולם עד סופו',¹⁹ ובמדרש נזכר בפירוש 'מלכא

¹³ ביקור אליהו הנביא אצל רשב"י נזכר כבר בבר"ר לה:ב.

¹⁴ ראה להלן, עמ' 99.

¹⁵ וראה להלן, עמ' 127, 141.

¹⁶ ראה: ז' בכר, אגדות התנאים, ג, ברלין תרפ"ב, עמ' 48, 63-67.

¹⁷ נדפסים בתוך: יהודה אבן שמואל (עורך), מדרשי גאולה, ירושלים – תל-אביב 1954.

¹⁸ 'ראיתי בני עליה והן מועטין' (סוכה מה ע"ב). מעיקרא נבחר ר' אליעזר הגדול להיות גיבורו של 'מדרש הנעלם', הוא החלק הקדום ביותר בזוהר (ראה: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 182-183) ושל 'צוואת ר' אליעזר הגדול', שמחברה הוא גם כן בעל הזוהר (ראה: שלום, שם; וראה להלן, הערות 202, 224), מפני שדמותו של החכם הקודר והמנודה, שאין איש יורד לסוף חכמתו (לפי סנהדרין סח ע"א), קסמה לבעל הזוהר (תיאור מיתתו של ר' אליעזר מעובד בזוהר במדרש הנעלם, ח"א, צט ע"א, והנה כעין מהדורה ראשונה של אידרא זוטא, וגם מפגש אידרא זוטא ותיאור מיתתו של רשב"י מכילים בקרבם אלמנטים רבים מתיאור מותו של ר' אליעזר; ראה להלן, עמ' 193. השפיה אפשרית אחרת לתיאור מעמד המיתתו ראה להלן, הערה 51). על דמויות אחרות מספרות חז"ל הראויות לתואר 'צדיק יסוד עולם' ראה להלן, הערה 140. נראה לי, שבעל הזוהר העדיף, בסופו של דבר, את דמות רשב"י דווקא בגלל האלמנט המשיחי, המאפיין אותה ומייחדה מן האחרים.

¹⁹ סוכה מה ע"ב. וראה עוד ירוש' ברכות פ"ט ה"ה, יג ע"ד.

משחיתא',²⁰ ולא סתם 'סוף העולם', כתאריך שעד אז רשב"י יכול להציל. נראה, אם כן, שמה שמתואר בספרות חז"ל כמצוי בגדר אפשרותו וביכולתו של רשב"י, מפותח הזוהר ויוצא מן הכוח אל הפועל על-ידי המעשה הקדם-משיחי של אידרא רבא. בכינוס זה מגשים רשב"י את יכולתו זו והופך לדמות משיחית של ממש, והאידרא הופכת למאורע משיחי ולחיבור משיחי.

במאמר אחר (ח"א, ד ע"א-ע"ב), אף הוא מאמר מובהק, מפותחים מאמרים אלה של חז"ל באופן אחר. שם מתואר רשב"י אחר מותו כראש ישיבה בעולם הבא בצד אחיה השילוני וחזקיהו מלך יהודה (דמות משיחית לפי סנהדרין צט ע"א) וישיבותיהם. רשב"י עוסק שם בסוד הגאולה והמשיח. הקדוש-ברוך-הוא עצמו בא לשלוש ישיבות אלה, ואף לישיבותיהם של שאר 'רבנן', הנמוכות מהן בדרגה, כדי ללמוד בהן תורה זו, ועל-ידי לימוד זה 'מתעטר' המשיח.²¹ אביא כאן מאמר אחד, המסביר את האופי המשיחי של האידרא.

תא חזי: זמנין דרי בתראי דייטון דיתנשי אוייתא מבינייהו וחכימי לבא יתכנשון לאדרא קדישא [נ"א: לאתרייהו] ולא ישתכח מאן דסגיר ופתח. ווי להווא דרא. ומכאן ולהלאה לא יהא דרא כדרא דא עד דרא דייטא מלכא משיחא טמנדעא יתער בעלמא דכתיב כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם [יר' לא:לד] (ח"ג, נח ע"א).

תרגום: בוא וראה: עתידים הדורות האחרונים שיבואו, שתישכח תורה מביניהם, וחכמי הלה ייאספו לאידרא הקדושה ולא יימצא מי שסוגר ופותח,²² אוי לאותו דור. ומכאן ואילך לא יהא דור כדור זה עד הדור שיבוא מלך המשיח ודעת תתעורר בעולם, שכתוב...

במאמר זה משתקפת, לדעתי, דעתו השלילית של בעל הזוהר על בני דורו, מחד גיסא (דעה זו נפוצה ביותר בספר הזוהר), ומאידך גיסא הוא רואה באידרא,

²⁰ בר"ר לה:ב. שותפיו האפשריים של רשב"י שם הם אברהם אבינו _ראה להלן, הערות 140,150) ואחיה השילוני (ראה להלן, הערה 114).

²¹ 'ללמוד תורה' הוא בלשון הזוהר שם: 'למחתם אורייתא', ביטוי הנגזר, לדעתי, משורש 'גמר', שפירושו בארמית גם חתם וסיים וגם למד. ואולי פירש כך בעל הזוהר גם את לשון יש' ח:טז: 'חתום תורה בלמדי'. ראה עוד להלן, סוף הערה 97. על אפשרות של אסוציאציות נוספות שעלו במחשבתו של בעל הזוהר וקשרו את השם 'שמעון' דווקא בדמות גיבור האידרא, ראה נספחים ד-ה שבסוף המאמר; ולהלן, הערה 51. על דמות משיחית מעין זו בכתבי המקובלים שהשפיעו על משה דה ליאון ראה להלן, עמ' 125-127, 160.

²² זהו כינוי לתלמיד חכם לפי תנחומא, נח, ג: 'ואת כל גבורי החיל... החרש והמסגר [מל"ב כד:ד]... אלה גבורי תורה...'

חרש – שבשעה שאחד מהם מדבר נעשו הכל שכחשין. מסגר – שכיון שאחד מהן סוגר [=מחמיר] דברי טומאה וטהרה או איסור והתר, אין בעולם שיכול לפתוח לטהר ולהתיר. לקיים מה שנאמר: ... ופתח ואין סוגר וסגר ואין פתח [יש' כב:כב]. מקבילה למובאה זו יש במסכת שבת בנוגע למצבה של האשה, שאין מי שאומר לה אם טהורה היא אם טמאה.

המזוהה אולי עם פעולתו שלו ושל חוגו, נקודת-מפנה, שממנה ועד דורו של משיח לא יהיה עוד דור רע כדורו, כלומר, כמצב הדור לפני כינוס החכמים באידרא. המאמר כולו מושפע בבירור מדברים שאמרו חז"ל, ואלה פותחו באופן דומה למה שראינו לעיל בקשר לדמותו של רשב"י. דבריהם של חז"ל, המתייחסים במקורם לדור שאחר החורבן, הובנו כנוגעים בדור האחרון הסמוך לביאת המשיח – הוא דור חיבור הזוהר – וניתנה להם משמעות משיחית. ואלה הם הדברים: 'תנו רבנו כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל... עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם טמאה היא ואם טהורה היא ואין מבין... ר' שמעון בר יוחי אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו [דב' לא:כא] (שבת קלח ע"ב). אם כן, כינוס הסנהדרין בכרם דיבנה, שבה ניבאו החכמים על הצרות העומדות להתרחש ('חבלי משיח'), הועבר בזוהר לכינוס 'אידרא קדישא', שעניינה דווקא תיקון המצב.²³ כינוס כרם דיבנה, שהיה סמוך לזמן החורבן, הועתק בזוהר ל'דרי בתראי', לדורות הקודמים לגאולה, כלומר, לדור כתיבת הזוהר. עובדה זו לא הפריעה לבר יוחאי ולחבריו להיות עורכי הכינוס הזה, ויש בה כדי להעיד על ההזדהות העמוקה של בעל הזוהר עם גיבורו הספרותי. העתקה מעין זו של מושב הסנהדרין לחזון אסכאטולוגי כבר מצינו במדרש: 'עתיד הקב"ה לישב כבגורן וצדיקים יושבים לפניו, כי ההוא דאחאב... יושבים איש על כסאו מלובשים בגדים בגורן [מל"א כב:י], וכי בגורן היו יושבים? אלא כיהא דתנינן: סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה [סנהדרין ד:ג] (וי"ר יא:ח). ייתכן מאוד, שגם מדרש זה היה לנגד עיני בעל הזוהר. נראה, כי גם בבחירת השם אידרא יש רמז לסנהדרין ולצורת ישיבתה, שהרי 'אידרא' בארמית פירושה גורן.²⁴ אף המלה הארמית מופיעה כבר במקורות בקשר לסנהדרין.²⁵ אפילו מלת 'אידרא' מזכירה אולי בצלצולה את המלה 'סנהדרין'.²⁶ אולי גם כינוי ה'כרם' (כרם היבנה) למושב הסנהדרין

²³ מאלפת העובדה, שגם בתלמוד מופיע רשב"י כאחד החכמים שתחזיתו אופטימית. גם בכתבי ר' יצחק דמן עכו מצאנו שימוש אקטואלי דומה בדברי חז"ל "עתידה תורה שתשתכח להשתכח מישראל". ראה גוטליב, עמ' 96.

²⁴ כך בדנ' ב: לה ובלשון התרגומים. המלה מופיעה במשמעות פשוטה זו פעמיים בספר הזוהר: בח"א, קטז ע"א, ובזוהר חדש לשה"ש, סא ע"א. על המקום האחרון ראה: ליבס, פרקים, עמ' 93. לצורתה העגולה של האידרא הצטרפה אולי גם אסוציאציה לעיגול שהיו מתווים המיסטיקאים הקדומים (ראה להלן, נספח ב).

²⁵ תרגום שה"ש ז:ג: 'אידר סגלגל'; שהש"ר על אותו הפסוק: 'אידרא דאזהרותא'; ובתרגום שה"ש ג:ד: 'אדרת בית מדרשא דמשה'. אין כאן לפנינו המלה 'אדרא' = גורן, אלא 'אדרון' = חדר. כפי שהראה שלום, התאחדו בזוהר שתי המשמעויות בצורת 'אידרא'. והנה, מובאות אלה מעלות נקודות-מגע בין הוראות שתי המלים כבר בלשון חז"ל (ראה: ליבס, פרקים, עמ' 93, 95; וראה לעיל, הערה 7).

²⁶ אין לגזור במישירין את המלה הזוהרת 'אדרא' מן המלה היוונית hedra (= מושב), שהיא יסוד במלה 'סנהדרין', שכן בספרות העברית אין המלה מופיעה כצורתה (בלי תחילית), ואין להניח השפעה יוונית ישירה על לשון הזוהר (זו דעתו של ג' שלום).

השפיע קצת על בחירת המלה 'אידרא' (=גורן), השייכת לאותו תחום סימאנטי. כנראה לכרם זה נרמז בפתיחת אידרא רבא 'ומחצדי חקלא זעירין אינון ואינהו בשולי [נ"א בשורין] **כרמא**' (ח"ג, קכז ע"ב).²⁷ כל הפתיחה הזאת של אידרא רבא, הכוללת תיאור עגום של מצב הדור כרקע להתכנסות החברים באידרא, מקבילה לקטע שניתחתי כאן. ונזכור, שלפי הרמב"ם כינוס הסנהדרין הוא תנאי לגאולה.

ועוד, תלונה דומה לזו דלעיל על מצב הדור בזמן הגלות שם הזוהר כבמדרש הנעלם (זוהר חדש, ו ע"א) דווקא בפי ר' עקיבא. ולהלן (עמ' 162-159) ניווכח לדעת, שתלמידי ר' עקיבא הם שמייצגים את מצב היראה, שאותו בא רשב"י לתקן באידרא רבא. ונמצא, שרשב"י התלמודי מזוהר עם תלמיד ר' עקיבא (כפי שהיה באמת) גם מבחינתו הרוחנית, ורשב"י הזוהרי הוא המתקן בחינה זו.

הקבלה דומה, גם היא על דרך הניגוד, בין רשב"י שבתלמוד לבין רשב"י בתקופתו המשיחית, הווי אומר, באידרא רבא, מצאנו בסוף האידרא. לאחר שעזבו חברי האידרא את מקומם ויצאו, ריח טוב היה עולה בכל מקום שבו היו מסתכלים, ועל כך אמר רשב"י: 'שמע מנה דעלמא מתברך בגינן' (ח"ג, קמד ע"ב) / 'מכאן שהעולם מתברך בגללנו'. לפי דעתי, מתבקשת כאן ההשוואה לתיאור יציאתו של רשב"י שבתלמוד ממערתו. שם מסופר, שכשיצאו רשב"י ובנו מן המערה 'כל מקום שנותנים עיניהם מיד נשרף. יצאה בת קול ואמרה להם: להרחיב עולמי יצאתם? חזרו למערתכם!' (שבת לג ע"ב; באותו העמוד נזכר גם כינוס כרם דיבנה). זהו בעיני ההבדל בין תקופת תחילת הגלות לבין המעשה המשיחי של אחרית-הימים.²⁸

על משמעותה המשיחית של האידרא אפשר ללמוד גם ממאמר אחר בזוהר, מאמר שנודעת לו חשיבות גדולה לענייננו, שכן, מחד, הוא לקוח מקטע משיחי-אפוקאליפטי מובהק בזוהר ומשמעותו המשיחית גלויה ופשוטה, ומאידך, יש לראות בו מהדורה ראשונה של אידרא רבא. בגירסה ראשונה זו תורת האידרא פשוטה בהרבה מבפיתוחה הסופי באידרא, אבל על יסוד ההכרה, שלפנינו מהדורה מוקדמת של אותו חיבור, ייקל עלינו לזהות את היסודות המשיחיים, המצויים במהדורה המאוחרת בצורה מעודנת ונסתרת יותר. כוונתי למאמר הנדפס בח"ב, ט ע"א-ע"ב, שהוא חלק מחיבור

²⁷ על משמעות הדברים ראה להלן, עמ' 150.

²⁸ על אופיו הקשה של רשב"י שבתלמוד ראה גם להלן, הערה 140.

אסכאטולוגי גדול (דפים ז-י). המאמר הנידון מופיע כהמשך לדרשה על הפסוק: 'השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ' (שה"ש ב:ז). לפי פירוש הזוהר, 'אהבה' היא מידת החסד, שבה עתיד הקב"ה לגאול את כנסת-ישראל. מידה זו תתעורר רק בדור הראוי לה, וההשבעה שבפסוק היא אזהרה נגד דחיקת הקץ ונגד עוררות האהבה והגאולה טרם זמנן.²⁹ וחותם הזוהר: 'זכאה איהו מאן דיזכה לההוא דרא זכאה איהו בעלמא דין וזכאה איהו בעלמא דאתי' / 'אשרי מי שיזכה ויהיה בדור ההוא, אשריהו בעולם הזה, ואשריהו לעולם הבא'. כאן מתחיל המאמר שהוא, לדעתי, מהדורה ראשונה של אידרא רבא: 'ר' שמעון ארים ידוי בצלו ל'ב"ה וצלי צלותיה לבתר דצלי צלותיה אתו ר' אלעזר בריה ור' אבא ויתבו קמיה' / 'ר' שמעון הרים ידיו בתפילה לקב"ה, והתפלל תפילתו. לאחר שהתפלל את תפילתו באו ר' אלעזר בנו ור' אבא וישבו לפניו'.

כאן עובר הזוהר לתאר כיצד רואים שלושת החכמים ברק הפוגע בימה של טבריה, והוא מתפרש להם לפי המיתוס שבתלמוד (ברכות נט ע"א) כדמעות שמוריד הקב"ה מצער על בניו השרויים בגלות. הזוהר מגיב: 'בכה ר"ש ובכו חברייא'. בעקבות זאת פותח ר' שמעון:

אמר ר' שמעון הא אתערנא ברזי דאתוון דשמא קדישא בסתרא דאתערותא דיליה לגבי בנוי אבל השתא אית לי לגאלה מה דלא אתיהיב רשו לבר נש אחרא לגלאה, אלא זכו דדרא דא יקיים עלמא עד דייתי מלכא משחיתא. אמר ר' שמעון לר' אלעזר בריה ולר' אבא קומו בקיומיכו. קמו ר' אלעזר ור' אבא. בכה ר' שמעון זמנא אחרא אמר, ווי מאן יקום במה דחמינא גלותא יתמשך מאן יכיל למסבל. אף איהו קם ואמר, ה' בעלונו אדונים זולתך לבד בך נזכיר שמך [יש' כו:יג]. האי קרא אוקמוה, אבל בהאי קרא אית רזאעלאה גו מהימנותא. ה' אלהינו דא הוא שירותא דרזין עלאין אתר דמתמת נפקין כל נהירו דשרגין...

תרגום: אמר ר' שמעון: הנה התעוררנו³⁰ ברזי אותיות השם הקדוש³¹

²⁹ כבר חז"ל דרשו פסוק זה כהשבעה נגד דחיקת הקץ (ראה, למשל, כתובות קיא ע"א).

³⁰ 'התעוררנו' – זו לשונו הרגילה של ר' משה דה ליאון בספריו העבריים.

³¹ אמנם המשך הקטע עוסק בסוד הגאולה לפי אותיות שם הויה, אבל כאן רומז הכותב לסוד אחר, פשוט ממנו, שכבר דרש בו בעבר, ולא ברור למה הכוונה. אולי כוונתו לשם בן ע"ב אותיות שהיה חקוק על מטה משה (תיאור הגאולה העתידה נסמך על-פי-רוב לתיאור יציאת מצרים), הרמז, כנראה, קודם לכן (ח ע"ב) בדבריו על העטרה שהתעטר בה הקדוש-ברוך-הוא בזמן יציאת מצרים, ובה עתיד להתעטר מלך המשיח (עניין זה פותח באידרא רבא לעניין הרוח העתידה לחול על ראש המשיח; ראה להלן, עמ' 172). לעניין שם בן ע"ב שבו יצאו ישראל ממצרים ראה ח"ב, נב ע"א; המקורות לעניין השם הם בספרות הגאונים ובפירוש רש"י למסכת סוכה מה ע"א. אפשרות אחרת היא, שכוונתו למה שנאמר קודם: 'ובזמנא דיעתר קב"ה לאתקנא עלמיי

בסוד התעוררו אל בניו,³² אבל עתה עלי³³ לגלות מה שלא ניתנה רשות לאחר גלותו. אלא (= וזאת משום) שזכותו של דור זה היא שתקיים את העולם עד שיבוא מלך המשיח. אמר ר' שמעון לר' אלעזר בנו ולר' אבא: עמדו על עמדכם! קמו ר' אלעזר ור' אבא. בכה ר' שמעון פעם נוספת ואמר: אוי מי יוכל לעמוד במה שראיתי,³⁴ הגלות תתמשך, מי יוכל לסבול. אף הוא קם ואמר: ה' בעלוננו אדונים זולתך... פסוק זה כבר פירשוהו³⁵ אבל בפסוק זה יש סוד עליון שבתוך האמונה.³⁶ ה' אלהינו זה הוא ראשיתם של סודות עליונים,³⁷ מקום³⁸ שמשם יוצאים כל אורות הנרות...

מכאן ואילך הוא דורש באריכות בסוד האלוהות ובמצב הספירות בהיסטוריה של עם ישראל לגלויותיו השונות, עד שהוא מגיע מתוך עיון באותיות שם הויה בצירוף חישובים שונים לקביעת זמן הקץ (ח"ב, ט ע"א-י ע"ב). קץ זה יחול בשלבים שונים; הראשון בהם יוצא, לפי חישובי, בשנת 1334 לסה"נ.³⁹ אבל דור אחד או שניים לפני מועד תחילת הגאולה, בשנת 1268, ייחשך לישראל'. בשנה זו או שנים מועטות אחריה החל ספר הזוהר להיכתב.⁴⁰ תקופת-חושך זו מתאימה להפליא לתיאור 'הדור האחרון' הרע, שבו ייכנסו

ואתנהירו אתון דשמיה בשלימו יו"ד בה"א וא"ו בה"א למהוי כלא בשלימו חד' (ח ע"א). גם כאן מופיע הפועל 'יתער' בקשר לגאולה (ראה ההערה שלאחר זו), ואם כך, 'אתון דשמא קדישא' אינן אלא ארבע האותיות של השם המפורש.

³² היא 'אתערותא דלעילא', שבמרתה בלבד (בלא 'אתערותא דלתתא') יצאו ישראל ממצרים, כמבואר בזוהר בכמה מקומות (כגון ח"ב, מז ע"ב).

³³ זו המשמעות בלשון הזוהר של המבנה: אית + שם הפועל, וזאת בהשפעת הלשונות הרומאניות (בעקבות הגירונדיוס הלאטיני). בלשון התלמוד יש למבנה זה משמעות של אפשרות ולא של חובה (וכבר העיר על כך ג' שלום). על היחס האמביוואלנטי של רשב"י בזוהר כלפי גילוי הסודות ראה להלן, עמ' 144-145.

³⁴ 'חמינאי'; נוסח אחר ומוטעה: 'אמינאי'. הצורה היא צורת עבר בלשון הזוהר (ראה: מ"צ קדרי, דקדוק הלשון הארמית של הזוהר, ירושלים תשי"ז, עמ' 32). המשפט כולו מושפע, לפי דעתי, מלשון הפסוק: 'אוי מי יחיה משמו של אל' (במ' כד:כג).

³⁵ אינני יודע בוודאות למה הוא מתכוון, שכן לא מצאתי דרשה על הפסוק במקום אחר בזוהר (היא באה רק בחיקוי המאוחר של הזוהר, 'רעיא מהימנא'). גם בספרות חז"ל לא מצאתי דרשה כזאת, חוץ מאשר בילקוט שמעוני, תהילים, רמז תשח. 'אוקמה אבל...' ראה להלן, הערה 237).

³⁶ כלומר: הנוגע בעולם הספירות האלוהיות. זו היא אחת ממשמעויותיה של המלה 'מהימנותא' בזוהר, וזו השתלשלותה: אמונה – האמונה האמיתית – תורת הקבלה – תוכנה העיקרי וחידושה העיקרי של תורה זו-מערכת הספירות. במקרה זה שומרת המלה 'מהימנותא' גם על משמעותה הפשוטה, שכן הפסוק מתפרש גם על אמונת ישראל באלוהיו וגם על האמונה בביאת המשיח והתקווה והציפייה לגאולה. ונראה, שבתודעת המקובל התמזגו יחד כל המשמעויות.

³⁷ למלה 'רזין' יש גם משמעות אונטולוגית.

³⁸ =ספירה, ישות רוחנית. שימוש זה אופייני לזוהר ולכתביו העבריים של ר' משה דה ליאון. אך הוא מצוי גם בתלמוד: 'מקום יש לו להקב"ה ומסתרים שמו' (חגיגה ה ע"ב).

³⁹ אז יתחילו להתעורר נסים וגבורות; השלב הבא זמנו שנת 1400, ואז יושלם תיקון שמו של הקדוש-ברוך-הוא; השלב הבא- 1676, ואז תהיה תחיית-המתים בחוץ-לארץ (כך גם בח"א, קלט ע"ב – מדרש הנעלם: שנת ת"ח הנוכרת שם פירושה 408 שנה אחרי שנת 1268, 1200 אחר החורבן). השלב הבא הוא האלף השביעי, שבו תלקוט ספירת מלכות נשמות חדשות כדי לקיים את העולם בדרגה גבוהה יותר. שלב זה מוסבר בהרחבה ולעיתים תוך שימוש בביטויים זוהריים מקבילים ב'סדר תחיית המתים' לר' משה דה ליאון, שנדפס בסוף ספרו 'הנפש החכמה' (באזל שס"ח), ושם מנוסח העניין כפולמוס נגד תורת השמיטות, כפי שהובנה בחוג תלמידי הרשב"א. לפי מאמר אחר, המתבסס על חישובים מאותו סוג, הנוגעים אף הם בסוד וא"ו שבשם המפורש, יחול השלב הראשון כבר בשנת 1300 (ח"א, קיט ע"א). כאן השלבים סמוכים יותר: השלב השני הוא ביאת המשיח-1306; סוף גאולת השכינה-1312; האלף השביעי – תיאור דומה ומשלים את התיאור שלעיל. ⁴⁰ ראה: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 186.

החכמים ל'אדרא קדישא', כדי לקיים את העולם עד בוא המשיח, לפי הקטע שהבאתי לעיל בסעיף זה (ח"ג, כה ע"א). עניין זה מאשר לחלוטין את תפיסת כינוס האידרא כמאורע בעל משמעות משיחית מובהקת, מחד גיסא, ואת זהות הכינוס עם פעולתו של בעל הזוהר עצמו, מאידך גיסא.

עתה נעבור להשוואת קטע זה (ח"ב, ט) עם אידרא רבא, כדי להוכיח את טענתי, כי לפנינו מהדורה ראשונה של חיבור זה. ראשית, יש לשים לב, כי לפנינו תיאור של מעמד טקסי ופאתיטי במיוחד. כבר בכך הוא מזכיר את האידרא, אלא שבאידרא עניין הטקס מפותח, כמובן, הרבה יותר, כמו שכל האלמנטים המצויים כאן מפותחים באידרא. המעמד נפתח כאן בתפילה ובשבועה: 'ר' שמעון ארים ידוי בצלו לקב"ה'. גם בפתיחת האידרא 'קם ר' שמעון צלי צלותיה' (ח"ג, קכז ע"ב), ואילו השבועה מפותחת לתיאור ארוך ודראמאטי, שמשתתפים בו כל הנאספים. משפט כעין המשפט המובא לעיל משמש גם פתיחה חגיגית לקטע אחר בזוהר, גם הוא מן העמוקים ביותר בספר: 'אמר ר' שמעון ארימת ידאי בצלותין לעילא, זכד רעותא עלאה לעילא לעילא...' קטע זה נדפס כמה פעמים בספר הזוהר,⁴¹ אבל נראה שיש לראות בו חלק מן האידרא, שכן המקובלים שחיו לפני המצאת הדפוס מצטטים אותו בשם אידרא.⁴² עצם השימוש במשפט זה מבטא בזוהר את החובה לגילוי הסודות הנסגרים ואת החשיבות העליונה הנודעת לו, יחד עם הרגשת השפלות והצניעות ואיסור גילוי הסודות⁴³ אמביוואלנטיות זו, המצויה כבר בקטע זה, מפותחת מאוד באידרא, והיא שנותנת לאידרא את אופיה המרגש המיוחד (על כך שלהלן). בהמשך ר' שמעון בוכה, וכן בפתיחת האידרא, ומודיע, שיגלה מה שלא ניתן רשות לגלות עד עתה, וכן באידרא באריכות (ראה להלן), שם מתלבט ר' שמעון אפילו בשעה ההיא אם יוכל לגלות את הסודות.

ברם, הדמיון הגדול ביותר הוא בכינוס גופו. אמנם באידרא מתכנסים עשרה אנשים, וכאן – רק שלושה, אלא שמתוך העשרה מיוחד ר' שמעון

⁴¹ ח"א, סה ע"א; ח"ב, רכו ע"א; רסח ע"ב.

⁴² ראה: גוטליב, עמ' 459, הערה 176; על הקטע ומשמעותו ראה: ליבס, צדיק, עמ' 85, הערה 74.

⁴³ מקור המשפט בבר' יד:כב: 'הרמתי יד אל ה' אל עליון קנה שמים וארץ', ולפי תרגום אונקלוס: 'ארימתי ידי בצלו'. מחבר הזוהר עומד על תוספת המלה 'צלו' (=תפילה) שבתרגום, ומדגיש לפיה, שאסור לאדם להרים ידיו כלפי מעלה אם לא בתפילה ובתחנונים, שאם לא כן חוצפה יש בדבר (ח"ג, קצה ע"ב). דין זה נזכר שם בלשון 'תנינן', אף שאין לו מקור תנאי מפורש (אלא אפשר רק להסיקו מן התרגום), ונראה, שלשון 'תנינן' מתכוונת למקור פיקטיבי. מקור זה הוא 'ספרא דשלמה מלכא', שבשמו מובאת הלכה זו בח"ב, סז ע"א. שם נאמר, שהמרים ידיו ללא תפילה או בקשה מתקלל מפי עשרה ממונים (ולא ברור אם הכוונה לספירות או למלאכים או למלאכי-חבלה, ומכאן, שאין לברך ברכת כוהנים (שהיא בנשיאת כפיים) אלא בתוך התפילה (וראה עוד: ח"ג, קמה ע"א – המאמר אינו שייך ל'רעיא מהימנא' אלא הוא מן ה'פקודין' של גוף הזוהר; ראה: גוטליב, 227, סימן 31). את המשפט החגיגי הזה ('ארימתי ידי בצלו...') מצינו גם בח"ג, רפז ע"א.

שלושה ואומר עליהם: 'אנן כללא דכלא' (ח"ג, קכח ע"א) / 'אנו כלל הכול'.⁴⁴ והנה, שלושת אלה אינם אלא אותם שלושה שנתכנסו ב'מהדורה הראשונה', הווי אומר, ר' שמעון ואלעזר בנו ור' אבא. נראה בבירור, שהתיאור באידרא אינו אלא פיתוח של תיאור זה. יתירה מזאת בעצם התכנסותכם של שלושת אלה יש, לפי דעתי, עניין משיחי. שכן ראינו כבר בתחילת סעיף זה, שהזוהר מסתמך על מדרשי חז"ל ו'מגשים' את הצהרותיו של רשב"י שבמדרשים, שבהם מופיע רשב"י כמי שיוכל לפטור את העולם מן הדין עד שיבוא המשיח אם יצטרו אליו עוד שניים, שאחד מהם הוא ר' אלעזר בנו.⁴⁵ והשני הוא דמות תנ"כית, כגון המלך יותם בן עוזיהו או אברהם אבינו, שאפילו מחבר הזוהר, בעל החוש הכרונולוגי הגרוע, לא יכול היה לזמנה לכינוס עם רשב"י ובנו, ולפיכך החליפה בר' אבא.⁴⁶

ועוד, בפתיחת האידרא (שם) מכיז רשב"י בקשר לשלושתם (הוא, בנו ור' אבא): 'אנן בחביבותא תליא מלתא' / 'באשר לנו – באהבה תלוי הדבר'. על משמעות משפט זה אדון במקומו להלן, אבל מן הראוי לציין שכבר כאן, שרשב"י רומז בכך למשפטים שקדמו ל'מהדורה ראשונה' שלנו, שבהם, כאמור, הובע הרעיון, שיהיו ימות המשיח זמן התעוררות האהבה. ויש בכך כדי ללמד גם על הקשר בין המהדורות וגם במישירין על תודעתה העצמית המשיחית של האידרא. ראוי לציין, שגם במקום אחר בזוהר (ח"א, רמד ע"ב-רמה ע"ב) נפגשים אותם שלושת החכמים במערת לוד ודנים דווקא בסוד האהבה שבין הקב"ה לכנסת-ישראל. גם במקום אחר בזוהר (ח"א, ז ע"א-ע"ב; מוזכר גם בח"א, ט ע"א) מתואר מאורע הקשור לשלושת החכמים האלה, ובו זכו ר' אלעזר ור' אבא למעלתם המיוחדת ולתואר 'פניאל', שהוענק להם מפני רשב"י-כלומר: רואי פני השכינה – מכיוון שזכו להזות בר' המנונא סבא, שירד מעולם האמת לגלות להם סודות התורה,⁴⁷ אך מאורע זה היה קשור דווקא ליראה, ולא לאהבה, ואליו רומז רשב"י בפתיחת האידרא על דרך הניגוד, באמרו: 'התם יאות הוה למהוי דחיל' / 'שם ראוי היה לירוא', והוא מסמך זאת

⁴⁴ על המשמעויות הסימבוליות והתיאורגיות של עניין זה ראה להלן, עמ' 130-131.

⁴⁵ על ר' אלעזר, בנו של רשב"י, כדמות משיחית ראה להלן, הערה 406.

⁴⁶ השם אבא אפשר שמזכיר במקצת את אברהם אבינו, ואף את יותם בן עוזיהו, שכן הוא מצוין במאמרו הנ"ל של רשב"י בזכות כיבוד אב (לפי פירוש רש"י לסוכה מה ע"ב). ייתכן, ששמו מזכיר גם את ר' אבהו, דמות חשובה בספרות המרכבה; ראה: אורבך, עמ' כא.

⁴⁷ על מהות הקטע ראה להלן, נספח א.

באידרא לאותו פסוק שדרש שם באריכות (בח"א, ז ע"ב): 'ה' שמעתי שמעך יראתי' (חב' ג:ב).⁴⁸

גם בפתיחת אידרא זוטא (ח"ג, רפז ע"ב) ניתן לשלושת אלה מעמד מיוחד: רק הם נמצאים בפנים, ושאר החברים, מכיוון שפחדו מן האש הבוהרת, ישבו בחוץ. גם באידרת 'רזא דרזין' (ח"ב, קכג ע"ב) משתתפים רק ר' אלעזר ור' אבא, והם השואלים בחלום את רשב"י, הנמצא כבר בעולם האמת. ועוד, רק שלושת אלה נמצאו ראויים לעסוק במעשה מרכבה, כפי שאומר להם רשב"י בפירוש בראשית פירוש מרכבת יחזקאל (זוהר חדש, פרשת יתרו, לז ע"ג).

והנה ב'מהדורה ראשונה' זו מובע הרעיון, ש'זכותו של דור זה תקיים את העולם עד ביאת המשיח'. רעיון זה הוא פיתוח של מה שמובא פעמים אחדות בזוהר, שלא יהיה כדור זה עד דורו של המשיח (כגון ח"ב, קמז ע"א ; ח"ג, קנט ע"א).⁴⁹ במאמרים אלה אין משתמע בהכרח תפקידו המשיחי של הדור. אדרבה, לעתים קרובות מתואר, שאחרי מיתתו של רשב"י חזר המצב הגרוע לקדמותו: התורה שנתגלתה חוזרת ונשכחת (ח"ג, כג ע"א). בח"א, רכה ע"א, מצינו רשב"י לפני מותו תחבולה כיצד לקיים את העולם אחר-כך, תחבולה הכרוכה בהוצאת ספר תורה לבית-הקברות. הרעיון, שזהו תפקיד המיוחד לרשב"י וחוגו, דהיינו, לקיים את העולם בדור הרע, הקודם לביאת המשיח – דור חבלי משיח – אינו מרוחק אלא צעד אחד מן המסקנה, שעל דור זה לפעול להבאת המשיח. מרחק זה נעשה קטן יותר כאשר נזכור, כי תוכן הגילוי של 'המהדורה הראשונה' הוא תיאור שלבי הגאולה עם תיאור 'סיבותיהם' שבתהליכים החלים בתוך האלוהות. רעיון זה התפתח באידרא במהדורתה הסופית, ושם כרוך עצם תיאור של התהליך לתיקון האלוהות בתיקונה בפועל. וכך בגאולה. אמנם הצד המשיחי מעודן יותר באידרא וכלול בצד התיאוסופי, המפותח שם הרבה יותר, ואינו כולל כלל תיאורים אפוקליפטיים, ומכל-שכן חישובי קיצין, אבל בדיקה מדוקדקת מוכיחה הקבלה במבנה היסודי של שני החיבורים (גם התיאור התיאוסופי מתנהל בשניהם מלמעלה למטה). ההבדל בין שני החיבורים מתבאר על-ידי הנחת פיתוח רב, העמקה ועידון המחשבה, שחלו אצל בעל הזוהר בין כתיבת שניהם. בוודאי אין להפוך את הסדר ולטעון, שהחיבור הפרימיטיבי יותר נכתב לאחר

⁴⁸ עוד על הרעיונות הכרוכים בדבר ראה להלן, עמ' 156-162 ; הערות 242-245.

⁴⁹ על המקורות המדרשיים של רעיון זה עמדנו לעיל.

אידרא רבא ; טענה כזאת לא תוכל להתקבל מבחינה פסיכולוגית.⁵⁰ אעיר עוד שמציאותן של מהדורות אחדות לאידרא רבא עניין כל-כך משונה, שהרי מצינו גם 'מהדורה ראשונה' של אידרא זוטא. מהדורה זו נדפסה בזוהר חדש (יח ע"ד – יט ע"א) והובאה שוב בתוספת (סוף ח"ג, שט ע"א – ע"ב), והיא חלק ממדרש הנעלם לפרשת בראשית. ממש כמו אידרא זוטא גם קטע זה עוסק בתיאור כינוס תלמידי רשב"י אצלו בשעת מיתתו. בשניהם מרצה רשב"י לפני תלמידיו בהתלהבות ובשמחה על גורלו הצפוי לו בעולם הבא.⁵¹ באידרא זוטא, כבמהדורה הראשונה, רשב"י עוסק באופן אינטנסיבי גם בסודות האלוהות העמוקים ; אבל, כפי שאנסה להראות בהמשך, באידרא זוטא נושא זה קשור קשר אמיץ ביציאת נשמתו של רשב"י, עניין הממלא תפקיד מכריע בתיקון העולמות העליונים. 'המהדורה הראשונה' נזכרת במפורש בתחילת אידרא זוטא (ח"ג, רפז ע"ב). רשב"י מספר, שלאחר המעמד ההוא האריכו לו את השעה ולפיכך חי עד היום, ורק עתה הגיע זמנו להיפטר מן העולם. נראה, שבעל הזוהר הכניס הערה זו בזמן כתיבת הגירסה המפותחת יותר של אידרא זוטא, כדי להימלט מן הסתירה העולם מציאותם של שני תיאורים שונים למיתת רשב"י (סתירה זו אינה קיימת במקרה של אידרא רבא, ואפשר היה לראות בשתי המהדורות תיאורי מאורעות שונים). כנראה לא רצה המחבר לגנוז גם את 'המהדורה הראשונה', או לא היה יכול לעשות זאת משום שכבר התפשטה בעולם, שהרי ידוע, שספר הזוהר הופץ קונטרסים-קונטרסים.⁵² מכל-מקום, הזכרה זו היא ראיה ברורה, שאידרא זוטא מאוחרת בזמן, ויש לראות בה עיבוד מעמיק של הגירסה הפרימיטיבית יותר. הרי בדיוק קיומו של יחס מעין זה מבקש אני להוכיח בין שתי המהדורות של אידרא רבא. דוגמאות אלה של

⁵⁰ כעין מהדורה מוקדמת נוספת של אידרא רבא מצינו גם בח"ב, יד ע"א – טו ע"א, והוא שייך למדרש הנעלם, החלק הקדום בזוהר, לדעת שלום ; שלום, זרמים עיקריים, עמ' 182. גם קטע זה עוסק בסוד הגאולה, אלא ששם החכם השלישי שהצטרף לר' שמעון ובנו הוא ר' חייא, ולא ר' אבא. השוואות של קטע זה עם האידרא ראה להלן, הערה 182; על מהדורות נוספות של האידרא ראה להלן, הערה 273; נספח א.

⁵¹ סיטואציה זו מזכירה יפה את הדיאלוג 'פאידון' לאפלטון. אולי גם השפיעה בדרכים נעלמות דמותו של סוקראטס כמות שהוא מוצג שם על עיצוב דמותו של רשב"י באידרא, תוך כדי שילובה בתיאורים דומים מן הספרות התלמודית. – על המקורות התלמודיים ראה לעיל, הערה 18. אבל דברי ר' אליעזר בתלמוד אינם קשורים בתוכנם לגורלו אחרי המוות, ור' אליעזר אף אינו שמח כלל לקראת מאורע זה. מבחינות אלה קרוב התיאור באידרא זוטא לסיפור האפלטוני. הקבלה זו מעלה על הדעת קשר נוסף שבין אידרא רבא לבין 'המשתה' לאפלטון, לפחות מבחינה צורנית: ב'משתה' קמים התלמידים איש לפי תורו ומתארים את האל אירוס, ולבסוף נושא סוקראטס את דברו בנושא זה. כיו"ב באידרא רבא קמים ומתקנים התלמידים איש לפי תורו את הפרצופים האלוהיים, ולבסוף עוסק בכך רשב"י עצמו. גם מוטיב האהבה אינו נעדר כלל באידרא רבא (ראה להלן, עמ' 165 והערות 249-273). בשני החיבורים ניתן לרשב"י ולסוקראטס מעמד כעין אלוהי: סוקראטס מתגלה לבסוף בעצמו כמין אירוס (כך בנאום אליקביאדס שב'משתה') ; ובאשר לרשב"י ראה נספח ד, והערות 15-17 שם. כך אפשר לראות דמיון בבדידותם של שני האישים; באשר לסוקראטס, ראה דברי אבי מורי י"ג ליבס בהקדמתו ל'משתה' (שלוש שיחות על ידידות ואהבה לאפלטון, ירושלים – תל-אביב תשל"ד, עמ' 59) ; ובאשר לרשב"י, ראה להלן בניתוח האידרא. בדומה ליחס בין אידרא רבא לאידרא זוטא אפשר לראות גם את הדיאלוג 'פאידון', בתוך: משפטו ומותו של סוקראטס לאפלטון, ירושלים – תל-אביב תשל"ב, עמ' 73-80 ; וראה עוד להלן, הערה 206.

⁵² על כך אפשר להביא ראיות רבות, ביניהן עדותו המפורסמת של ר' יצחק דמן עכו, המודפסת בס' יוחסין לר' אברהם זכות, פראנקפורט תרפ"ה, עמ' 88-89.

חזרה או העמקה של מאמרים שכבר נכתבו, יש בהן כדי ללמד על דרך עבודתו של בעל הזוהר, ואפשר לעיין גם במקומות אחרים בזוהר מנקודת-מבט זו, אלא שנושא זה חורג ממסגרת מאמרנו זה.⁵³

האופי המשיחי של האידרא בתודעת הדורות המאוחרים

לפני שאעבור לניתוח האידרא גופה, אני מבקש לתאר את דרך השפעת החיבור על הדורות שלאחריו. אינני נזקק לנושא זה כדי להוכיח את משמעותה המשיחית של האידרא, אף שהשפעתו העצומה של טקסט זה על דרך הפרשנות המשיחית אומרת דרשני. אני דן בו מפני שאני סבור, כי במרוצת הדורות פותחו בספרות הקבלה יסודות רבים המצויים כבר, אם גם באופן היולי, בספר הזוהר. ספר הזוהר אינו ספר פילוסופי ואינו חד-משמעי בדרכי הבעתו ; רבים ממאמריו מטוענים אסוציאציות ורעיונות שונים, ועל הלומד להיות רגיש ובעל עין חדה כדי לעמוד על כולם. (מאידך גיסא, ראוי להיזהר שלא למצוא בזוהר מה שאין בו: כל אלמנט המצוי בזוהר ניתנת מציאותו להוכחה על-ידי עיון מדוקדק במקבילות). אופיו זה של ספר הזוהר הוא מקור כוחו, ותרם, לדעתי, תרומה מכרעת להשפעתו המפליאה. מקובלים שונים מזרמים ומתקופות שונים יכלו למצוא בזוהר את רחשי לבם הגלומים בו ואינם אלא מצפים לפיתוחם. לפיכך, לאחר שנעמוד על כיווני פיתוחה המשיחיים של האידרא, ייקל עלינו לחזור ולבדוק את הרעיונות אם גלומים הם במקור ובאיזו צורה. נוסף על כך נראה לי, שגורלה ההיסטורי של האידרא הוא עניין חשוב בפני עצמו, ויש בו כדי לגולל בפנינו עוד פרק בתולדות הרעיון המשיחי בישראל.

לפני שאפתח בסקירה ההיסטורית אצביע על קושי עקרוני, שעמד בפני כל מי שראה באידרא ובגיבורה, רשב"י, עניין משיחי. בעיני המקובלים היו האידרא וגבורה שייכים לתקופת המשנה, ואיך יכלו לייחס להם משמעות משיחית? כאמור, כוונתו של בעל הזוהר בחיבור הספר היתה בעיקר לעצמו ולדורו, ודמותו של רשב"י נתעצבה מתוך הזדהות אישית רבה ; אבל לפני המקובלים, שמצאו לפניהם את הטקסט המוכן ואף האמינו בעתיקותו, עמדה בעיה קשה יותר. פתרונה של בעיה זו התנהל בכיוונים שונים. היו שהשליכו יהבם על רשב"י עצמו גם לאחר מותו, כלומר, על נשמתו שבעולם האמת. כיוון זה יש לו על מה שיסמוך בספר הזוהר, ושם נאמר: 'ר' שמעון... אנת בלי בעפרא ואנת קיים ונהג עלמא' (ח"א, ד ע"א) / 'ר' שמעון אתה [=גופך]

⁵³ ידידי אידל העיר לי, שדרך זו אופיינית למקובלי דורו של בעל הזוהר, כגון ר' יוסף ג'יקאטיליה, שספריו – כגון ס' שערי צדק וס' שערי אורה – הם פיתוחים שונים של אותה צורה ספרותית עצמה.

מתבלה בעפר, ובה בשעה אתה מקיים⁵⁴ ומנהיג את העולם'. דרך אחרת היתה להחזיר את רשב"י לעולם בדרך גלגול הנשמות (היא שיטתו של האר"י), או לראות ברשב"י אב-טיפוס לדמויות משיחיות כמוהו (היא דרכם של הבעש"ט ושל צדיקי החסידות). יש לציין, ששתי הדרכים האחרונות התערבבו מאוד בתודעת המקובלים. הדרך הראשונה הפונה בכיוון הקשר לנשמתו של רשב"י בגן-עדן היא העומדת ביסוד ההילולות על קבר רשב"י בל"ג בעומר במירון ולתפילות הנאמרות שם, שבדרך-כלל יש להן משמעות משיחית מובהקת.

כאמור, פיתחו מקובלים שונים אלמנטים זוהריים שונים, איש לפי נטיית לבו או שורש נשמתו. מכאן, שלא כל המקובלים הושפעו דווקא מן היסוד המשיחי של האידרא. תמיד היו מקובלים שפיתחו רק את היסוד התיאוסופי-האונטולוגי, ללא זיקה משיחית. כאלה היו כבר בדור כתיבת הזוהר ובדור הסמוך לו. בהקשר זה יש להזכיר בראש ובראשונה את המקובל ר' יוסף ג'יקאטיליה, שעמד, כנראה, בקשרים אישיים עם ר' משה דה ליאון.⁵⁵ המקובל הזה הושפע באופן אינטנסיבי ביותר דווקא מן האידרא, יותר מאשר משאר חלקי הזוהר. אחד מחיבוריו⁵⁶ אינו אלא עיבוד של תיאור 'תיקוני הזקן' שבאידרא. אבל דרכו של מקובל זה להטביע את חותמו האישי על מקורותיו ולקשרם בקשר אמיץ לשיטתו. והנה, לא רק היסוד המשיחי חסר בעיבודו של ג'יקאטיליה, אלא אף היסוד המיתי והאנתרופומורפי, הבולט כל כך באידרא, חסר אצלו. ('תיקוני הזקן' הפכו בתורתו לאורות ומעיינות). כל השיטה המיוחדת לאידרא משמשת אצלו רק להעשרת שיטת עשר הספירות הרגילה.⁵⁷ בדומה לכך השמיט ג'יקאטיליה גם את הסימבוליקה האירוטית, או, לפחות, הקהה את עוקצה, סימבוליקה שאין ערוך לחשיבותה בספר הזוהר. היסוד המשיחי חסר גם בספרי ר' יוסף הבא משושן הבירה, שכמה מהם, כגון ספר תש"ק, אינם אלא חיקויים לאידרא, ואמנם נופלים ברמתם עשרת מונים מן המקור, ונכתבו סמוך לאחר פרסום הזוהר.⁵⁸ אבל שלא כג'יקאטיליה מקובל זה

⁵⁴ אפשר לתרגם גם 'קיים', כלומר, 'חי', אבל העדפתי את התרגום 'מקיים', שכן יש כאן, לפי דעתי, רמז לביטוי 'קיומא דעלמא', שהוא תרגומו הזוהרי הקבוע של 'יסוד עולם', והוא מכינויו הקבועים של רשב"י; ראה להלן, בראש ניתוח האידרא.

⁵⁵ ראה על כך: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 194-196.

⁵⁶ 'סוד י"ג מידות הנובעות מן הכתר עליון ונקרא מעיני הישועה'; PURXO CXPR: שלום, כתבי יד, עמ' 219-225. המהדיר מציין שם (הערה 8), שהיה לפני המחבר נוסח שלם יותר של האידרא. אפשר להביא לכך גם הוכחות נוספות (ראה למשל, להלן, הערה 224).

⁵⁷ כך בספריו 'שערי אורה' ו'שערי צדק', בעיקר בפרקים עשר, העוסקים בספירת כתר. הפרק העשירי של ס' שערי צדק קטוע בדפוס הספר, ונתפרסם בשלימותו בספר: גוטליב, עמ' 132-162.

⁵⁸ שהרי כבר הספיקו חיבורי ר' יוסף ג'יקאטיליה להשפיע השפעה רחבה על כתבי ר' מנחם ריקאנטי בתחילת המאה ה"ד, כפי שהוכיח א' אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות המיוחס לר' יצחק ׳ן פרחי׳, קרית הספר, מ (תשכ"ה), עמ' 256-276, 405-412.

נמשך דווקא אחרי האנתרופומורפיה והתיאור הסקסואלי, ומפליג בכך יותר מן הזוהר. גם בפירושו לאידרא של ר' דוד בן יהודה החסיד, ספר הגבול, שנתחבר דור אחרי הזוהר,⁵⁹ איננו מוצאים אלא פיתוח של תורת הספירות והבחינות שבהן, בלי קשר לגאולה. מגמה דומה אפשר למצוא גם בדור גירוש ספרד: מקובלים רבים בדור ההוא – כגון ר' יהודה חייט, ר' יצחק מור חיים, ר' דוד מסיר ליאון ור' אלחנן סגי נהור – ניצלו את האידרא כדי להעמיק בשיקולים בדבר מהות הספירות ללא כל אינטרס משיחי. לשיא השכלול בכיוון זה הגיע ר' משה קורדובירו דווקא בצפת במאה ה־ט"ז, שנים מעטות לפני קבלת האר"י. הוא עשה סיסטמאטיזציה של תורת הקבלה שמקורה בזוהר, ושילב בה את תורת האידרא,⁶⁰ גם כאן ללא משיחיות. אבל יש לציין, ששיטת קורדובירו מבוססת בעיקרה על שילוב דרכו של הזוהר בשאר חלקיו – לא האידרות – עם שיטת רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, ואילו דרך האידרות טפילה לשילוב זה, ורק הותאמה לו והעשירה אותו, בניגוד לקבלת האר"י. שראתה בתורת האידרא עיקר.⁶¹

קל להיווכח, כי המקובלים שלא פיתחו את היסוד המשיחי בזוהר נתנו דעתם רק על ה'תוכן' העיוני, הכלול בדרשותיהם של הדוברים בזוהר, ולא החשיבו את 'המסגרת הסיפורית' שהדרשות נתונות בתוכה. והרי ב'מסגרת' זו, היינו, תיאור רשב"י ובני חבורתו, בולטים היסודות המשיחיים, ובהבנתם מואר גם 'תוכן' הדרשות באור אחר. להלן, בניתוח האידרא, אנסה להדגים עד כמה שלובים זה בזה ה'תוכן' וה'מסגרת'. עלי לציין, שהזלזול ב'מסגרת' הסיפורית בולט גם בגישתם של חוקרי הזוהר המודרניים, ומכאן עצם המונח 'מסגרת' הנקוט על-ידיהם.⁶² המחקרים ב'מסגרת' נעשו רק לצורך הוכחת חוסר האותנטיות ההיסטורית שלה, ומתוך כך ביקשו לקבוע את עובדת הפסוידו-אפיגראפיה של הזוהר ואת הרקע ההיסטורי והגיאוגרפי האמיתי של החיבור. עיסוק זה בא על חשבון חקר מקומה האורגאני של ה'מסגרת' בספר הזוהר. והרי ודאי לא פותחה ה'מסגרת' בספר הזוהר רק בשביל הפיקציה

⁵⁹ ראה: שלום, כתבי יד, עמ' 48-49.

⁶⁰ ענייני האידרא מוסברים בעיקר בספרו 'שיעור קומה'.

⁶¹ מכאן, שמנקודת-ראותו של פרשן ספר הזוהר יש הצדקת-מה לקביעתו המפורסמת של האר"י בדבר עלינותה של קבלתו על קבלת הרמ"ק, שכן ספר הזוהר עצמו מייחס מעלה יתירה לקבלת האידרא על מעלת שאר חלקי הספר (ראה להלן, עמ' 118-119). יש גם יסוד בזוהר לקביעת האר"י, שקבלתו עוסקת ב'עולם התיקון' לעומת 'עולם התוהו' שבו עוסקת קבלת הרמ"ק, שכן, לפי התיזה של מאמרי זה, עניינה של האידרא הוא באמת בתיקונים המשיחי של העולמות המתוארים בשאר חלקי הזוהר. (על קביעותיו אלה של האר"י והפולמוס שהתקשרת אליהן ראה: י' תשבי, 'העימות בין קבלת האר"י לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחייו של ר' אהרן ברכיה ממודינה', ציון, לט, תשל"ד, בעיקר עמ' 11).

⁶² כגון: תשבי, עמ' 25-28.

הפסוידו-אפיגראפית, אלא היא חלק עיקרי של הספר, ומבחינות שונות היא המעניקה לספר את כוחו המיוחד. כדי להיווכח בכך די להשוות את ספר הזוהר לכתביו העבריים של ר' משה דה ליאון: אף-על-פי שיצאו מתחת ידי אותו מחבר, הם נופלים מן הזוהר בכוחם הפנימי ומכאן גם בהשפעתם ההיסטורית. הזלזול ב'מסגרת' הוא שגרם גם לחוקרים, שלא יעריכו נכונה את היסודות המשיחיים שבזוהר. לעומת אלה קיימת מסורת של מקובלים, מדור חיבור הזוהר ועד ימינו, שהחשיבה מאוד גם את 'המסגרת הסיפורית', וראתה בזוהר ספר משיחי מובהק.

ראשון במסורת זו הוא המקובל האנונימי מחבר הספרים רעיא מהימנא ותיקוני זוהר.⁶³ ספרים אלה, שנדפסו יחד עם הזוהר ונחשבו לספר אחד עמו, אינם אלא חיקוי ליצירתו של ר' משה דה ליאון – ספר הזוהר. החיקוי התחבר כבר בדור שלאחר חיבור הזוהר, ומחברו היה, כנראה, תלמידו של בעל הזוהר.⁶⁴ עובדות אלה יש בהן כדי לשפוך אור מסוים על היחס לאופיו הפסוידו-אפיגראפי של הזוהר בדורות אלה. שהרי מחד גיסא יש להניח, שבעל תיקוני זוהר לא האמין בעתיקותו של ספר הזוהר כפשוטה; על כך תעיד עצם הרשות שנטל לעצמו (וכן גם אחרים בדורו) לחקות את הספר ולהמשיך אותו, מה שלא היה עושה לספר עתיק, ולא-כל-שכן אם היה, כהשערת שלום, תלמידו של ר' משה דה ליאון. שהרי אז ידע בוודאי מיהו מחברו האמיתי של הספר. נראה, שידיעה זו לא הפריעה לו כלל להתייחס אל הספר בהערצה מופלגת, וזו הניעה אותו לכתוב את ספרו כדוגמת הזוהר, ולייחס לספר ולגיבורו – אף-על-פי שהוא דמות ספרותית – משמעות משיחית מובהקת (ושמא גם בעל הזוהר לא ראה עיקר בהפצת אמונת קדמות הזוהר כפשוטה?).

ספר הזוהר בתיאור מותו של רשב"י, ולפיכך 'המשך העלילה' ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר מתרחש בעולם הנשמות, והמשוחחים עם רשב"י אינם דווקא חבריו, כגון ר' חייא ור' חזקיה, אלא משה רבינו, אליהו הנביא וכיו"ב. בשיחתם הם עוסקים לעתים קרובות בדור אחרית-הימים, דור שבו עתיד להתגלות חיבורו של רשב"י, שהוא ספר הזוהר: 'וכמה בני נשא לתתא יתפרנסון מהאי חבורא'⁶⁵ דילך כד אתגליא [צ"ל יתגלי] לתתאי בדרא בתראה בסוף יומיא' (תיקון ו, כד ע"א). לשון זו מושפעת, ללא ספק, ממאמרי הזוהר

⁶³ א' גוטליב ז"ל מצא גם כתבים עבריים והוכיח את שייכותם לאותו המחבר שכתב את 'רעיא מהימנא' ואת 'תיקוני זוהר' (ראה להלן, הערה 99).

⁶⁴ ראה: שלום, אנציקלופדיה יודאיקה, טז, ערך 'זוהר', עמודות 1193-1215.

⁶⁵ המלה 'חיבור' במשמעות 'ספר' התחדשה בשפה העברית של ימי-הביניים בהשפעת הערבית ('תאליף'), ואיננה מצויה קודם-לכן בעברית או בארמית.

שהובאו לעיל, כגון זה העוסק בכינוס אידרא שבסוף הימים (ח"ג, נח ע"א). לעתים קרובות הם חוזרים על ההכרזה, כי 'בחיבור זה שהוא ספר הזוהר בו יצאו יצאו ישראל מן הגלות' (כגון: ח"ג, קכד ע"ב – רעיא מהימנא). משמעותה של הכרזה זו ברורה ומפותחת ברעיא מהימנא ותיקוני זוהר. מחבר ספרים אלה לא עסק ברעיון תיקון הפרצופים והגאולה הכרוכה בו לפי האידרא ; הוא פיתח מאוד רעיון אחר, שגם שרשיו מצויים באידרא (ראה להלן), והוא קשר הגאולה עם הפצת תורת הקבלה, ואין קבלה אלא ספר הזוהר. הפצת ספר הזוהר נתפסה כנצחון הרוח על החומר, כנצחון המיסטיקאים העניים על הפרנסים והגבירים העשירים,⁶⁶ כנצחון העוסקים בחיי העולם על העוסקים בחיי שעה ובהבלי העולם הזה⁶⁷ וכנצחון העוסקים בקבלה הסודית, הפנימית והרוחנית על העוסקים בתלמוד ובמצוות המעשיות המגושמות.⁶⁸ בכל אלה מתבטא בהכרח הנצחון של מקורם העליון של 'הרוחניים' – שהיא השכינה וספירת תפארת, או עץ החיים⁶⁹ - על מקור 'הגופניים', שהוא המלאך מטטרון או אף סמאל.⁷⁰ אידיאל רוחני זה אינו בא במקום הגאולה הפיסית של ישראל, אלא הוא תנאי לה ('בהאי חיבורא יפקון מן גלותא'), וזאת ברוח דבריהם של הנזירים הפראנציסקאנים מבית-מדרשו של יואכים איש סיורי (ראה בער). אגב, נימוקם העיקרי של מחייבי הדפסת הזוהר באיטליה במאה ה־15 היה, שבמעשה זה הם מקרבים את הגאולה,⁷¹ ובכך הלכו בדרכו של בעל תיקוני הזוהר.

דמותו של רשב"י כאן דומה לדמותו המשיחית של משה רבינו, המפותחת מאוד ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר. מקור הדמיון ברור: שניהם

⁶⁶ זאת דעת באר במאמרו. י' תשבי חלק עליו (תשבי, ב, עמ' תרצב ואילך). אבל היום, לאחר שגילה גוטליב את כתביו העבריים של בעל תיקוני זוהר, אפשר לפסוק כדעת בער (ראה: ליבס, פרקים, עמ' 48).

⁶⁷ כמו שימי-החול צריכים להכין לשבת האסורה במלאכה, כך צריכים העשירים לספק לתלמידי-החכמים את כל מחסורם, ולפטרם מעבודה ולשמשם כעבד את רבו. על-ידי כך יבואו גם הדברים שלמעלה על סידורם הנכון, והעבד מטטרון ישמש את השכינה (ח"ג, קכד ע"ב – רעיא מהימנא, ועוד).

⁶⁸ בעניין זרעי האנטינומיזם, הכלולים ברעיונות אלה, ראה: שלום, שבתי צבי, עמ' 9-10 ; תשבי, ב, עמ' שעה-שצח ; אך ראה גם את הסתייגותו של גוטליב מדברי תשבי (גוטליב, עמ' 545-550). ראה להלן, עמ' 169.

⁶⁹ ספר הזוהר נקרא גם הוא עץ החיים ומסמל את תפארת (זוהר חדש, קג ע"ד – תיקונים).

⁷⁰ בגוף הזוהר המלאך מטטרון מזוהה עם השכינה (והיא דעת הרמב"ן בפירושו לתורה, שם, יב:יב), והיא הנקראת 'עץ הדעת טוב ורע'. ואילו בתיקוני זוהר מטטרון הוא מלאך ממש (מתחת לספירות) ; הוא נקרא עץ הדעת, והוא טוב בכפיפותו לשכינה, אך בפורקו את עולה נקרא רע (ראה למשל: תיקוני זוהר, תיקון סז, צח ע"א). בתיקוני זוהר וברעיא מהימנא 'עץ הדעת טוב ורע' הוא לפעמים צירוף של מטטרון וסמאל (ח"ב, קטו ע"א – רעיא מהימנא) ; מחקר מפורט על אילנות אלה וכינויהם ראה: ליבס, פרקים, עמ' 118-125. לעתים קרובות הבחינו המקובלים הראשונים בין שני מטטרונים, שהעליון ביניהם הוא השכינה (ראה: פרבר, עמ' 103-101 ; תשבי, א, עמ' תנב-תנג ; שלום, תורת העולמות, תרביץ, ג, עמ' 57 ; על בחינת מטטרון (בלא יו"ד) לעומת מיטטרון ראה: שלום, ר' משה, תרביץ, ה, עמ' 186-187 ; וראה עוד: אידל, עמ' 320-321, 348.

⁷¹ ראה: י' תשבי, 'הפולמוס על ספר הזוהר במאה השש-עשרה באיטליה', פרקים, א, ירושלים תשכ"ז – תשכ"ח, עמ' 141, 157.

גואלים, מחד גיסא, ואנשי-רוח ומיסטיקה ונותני תורה, מאידך גיסא.⁷² יש לציין, שההקבלה בין רשב"י למשה מצויה כבר בגוף הזוהר, ואף בדברי רשב"י עצמו באידרא רבא, ושם הוא מציין אפילו את יתרונו על משה.⁷³ בקבלת האר"י מפותח עניין זה בדרך גלגולי הנשמות, וכינויו הקבוע של רשב"י בספר הזוהר, 'בוצינא קדישא' – כלומר, 'ניצוץ קדוש' – מתפרש על היות רשב"י ניצוץ מנשמת משה רבינו.⁷⁴ בתיקוני זוהר מקבל הדמיון בין רשב"י למשה משמעות מיוחדת, וזאת בגלל חשיבותו המיוחדת של משה לדורות בעיני המחבר. משה רבינו חוזר בגלגול – או ב'התפשטות', כפי שמכנה זאת לעתים בעל תיקוני הזוהר – בכל דור ודור. לעתים נראה, שהכוונה לגלגול באדם מסוים, ולעתים – בכלל תלמידי החכמים של כל דור.⁷⁵ ברם, אמנם משה חוזר בכל דור, אבל עיקר תפקידו הוא דווקא בדור הגאולה; גם בכך הוא דומה לרשב"י, השייך, לדעת בעל הזוהר, גם לעבר וגם לעתיד או להווה. מכאן זיהויו של משה עם המשיח,⁷⁶ זיהוי שמקורו בדברי חז"ל: 'כגואל הראשון כן גואל אחרון' (במ"ד יא:ג), וכן הוא קשור בפסוק 'עד כי יבוא שילה' (בר' מט:י), הנדרש הן על המשיח הן על משה, ששמו עולה בגימטריה 'שילה'.⁷⁷ ולא נתקרה דעתו של בעל תיקוני הזוהר, עד שייחס במקום אחד דווקא למשה את חיבור ספר הזוהר באחרית-הימים: 'בהאי חיבורא דעתיד כוליה האי לאתחדשא על ידא דמשה בסוף יומיא בדרא בתראה'.⁷⁸ השקפת בעל תיקוני זוהר על תפקידה האוניברסאלי של נשמת משה – יש לזכור, שתפקיד נשמתו לא החל עם לידתו, שכן משה עצמו היה, כידוע, גלגול של הבל ואף של אדם הראשון⁷⁹ - מסבירה את רעיון הגלגול או הרי-אינקארנציה של נשמת אדם הראשון לפי ר' אברהם בר חייא,⁸⁰ או את גלגולו של 'העניין האלוהי' בס'

⁷² א"ז מרגליות טרח ומצא לא פחות מ-38 מקבילות בין רשב"י למשה רבינו; ראה ספרו: הלולא דרשב"י, ירושלים תש"א, דפים ג-ה; אף הוא פירסם ספר, שקרא לו 'רעיא מהימנא', כדי לברר את הדמיון בין שני אישים אלה.

⁷³ ח"ג, קלב ע"ב – משה לא ידע, כי קרן עור פניו, ואילו רשב"י היה מודע לכך; וראה גם ח"ג, עט ע"א – על הפסוק 'פה אל פה אדבר בו' (במ' יב:ח), הנוגע דווקא ברשב"י. וראה גם לעיל, הערה 12.

⁷⁴ ראה, למשל, פירוש מקדש מלך על הזוהר, ח"א, ז ע"א. וראה להלן, הערה 104.

⁷⁵ המאמר המפורט ביותר הנוגע בעניין זה מצוי בתיקוני זוהר, תיקון סט, דף קט ואילך; וראה שם, קיב ע"א: 'אתפשטותיה [של משה] הוא בכל דרא ודרא בכל צדיק וחכם דמתעסק באורייתא עד שתין רבוא'; וראה גם ח"ג, רטז ע"ב – רעיא מהימנא.

⁷⁶ ח"א, כז ע"א, השייך לתיקוני זוהר, ובמקבילות רבות.

⁷⁷ מובא בתיקוני זוהר, השמטות לזוהר ח"א, רג ע"א; וראה המקורות שציין הרב מרגליות שם.

⁷⁸ תיקוני זוהר, תיקון סט, קיא ע"ב. במקומות אחרים בתיקוני זוהר נחשב, כמובן, רשב"י כמחבר; עיין לעיל. 'חיבורא' הוא ספר הזוהר; וראה לעיל, הערה 65. וראה גם: זוהר חדש, צח ע"ב, הקטע השייך לתיקוני זוהר. ואולי יש בכך רמז לשמו של בעל הזוהר, משה (כך דעת גרץ), ושמו גם בעל תיקוני זוהר כך היה שמו.

⁷⁹ ההשקפה המקובלת יותר קושרת את משה עם הבל. ראה: תיקוני זוהר, תיקון סט, קיד ע"א; זוהר חדש, מדרש הנעלם לבר' יט:ג; היא רמזה גם בפירושו של הרמב"ן לבר' דא; וכן פירשו גם מפרשי הרמב"ן; ראה הערת ח"ד שעוועל שם, במהדורת פירוש הרמב"ן שלו, ירושלים תשי"ט. על גלגול אדם הראשון במשה ראה: תיקוני זוהר, תיקון סט, קיג ע"ב.

⁸⁰ מגילת המגלה, חלק ג, באריכות.

הכוזרי לר' יהודה הלוי.⁸¹ אבל רעיון התנוצצות נשמתו בכל חכמי הדור דומה ביותר לתיאוריה של אבן רשד על השכל הפועל המתגשם בכל דור ודור בשכלי כלל המשכילים.⁸² השכל הפועל זוהה עם משה בכתבי ר' אברהם אבולעפיה בדור שקדם לס' תיקוני זוהר.⁸³ לפי דעתי זיהוי זה מצוי גם בס' סוד הלבנה לר' יעקב הכהן.⁸⁴ תפיסת משה בצורה כזאת מתאפשרת בתיקוני זוהר גם בהסתמך על כמה אסוציאציות מדרשיות, כגון: 'מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו – כלן נאמרו למשה מסיני' (וי"ר כב:א), וכן דעת חז"ל כי משה שקול היה לשישים ריבוא (שהש"ר א:טו: ובעל רעיא מהימנא מסתמך על כך בהרחבה בח"ג, רטז, ע"א, משום דו-המשמעות של מלת 'עיבור', שבמדרש משמעותה, כמובן, הריון, ואילו בפי המקובלים פירושה גלגול נשמות). אך עם כל זאת הקשר בין השכל הפועל למשה מזכיר ביותר דווקא את התיאולוגיה השומרונית, שלפיה משה רבינו הוא ישות קוסמית, שרבה חשיבותה מאז הבריאה ועד הגאולה.⁸⁵

מכאן נעבור לתקופת הפריחה של הקבלה, לצפת במאה הט"ז. במרכזה שתי שיטות: שיטת ר' משה קורדובירו ושיטת האר"י. כאמור, דרך האידרות אינה עיקר בקבלת קורדובירו, ובניגוד לאר"י, ההולך בעקבות האידרא, מתאר קורדובירו את העולמות באופן סטאטי, הגם שבמצב סטאטי זה יכולים להיות עליות וירידות, שינויים וחזרות, גלויות ושיבות. אך אין הוא רואה במציאות כולה דראמה קוסמית והיסטורית אחת, שתחילתה בבריאה וסופה בגאולה, כדעת האר"י. עם זאת, העמיק לחקור במשמעותן הקוסמית-הקבלית של הגלות והגאולה,⁸⁶ ודמותו של רשב"י תופסת מקום חשוב בתודעתו. לרמ"ק ולחבריו, כגון ר' יוסף קארו ור' שלמה אלקבץ, היה מנהג לצאת מבתייהם לשדה כאמצעי לגילויים מיסטיים.⁸⁷ יציאות אלה נתכנו בפיהם 'גירוש' או באופן מלא

⁸¹ מאמר א, סימן צה.

⁸² וראה להלן, הערה 211.

⁸³ על כך ראה: אידל, עמ' 93; לדעת אידל, מקורו של זיהוי זה בתלמידי הרמב"ם שפירשו את דעת מורם על השגת השכל הפועל על-ידי משה בדרך של זיהוי גמור.

⁸⁴ ראה להלן, הערה 300.

⁸⁵ ראה: מקדונלד; עניין משה מוסבר שם בעמ' 147-222; המחבר משווה בין משה לפי ההשקפה השומרונית לבין ישו הנוצרי (עמ' 420-446); על זיהוי של משה עם המשיח העתיד לבוא ('תהב' בלשון השומרונים) ראה עמ' 446-443; על זיהוי משה הלוגוס ככוח עולמי (בדומה לישו בתחילת האיוואנגליון של יוחנן) ראה עמ' 173-176; על זיהוי עם האור ראה עמ' 165-172.

⁸⁶ וראה עוד להלן, נספח ד, הערות 10-11; ליבס, פרקים, עמ' 303, הערה 48; וראה להלן, עמ' 112. לאחרונה נדפס והולך בירושלים בפעם הראשונה ספרו רב הכמות של הרמ"ק, הוא פירוש לספר הזוהר, הנקרא 'אור יקר'. עד השנים האחרונות נמצא ספר זה בכתב-יד בלבד, ומשום כך לא היה לנג עיני החוקרים הקודמים במידה מספקת. לענייננו ראה: שם, ד, ירושלים תשכ"ז, עמ' קמט-קנט; ה, ירושלים תש"ל, עמ' ריז-רכז, שם מפרש הרמ"ק באריכות את גלות השכינה באמצעות עשרה עניינים.

⁸⁷ שם היו מתפרשים להם פסוקים שונים על דרך הקבלה באמצעות הדיבור האוטומאטי. התיאור המפורט ביותר של עניין זה נשתמר בס' אור נערב לרמ"ק, סוף חלק ה; ראה גם בספרו 'ספר גירושין', תחילת סימן ד:

גירושי המלך והמלכה' (כך בפתחת ס' גירושין ; הספר כולו מכיל את תוכנם של גילויים אלה, שהם דרשות פסוקים בדרך הקבלה). משמעותם של גירושים אלה היא סימבולית- תיאורגית וכעין-משיחית, מכאן, ומיסטית, מכאן;⁸⁸ סימבולית – בהידמות לשכינה (ואף לספירת תפארת!) השרויה בגלות;⁸⁹ ותיאורגית – לפי שבגלותם הצדיקים הופכים 'בסיס ומרכבה לשכינה' הגולה וכעין מקדש בזמן החורבן, והם מאפשרים את ייחוד הספירות גם בזמן הגלות. (לפיכך לא שייך עניין הגירושים לזמן שבו היה קיים בית-המקדש. יש כאן גם כעין היפוך מעניין של רעיון גלות השכינה: לא רק השכינה גולה בעקבות ישראל, אלא אף ישראל בעקבותיה.) במקביל למשמעויות אלה הגירושים הם אמצעי להשגה מיסטית, ובעיקר לדיבור אוטומאטי של סודות הקבלה, בדומה לגילוי המגיד של ר' יוסף קארו.⁹⁰ מקורם של המונח גירושים ושל הרעיונות הקשורים בו הוא ספר תיקוני הזוהר (כבר בעמוד ב), והם קשורים באידיאל העניות המאפיין ספר זה;⁹¹ ואמנם הרעיונות שלעיל מפותחים במיוחד בפירושו של הרמ"ק על הספר.⁹² קורדובירו, שפיתח את רעיון העניות ואף נהג לפיו למעשה, מסמך אותו דווקא לנדודיהם של רשב"י וחבריו המתוארים בגוף ספר הזוהר. אמת, בזוהר אין לטיולים אלה כל משמעות של גירושים, והרעיונות הקשורים בו אינם נוגעים בהם. ואף בעל תיקוני הזוהר אינו מסמך את רעיון העניות לטיולים של רשב"י וחבורתו, אבל הרמ"ק, שבעיניו תיקוני הזוהר וגוף הזוהר הם ספר אחד, קירב אותם אחד אל אחד. נמצא, שהרמ"ק בשעה ש'נתגרש בגירושי המלך והמלכה/ ראה את עצמו חוזר דווקא אל מעשיהו של רשב"י וחבורתו.⁹³ אף שצירוף זה הוא חידושו של הרמ"ק, הרי בבואו לייחס לרשב"י איחוד של סימבוליקה, תיאורגיה ומיסטיקה הוא קולע, לפי דעתי, לדמותו של רשב"י כפי שזו מתוארת באידרא. גם ההזדהות עם רשב"י וחיקוי דרכיו בצפת ערב בואו של האר"י מאלפים כשלעצמם.

⁸⁸ 'הדברים נאמרים מפי עצמם'. ראה עוד: ורבלובסקי, עמ' 51-52; ג' שלום, 'הערות שונות לספרות הקבלה – ספר גירושין מהו?', קרית ספר, א (תרפ"ה), עמ' 164.

⁸⁹ על שילוב דומה אעמוד להלן בניתוח האידרא. ⁹⁰ אידיאל ההידמות לספירות הוא העיקר לפי תורת המוסר של ר' משה קורדובירו, כפי שנתנסחה בספרו 'תומר דבורה'. גם עניין הגירושין המובא בספר זה מוסבר בצורה דומה (בפרק התשיעי). אידיאל ההידמות מתואר באריכות בקטע נוסף, הנידון להלן, מפירושו הרמ"ק לתיקוני זוהר. ראה עוד: הרמ"ק, ס' שיעור קומה, פרק 'גלות השכינה' (ס ע"ד – סא ע"ד. – על מקום זה העירתי ד"ר ברכה זק).

⁹¹ ראה: ורבלובסקי, הערה 56. ⁹² ראה לעיל, הערה 66. יצוין, שבנוסף לגירושים של צדיקים חיים קשור עניין גם בגלגולי הנשמות, שאף הם כעין גירושים.

⁹³ ראה: אור יקר לתיקוני זוהר, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' קיא. – תודתי נתונה לד"ר ב' זק, שהפנתה אותי למקום זה ולמקום אחר ב'אור יקר' (ראה להלן, הערה 93). מקומות אלה לא עמדו לנגד עיניהם של החוקרים הקודמים, מאחר שהספר נדפס רק לאחרונה (ראה לעיל, הערה 86); כך נעלם מהם מקור רעיון הגירושין ופיתוחו העיקרי.

⁹⁴ כך בס אור יקר לגוף הזוהר, א, ירושלים תשכ"ב, עמ' נח (וראה ההערה שלפני זו); וכן ב'תומר דבורה' (לעיל, הערה 89), פרק ט.

החשוב ביותר לענייננו הוא, כמובן, האר"י. תורתו העיונית – להבדיל מתורת הכוונות והאמצעים המיסטיים – מבוססת כולה על האידרא. כאשר פיתח את תורת האידרא הביא אותה האר"י לידי חידודה ומיצויה הסופי. לפיכך קבלת האר"י אינה אלא מיתוס משיחי אחד גדול, שתחילתו בבריאה וסופו בגאולה.⁹⁴

האר"י לא הפריד בין תוכן האידרא לבין 'סיפור המסגרת'. הוא ו'גוריו', המגלים את סודותיה המשיחיים של האידרא, הם-הם גלגולי נשמותיהם של רשב"י וחבריו,⁹⁵ והם שנטלו על עצמם להגשים את תפקידם המשיחי של אנשי האידרא.⁹⁶ משמעות משיחית מיוחדת ייחסו האר"י ותלמידיו לעצם גילוי סודות אלה בדורם, ואף זאת בדומה לרשב"י באידרא רבא. כרשב"י ראה האר"י את עצמו במדרגת ספירת היסוד, ואופן פעילותו המשיחית היא דרך הזיווג עם השכינה, כרשב"י בסוף אידרא זוטא.⁹⁷ לענייננו מאלפת במיוחד הידיעה,

⁹⁴ על כך עמדו שלום ותשבי, אלא שלא ציינו, כי מקורה של מגמה זו באידרא. ברם, מעולם לא הטילו החוקרים ספק בעובדה שפרטים בקבלת האר"י מקורם באידרא. ועיין גם להלן, עמ' 161.

⁹⁵ ראה: ס' הגלגולים, פרק לה, וילנה תרמ"ו, נו ע"א. תורת הנפש והגלגול של האר"י מסובכת מאוד, ואין כאן המקום להסביר את הקשר המדויק בין נפשותיהם של רשב"י והאר"י. חלק נכבד מס' הגלגולים מתאר מיתוס רחב, המקשר בדרך גלגול הנשמות בין יוסף ואחיו לבין ר' עקיבא וחבריו, עשרת הרוגי המלכות (שלפי האגדה נתפסו ועונו בגלל חטאם של אחי יוסף), ובין אלה לבין רשב"י וחבריו באידרא רבא, וביניהם לבין האר"י ותלמידיו. לכל חבורה כזאת יש 'רבי' (ראה להלן, הערה 118), שהוא אחת מבחינותיה (כל גלגול מייצג בחינה אחרת), של ספירת יסוד, שהסמל שלה הוא איבר הזכר (על הקשר בין רשב"י לספירה זו ראה להלן, בראש ניתוח האידרא; האר"י כאן הוא בדמותו של רשב"י). בעזרת 'רבי' (= איבר) זה ביצעה כל חבורה כזאת את זיווג זעיר אנפין עם השכינה, כל פעם בבחינה אחרת, הגבוהה מזו של החבורה הקודמת. מאחר שהזיווג השלם הוא הגאולה, ניכר לעין תפקידן המשיחי של חבורות אלה, ומיתוס השתלשלותן מקביל למיתוס התיקון הקוסמי. ראה עוד להלן, הערה 97. עוד על קשר הגלגול בין רשב"י לאר"י ראה להלן, הערה 104.

⁹⁶ על המשמעות המשיחית שייחסו המקובלים לאר"י ולר"ח ראה: ד' תמר, 'האר"י והר"ח כמשיח בן יוסף', ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' קס-קעז; וכן ראה דברי האר"י: 'מעיד אני עלי שמים וארץ שמזמן הרשב"י עד היום לא היתה שעה הגונה לגאולה כשעה הזאת' (בניהו, עמ' 169); ראה גם דברי הר"ח על רבו: שלום, שבתי צבי, עמ' 43. המקובלים והחסידיים רגילים לומר עד היום: 'שכבר התחיל להתנוצץ התנוצצות משיח מימי האלהי האר"י' (מובא, למשל, ב'ליקוטו תפילות לר' נתן שטערנהארק, תלמידו של ר' נחמן מברצלוב, תפילה מ).
⁹⁷ ראה לעיל, הערה 95. בנוגע לעניין זה אני מסתמך בעיקר כוונת חג שביעי של פסח (ס' שער הכוונות, ענין ספירת העומר, דרוש יב, ירושלים תרס"ב, פב ע"ב-ע"ד); ועל מקבילותיו בס' פרי עץ חיים ובס' ארבע מאות שקל כסף. נראה לי, שהאר"י מזהה שם את עצמו (וגם את משה, שהאר"י הוא גלגולו; ראה להלן, הערה 104) עם הנחש הקורע בזיווגו את רחם האיילה. נחש זה הוא בחינת היסוד של זעיר אנפין בשעת קטנותו (שלא כבמקור – זוהר, ח"ב, נב ע"ב – שם הנחש הוא סטרא אחרת). עניינו של זיווג זה הוא הרחקת כוחות הרע בדרך נתינת שוחד להם, והוא תפקיד המתאים לסולל הדרך, שלפני בוא המשיח הסופי (משיח בן יוסף?), והוא מתאים גם לרשב"י שבזוהר (ראה להלן, עמ' 123 ואילך). עקב קירבתו לסטרא אחרת כרוך תפקיד זה, כמובן, בסכנות רבות, ואכן, בעוון הגילוי והעיסוק בעניין זה, בעקבות הפצרת התלמידים, מת בנו הקטן של האר"י (כמבואר שם בתחילת הדרוש; וראה עוד להלן, הערות 122, 199), ונראה, שלא על הגילוי בלבד מת, אלא, בעיקר, על העיסוק התיאורגי הכלול בו (על הקשר העקרוני בין לימוד הדברים לבין עשייתם ראה עמ' 170 ואילך). מפני הסכנה הסתיר, כנראה, האר"י בתורתו דיונים מפורשים על דמות המשיח (ואם כן, אין פירוש הדבר כלל, שלא היה לו עניין בכך, כפי שטענו שלום, שבתי צבי, עמ' 41; ותשבי, תורת הרע, עמ' קמב-קמג). ניתוח הקטע כולו, ושאלת המשיחיות בקבלת האר"י, בכלל, והבנת תודעתו המשיחית העצמית של האר"י, בפרט, דורשים דיון רחב, ואין זה מקומם. עם זאת אע"פ, שגם הגילוי, שבעטיו נפטר האר"י עצמו (ואז נודע שהיה משיח בן יוסף; ראה להלן, עמ' 163) תוכנו היה משיחי, כנראה, וקשר את הדמות רשב"י לאר"י ולמשיח. על גילוי זה ידוע רק, שהיה פירוש לתוספתא 'ארזלאין דאילתא' (= שני עופרי איילים) שבפרשת מצורע בזוהר (ח"ג, נה ע"ב). סוד זה דאגו תלמידי האר"י להסתירו יותר מאשר את הסוד הקודם, ולא נמצא בכתבי האר"י שבידנו פירוש לקטע זה בזוהר. אבל בבדיקת הקטע הזוהרי עצמו ובנוסחו השלם יותר בזוהר חדש, מדרש הנעלם לנח, כ ע"ב, נמצא, שנאמר שם על רשב"י ובנו, כי עתידים הם להיפך למלאכים, המשתעשעים במלך המשיח. עצם הביטוי 'שני עופרי איילים' מקורו בוודאי בשה"ש ד:ה: 'שני שדיך כשני עופרים תאמי צביה', ושני אלה נדרשו בתרגום שיר השירים שם על שני המשיחים: משיח בן דוד ומשיח בן יוסף. וכן שה"ש ב:ט, 'דומה דודי לצבי או לעפר האיילים', מפורש בפסיקתא רבתי, פרשה טו, על המשיח.

שהאר"י חזר וערך את מושב אידרא רבא עם תלמידיו במירון. הוא חזר למקום ששם נערכה, לפי דעתו, האידרא המקורית, חילק בין תלמידיו את תפקידי חבריו של רשב"י (רשב"י עצמו היה, כמובן, האר"י, ור' חיים ויטאל היה ר' אלעזר, בנו של רשב"י) והושיבם איש-איש במקום שיש בו קודמו בתפקיד. שם, כלשונו, 'למד עם החברים האדרא וגילה להם סודות ורמזים שרמזם הרשב"י באדרא.⁹⁸ מעשה זה נראה בעינינו נושא משמעות תיאורית משיחית, וחיזוק לכך עולה מידעה המסופרת שם, כי באותו מעמד נזף האר"י באחד החברים, שלא שינה ממנהגו ואמר גם באותו יום תפילה על הגלות ועל חורבן ירושלים, ועל כך קיללו האר"י במיתת בנו הגדול.⁹⁹

עקבות דמותו של רשב"י ניכרים גם בתנועה המשיחית השבתאית. קביעת ספירת היסוד כמידתו של המשיח מושפעת אולי גם ממידתו של רשב"י שאף היא מידת יסוד, גם מכינויו הקבוע 'צדיק'¹⁰⁰ וגם מציורו בדמות תנין.¹⁰¹ יש לציין, ששבת צבי רצה לבתסוד במערת רשב"י שנה שלימה כהכנה להתגלותו.¹⁰² בתיקוני תשובה יש שנזכר שמו יחד עם שמו של רשב"י.¹⁰³ אבל אין בכל אלה כדי להעיד על הזדהותו של שבת צבי עם דמותו של רשב"י. הזדהות כזאת איננה אפשרית למי שרואה עצמו משיח בן דוד והגואל האחרון, כפי שהעיד שבת צבי על עצמו ואילו רשב"י לא היה אלא סולל דרך לגאולה. סולל הדרך בתנועה השבתאית היה נביאו של שבת צבי – נתן העזתי. דמיונו של נתן לרשב"י גובר אם נזכור, שנתן היה גם מקובל מעמיק וסופר פורה, והוא שיצר את הקבלה והתיאולוגיה המשיחית השבתאית. לפי כך אין פלא, שנתן

⁹⁸ העניין מובא בס' תולדות האר"י, סימן כב, מהדורת בניהו, עמ' 179-181. וראה: ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובארצות המזרח, ירושלים תשמ"א, עמ' 79-80.

⁹⁹ וראה עוד להלן, הערה 108. לפי מקורות אחרים (כגון: שער הכוונות – לעיל, הערה 97 – פז ע"ב) אותו חבר היה ר' אברהם הלוי ברוכים, ואותו מעשה היה בל"ג בעומר. ומכאן ראייה, שיום ל"ג בעומר נחשב בעיני האר"י כיום שבו נתכנס כינוס אידרא רבא, ולא כיום מיתתו של רשב"י, שאירעה בסוף כינוס אידרא זוטא (הוכחות נוספות לכך ראה להלן, עמ' 161). אמנם ל"ג בעומר מצוין בס' פרי עץ חיים (שער כב, קארעץ תקנ"ה, קח ע"ב) כיום מיתתו של רשב"י, אבל זה מובא בציון 'נראה מכל זה', והיא הוספת העורך (בינתיים הוברר לי שהנוסח בדפוס ספר פרי עץ חיים משובש, ובמקום שמת רשב"י ביום ל"ג בעומר, צריך להיות: 'שמחת רשב"י' [ולפי נוסח אחר 'ביום שמועתינו'] ראה משה בלוי, 'יום חג לג בעומר כיום שמחה', ישורון, ניו-יורק וירושלים תשס"ד, עמ' תתנ"ז-תתע"ב). עליו לציין, שאין להביא ראייה בשאלה זו מן הכינוי שהוצמד לל"ג בעומר 'הילולא דרשב"י', שכן כינוי זה משמש בזהר גם לציון אידרא זוטא ('ח"ג, רצא ע"א – ע"ב) וגם לציון אידרא רבא ('ח"ג, קמד ע"ב; וראה לעיל, הערה 12). אמנם נראה, שבקביעת ל"ג בעומר בתאריך אידרא רבא לא קלע האר"י לפשט הזוהר. שכן אין אידרא רבא אלא תיקון ליל שבועות (ראה להלן, נספח א). על השערה מסוימת בדבר קביעת היום שבו נערכה אידרא זוטא ראה להלן, נספח ב; עוד על ל"ג בעומר ראה להלן, הערה 132; על מקור הידיעה, שרשב"י קבור במירון, ראה להלן, נספח ה עמ' 228.

¹⁰⁰ דיון מפורט בסימבוליקה הקבלית של דמות המשיח ראה: ליבס, צדיק, בעיקר עמ' 77-78, הערה 29; לענין התואר 'צדיק' ראה להלן, הערה 118; לענין הסימבוליקה של דמות רשב"י ראה להלן בתחילת ניתוח האידרא; הערה 182; ונספח ד, סעיף ח.

¹⁰¹ ב'דרוש התנינים' לנתן העזתי (פורסם: ג' שלום, בעקבות משיח, ירושלים תש"ד). לענין רשב"י כתנין ראה להלן, עמ' 124-126. יש לציין, ש'דרוש התנינים' הוא פירוש לאותו מאמר בזהר שאדון עליו שם בהקשר לרשב"י.

¹⁰² ראה: שלום, שבת צבי, עמ' 142, הערה 4.

¹⁰³ שם, עמ' 535.

היה הראשון שנטל לעצמו את כינויו הקבוע של רשב"י בספר הזוהר – 'בוצינא קדישא'.¹⁰⁴

מקובל נוסף שיש להזכירו בהקשר זה הוא הרמח"ל. הזדהותו עם רשב"י כמי שחוזר על מפעלו עולה מן העובדה שכתב, בהשראת 'מגיד' חיקוי לספר הזוהר וקרא לו 'זוהר תניינא', וכן חיקוי לתיקוני זוהר, שקראו 'תיקונים חדשים'.¹⁰⁵ והנה, תוכן החיקויים הוא כולו ספיקולאציות משיחיות במובהק, הרבה יותר מתוכן ספריו העבריים, העוסקים גם בדברים אחרים, שהמשיחיות בהם היא חלק מתורת-קבלה כללית. יש בכך כדי ללמד, לפי דעתי, על האופי שייחס הרמח"ל לרשב"י ולזוהר. הרמח"ל ובני חוגו עסקו, כידוע בפעילות קבלית-משיחית. לעצמו הועיד הרמח"ל את תפקידו של משה redivivus.¹⁰⁶ אם נקשור זאת עם עובדת חיבור זוהר תניינא, יוברר, שבעיני הרמח"ל התקשרו תפקידיהם של משה ורשב"י והשתקפו בדמותו-שלו. כמשה, לפי הפירוש הזוהרי, מועיד הרמח"ל לעצמו את הזיווג עם השכינה, ובאמת מתאים תפקיד זה גם לרשב"י, שהרי שני אישים אלה, רשב"י ומשה, הם היחידים שספר הזוהר מייחס להם זיווג כזה (כמעשה מיתי ממש, ולא באופן סימבולי בלבד ; ובלשון הזוהר: 'בגופא' ולא רק 'ברוחא', 'בדוגמא' או 'בדיוקנא'),¹⁰⁷ וזאת בנוסף לשאר ההקבלות שבין משה לרשב"י שצינתי לעיל.¹⁰⁸ על הקשר שבין משה לרשב"י עומד הרמח"ל במפורש בפירושו לאידרא רבא.¹⁰⁹ הוא מאריך להסביר את תפקידו המשיחי של הרשב"י ושל ספר הזוהר, ובמיוחד את תפקידה

¹⁰⁴ שם, עמ' 163, 292. הכינוי מופיע מאות פעמים בזוהר ובתיקונים, ורק פעם אחת מצאתי אותו מתכוון לחכם אחר (הוא רב המנונא סבא ; זוהר, ח"א, ו ע"א), ולא לרשב"י. על הכינוי הזה ועל הדומים לו ראה: ליבס, פרקים, 139-140. מר זאב גריס העירני, שהחל מסוף המאה הי"ז מכונים כך מקובלים שונים, כגון האר"י (בהקדמה לס' הנהגת האדם ליהודה ליפשיץ, פירודא תנ"א) ובעל השל"ה (בהקדמה לספרו, אמסטרדם תנ"ח). – וראה עוד להלן, סוף הערה 224.

¹⁰⁵ ראה: מ' בניהו, 'המגיד' של הרמח"ל, ספונות, ה, ירושלים, תשכ"א, עמ' רצז-שלו. ספרו של הרמח"ל 'תיקונים חדשים' בנוי כדוגמת ס' תיקוני זוהר, ובו שבעים פירושים, הם ה'תיקונים', על פסוק אחד. אך בעוד שבס' תיקוני זוהר פסוק זה הוא הפסוק הראשון שבתורה, הקדיש הרמח"ל את ספרו לפסוק האחרון (בשל תחושת הקץ). וראה ס' תיקונים חדשים הנ"ל, תיקון סט: 'כי עין בעין יראו [יט' נב:ח]... חד בע' תיקונים דרשב"י בוצינא קדישא, וחד בע' דילך [= של רמח"ל]' (עמ' קי). עוד שם: 'וישתובון מאינן חבלין [= יינצלו מחבלי משיח] בזהר קדישא דילך [= של רמח"ל] ובהוא דרשב"י בוצינא קדישא' (עמ' קכט). צורת הפנייה 'רבי רבי', שפונים בה המשווחים למחבר (= רמח"ל), היא חיקוי לפנייה אל רשב"י בס' תיקוני זוהר; ראה להלן, הערה 118.

¹⁰⁶ י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות, רמת-גן תשכ"ד, במאמר 'התסיסה השבתאית בחוגו של רמח"ל', עמ' 194-186. כפי שמסביר תשבי שם, תחילה לא הזדהה הרמח"ל כליל עם דמות משה אלא רק עם בחינות הנמוכות (הן 'עיבורו' או 'צינורו' של משה), ורק בסוף התעלה להזדהות שלימה. כך אפשר להסביר את העובדה, שבין המשווחים עם רמח"ל בס' תיקונים חדשים נמצא גם משה רבינו.

¹⁰⁷ על זיווגו של רמח"ל עם השכינה ראה דברי תשבי, שם. בעניין זיווג משה עם השתלשלות הרעיון מן התלמוד (שבת פז ע"א), שם נאלץ משה לפרוש מאשתו בגלל חובתו לשמור על הטהרה בשל דיבורו התכוף עם הקדוש-ברוך-הוא, דרך הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ז:), שטוען, שהקדוש-ברוך-הוא מילא כעין תחליף לאשה ולשאר צורכי הגוף, עד הזוהר, שבו הפכה השכינה לאשתו של משה ממש, במלוא המשמעות המיתית של המלה. ראה גם: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 200; וראה להלן, הערה 253 ועמ' 159. זיווגו של רשב"י עם השכינה מתואר בסוף אידרא זוטא, ואעמוד עליו באריכות בסעיפים האחרונים של מאמר זה. על רעיון האינקארנציה האלוהית בדמות רשב"י ראה להלן, עמ' 223-225.

¹⁰⁸ ראה לעיל, הערה 12 ועמ' 105-107.

¹⁰⁹ אדיר במרום, בני ברק תשכ"ח, ז ע"א.

המשיחי של אידרא רבא. בתוך ס' תיקונים חדשים לרמח"ל כלול חיקוי מדוקדק לאידרא רבא שבזוהר. כאן מפורש אופיו המשיחי של חיבור זה בעיני הרמח"ל, וזה לשונו: 'ונהורין דקו"ש [=דקודשא בריך הוא ושכינותיה] יתנהרון הכא למיהב לכו סיעתא לאתקנא תיקונא דא תיקונא דא תיקונא דלעמין, דביה יהא מתגליא פורקנא לישראל פורקנא שלים בעגלא ובזמן קריב' (עמ' קיא). בתיקון-עולם זה, הנעשה בעזרת דביקות באורות העליונים וגילוי סודות הקבלה, שמור תפקיד מרכזי לרמח"ל-רשב"י-משה.¹¹⁰ כפי שהסביר תשבי,¹¹¹ תפקיד זה אמנם איננו תפקידו של המשיח ממש, אבל אין בכך כל פחיתות. אדרבה, לדמות משולשת זו שמור מקום מעל שני המשיחים, והיא מנהיגה ומאחדת אותם, מסייעת להם ומקשרת בינם לבין השכינה. השקפה זו מקורה בדמותו של משה רבינו¹¹² כפי שהצטיירה ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר, ובכתבי רמח"ל הגיעה לפיתוחה המלא.¹¹³

גם ר' ישראל בעש"ט, מייסד תנועת החסידות, ראה את עצמו בדמותו של רשב"י (כוונתו לתודעה העצמית של הזדהות אישית, ולא רק לרציפות הסמכות הדתית מרשב"י דרך האר"י לבעש"ט, שעליה מעדיף רבים בספרות החסידית). דבר זה נלמד מן העובדה, שבתור רבו המובהק ציין הבעש"ט דווקא את הנביא אחיה השילוני. אין זה סתם שם 'מן ההפטרה', אלא לפי המדרש אחיה הוא שותפו של רשב"י בהצלת העולם, ולפי ספר הזוהר – שכונו וה'חברותא' שלו בלימודו בגן-עדן.¹¹⁴ נראה לי, שהזדהותו של הבעש"ט עם רשב"י היה לה גם גוון משיחי. בעניין זה אני מתבסס על הפסקה המפורסמת שבאיגרתו של הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקיטוב, שם מספר הבעש"ט על עלייתו למרום 'להיכל משיח'. כשהגיע לשם שאל הבעש"ט את המשיח: 'אימת אתי מ'?', והלה ענה לו: 'בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם... ויוכלו גם המה לעשות ייחודים ועליות כמוך'.¹¹⁵ להלן אנסה להראות כיצד נתלכדו בפועל של רשב"י שבזוהר הגאולה הקוסמים וההיסטורית-הלאומית, מחד

¹¹⁰ אמנם כאן הזיהוי בין השלושה עדיין חלקי בלבד. ראה לעיל, הערות 105-106.

¹¹¹ במאמרו שהוזכר לעיל, הערה 106.

¹¹² תשבי, שם, הערה 71.

¹¹³ ראה עוד להלן, סוף הערה 270.

¹¹⁴ העובדה שאחיה היה מורו של הבעש"ט נזכרת לראשונה בכתבי תלמידו, ר' יעקב יוסף מפולנאה, בספרו 'תולדות יעקב יוסף', פרשת בלק; ובספרו 'צפנת פענח', פרשת וארא. על קשרו של אחיה לרשב"י במדרש ראה לעיל, עמ' 92. בזוהר נזכר אחיה השילוני כשכנו של רשב"י בגן-עדן (וממילא כ'חברותא' שלו בלימוד תורה). הידיעה מצויה ב'מהדורה הקודמת של אידרא זוטא' שדנתי עליה לעיל, עמ' 100. עובדות נוספות המקרבות את דמותו של אחיה השילוני לרשב"י ולבעש"ט הן עיסוקו של הנביא במעשה מרכבה (לפי סנהדרין קב ע"א) והיותו רבו של אליהו הנביא (לפי ירוש' עירובין פ"ה ה"א, כב ע"ב). יש לזכור, שאליהו נחשב לרבו המובהק של ר' יצחק סגי נהור ושל האר"י.

¹¹⁵ הפסקה על שני נוסחיה הובאה במאמרו של ג' שלום, 'דמותו ההיסטורית של ר' ישראל בעל שם טוב', מולד, 144-145 (אב-אלול תש"ך), עמ' 16.

גיסא, והפצת תורת הקבלה והמיסטיקה של עליית הנשמה, מאידך גיסא. אם תתקבל תפיסתי זו על הדעת, אזי, לאור הזדהותו של הבעש"ט עם רשב"י, נוכל לראות בפיסקה זו עדות על דמות משיחית כעין רשב"י. משעמדנו על אפשרות של קשר בין הדביקות המיסטית (למרות אופייה האינדיבידואלי) לבין הרעיון המשיחי הלאומי, וראינו בקשר זה קו של ייחוד המאפיין את דמותו של רשב"י בזוהר – דמות שהחסידיים מזדהים עמה – נוכל עתה להצביע על משקלו הנכבד של הרעיון המשיחי בחסידות. ייתכן, שהאינטרס העמוק, שהיה לחסידיים בדביקות הנשמה האישית, לא בא במקום האינטרס החי בגאולה הלאומית; אולי השלימו השניים זה את זה, ובדביקות המיסטית ראו סלילת דרך למשיח.¹¹⁶ בין כך ובין כך ודאי שאין לפרש את הפיסקה הנזכרת שבאגרת הבעש"ט על-ידי הוצאתה מידי פשוטה, ואין לטעון, שהבעש"ט ראה בהפצת תורתו את הגאולה וכאילו ויתר בכך על הגאולה הלאומית הגשמית.

אחרי הבעש"ט התפצלה התנועה החסידית לעדות רבות ונבדלות, ובראש כל אחת מהן עמד מנהיג. דמותו של המנהיג והיחס בינו לבין עדתו הם מן הנושאים הנידונים בהרחבה ובהעמקה בספרותה העיונית של החסידות, והובעו בה דעות שונות עליהם. מניתוחן של דעות אלה עולה, לדעתי, שבדרך-כלל ראו הוגיהם ברשב"י אב-טיפוס של המנהיג החסידי. להוכחת דבר זה דרוש דיון נרחב בתורת ה'צדיק' בחסידות, ואין כאן מקומו. אסתפק בציון העובדה הבולטת, שהחסידיים החלו מכנים את כל מנהיגיהם בתואר שיוחד לרשב"י בזוהר ובספרות הקבלה, 'בוצינא קדישא',¹¹⁷ וכינוי זה מוצב תמיד כעיקרי בין כינויי השבח של המחבר בשערי הספרים של צדיקי החסידות. גם שאר הכינויים הקבועים למנהיגי החסידות מעידים על הקשר עם רשב"י, אם במישירים ואם כפי שהשתקף בדמויותיהם של האר"י ושל שבתי צבי. כוונתו לכינויים 'צדיק', 'צדיק יסוד עולם' ואף 'רבי'.¹¹⁸ אמנם בהכרח שייתכנו כמה

¹¹⁶ בדברי אלה, הטעונים עדיין הוכחה, יש כיוון אפשרי לטענה החולקת על דעתו של שלום בדבר נטרול הרעיון המשיחי בחסידות (ראה: שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 176-202; וראה דיונו על אותה פסקה מאגרת הבעש"ט, שם, עמ' 182-183). על התיזה שבמאמר זה חלק י' תשבי במאמרו 'הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות', ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 1-45. וראה מאמרי 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', ציון, מה (תשמ"ז), עמ' 201-245.

¹¹⁷ ראה לעיל, הערה 104.

¹¹⁸ על התארים 'צדיק' ו'צדיק יסוד עולם' ועל דרך השתלשלותם ראה: ליבס, צדיק, עמ' 79, הערות 30, 31. עתה יכול אני להוסיף מקור נוסף, והוא כתבי 'המקובלים הגנוסטיקאים', שאצלם שימש 'צדיק' כשם פרטי למשיח (וכך גם בפסיקתא רבתי); ראה להלן, עמ' 127. התואר 'רבי' (לא 'רב', ולא לפני שם פרטי, וכינוי למנהיג מסוג צדיקי החסידות) שאוב, לדעתי, מס' הגלגולים לאר"י, מן הקטע שדנתי בו, לעיל, בהערה 95. היסודות לכינוי זה מגיעים עד לדמותו של רשב"י, שכן 'רבי רבי' היא צורת הפנייה הקבועה מצד המשוחרים בס' תיקוני זוהר (כגון אליהו הנביא ומשה רבינו) לר' שמעון בר יוחאי (ראה, למשל: תיקון י', כה ע"א), ומשם נטלה רמח"ל לעצמו; ראה לעיל, הערה 105. באסוציאציה חופשית אציון, שבברית החדשה קוראים תלמידי ישו הנוצרי למורם ומשיחם בשם 'רבי'. לא מצאתי בספרות החסידית כל הסתמכות על דמותו של ר' יהודה הנשיא, שתוארו הקבוע היה 'רבי'. ראה עוד להלן, הערה 211.

דמויות 'רשב"י' בדור אחד יש, כמובן, מפנה מרחיק לכת, שיש בו כדי לעמעם את תפקידה המשיחי של דמות זאת. אך גדולה היא קרבתם הנפשית של הצדיקים לרשב"י, ותצוין באמירתו החזקה של ר' ברוך ממעדיבו: 'שמעון בן יוחאי אני מכיר אותך ואתה מכיר אותי'.¹¹⁹

יחיד בין צדיקי החסידות הוא ר' נחמן מברצלב, שראה עצמו כ'צדיק האמת' היחיד¹²⁰ ובעל מעמד קוסמי ותפקיד משיחי מובהק.¹²¹ בתורותיו בולטת במיוחד הזדהותו עם דמותו (המשיחית!) של רשב"י. ניתוח זה אין כאן מקומו, כי יאריך ביאורו, מאחד שהאלמנט המשיחי בספרות ברצלב הוא איזוטרי מאוד, ודאגו להסתירו בדרכים שונות.¹²² לא אציין אלא עדות מובהקת אחת: בראש ס' ליקוטי מוהר"ן בסוף מהדורותיו (תחילה נדפס דווקא בראש ס' ליקוטי מוהר"ן תניינא) מובאת פסקה הנקראת: 'לכו חזו מפעלות ה' התגלות נפלא מסוד גדולת התנא האלקי ר' שמעון בן יוחאי ז"ל; ובפי חסידי ברצלב היא נקראת בדרך-כלל: 'הסוד על רשב"י'. בסוד זה מובאים דברי רשב"י בתלמוד,¹²³ שלפיהם 'לא תישכח התורה מזרע ישראל', והם מפורשים בדרך משיחית בעזרת מובאה מרעיא מהימנא,¹²⁴ לפיה בזכות ספר הזוהר יצאו ישראל מן הגלות. ב'סוד על רשב"י' מתאשש תפקידו זה של ר' שמעון בעזרת ה'גילוי' שבפסוק שמביא רשב"י בתלמוד: 'כי לא תשכח מפי זרעו' (דב' לא:כא). בסופי התיבות מרומז שמו של יוחאי, אבי רשב"י (והרי רשב"י הוא זרעו), ואילו שמו של שמעון עצמו מרומז ברה"ת של הפסוק: 'עיר וקדיש מן שמיא נחת' (דנ' ד:י). הסבר זה מסתיים במלה 'וכו', והיא איננה מובנת כלל, שכן הפסוקים צוטטו עד תומם והוסברו כל-צורכם. והנה, סוף המאמר מצוי במקורו בס' חיי מוהר"ן. שם מסופר, שר' נחמן עצמו הוא שגילה סוד זה לתלמידו ר' נתן, וסיים: 'ר' שמעון הוא עיר וקדיש מן שמיא נחת, ועכשיו יש נחל נובע מקור חכמה [מש' יח:ד] וכו'.' ראשי תיבותיו של פסוק זה מצטרפים לאותיות 'נחמן', ומכאן כינויו הקבוע של ר' נחמן בספרות ברצלב 'הנחל נובע מקור חכמה', או בקיצור: הננמ"ח. ברם, גם מקור זה, אף-על-פי שהוא מפורש יותר, מסיים גם

¹¹⁹ בוצינא דנהורא (מובא בספר: ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור, ירושלים – תל-אביב תשל"ח, עמ' רכא).

¹²⁰ ראה להלן, הערה 338. וראה מאמרי (לעיל, הערה 116).

¹²¹ ראה: י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 150-171.

¹²² ראה וייס (לעיל, הערה 121), שם, ובעיקר עמ' 189-214. ר' נחמן ראה עצמו גם בדמותו של האר"י, ודווקא מן הבחינה המשיחית שבה. לכן אפשר להשוות את יחסו של ר' נחמן למיתת בנו הקטן אל יחסו של האר"י למיתת בנו-שלו (ראה לעיל, הערה 97) ולהיווכח, שר' נחמן הושפע מאוד מן הסיפור הנזכר על האר"י. ר' נחמן הדגיש את משמעותו המשיחית של התינוק, ונראה לי, שקלע בכך גם לרגשותיו של האר"י (על סרשת מות בנו של ר' נחמן ראה: וייס, שם; וראה גם: מ' פייקאז', חסידות ברסלב, ירושלים תשל"ב, עמ' 76, ושם מצוטטת הסתמכות מפורשת של ר' נחמן על האר"י).

¹²³ הובאו לעיל, עמ' 93.

¹²⁴ הובאה לעיל, עמ' 104.

הוא במלה 'וכו', ואולי היה כתוב שם עוד. מכל-מקום, במכתבים, שנועדו פחות לפרסום, מפרשים אנשי ברצלוב את הסוד הזה לעניין הזיקה שבין רשב"י לר' נחמן, הגם שהם מציינים, שאין לגלות את הכול (ברור שמה שאין לדרוש בו ברבים הוא הצד המשיחי, והרי צד זה אפילו בנוגע לרשב"י נאמר ב'סוד'). וכך אומרים חסידי ברצלוב: 'אשרינו מה טוב חלקינו שזכינו לחסות בצל כנפיו של כבוד אדמו"ר הננמ"ח צוק"ל [=אדונינו מורינו ורבינו הנחל נובע מקור חכמה זכר צדיק וקדוש לברכה]... ובל תשכחו מה שכתוב בסיום דברי קדשו של התגלות הצדיק הרשב"י – "וכו", תשימו לב לזה התיבה "וכו" ותבינו קצת דברי הנ"ל'. ביתר פירוט כותב אחד החסידים, כי ראה לנכון להתקשר עם נשמת רבו נחמן דווקא דרך קברו של רשב"י, שהרי לרשב"י יש שייכות גדול להננמ"ח כידוע ליודעי חן בין מחצדי חלקלא בין זקני אנ"ש [= אנשי שלומנו], וא"א [= ואי-אפשר] לדבר מזה במכתב גלוי'. שייכות זאת אינה פירושה שהשניים שווים בדרגה, ולעתים מגלים חכמי ברצלוב את דעתם, שמעלת רבם גדולה היא ממעלת רשב"י: 'שאפילו העיר וקדיש [הוא רשב"י לפי הסוד הנ"ל] צריך ג"כ [= גם כן] לקבל משם [מר' נחמן] והבן.¹²⁵ הקשר בין גילוי התורה לביאת המשיח, המודגש ב'סוד על רשב"י, מזכיר יפה את דברי הבעש"ט באיגרתו הנזכרת (אמנם הרעיון נמצא בכוח כבר בזוהר, וביתר שאת – ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר). ייתכן, שהכינוי החבור במלת 'זרעו', הרומז ליוחאי, אבי רשב"י, ירמוז בייחוסו לר' נחמן על הבעש"ט, שהיה סבו-זקנו של זה. יש גם לשים לב למעמד העל-אנושי, המיוחס כאן לרשב"י (לפי הפסוק: 'עיר וקדיש מן שמיא נחת'), והדברים אמורים גם על ר' נחמן מקל-וחומר, שהרי הוא נמצא במדרגה גבוהה יותר.¹²⁶

אסיים סקירה זו בסמוך לדורנו. כוונתי לרב ישעיה אשר זעליג מרגליות, מקובל ומחשובי האידיאולוגים של העדה החרדית האנטי-ציונית בירושלים במחצית הראשונה של מאה זו.¹²⁷ אמת, האידיאולוגיה של מרגליות היא אנטי-ציונית, אבל אי-אפשר לומר עליה, שאיננה משיחית. כל ספריו רוויים תקווה משיחית (ספר מפרי עטו, המוקדש כולו לנושא זה, נקרא 'קומי אורי', ירושלים תשל"א). אפילו לציונות יש בעיניו משמעות משיחית – על דרך 'איפכא מסתברא' – שכן הציונות נתפסת אצלו כממלאת את תפקיד הצרות של חבלי

¹²⁵ פייקאז' (לעיל, הערה 122) הוא שהסביר את עניין 'הסוד של רשב"י' (שם, עמ' 13-15), ומשם העתקתי את המקורות הברצלביים המפרשים אותו (מראי-המקומות נמצאים שם). פייקאז' הביא פרשה זו כדי להצביע על דרכי הגילוי והכיסוי בספרות ברצלוב.

¹²⁶ ועיין על כך להלן, עמ' 223-225.

¹²⁷ ראה מאמרי עליו, העומד להתפרסם ב'מחקרי ירושלים למחשבת ישראל', כרך ג.

המשיח והחושך שממנו יזרח האור. לפי דעתו, בתקופה זו של חבלי משיח יש להיאחז דווקא בדמותו של רשב"י. בחירה זו איננה מקרית, שהרי כבר ראינו,¹²⁸ כי תפקיד רשב"י הוא להגן על דור חבלי המשיח ולקרב את הגאולה. האמצעי המשיחי העיקרי של רשב"י הוא לימוד והפצה של תורת הקבלה, וזאת גם דעתו של מרגליות,¹²⁹ ולכן חיבר קונטרס מיוחד הקרוי 'קול אומר קרא' (מירון תשכ"ב), שעניינו הטפה וזירוז ללימוד הקבלה כדי להביא את הגאולה. והנה, מקובל זה פרסם לא פחות משמונה ספרים העוסקים דווקא בדמותו ובאישיותו של רשב"י,¹³⁰ ואלה הם: מדות רשב"י ; הלולא דרשב"י ; ביאור השיר בר יוחאי ; כחו דרשב"י ; מאמרי ר' אלעזר ברשב"י ; כחו דר' אלעזר ברשב"י ; שבחין דרשב"י ; רעיא מהימנא.¹³¹ ספריו אינם עיוניים בלבד, אלא יש להם תפקיד ריטואלי, היינו, יש לאמרם בהזדמנויות שונות, ובעיקר על קבר רשב"י בל"ג בעומר. חג זה, ובעיקר הילולת רשב"י הכרוכה בו, מקבלים כאן גוון משיחי מובהק, אך נראה לי שגוון זה אינו חידוש גמור, ומשהו ממנו דבק בל"ג בעומר מעולם ועד היום.¹³² להבהרת המשמעות המשיחית, שמייחס מרגליות לרשב"י, אצטט מספרו 'שבחין דרשב"י':

מדוע אמרו דווקא על רשב"י זה הלשון: 'כדאי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק... [ברכות ט ע"א] ולשון בשעת הדחק יש לומר רומז על רשב"י שאמר שיכולני לפטור את כל העולם כולו מן הדין... מיום שנברא העולם עד סופו [סוכה מה ע"ב¹³³]. והעיקר סופו, התכלית בעת חבלי משיח האלו שנקראו שעת הדחק, דדחקי"ן הערב רב לישראל בגלותא – בין הנכרים העמלקים, ובין אותן וכמותן מישראל [כוונתו, כמובן, לציונים] – וכדאי הוא רשב"י לסמוך עליו בשעת הדחק הלו,

¹²⁸ לעיל, עמ' 91-92.

¹²⁹ אמצעי חשוב אחר הוא ההיבדלות המוחלטת מן הרשעים החילוניים (לכך מוקדש ספרו 'אשרי האיש', ירושלים תשכ"ט), הקפדה יתירה על המראה המסורתי (לכל מוקדש ספרו 'עמודי ארזים', ירושלים תרצ"ב) וההיסטוריות בשעת הזיווג כדי למשוך נשמות טהורות מלמעלה ולנצח את ה'ערב רב' הציונים השולטים (כך הוא מסביר בהקדמת הספר 'דעת הקדושה', ירושלים תש"ל, שהוא 'איגרת הקודש' המיוחסת לרמב"ן, העוסקת בקדושת הזיווג; מרגליות הוציאה לאור מן הטעם המשיחי הנזכר). אמצעים אחרים הם 'תיקוני' המקובלים, כגון תיקון חצות (עליו פרסם מרגליות את הספר 'קומי רוני', ירושלים תרפ"ה); והעיקר שבהם הוא 'הילולא דרשב"י' במירון בל"ג בעומר (ראה להלן).

¹³⁰ זאת בנוסף לספרים אחרים, העוסקים בנושא זה בעקיפין: פירושים לזוהר והערות לפירושי מקובלים אחרים.

¹³¹ בסוף ספריו של מרגליות, שיצאו אחרי מותו (כגון ספר 'ביאור השיר בר יוחאי', מירון תשל"ד), מצורפת רשימה מפורטת של ספרי המחבר (שלושים ואחד במספר) בצירוף שנות הדפסתם. בנו של המחבר, שלמה אליעזר, ממשיך והולך בדרכי אביו, ופרסם לאחרונה בירושלים הגדה של פסח מעוטרת באמרות רשב"י, הנקראת 'הגדה מפתורא דבר יוחאי'.

¹³² כמובן, אין כאן המקום למחקר על החג ; וראה: ספר מירון – אסופת מאמרים, מירון תשכ"ו. אזכיר רק ברמז, שמקורו של החג קשור בתלמידי ר' עקיבא (חיילי בר כוכבא?); ראה להלן, עמ' 159-161 והערות 264-259. יש להעיר כאן גם על מנהג הירי בקשת וחץ בל"ג בעומר, שבמקורו הוא, כנראה, תחבולה אנטי-דימונית, וקשורה בוודאי בתקוות משיחיות. עוד על ל"ג בעומר ראה לעיל, הערה 99.

¹³³ וראה לעיל, עמ' 91-92.

וכנודע בזוה"ק [= בזוהר הקדוש] דבהאי חיבורא יתפרנסון בגלותא
בדרא בתראה¹³⁴ והוא שעת הדחק הלז כנז' [= כנזכר], ובזכותו נסמך
ונושע לנצחים ונצא מאפילה לאור גדול ביאת גואל צדק ב"ב [=
במהרה בימינו] אמן.¹³⁵

עליי לציין, שספרי הריא"ז מרגליות יכולים לשמש כאוצר של אוסף מקורות
בעניין רשב"י, שכן דרכו היתה דרך הליקוט.

ניתוח האידרא

בסעיף זה אתאר את האידרא כחיבור בעל משמעות משיחית, אפרש
בהרחבה קטעי מפתח, המוכיחים משמעות זו, ואתעכב במיוחד על הפתיחה
לאידרא (ח"ג, קכז ע"ב – קכח ע"א ; תרגום של עמוד זה בלוויית הערות
אחדות נמצא בספרו של תשב"י, א, עמ' כח-כט).

אידרא רבא פותחת במלים: 'אמר ר' שמעון לחברייא עד אימת נתיב
בקיימא דחד סמכא.' תרגום הדברים: אמר ר' שמעון לחברים, עד מתי נשב
במקום (או במעמד, או במצב, במציאות, בהווה, בעולם, או ביסוד¹³⁶) של
עמוד אחד. תרגום אפשרי אחר הוא: עד מתי נשב נסמכים בעמוד אחד בלבד
(מילולית: בעמוד של סומך אחד, והכוונה: כשעמוד אחד הוא הסומך).¹³⁷
במשפט זה מביע רשב"י את תלונתו על המצב שקדם לאידרא, מצב שבאה

¹³⁴ ראה לעיל, עמ' 104.

¹³⁵ שבחין דרשב"י, ירושלים תשכ"ד, עמ' יא ; בקטע מסתמך מרגליות על ר' אליעזר שפירא ממונקאטש,
שלעדתו החסידיית מקורב היה מרגליות.

¹³⁶ ראה להלן. למשמעויות אלה אני מסתמך גם על המלמה 'קיומא' שבזוהר, ואכן, בכתבי-היד מתחלפות
הנוסחאות 'קיימא' ו'קיומא' עד שאי-אפשר להבחין ביניהן.

¹³⁷ גם המלה 'קיימא' וגם המלה 'סמכא' פירושו בזוהר – עמוד. מעניין לציין, שהזוהר יצר לו מלים חדשות
לעניין זה, אף-על-פי שבארמית של התרגומים קיימת המלה 'עמודא'. כנראה, מלה זו, הדומה לעברית, לא
נראתה לו לבעל הזוהר ארמית די-הצורך. אותה תופעה לשונית מצינו גם בדרך חידושן של מלים אחרות בלשון
הזוהר, כגון: המלה העברית 'קלע', שבעל הזוהר לא בחר במקבילתה הארמית – בלשון תרגומי המקרא –
'קלעא', אלא יצר לו כמה מלים חדשות להביע את תוכנה, והן: 'קירטא', 'קוספיתא', 'קרפיטא', ואולי אף
'קירטפרא' וגם 'קטירא' (ראה: ליבס, פרקים, עמ' 383 ; ויש להוסיף לשם את המלה 'קטירא', המצויה בח"ג,
רצו ע"ב) ; דוגמה נוספת לתופעה לשונית זו ראה להלן, הערה 381.

אשר למלה 'קיימא', פירושה בזוהר – עמוד (למשל, ח"א, טו ע"ב). משמעות זו מקורה בכך, ששורש 'קום'
הארמי מתרגם תמיד את 'עמד' העברי (בשימושי הפועל), ולכן תרגם בעל הזוהר את המלה 'עמוד' במלה
'קיימא' (ואולי תרמה ליצירת משמעות זו גם המלה 'קיומא' בצירוף 'קיומא דעלמא' כתרגום ל'יסוד עולם',
שכן לצירוף זה מיתוסף גם דימוי העמוד, שהרי לפי התלמוד, 'יסוד עולם' הוא העמוד שעליו עומד העולם;
ראה להלן). אשר ל'סמכא', גם מלה זו פירושה בזוהר 'עמוד' (למשל: ז' סמכין דעלמא, כמה דאת אמר חצבה
עמודיה שבעה' [מש' ט:א] ; ח"א, רלא ע"א). אמנם בלשון התרגום מצויה המלה במשמעות אדני העמודים,
ולא העמודים עצמם. ייחוס משמעות עמודים ל'סמכין' פתח את הדרך לזיהוי ההפוך ולייחוס משמעות אדן
'ל'קיומא' (בצירוף 'קיומא לאסחרא'; ח"ב, רמ ע"ב). על משמעות נוספת ל'סמכא' ראה להלן, עמ' 120. ומצינו,
שהתלוננו תלמידי רשב"י בזו הלשון: 'עד אימתי נתיב בקיימא חדא ולא ניכול למהך' (זוהר חדש, מדרש הנעלם
לבראשית, טז ע"א) / 'עד מתי נשב במקום אחד, ולא נוכל ללכת'. הרי זה ממש אותו המשפט שאמר רשב"י
בתחילת האידרא, וכאן פירוש 'קיימא' – מקום (דוגמאות נוספות ושימושים קרובים ראה: ליבס, פרקים, עמ'
359). אבל כאן הפירוש 'מקום' בא בהוראה מושאלת, והתלמידים מתכוונים לומר: עד מתי לא נוכל להתקדם
יותר ולא נוכל להבין סודות עמוקים יותר בפסוק מסוים. בכך קרובה הוראה זו למשמעות שבתחילת איידרא
רבא, שם מתלונן רשב"י, שאין הוא וחבריו מתקדמים ואינם עוסקים בסודות עמוקים יותר של התורה (וראה
להלן, הסעיף 'התורה', עמ' 166-170).

האיזרא לתקנו. לפיכך הבנה מדוקדקת של משפט זה יכולה לתרום רבות להבנת עניינה של האיזרא. ברם, גם צריכים להיעזר בתיאור של מה שמושג במשך האיזרא כדי להבין את משפט הפתיחה, ובעיקר במקומות שיש בהם רמז לשוני למשפט זה. כמו-כן יש לזכור, שלשון הזוהר, דווקא בשל עונייה במספר המלים, כדרך לשון מלאכותית, עשירה מאוד במשמעויות, בגוונים, בצירופים ובאסוציאציות.¹³⁸ לכן אין להסתפק בפירוש אחד למשפט זה, אלא יש כאן שפע של רעיונות ואסוציאציות, שקישורם יחד בתודעת בעל הזוהר יש בו עומק של מחשבה שראוי לעמוד עליו. מה העמוד האחד שבקימו ישבו רשב"י וחבריו עד איזרא רבא, וההסתפקות בו בלבד היא הפגם שבאה האיזרא לתקנו? אקדים עתה את סיכום הדיון על כך. עמוד זה יש בו שני היבטים: מצד אחד הוא ר' שמעון בר יוחאי, ומצד שני הוא כוח אלוהי, שעיקרו מידת הדין. הפגם, אף-על-פי שהוא אחד, יש להבחין בו בחינות מספר. ראשית, במישור הקיום האנושי: לא היה בעולם אלא צדיק אחד, והוא רשב"י, ובו בלבד היה תלוי קיום העולם כולו. שנית, באותו מישור: מידת האהבה והרעות לא שררה כראוי בין החכמים. שלישית, במישור האפיסטימולוגי: תורת הקבלה היתה נחלת מועטים, ואפילו נחלתו של אחד בלבד, הוא רשב"י. רביעית, באותו מישור: סודות הקבלה שנודעו היו ברמה נמוכה בלבד. חמישית, באותו מישור: ההשגה הייתה רק באופן דיסקורסיבי, ולא אינטואיטיבי, כשפע היורד מלמעלה. שישית, במישור האונטולוגי: במבנה העולמות העליונים חסרה היתה מידת ההרמוניה, המידות השונות לא נחלקו לזכר ונקבה, ולפיכך לא יכלו להתקיים; הפרצוף העליון ('אריך אנפין') לא היה מתוקן כראוי, ולפיכך לא האיר את אורו בתחתון ('זעיר אנפין'), וזה האחרון כשהוא לעצמו שפע דין קשה ורגזני; הבחינה השביעית קשורה לקודמת: הקשר בין העליונים לתחתונים לא היה רצוף ואינטימי, ואפשרות דביקות הנפש המיסטית השלימה באלוהות נראה שלא היתה פתוחה. שמינית, במישור האישי: רשב"י היה בודד בעולם, וכנראה חי גם בלא זיווג ראוי בנקבה. תשיעית, באותו מישור: יחסי האהבה בין חברי רשב"י לא היו כראוי. עשירית, במישור הלאומי-ההיסטורי: ישראל היו בגלות, היו חסרי מלוכה ונתונים תחת שלטון הגויים (בעיקר אדום = הנוצרים), וירושלים והמקדש חרבים.

¹³⁸ דבר זה הוכח בעבודת-הדוקטור שלי (ליבס, פרקים). לערך 'גופא', למשל, מצוינים שם לא פחות מ-472 ערכי-משנה, ובכל זאת לא הגעתי למיצוי. הדיון כאן הוא ברובו חידוש שהתחדש לי בעניין זה אחרי כתיבת הדוקטוראט, ובוודאי אין זה סוף פסוק. זו עדות עד כמה ספר הזוהר הוא מעיין בלתי-נדלה.

הכפילות האמורה שבמהותו של העמוד, שהוא גם אישיות ארצית וגם כוח קוסמי, תוברר, כאשר נכיר, כי ברקע הביטוי 'קיימא דחד סמכא' נמצא הפסוק: 'וצדיק יסוד עולם' (מש' י:כה) והמשמעויות שיוחסו לו בספרות חז"ל ובספרות הקבלה,¹³⁹ ובעיקר המאמר התלמודי 'על עמוד אחד [העולם עומד] וצדיק שמו שנאמר וצדיק יסוד עולם' (חגיגה יב ע"א). כבר בדברי חז"ל קשה להכריע אם הכוונה לעמוד קוסמי, הנקרא צדיק, או לצדיק ארצי, המכונה עמוד. אמנם לפי ההקשר והסגנון במסכת חגיגה נראה, שהכוונה לעמוד ממש, אבל במקומות אחרים ודאי שמדובר על צדיק ממש, כגון: 'בשביל צדיק אחד העולם מתקיים שנאמר וצדיק יסוד עולם' (יומא לח ע"ב). יש אנשים שלפי תיאורם בספרות חז"ל מתאים להם תואר זה; החשוב ביניהם הוא ר' שמעון בר יוחאי, אך יש גם אחרים.¹⁴⁰ בספרות הקבלה ראו בעמוד זה אחת מעשר

¹³⁹ ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 213-258; וראה גם: שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 251-256. בקשר לכך אני מבקש להעיר כאן, שפשט הפסוק 'כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם' (מש' י:כה) אינו מכיל כלל את הרעיון, שהצדיק הוא יסודו של בקוסמוס (כפי שהדבר משתמע מן המאמר השני של שלום, עמ' 251). מתוך הקבלה לראשית הפסוק מתבארת משמעותו: בכך שהרשע אינו יכול לעמוד בפני רוח סערה, הרי הצדיק עומד בפניה ונשאר כנסוע במקומו לעולם (= לנצח), ואין מי שיכול לעקרו ממקומו. בכלל אין במקרא מלת 'עולם' במשמעות 'אויברס' או 'קוסמוס' (המלה המקראית המשמשת לכך היא 'תבל'). במקרא 'עולם' פירושו נצח, והמלה משמשת כתואר-הפועל (אם נתעלם מקה' ג:יד, שהוא פסוק סתום, ואין מביאים ממנו ראיה; גם הדוגמאות מן סירא ג:יח; טז:ז מוטלות בספק). המעבר למשמעות 'תבל' חל רק בלשון חז"ל, והם שפירשו את הכתוב במש' י:כה לפי לשונם ובניגוד לפשט הכתוב. (מעבר כזה מן המשמעות המצייתת זמן למשמעות 'תבל' המצייתת חלל חל גם במלה היוונית *κόσμος*, הגזורה מ-*ἐκ* = תמיד, ורק בתקופה ההלניסטית, כגון בגנוסיס, קיבלה משמעות של 'עולם' בחלל [לפי מילון Liddel Scott & Scott]). השווה אף את המלה האנגלית *world*, ומקבילתה בגרמנית *Welt* שמקורה *wer + eld* = ימי חיי אדם [לפי מילון אוקספורד]; כך גם בלשון חז"ל, משנה יבמות א:א: 'אחיו שלא היה בעולם', כלומר, בימי חייו, שנולד אחרי מות אחיו). עוד אוסיף, שחז"ל הסתמכו ברעיון 'צדיק יסוד עולם' במשמעות של 'עמוד קוסמי' גם על הפסוק: כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל' (שם"א ב:ח); ראה סנהדרין כו ע"ב; יומא לח ע"ב. ומכאן גם הכינוי 'מצוקים' לצדיקים בכתובות קד ע"א. וראה עוד להלן, הערה 211. עניין ל"ו צדיקים נסמך, כנראה, גם על ל"ו האנשים שנהרגו במעשה העי, והיו כנגד רובה של סנהדרין' (סנהדרין מב ע"א).

¹⁴⁰ ראשון בהם אברהם אבינו, שהיה מאמין יחידי בעולם כופרים, ונאמר בו: 'כי אחד קראתיו' (יש' נא:ב), ונסיונו להציל את אנשי סדום מתאים לתואר זה. הוא מכונה 'עמודו של עולם' (שם"ר ב; רמב"ם, הלכות עבודת כוכבים א:ב), ביטוי זה מזכיר את לשון הפסוק ממשלי 'וצדיק יסוד עולם' לפי הדרשה במסכת חגיגה; ראה להלן. עוד על אברהם בהקשר זה ראה לעיל, הערה 18; ומקובלת הדעה, שהעולם כולו לא נברא אלא בשביל אברהם (כגון בר"ר יב:ט).

דמות אחרת, המתאימה, לפי דעתי, לתואר 'צדיק יסוד עולם', הוא ר' חנינא בן דוסא, עליו אמרה בת-קול: 'כל העולם כולו ניווין בשביל חנינא בני' (ברכות יז ע"ב; תענית כד ע"ב; וראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 255, שם הוא מסביר כיצד ביסס הבעש"ט את תורת-הצדיק שלו על עניין זה; מקורו של הבעש"ט הוא ס' השל"ה, כפי שציין פייקאז', עמ' 16-17). אמנם ר' חנינא בן דוסא בעממיותו הרבה מנוגד לחלוטין לדמותו של רשב"י 'בן העליה' (על אופיו של רשב"י האריסטוקרטי, המתנשא ואינו מתחשב בהמון העם, יעיד גם המעשה המסופר בתלמוד, נדרים סו ע"ב). נראה לי, שבאמירותיו של ר' חנינא כגון: 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה מתקיימת... וכל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת'; 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו...' (אבות ג:ט-י) מתגלית רוחו העממית, הנוטה חיבה לעמי-הארץ. האימרה הראשונה (בדבר יראת החטא הקודמת לחכמה) נשמעת באוזני אף כפולמוס מכונן נגד מה שאמר הלל (נשיא הסנהדרין ואיש המיסד): 'אין בור ירא חטא ולא עס-הארץ חסיד' (אבות ב:ה). תמיכתו בעמי-הארץ עוד כדי זלוזל בגזירות ההלכה באה לידי ביטוי גם בסיפור על עזי (תענית כה ע"א), שמשמעותו התרסה כנגד האיסור לגדל בהמה דקה בארץ-ישראל (ברם, העורך התלמודי החליק מעט את עוקץ העניין). אין הוא מופיע בתלמוד כאיש הלכה. גם האינטימיות היתירה שלו עם ריבונו של עולם והנסיס הרבים שהיו נעשים לו לפי דיבורו (תענית כה ע"א) אינם מזכירים את רשב"י, אלא טיפוסים יותר כאריזמאטיים (ואולי מתאים לו יותר הכינוי 'חסיד', המצוי באימרת הלל הנ"ל, מאשר הכינוי 'צדיק'; על ההבדל שבין הכינויים ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 213-258). 'חסיד' הוא טיפוס כאריזמאטי, שהחסד שופע עליו מלמעלה; *צרף, אמרפא* פירושו 'חסד'; 'חסיד' הוא בעל בריתו של הקדוש-ברוך-הוא, שכן 'חסד' בלשון המקרא פירושו 'ברית'. המלה 'חסיד' היא גם כינוי דמויות אנטיסמיסדיות, כגון חוני המעגל. הוויכוח שבין חוני לראש הסנהדרין שמעון בן שטח (תענית כג ע"א) דומה מאוד ליחס בין ר' חנינא לרבן יוחנן בן זכאי (ברכות לד ע"ב), ואף דומה היא תגובתו של שמעון בן שטח: 'מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא על אביו' (יש' לזכור שבת-הקול קראה לחנינא: 'חנינא בני', וכינוי זה היה שגור גם בפי רבן יוחנן בן זכאי בברכות, שם); לתגובתו של רבן יוחנן בן

הספירות, והיא הנקראת בשמו 'יסוד' (העולם שהוא יסודו הוא בעיקר ספירת מלכות, ולעתים נצח והוד ; ח"ב, קכג ע"א). זיהוי זה לא סילק לגמרי את הדו-משמעות מתפיסת 'צדיק יסוד עולם', ובצד העמוד נשאר הצדיק הארצי. דוגמה מובהקת לכך מצינו בספר הבהיר, סימן קב, שם פותח המאמר בעמוד ומסיים בצדיק, כשהוא נסמך על שני מאמרי התלמוד המנוגדים:

עמוד אחד מן הארץ לרקיע וצדיק שמו על שם הצדיקים, וכשיש צדיקים בעולם מתגבר ואם לאו מתחלש והוא סובל כל העולם דכתיב וצדיק יסוד עולם, ואם חלש לא יוכל להתקיים העולם. הלכך אפי' אין בעולם אלא צדיק אחד מעמיד העולם.

כאן אמנם העמוד הוא ישות קוסמית, אבל קיומו תלוי בצדיק הארצי, הקודם לו במעלה (שמו של העמוד שאוב ממנו!). בספר הבהיר מזוהה עמוד זה עם האילן הקוסמי, וכאן לראשונה בספרות ישראל הפך גם לסמל של איבר הזכר, ובכך פתח את הדרך לקשר המקשר את מידת האיש הצדיק עם התחום הסקסואלי דווקא.¹⁴¹ כפילות זו בין הצדיק הקוסמי לאנושי מצויה גם בספר הזוהר. אמנם הסברה היא בדרך-כלל סמלי: הצדיק בארץ הוא כדוגמת הצדיק של מעלה, ויחסו לאשתו הארצית הוא כעין יחס ספירת יסוד (או תפארת) לשכינה. לעתים חורגים תיאוריו של הזוהר מן המישור הסמלי ולובשים גם גוון מיתי של קשר ישיר, בעל משמעות סקסואלית, בין הצדיק לשכינה. כך נאמר גם לגבי תלמידי-חכמים העוסקים כל ימי החול בתורה ופורשים מנשותיהם, כי השכינה נזדווגת בהם, אמנם בתנאי שבשבת יחזרו אל האשה הארצית ויקיימו את הקשר לשכינה באופן סמלי (ח"א, מט ע"ב – לפי הוראת חז"ל, שעונת תלמידי-חכמים מערב שבת לערב שבת ; כתובת סב ע"ב). נמצא, שהאיש הצדיק מצוי בין שתי נקבות, ממש כשם שהשכינה מצויה בין שני צדיקים, אחד אלוהי ואחד ארצי.¹⁴² כך באשר לצדיק בדרך-כלל, אך יש שני

זכאי, שאמר: 'הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך', ראה להלן, עמ' 152 ; הערה 234 ; על שימוש באלמנטים מדמותו של חוני המעגל בעיצוב דמותו של רשב"י בזוהר ראה להלן, הערה 273. דמותו של ר' חנינא מזכירה מאוד דמות אחרת קרובה לזמנו והיא ישו הנוצרי (סברוני, שעל הדמיון בין שניהם שמעתי לראשונה רמז מפי פרופ' ד' פלוסר). שניהם נקראו 'בנים לקדוש-ברוך-הוא' (על תואר זה ראה להלן, נספח ד, הערה 15) ; שניהם מקיימים את העולם ; שניהם מבטלים את חוקי הטבע בעזרת רוחם (ישו ריפא חולים בעזרת האמונה ; והשווה דברי ר' חנינא: 'אין ערוד ממית אלא החטא ממית' ; ברכות לג ע"א) ; שניהם מלומדים בנשים ; שניהם עממיים ועניים ומסבירים פנים לעמי-הארץ ולפשוטי העם ; ושניהם מקילים בחומרות גזירותיהם של רבנן.

¹⁴¹ ראה עוד להלן, הערה 383. על הצדיק בספר הבהיר ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 216-224 ; וכן ראה: שלום, מוצא הקבלה, עמ' 134-143 ; על מקור אפשרי נוסף שהשפיע על דמותו של הצדיק בספר הבהיר ראה להלן, נספח ד.

¹⁴² למשל, ח"א, סו ע"ב. ההקבלה בין שני המצבים מנוסחת בבהירות בח"א, קנג ע"ב. וראה להלן, הערות 314, 401.

יוצאים מן הכלל, שהם 'צדיקים' מיתיים במלוא מובן המלה, והאלמנט הסמלי נעדר מהם לחלוטין: האחד הוא משה רבינו¹⁴³ והשני הוא רשב"י.

כבר ראינו,¹⁴⁴ שרשב"י כפי שתואר בספרות חז"ל ראוי לתואר 'צדיק יסוד עולם'. מוסיף על כך הרמז שלא נראתה קשת בימיו, שכן הגן על דורו במקום הקשת (כתובות עז ע"ב), ומכאן הכוזתו בזוהר: 'אנא סימנא בעלמא' (ח"א, רכה ע"א) / 'אני האות [= אות הברית], המגן על העולם'. מקור כינוי זה לרשב"י הוא בפסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, סימן טו ; ונראה בעיני ודאי, שהוא דרש גם על השם שמעון ובצורתו היוונית סימון, הנוהגת בתלמוד ירושלמי, ואף מלת 'סימן' היתה אולי 'סימון' כמקורה היווני.¹⁴⁵ גירסה אחרת בזוהר, שם: 'סמכתא דעלמא' ; והרי רשב"י יכול היה לגרש את מלאך המוות (ח"א, ריח ע"א). סמל הקשת מתאים לרשב"י גם מפני שהוא רומז לספירת יסוד (ח"א, יח ע"א), וכן 'קשת' בלשון חז"ל היא כינוי לאיבר הזכר (סנהדרין צב ע"א), מחד גיסא, ולכבוד ה' מאידך גיסא (חגיגה טז ע"א, לפי יח' א:כח). לזיהוי הקשת עם רשב"י יש אולי גם משמעות משיחית, שכן לפי הזוהר (כגון ח"א, עב ע"ב) תופיע הקשת בגווניה ערב ביאת המשיח (אמנם שם נראה, שהקשת מסמלת את סיפרת מלכות, ולא יסוד). בראש 'מהדורא קמא' של אידרא זוטא (זוהר חדש, יח ע"ד) נקרא רשב"י: 'קיימא דעלמא'.

הדרך שבה ממלא רשב"י את תפקידו בקיום העולם היא תורתו. רשב"י עצמו הוא כעין התגלמות של ספר תורה, ולאחר מותו ימלא ספר תורה את תפקידו (ח"א, רכה ע"א). הוא גם כנר המדליק באור תורתו את כל תלמידיו (ח"ב, פו ע"ב – לפי מה שאמרו חז"ל על משה¹⁴⁶). במקום אחד מתקשר תיאורו כמעמיד את כל העולם בזכות תורתו דווקא עם ידיעותיו בענייני סטרא אחרא ;

אמר ר' שמעון עובדא דבראשית חבריא לעאן ביה וידעין ביה, אבל זעירין אינן ידיעין לרמזא עובדא דבראשית ברזא דתנין הגדול, ועל דא תנינן דכל עלמא לא משתלשלא אלא על סנפירוי דדא (ח"ב, לד ע"ב).

תרגום: אמר ר' שמעון: מעשה בראשית – החברים עוסקים בו ויודעים בו, אבל מעטים הם שיוודעים לרמזו את מעשה בראשית בסוד התנין

¹⁴³ עיין לעיל, הערה 107. אמנם אין התואר 'צדיק' מיוחס למשה, ואין הוא בדרגת ספירת היסוד אלא במדרגת תפארת.

¹⁴⁴ לעיל, עמ' 91-92.

¹⁴⁵ וראה להלן, נספח ה, הערה 5.

¹⁴⁶ ראה: ליבס, פרקים, עמ' 144-145.

הגדול, ועל זה למדנו, שכל העולם אינו משתלשל אלא על סנפיריו של זה.

מעשה בראשית, שאותו מכירים החברים, הוא, ללא ספק, תיאור תהליך אצילות הספירות על דרך הקבלה, שעסקו בו רבים בדור חיבור הזוהר וכינו אותו בשם 'מעשה בראשית'.¹⁴⁷ אבל העיסוק בכך בסוד התנין הגדול הוא, כפי שמתברר מהרצאת רשב"י בהמשך, עיסוק בספירותיו של סטרא אחרא.¹⁴⁸ עיסוק זה ידוע למעטים בלבד, ונראה שאף לאחד בלבד, ולפיכך זה האחד הוא היחיד המקיים את העולם. עליו רמזו חז"ל באמרו, שכל העולם עומד על סנפיריו של לויתן (פדר"א, ט ; הוא התנין בזוהר). כוונתם לא על סנפירי הלויתן ממש, אלא בדרך השאלה, על האדם המבין בו (אמנם יש כאן דו-משמעות: הכוונה גם ללויתן ממש, שכן מעשה בראשית נרמז בסודו). מבין זה אינו אלא רשב"י עצמו,¹⁴⁹ שידרוש בהמשך בדרוש מיתי ומפתיע, שאינו ידוע ממקום אחר בספרותנו, בסודות הלויתן. הוא רשב"י, הידוע ממקומות אחרים, כצדיק יסוד עולם. דברי רשב"י, הפותחים ב'מעטים הם שיודעים', ומסיימים באחד בלבד, מזכירים את דבריו בתלמוד: 'ראיתי בני עליה והם מועטים...' שסיומם 'ואם שנים הם אני ובני הם' (סוכה מה ע"ב). והשווה דבריו בפסיקתא דרב כהנא שסיומם (בעניין שלושים הצדיקים הדומים לאברהם הקיימים בכל דור): 'ואם חד הוא אנא הוא'.¹⁵⁰

אמיתותו של פירוש זה מוכחת מן המקבילות שמצאתי לו בספרותם של 'המקובלים הגנוסטיקאים', שבעל הזוהר היה קרוב לחוגם.¹⁵¹ המקור המדויק

¹⁴⁷ ראה: גוטליב, עמ' 59-87.

¹⁴⁸ זה הפירוש הפשוט, וכך פירש גם שלום בפולמוסו בקונטרסו 'לקט מרגליות', תל-אביב תש"א, עמ' 14; בהקבלות שאני מביא להלן מחוגי 'המקובלים הגנוסטיקאים' יש הוכחה נוספת לדעתו זו ; וראה גם: ליבס, צדיק, עמ' 106, הערה 170 ; על הפולמוס שצוין שם בקשר לשבתאותו של ר' יהונתן אייבשיץ ראה שם, נספח ב, עמ' 115-119 ; על הרמז הנמצא במאמר התנין (זוהר, ח"ב) בדבר הניצוצות הבונים את עולם סטרא אחרא ומקורם בעולמות שנחרבו, לפי תורת האידרא, ועל הקשר של רעיון זה לקבלת 'המקובלים הגנוסטיקאים' ראה: שלום, קבלות, עמ' לג ; וראה להלן, נספח ג. אגב, עתה יש בידי ראיות מכריעות לדעתו של ג' שלום, שב'דרוש התנינים' התכוון ר' יהונתן לחיבורו של נתן העזתי, וזאת מחיבור שבתאי אחר הנמצא בכתס"ד, והוכחתי שהוא לר' יהונתן. והוא פירוש על סיפרא דצניעותא שבזוהר. ומקווה אנוכי שעוד יתפרסמו הדברים. (גם י' תשבי עמד על עניינו של חיבור זה, כפי ששמעתי מפיו.)

¹⁴⁹ עוד על הקשר בינו ללויתן ראה להלן, עמ' 204. דברי המדרש מפותחים לכיוון זה כבר ב'סדר רבה דבראשית' יז, ורטהימר א, עמ' כה: 'וכל העולם כולו עומ' על עמוד אחד וצדיק שמו שנאמר "וצדיק יסוד עולם", ואותו עמוד וכל העולם כולו עומד על סנפיר אחד של לויתן'. וכיצא בכך נמצא בספרות חסידי אשכנז. ראה כ"י ברלין-טיבינגן עמ' 112א.

¹⁵⁰ מאמר זה מפותח בצורת מעשה שבו טיעוניו של רשב"י הם כטיעוני אברהם המבקש על סדום בזוהר חדש, פרשת וירא, כו ע"ב-ע"ג.

¹⁵¹ את הכינוי 'גנוסטיקאים' טבע שלום. על החוג הזה ראה מחקריו: קבלות ; קבלת ר' יצחק. הוא הצביע גם על הקשר בינם לבין בעל הזוהר (למשל, בדוגמה המובאת בהערה 148), אבל ציין, בצדק רב, את ההבדל בכוח היוצר שלהם, באמרו כי לבעל הזוהר היה דמיון פרודוקטיבי, ואילו לאנשי החוג – דמיון רפרודוקטיבי (ר' משה, תרביק, ג, עמ' 280). בהקשר זה כדאי לציין, שר' משה מבורגוש, שהיה ממקובלי חוג זה, מכנה את המקובלים 'גאוני המדרש הנעלם' (שלום, ר' משה, תרביק, ה, עמ' 51), ואולי יש קשר בין כינוי זה לבין אותו חלק מן הזוהר הנקרא 'מדרש הנעלם'. על הקשרים האישיים ההדוקים שהיו לבעל הזוהר עם ר' טודרוס

של הזוהר הוא, לפי דעתי, תחילת ס' עמוד השמאלי לר' משה מבורגוש: 'סתרי האצילות השמאלי... נעלם ונסתר מרוב בעלי דעה נעלמו... מעטים הם היודעים... והיא קבלה אחת ומיוחדת בפני עצמה מסורה ליחידים נבחרים.¹⁵² התפארות מעין זו על ידיעת סודות סטרא אחרא דווקא, שבה בני החוג נעלים מעל המקובלים, היודעים רק את סוד הקדושה, נפוצה בספרות חוג 'המקובלים הגנוסטיקאים'.¹⁵³ אבל יש קשר דווקא עם ס' עמוד השמאלי לפי הלשון 'מעטים הם היודעים', וכנגדו בזוהר: 'זעירין אינון דידעין'. הבדל זה היה ידוע גם לר' יצחק דמן עכו, והוא מציין במפורש, שמקובלי ספרד (= קאשטיליה) הם 'אשר זכו לקבל קבלת המדרגות החיצונות', ולעומתם חכמי קאטאלוניה (= גירונה) 'קבלתם נכונה בעס"ב [= עשר ספירות בלימה]'.¹⁵⁴ ספר הזוהר קרוב לחכמי ספרד גם מבחינה גיאוגרפית וגם מצד תוכנו.¹⁵⁵ הצגת 'צדיק יסוד עולם' דווקא בדמות הליתן ובקשר עם כוחות הטומאה יש בה עניין רב. אמנם מצד אחד מתאים לו לליתן לסמל את 'צדיק יסוד עולם', שכן 'ליתן' הוא מכינוי ספירת היסוד (וכך גם בחוג ה'גנוסטיקאים').¹⁵⁶ אלא ששימש

אבולעפיה ועם בנו יוסף ידוע לנו מכתבי ר' משה דה ליאון עצמו, שהקדיש כמה מספריו לר' יוסף (ראה: שלום, שני קונטרסים, עמ' 327).

¹⁵² פרסמו שלום, ר' משה, תרביץ, ד, עמ' 208; וראה להלן, שגם סוף הספר השפיע על בעל הזוהר; ואולי יש קשר לענייננו גם לשמו של הספר, 'עמוד השמאלי'; וראה עוד להלן, נספח א.

¹⁵³ ראה שלום, ר' משה, תרביץ, עמ' 266, 280; על כך יש להוסיף מדברי ר' טודרוס אבולעפיה שפרסם שלום, קבלות, עמ' כח; וראה מקבילות נוספות: פרבר, מבוא, עמ' 1; אמנם על ההקבלה מן הזוהר עדיין לא העיר; וראה להלן, נספח א, ושם גם על הכינוי 'המעמיקים בטוב ורע'.

¹⁵⁴ יצחק דמן עכו, אוצרות חיים; מובא בספר: גוטליב, עמ' 341-342, הערה 32.

¹⁵⁵ הד לוויכוח זה מצד חכמי קאטאלוניה וממשיכיהם, מקובלי חוג הרשב"א נגד ספר הזוהר, הממשיך את דרכם של מקובלי קאשטיליה, נמצא אולי בסוף פירוש 'אור הגנוז' לספר הבהיר (הפירוש נדפס בכמה מהדורות של ספר הבהיר, ואף במהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"א), ומחברו הוא ר' מאיר אבן סהולה (ראה גם: שלום, כתבי יד, עמ' 147). זה לשונו:

ואני המפרש לא מפני שחכמתי גדולה מכל מי שקם לפני פירשתי זה הספר, כי מימיהם אני שותה. אכן קנא קנאתי לה' אלהי ישראל ולמבארי ספרים וספרי האומות ומעתיקים בהם אלהיהם וקורין להם סתרי תורה. ולכן שמתי אני את לבי לגלות כבוד ה' כפי מה שקבלתי והבנתי מפני רבותי הרב ר' יהושע אבן שועיב ומפי הרב ר' שלמה מברצלונה שקבל מהרמב"ן והוא קבל מר' יצחק סגי נהור בנו של הראב"ד ז"ל, והוא קבל מאליהו הנביא.

הנה לפנינו תלמידים של ר' יהושע אבן שועיב ושל הרשב"א, הממשיכים את דרכם של מקובלי גירונה ומסתמכים רק על קבלה מדוקדקת מרבתיים. ר' מאיר מתקין בחריפות את מי שאין קבלתו מוסמכת והקורא עם 'סתרי תורה' על ביאורים שהוא עושה לספרי האומות ומעתיק משם את אלוהי הנכר. מסתבר מאוד, שהתקפה זו מכוונת נגד בעל ספר הזוהר. הרי ר' מאיר אבן סהולה היה בן עירו ודורו של ר' משה דה ליאון וודאי הכירו היטב (הלוא אחיו הגדול של ר' מאיר, ר' יצחק אבן סהולה, הוא הראשון למצטטי ספר הזוהר; ראה: ג' שלום, 'הציטט הראשון מן המדרש הנעלם', תרביץ, ג, תרצ"ב, עמ' 181-183). התנגדות זו של ר' מאיר יש בה כדי להסביר את הימנעותו המוחלטת משימוש בספר הזוהר בכתביו, ואכן, אין כזוהר (בעיני מי שידוע את עובדת הפסידו-אפיגראפיה) להעזה ולחידוש, הנוגדים את רוחם של תלמידי הרשב"א. הזוהר חשוד גם על שימוש במקורות נכריים ו'העתקת אלוהיהם של האומות' (ראה להלן, הערות 224, 270; ובעיקר נספח ד, הערה 3). ועוד יש לציין, ששם 'סתרי תורה' נקרא באמת גם על אחד מחלקי הזוהר. (אמנם אין זו השערה בטוחה, וייתכן, שההתקפה מכוונת דווקא נגד הפילוסופים, שהרי דרכם להסתמך על חכמי האומות ולקרוא לדבריהם 'סתרי תורה' – זו דעת ידידי מ' אידל; ועוד העיר לי אידל, שטענותיו של בעל 'אור הגנוז' כאן דומות מאוד לטענות הרשב"א נגד 'הנביא מאויליה' (תשובות הרשב"א, ח"א, סימן תקמח; על אפשרות של קשר בין הזוהר לבין תנועתו של נביא זה ראה להלן, עמ' 197).

ואכן לפי דעת ר' יצחק דמן עכו, מקובלי ספרד (= קסטיליה) סומכים על ספר הזוהר, ומקובלי קטלוניה על ספר הבהיר. ראה בועז הוס, 'ספר הבהיר', תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 338.

¹⁵⁶ בזוהר ח"ב, מח ע"ב; וראה לשון ר' יצחק הכהן ב'מאמר על האצילות השמאלית' (שלום, קבלות, עמ' ק); השם 'ליתן' נדרש שם מלשון ליווי וחיוג. סמל דומה מצינו בס' מערכת האלוהות (בעיקר בפרק ח; אך שם דווקא נקבת הליתן היא ספירת יסוד, והזכר – תפארת; המחבר מתבסס על המיתוס בבבא בתרא עד ע"ב).

בסימבוליקה זו בקשר מפורש לכוחות הרע, הנקראים תנינים, יש בו כדי להאיר את 'צדיק יסוד עולם' באור חדש, ולומר, שהוא מקיים את העולם דווקא בדרך של מלחמה בכוחות הרע, ולצורך זה יש דמיון-מה בינו וביניהם (והשווה ח"ב, כז ע"ב: על התנינים הרעים שולטים תנינים אחרים עליונים ומבורכים, וודאי הם הספירות הקדושות). גם בכך דומה רשב"י למשה רבינו, שלפי תחילת אותו מאמר (ח"ב, לד ע"א) יכול היה להתגבר על התנין הגדול, הוא פרעה מלך מצרים, כיוון שנכנס אליו קודם 'חדר בחדר' והכירו היטב, וזאת מעלתו על איוב, שהיה 'סר מרע' (איוב א:ח) ולא היה לו חלק בסטרא אחרא, ולפיכך עורר את קנאתו. רעיון זה, מקורו גם כן בחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים', והוא קשור אצלם דווקא בדמות המשיח. וכך כותב ר' יצחק הכהן בס' טעמי הטעמים: 'ומתי תהיה הנקמה כשיבא משיח צדקנו הנמשל לנחש, יבא נחש ויקח נקמתו מנחש'.¹⁵⁷ ברעיון זה הקדימו בני החוג את השבתאים.¹⁵⁸ בהקשר זה מעניין לציין, שבני החוג ראו עצמם עדיפים על שאר המקובלים בשל הידיעה שהם יודעים גם את האצילות השמאלית. באחת מהתפארויותיהם מרחיק ר' יצחק הכהן לכת ומשבח את 'המעטים היודעים' בזו הלשון: 'שזה הדרך לא דרכו בו זולתי שנים שלשה, גרגרים בראש אמיר [יש' יז:ו] המה הזקנים הקדמונים חכמי ספרד שנשתמשו בהיכלא דסמאל'.¹⁵⁹ שלוש המלים האחרונות מביעות במפורש את הרעיון, כי המאגיה השחורה היא תהילת טובי המקובלים. ובמקום אחר אומר ר' יצחק: 'ידענו מפי חכמי הקבלה הזקנים הקדמונים מחכמי ספרד רב מפי רב זקן מפי זקן גאון מפי גאון. כולם נשתמשו בשמושא זוטא דשדי, ומביא לשמושא רבא קדישא לעלות בסולם הנבואה וכוחותיה'.¹⁶⁰ הנה המאגיה השחורה דרך היא אל הלבנה ואף אל הנבואה.¹⁶¹

¹⁵⁷ שלום, קבלות, עמ' קיא. רעיון השוויון של שם כוח הרע לשם כוח הטוב הנלחם בו מצוי הרבה בספרות הקבלה המאוחרת, ובמיוחד פיתח עניין זה ר' שמשון מאוסטרופוליה.

¹⁵⁸ שלום כבר העיר על מקום זה (ראה: שבתי צבי, עמ' 249, הערה 1). אמנם אין ראיה ברורה לכך, שר' יצחק הכהן התכוון לזהות נחש ומשיח גם על דרך הגימטריה. במקום אחר הסביר ר' משה מבורגוש את התועלת בכך, שדוד המלך נולד לזרע 'משתחיים לאל אחר' (= רות המואביה), כי 'כשהזרע חוזר להיות טוב אין לו שבח גדול מזה, שהרי אינו חסר כלום, כי כל דרכי הרע ודרכי הטוב ידועים לו, ובכולם הולך לעשות רצון בוראו ואינו חסר לנפשו מדבר' (בס' עמוד השמאלי; שלום, ר' משה, תרביק, ד, עמ' 222); גם הגיון מעין זה אינו רחוק כלל מהלך-רוחם של השבתאים. עוד על המשיחיות בחוג זה ראה בספרו של ר' טודרוס אבולעפיה 'שער הרזים' (כ"י מינכן 209, סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים 1625, עמ' 52). על מקורות זוהריים לרעיונות שבתאיים מסוג זה ראה: ליבס, צדיק, הערה 88. נקודות-מגע אחרות בין המשיחיות של אנשי חוג 'הגנוסטיקאים' לבין השבתאים הן זיהוי המשיח עם ספירת יסוד וכינויו בשם 'צדיק'; ראה לעיל, הערות 9, 118. גם הפסוק 'וצדיק באמונתו יחיה' (חב' ב:ד), שהשבתאים הרבו לדרשו על משיחם ומצאו בו ראשי-תיבות של שמו הפרטי 'צבי', נדרש בחוג 'הגנוסטיקאים' על המשיח; ראה להלן. נראה לי, שהשבתאים הושפעו ישירות מכתבי 'המקובלים הגנוסטיקאים', אף שגם קירבת רעיונותיהם של מקובלים אלה לרוחו של ספר הזוהר (ודווקא בעניינים שפותחו יותר בקבלת האר"י) הקלה את קליטת תורתם בזרם השבתאי. לעניין הקשר בין נחש למשיח יש להעיר, שמצאנו גם בנצרות שממשילים את ישו לנחש (ראה, למשל: רייט, עמ' 9, הערה 89).

¹⁵⁹ ראשית המאמר על האצילות השמאלית; שלום, קבלות, עמ' צב.

¹⁶⁰ שלום, ר' משה, תרביק, ה, עמ' 190.

למקום אחר בכתבי חוג יש חשיבות מכרעת לשאלת 'המשיח של הזוהר'. כוונתי לסיומו של ס' עמוד השמאלי לר' משה מבורגוש, אותו ספר שכפי שהראיתי לעיל השתמש הזוהר בפתיחתו. בסיום ספרו, במקום שבו יש לצפות להבעת משאלה לביאת המשיח, כנהוג בסיומי ספרי ישראל, ואף בספריהם של בני חוג המקובלים הזה, כותב ר' משה:

עד ישקיף וירא ה' משמים ; שיקל מעלינו טורח טרדות הזמן ויכין לנו מסעד עמוד קיים ישר ונאמן **מכח צדיק יסוד עולם** להשען עליו, למען יוכל [אולי צריך להיות: נוכל] להפיק רצון ביראת ה' ובעבודתו **בלימוד סתרי תורתנו** התמימה נגילה ונשמחה ונסו יגון ואנחה.¹⁶²

הנה תיאור כזה של הגואל המקווה הוא ממש תיאורו של רשב"י בזוהר (עמוד, שמידתו יסוד, ודרך גאולתו היא לימוד סתרי התורה). יש להניח, שר' משה לא לקח זאת מספר הזוהר, שכן אינו משתמש בו במקום אחר, אף שמבחינה כרונולוגית יכול היה לראות את הזוהר בזקנותו.¹⁶³ מאידך ייתכן מאוד, שעיצב ר' משה דה ליאון את דמותו המשיחית של רשב"י לפי הציפיות שהילכו בחוגו. אולי אף זיהו דמות מעין זו בין אנשי החוג, ושמא היה זה ר' משה דה ליאון?¹⁶⁴ לפי חוג מקובלים זה, דרגתו הסימבולית של המשיח היא ספירת יסוד.¹⁶⁵ במיוחד נוגעים בענייננו דברי ר' טודרוס אבולעפיה:¹⁶⁶ 'ושמו של משיח [שנזכר בתלמוד כאן בין הדברים שנבראו קודם שנברא העולם] לא ראיתי באחד מן המפרשים מי שאמר לי מה שמו, אבל אני אומר לך על דרך האמת [= קבלה] ששמו צדיק, שנאמר: צדיק ונושע הוא [זכ' ט:ט]. וזהו: וצדיק יסוד עולם [מש' י:כה], וצדיק באמונתו יחיה [חב' ב:ד].¹⁶⁷ אין ר' טודרוס טוען כאן, שלפניו לא נתפרש שמו של המשיח, שכן נזכרים במדרשים כמה שמות, כגון מנחם, ובחוג המקובלים של ר' טודרוס נוספו עוד אחרים,¹⁶⁸ ואף את השם 'צדיק' מצינו במדרש כשמו של המשיח.¹⁶⁹ מה שלא פירשו קודם, עד שפירשו ר' טודרוס לפי

¹⁶¹ וראה: י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 193-194. וראה להלן, הערה 318.

¹⁶² שלום, ר' משה, תרביק, ד, עמ' 225.

¹⁶³ התאריכים ראה: שלום, ר' משה, תרביק, ג, עמ' 265.

¹⁶⁴ ראה לעיל, עמ' 91 ; ולהלן, עמ' 141. על דמיון נוסף בין דמות המשיח בחוג 'הגנוסטיקאים' לבין פעילותו המשיחית של רשב"י בזוהר ראה להלן, הערה 300 ; עמ' 193 והערה 358.

¹⁶⁵ ראה, למשל, הקטע שפרסם שלום, ר' משה, תרביק, ה, עמ' 323, המסתמך על רות ג:יג; וראה לעיל, הערה 9.

¹⁶⁶ על קשריו עם ר' משה דה ליאון ראה לעיל, הערה 151. {תוספת בשנת תשפ"ג: אפשר גם שלדמותו של ר' טודרוס חלק חשוב בדמות הזוהרית של רשב"י, כפי ששטחתי בנספח ב של מאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר' דלעיל.}

¹⁶⁷ אוצר הכבוד, וארשה תרל"ט, יד ע"א ; מסכת פסחים נד ע"א.

¹⁶⁸ ראה להלן, עמ' 193.

¹⁶⁹ פסיקתא רבתי, פרשה לד, המסתמך גם הוא על זכ' ט:ט.

הקבלה, הוא שם המשיח שנברא לפני בריאת העולם. יש כאן רמז – שאינו רק סמלי, ונראה, שהוא מדבר כאן על זהות גמורה – לאינקארנציה של ספירת היסוד במשיח. לפי דעתי, הדבר מתאים גם להשקפת הזוהר על רשב"י,¹⁷⁰ וודאי מתאים לו הכינוי 'צדיק'. נראה, אם כן, שתפיסתו המשיחית המיוחדת של הזוהר מקורה בחוג זה. גם תיקון ליל שבועות, שביסודו מונח רעיון משיחי, היה נהוג, כנראה, כבר בחוג זה.¹⁷¹ עוד יש לציין, שהזוהר מסתמך בתיאור המשיח ובתיאור רשב"י על אותם פסוקים ששימשו את ר' טודרוס.¹⁷²

נשוב עתה לפירושו המילולי של הביטוי 'קיימא דחד סמכא' שבתחילת אידרא רבא. 'קיימא' הוא גם עמוד וגם יסוד, שכן 'קיומא דעלמא' הוא התרגום הקבוע בזוהר ל'יסוד עולם'.¹⁷³ המלה 'קיימא' פירושה גם 'ברית' (כך כבר בלשון תרגומי התורה), ואף מונח זה מתקשר הן לספירת יסוד הן לתפקידו של רשב"י כמגן על העולם כמו הקשת. 'קיומא' פירושו כמובן גם 'מקיים' את העולם ועיקר העולם¹⁷⁴ (ואף 'מקום'¹⁷⁵). ל'סמכא' תיתכן שתהא משמעות של יסוד עולם¹⁷⁶ (ראה זוהר חדש, ג ע"א), דהיינו: סומך כל הסמוכות.¹⁷⁷

משמעות ההתכנסות

לפי מה שפירשנו מתלונן ר' שמעון כאן על בדידותו בתפקידו כיסוד העולם. אמנם התואר 'עמוד' מעיד גם על חוזקו של נושא (השווה ח"א, ד ע"א: 'זכאה איהו מאן דקאים בההוא עלמא כעמודא תקיף בכלא'), אך גם עמוד חזק ביותר אינו יכול לתמוך את העולם כפי שיעשו זאת עמודים מספר, ובוודאי גורלו של עמוד כזה הוא של בדידות ושל סבל (כגורלו של אטלס באגדה היוונית). עניין זה נפתר בפתיחת האידרא, בכינוס של תשעה מתלמידי רשב"י: ואכן, בסוף

¹⁷⁰ ראה להלן, נספח ד, סעיף ז.

¹⁷¹ ראה להלן, נספח א.

¹⁷² על הפסוק מזכריה ראה להלן, עמ' 206; ועל הפסוק מחבקוק – המצוי בס' אוצר הכבוד גם בדף כג ע"א באותו ההקשר (ראה לעיל, הערה 158) – ראה להלן, עמ' 166. נקודות-דמיון נוספות בין פתיחת אידרא רבא לס' אוצר הכבוד ראה להלן, הערה 301; ועמ' 169.

¹⁷³ כגון ח"א, קצה ע"א. על השתלשלותו המדויקת של המונח 'קיומא דעלמא' ומקבילותיו ראה: ליבס, פרקים, עמ' 375-371. ומצינו בזוהר גם 'עמודא דעלמא' כתרגום ל'יסוד עולם' (ח"א, מג ע"א; צירוף דומה ככינוי לאברהם אבינו ראה לעיל, הערה 140).

¹⁷⁴ לעניין משמעות המלה 'ברית' ראה: ליבס, פרקים, עמ' 361. דו-משמעות בין 'עומד' ו'מקיים' מצינו כבר במדרש: 'אתם נצבים היום כלכם [דב' כט:ט] – אתם קיומו של עולם הזה ועולם הבא' (תנחומא, נצבים, ד).

¹⁷⁵ ראה לעיל, הערה 137.

¹⁷⁶ כך חדר שימוש-לשון זה מן הזוהר אל הספרות המאוחרת. ראה פיוט לחנוכה של משה אבן מושה: 'הוה חד סמכא בעלמא' (בתוך: מ' בניהו, 'רבי אברהם אבן מושה ובנו רבי משה – מראשי המדברים בקבלת האר"י בצפון אפריקה', מיכאל, ה, תשל"ח, עמ' קטו); הכוונה למתתיהו החשמונאי (כך צריך להיות נוסח החרוז לפי לשון הזוהר, ולא כפי שהודפס שם). דרך אגב אעיר גם על חרוז אחר של אותו פייטן, המעיד על תפיסה משיחית של דמות רשב"י: 'ידעתי גואלי חי, רב שמעון בן יוחי' (שם, שם, עמ' צב).

¹⁷⁷ מקור אפשרי נוסף לכינוי 'קיימאק לרשב"י' ראה נספחים ד-ה. המשפט הראשון של האידרא נמצא גם בזוהר חדש (ראה לעיל, הערה 137).

תיאור הפתיחה (בעמוד שלאחריו) יכול רשב"י להכריז כבר בלשון רבים: 'אנו קיומי עלמין'.

לביטוי 'קיומי עלמין' יש גם משמעות אינטלקטואלית: כפי שרשב"י הגן על העולם בזכות תורתו, כך יכולים הם להגן על העולם בחכמה שרשב"י מלמד אותם. והשווה ח"א, טו ע"ב: 'והמשכילים [דנ' יב:ג] אינן קיימין וסמכין עלאין דאינון מסתכלי בסכלתנו בכל מה דאצטריך ההוא אפיריון' – בתורתם יודעים המקובלים (המשכילים) לקיים את העולם העליון. אמנם 'משכילים' אלה פירושם גם ספירות עליונות, התומכות מלמעלה את ספירת מלכות או את ספירת יסוד, אך בעת ובעונה אחת הם גם הצדיקים התחתונים המקיימים אותן.

דו-משמעות זו מצויה גם בצירוף 'קיומי עלמין' שבאידרא. חברים אלה, עשרה במספר, מסמלים את עשר הספירות המקיימות את העולם. עם מינויים וכינוסים לאידרא חל שיפור ניכר גם במצב הקוסמי: קודם עמד העולם 'על עמוד אחד' ועכשיו על עשרה – מצב יציב יותר ללא ספק. לכן בסוף סידור החברים במקומותיהם יכול רשב"י להכריז: 'עד השתא אתתקנו קיימין', כלומר. עתה סיימנו את סידור מקומות מושבי החברים, וכן סיימנו את סידור העמודים שעליהם העולם עומד (בהמשך האידרא עמודים אלה מקבילים לסמוכות החופה של מעלה, המתגלים לחברים ; ח"ג, קלה ע"א). יש להשוות את הכרזתו זו של רשב"י למקבילתה בקטע ממדרש הנעלם, שהוא כעין אידרא רבא,¹⁷⁸ שם מסופר, כי לא חפצה השכינה להיכנס לחדר שבו ישבו החברים, מפני שעדיין לא הותקנו העמודים, ובלשונה: 'עד לא סמכין אסתמכו' (ח"ב, יד ע"א). ואכן, פגם זה בא שם על תיקונו אחר שר' חייא מצא את מקומו. גם לסדר ישיבתם המדויק של חברי האידרא רבא יש משמעות סמלית. משמעות זו מתבטאת, בין השאר, בדרך פנייתו של רשב"י לחברי אידרא רבא, שישאו את דברם. לכל חכם הוא פונה ואומר: 'קום בקיומך', כלומר, עמוד על עומדך, או עמוד במקומך.¹⁷⁹ 'קום בקיומך' פירושו, כנראה, גם: 'קבל על עצמך את המידה או הספירה המסוימת', וכן 'תקן בדרשתך, שעניינה ספירה מסוימת (או אחד מתיקוני הזקן), את המקום או הספירה הנ"ל'. פירוש זה ל'קום בקיומך' ניכר במיוחד באידרא רבא אחרי התיקון השני מתיקוני הזקן של אריך אנפין (ח"ג, קלב ע"ב). את התיקון השני תיקן ר' חזקיה, ורשב"י שיבחו על כך באריכות

¹⁷⁸ ראה להלן, הערה 182.

¹⁷⁹ התרגום האחרון מתאשר ממה שמצינו פעם אחת פנייה הפוכה: 'תיב בקיומך', כלומר, שב במקומך (זוהר חדש, פז ע"א – מדרש הנעלם לרות). 'קיומא' במשמעות מקום, ובעיקר מקום רוחני או ספירה, מצויה בזוהר ; ראה: ליבס, פרקים, עמ' 359, הערה 48. לעניין 'קום בקיומו' ראה שם, עמ' 362-366.

ותיאר מה נגרם בשל כך בעולמות העליונים. כאות הוקרה התכוון לתת לו 'לתקן' גם את התיקון השלישי, הזמינו ואמר לו: 'קום ר' חזקיה תניינות [=שנית]. במחאה על כך יצאה בת-קול ואמרה: 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחות' (שאול מבר"ר נ:ב ; ושם, כמובן, הכוונה למלאך כפשוטו). בתגובה על כך 'אתרגיש ר' שמעון ואמר ודאי כל חד וחד באתריה, ואנא ור' אלעזר ברי ור' אבא אשתלים שלימתא עלאה' / 'התרגש ר' שמעון ואמר: ודאי כל אחד ואחד במקומו, ואני ור' אלעזר בני ור' אבא [בשלושתינו] נשלמת השלימות העליונה'. 'באתריה' פירושו – במקומו הראוי לו בספירות, והוא 'קיומא' במשפט 'קום בקיומך'. המשפט על רשב"י, ר' אלעזר ור' אבא מעיד על המשמעות הסמלית הזאת, שכן הם כוללים באופן סימבולי את שאר החברים לפי תיחת האידרא (ראה בסמוך להלן). כמובן, רשב"י משתכנע מנימוק זה וקורא לחכם אחר, הוא ר' חייא, לתקן את התיקון השלישי, שהוא, כנראה, מקומו.¹⁸⁰ המשמעות האמורה מתאשרת גם מקטע שבמדרש הנעלם שנזכר לעיל: 'אמר ליה קום בקיומך בגינך יתקיים לעילא' (ח"ב, יד ע"ב). הסמליות בולטת בפתיחת אידרא רבא בעיקר בנוגע לשלושה אנשים. מבין עשרת החברים בוחר רשב"י בשניים: ר' אלעזר ור' אבא,¹⁸¹ מושיבם משני צדדיו ואומר: 'אנן כללא דכלא', כלומר, עשר הספירות נכללות בשלוש. לפי דעתי, הרעיון והלשון לקוחים מפרקי ר' אליעזר, פרק ג: 'בעשרה מאמרות נברא העולם ובשלושה כוללו', ומשם גם מפתח להבנת מקומם הסמלי המדויק של שלושת החכמים.¹⁸² בהקשר זה מקבלת המלה 'קיימא' גם משמעות של

¹⁸⁰ ראה, להלן, עמ' 190.

¹⁸¹ ראה לעיל, עמ' 98 והערה 46.

¹⁸² רבים בזוהר המאמרים המעמידים את עשר הספירות על שלוש; ואין להוציא מכלל חשבון גם את אפשרות השפעת השילוש הנוצרי על בעל הזוהר (וראה להלן, הערה 224). גם קבלת האידרא עומדת על שלושה פרצופים, והם: אריך אנפין, זעיר אנפין והשכינה; שילוש זה מצוי גם במאמרים על שלוש סעודות השבת (ח"ב, פח ע"א). אמנם ייתכן, שרשב"י ובנו רומזים בדברים אלה לאריך אנפין ולזעיר אנפין, שכן מצינו, ששניהם נקראים 'פנים גדולות ופנים קטנות' (במקור: 'אנפי רברבי ואנפי זוטרי'; פירוש ליח' י"ד; ואולי העביר זאת בעל הזוהר לשני הפרצופים העליונים. אבל נראה, שעיקר כוונתו של הזוהר כאן היא תפיסת שלושת האישים כמגלמים את שלושת 'הקווים', שבהם מסתדרת מערכת הספירות: ימין, שמאל ואמצע. אבל אין כאן הכוונה לספירות חסד, גבורה ותפארת, שהן בדרך-כלל עיקרם של קווים אלה בזוהר, אלא למהותן הפנימית של הקווים, שהן ספירות חכמה, תבונה (או בינה) ודעת (חכמה היא המהות הפנימית של חסד; תבונה – של גבורה, ודעת – של תפארת; באידרא רבא נקראות המהויות הפנימיות של הקווים בשם 'מוחי' – ח"ג, קלו ע"א; ממקור זה פותח העניין מאוד בקבלת האר"י). כוונתו של בעל הזוהר מוכחת לפי המקור הנזכר לעיל: 'בעשרה מאמרות נברא העולם ובשלושה כוללו בחכמה ובתבונה ובדעת' (פרקי ר' אליעזר, ג; וכך מפרש גם האר"י את תפקידם של שלושת האישים, כמובא ביניצוצי אורות' למקום זה של תחילת האידרא). אפשר להוכיח, שזאת כוונתו של הזוהר ממקבילה מדויקת במדרש הנעלם, שבה בולט יותר השימוש בפרקי ר' אליעזר: 'בעשרה מאמרות נברא העולם וכד תסתכל תלתא אינון, ועלמא בהון אתברי: בחכמה ובתבונה ובדעת' (ח"ב, יד ע"ב; הביטוי 'כד תסתכל' או 'כד יסתכלון מילין' פירושו בזוהר: המשמעות הפנימית והעיקר הדבר שעומדים עליו בדרך העיון המיסטי; והשווה ח"ג, רצא ע"א – אידרא זוטא). המחבר ממשיך שם ומפרש, שאברהם אבינו הוא בסוד החכמה, יצחק הוא התבונה, ויעקב – הדעת, כלומר, חלוקה זו מקבילה לחלוקת שלושת הקווים חסד גבורה ותפארת (כל הקטע הזה, ח"ב, יד-טו, שייך למדרש הנעלם והוא מן המהדורות הראשונות של אידרא רבא ; ראה: עמ' 94-98, 133 והערה 273). קטע זה דומה לדברי ר' יעקב הכהן: 'ושלוש מעלות העליונות נקראות חכמה ותבונה ודעת ובהן נברא העולם... וז' המעלות אצולות מהן' (פרבר, עמ' 51). ושילוש זה נמצא גם בספריו העבריים של ר' משה דה ליאון, כגון ס' שקל הקודש, לונדון תרע"ב, עמ' 104,

אקזיסטנציה, מציאות העולם או מצבו ודרך קיומו, ואפילו עיקר הדבר המעמידו על מכונו.¹⁸³ מעמד הקוסמי של החברים בא לידי ביטוי בהכרזתו השלימה של רשב"י: 'לשימא לא אימא דיציתון לארעא לא אימא דשתמע דהא אנן קיומי עלמין'. כלומר, ברמזו להכרזת משה רבינו בתחילת שירת האזינו מביע רשב"י את המעמד העדיף שיש לו ולחבריו על משה בדורו: אין הוא צריך לבקש את השמים שיאזינו ('האזינו' בתרגום אונקלוס 'אציתו') ואת הארץ שתשמע, שהרי הוא וחבריו הם בעצמם יסודות קוסמיים. בהקשר זה מקבל הצירוף 'קיומי עלמין' גם מובן של 'קיימים לעולם'; שהרי בגלל תכונה זו העיד משה (לדב' לב:א): 'אמר משה אני בשר ודם למחר אני מת... לפיכך העיד בהם שמים וארץ שהם קיימים לעולם'. ההקבלה לדברי רשב"י מחזקת את הרושם בדבר הטבע העל-אנושי שקיבלו משתתפי האידרא.¹⁸⁴

משמעות קוסמית-סמלית נודעת לכלי-זינם של החברים, שכן כך מזמין רשב"י את החברים:

אתכנשו חברייא לבי אדרא מלובשין שריין סייפי ורומחי בידיכון,
אזדרזו בתיקוניכון, בעיטא בחכמתא בסוכלתנו בדעתא, בחיזו בידין

134. נמצא אפוא, ששלושת האישים בפתיחת אידרא רבא מקבילים ל'חכמה תבונה ודעת', ורשב"י, הנמצא באמצע, הוא הדעת. אם כן, אין רשב"י מסמל את ספירת יסוד בהקשר זה. אמנם אין בכך סתירה גמורה, שכן אפשר לראות ב'דעת' את המהות הפנימית של ספירת יסוד, ואכן, רבה הזיקה בין שתי המהויות. גם הדעת וגם היסוד מצויות ב'קו האמצעי' (דעת למעלה ויסוד למטה), ושתייהן קשורות לעניין הזיווג (הדעת נדרשת מלשון 'והאדם ידע את חוה אשתו'; בר' ד:א). הדעת היא, כאמור, אחד היסודות, ודווקא זה המתפשט אל איברי הגוף התחתונים, ולפיכך הוא מקורה של טיפת הזרע (לפי תורת ימי-הביניים; ראה להלן, הערה 355). ברם, יש לציין, שבמקומות אחרים בספרות האידרות נתפסה הדעת כסמל ללשון (ראה להלן), והלשון נתפסה כמקביל לאיבר הזכר (לפי ספר יצירה א:ג, שם מושווה 'מלת הלשון' = הדיבור ל'מילת המעור' = ברית-המילה, ושניהם נקראים 'חוק' וברית'). ונראה, שאיבר הזכר עניינו הזיווג הגופני הנמוך יותר, ואילו הלשון עניינה הזיווג העליון הרוחני (= נשיקה; ראה: זוהר ח"ג, קסה ע"א; זוהר חדש לשה"ש, סג ע"א). כמו-כן מזווגת ספירת דעת בין הספירות העליונות (חכמה ובינה), לעומת ספירת יסוד, שעניינה הזיווג בין הספירות התחתונות – תפארת ומלכות (ראה ספרא דציניעותא, זוהר, ח"ב, קעו ע"ב: 'לישן דא סתים בין י ו-ה'; האות יו"ד היא חכמה, והאות ה"א בינה. לזיהוי בין דעת ללשון השווה אידרת 'רזא דרזין' לח"ב, קכג ע"א: 'דעת סתים בפומא דמלכא דאקרי תפארת' – הדעת היא תוכנה הרוחני של ספירת תפארת; פיתוח נוסף של העניין הסקסואלי שבדעת מצינו בתיקוני זוהר, ראשית תיקון סט, צט ע"א). נמצא, אם כן, שהדעת מתאימה מאוד להיות מסומלת על-ידי רשב"י, שכן הוא מאחד בקרבן את הצד הסקסואלי עם הצד האינטלקטואלי. יחד עם זאת, לעתים מתואר באידרא מעמד רשב"י בין חבריו כמעמדה של ספירת יסוד. כך מושווה רשב"י ליום השבת, וששת חבריו (הנותרים אחר יציאת נשמותיהם של השלושה) מושווים לימות החול (ח"ב, קמד ע"ב עד קמה ע"א – אידרא רבא). יום השבת הוא סמלה המובהק של ספירת יסוד (כך בקבלה, בדרך-כלל; כבר בספר הבהיר ואצל הרמב"ן והרבה בזוהר; אמנם ליום השבת יש גם אספקטים סימבוליים נוספים, אך זה העיקרי שבהם; ראה: תשבי, ב, עמ' תפא-תקז; וראה: גוטליב, עמ' 259-261; ראה עוד להלן, הערה 224; עמ' 159; עוד בעניין הסימבוליקה של דמות רשב"י ראה להלן, נספח ד, סעיף ח). קטע זה שבפתיחת אידרא רבא השפיע על השבתאים. השווה העדות על הקול שיצא מפי נתן העוזי ואמר לשלושה חכמים: 'אתם תלת קשרי דמהימנותא, ואם תזכו להיות עשרה תזכו להיות עזר וסיוע לשבתאי ידידי' (מובא בספר: ג' שלום, מחקרים וחקירות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 230). עשרה אלה הופכים אחר כך לשנים-עשר כמספר שבטי ישראל (ראה שם), והדבר מזכיר את שליחי ישו (וראה גם להלן, הערה 199, לשטר חברי החיד"א). מקבילה זו מצביעה אף היא על הפירוש המשיחי שניתן לאידרא.

¹⁸³ לפי משמעות המלה 'קיום' בימי-הביניים; וראה: ליבס, פרקים, עמ' 355-358.

¹⁸⁴ ההשוואה לשון שבועתו של הקב"ה ב'פרקי היכל' (ורטהימר, א, עמ' פה), הכורכת יחד שמים וארץ ויורדי מרכבה: 'ברוכים תהיו לי שמים וארץ ויורדי מרכבה'. ודאי ראה בעל הזוהר בגיבורי ספרו את יורדי המרכבה, המיסטיקאים האמיתיים.

ברגלין, אמלכו עליכון למאן דברשותיה חיי ומותא, למגזר מלין דקשוט, מלין דקדישי עליונין ציייתי להו וחדאן למשמע להו ולמנדע להו.

תרגום: היאספו, חברים, לבית האידרא, מלובשים שריון, חרבות ורמחים בידיכם, חגרו את כליכם, בעצה בחכמה בתבונה בדעת, בתואר, בידיים וברגליים (המשך התרגום להלן בסמוך).

תיאורם של חכמי בית-המדרש כגיבורים, העוסקים ב'מלחמתה של תורה', ותורתם היא כלי זינם, מצוי רבות בדברי חז"ל (למשל, שבת סג ע"א) ורגיל בזוהר (כגון: ח"ב, קיא ע"ב ; ח"ג, קצא ע"א ; זוהר חדש, יד ע"א). אמנם כאן תיאור כלי-הנשק מתאים, בערך, למניין הספירות, שכן גם הספירות נחלקות לשני סוגים: הראשונות סמליהן רוחניים, ולעתים קרובות הללו הם חכמה בינה (או תבונה) ודעת,¹⁸⁵ ואילו האחרונות סמליהן איברי הגוף, כגון ידיים ורגליים. דו-משמעות מעין זו עולה גם מן המלה 'תיקון' בצירוף 'אזדרזו בתקוניכון'. מצד אחד, פירושה 'חיגרו [זאת משמעות השורש 'זרז' בארמית ; ראה, למשל, תרגום אונקלוס לשם' יג:יח] את כלי-זינכם או קישוטיכם' ('תיקון' בארמית פירושו 'קישוט' ; הקשר בין כלי-זין לתכשיטים מצוי במשנה שבת ו:ד ; השורש 'זין' בערבית פירושו 'קשט' ; ראה תרגום אונקלוס לדבר' כב:ה: 'לא יהיה כלי גבר על אשה' / 'לא יהי תקון זין על אתתא'.¹⁸⁶) ברם, 'תיקון' פירושו גם שכלול והתקנה, ובזוהר הכוונה בעיקר לתיקון העולמות העליונים, ואף לעולמות המתוקנים עצמם (השווה עניין 'תיקוני הזקן' – הם תלתליו – שבהמשך האידרא ; המלה 'תיקון', שפירושה גם קישוט וגם עולם, מזכירה דו-משמעות דומה של המלה היוונית 'קוסמוס'). אם כן, 'אזדרזו בתקוניכון' יהיה תרגומו גם: 'הזדרזו [לפי המשמעות המושאלת הרגילה של השורש] לתקן את העולמות, או לסמל בעצמכם את העולמות המתוקנים'.¹⁸⁷ ומן הראוי להזכיר כאן, שעתידיים הצדיקים לחגור למשיח את כלי-זינו העשויים מאותיות השם הקדוש (ח"ב, ח ע"ב). המשך הקטע ותרגומו: 'אמלכו עליכון למאן דברשותיה חיי ומותא' / 'המליכו עליכם את מי שברשותו חיים ומוות'. המלכה זו, בצד הוראתה הרגילה, היינו, 'קבלת עול מלכות שמים', ניתנת להתפרש גם על כניסת החברים לתחום שבו הם מסמלים את מידותיו של הקב"ה ('מי שברשותו חיים ומוות' רומז כאן, כנראה, לגורלם של מקצת

¹⁸⁵ ראה לעיל, הערה 182. 'סוכלתנו' היא תרגום של 'תבונה' בשם' לה:לא. 'עצה' היא מעל לשלוש אלה. וראה תיאור אריך אנפין באידרא, ח"ג, קלו ע"ב; וראה להלן, עמ' 171.

¹⁸⁶ וראה להלן, נספח א. אסוציאציה נוספת בקשר לכלי-הזין של החברים ראה להלן, עמ' 160.

¹⁸⁷ על פעולת התיקון המתבצעת בדרך אחרת ראה להלן.

החברים שיצאה נשמתם בסוף האידרא ; וראה על כך להלן). משמעות זו מתחזקת בהמשך: 'למגזר מלין דקשוט' / 'לגזור דברי אמת'. היכולת לגזור ולהחליט על ענייני העולם ניתנה לחברים כמסקנה ממעמדם הקוסמי-הסמלי. גם בכך הם מידמים לרשב"י כ'צדיקים יסודי עולם', שכן ממידתו של הצדיק שהוא יכול לגזור אפילו כלפי מעלה,¹⁸⁸ והיא תכונתו של רשב"י בזוהר.¹⁸⁹ אמנם בפתיחת האידרא (ממש כמו במדרש הנעלם) אין 'גזירות' אלה של החכמים אלא דברי אמת בקבלה ('ארח קשוט' בזוהר פירושו 'דרך הקבלה', ממש כמו 'דרך האמת' בפירושו של הרמב"ן על התורה). אבל הפעולה 'גזירה' יפה אף להם, שכן הם אינם רק דורשים על העליונים, אלא אף מקיימים אותם בגזירתם ומקרבים את הגאולה (וראה על כך להלן). כך הופכים החברים גבוהים מן המלאכים, ולפיכך הללו ('קדישי עליונים') 'מקשיבים לקולם ושמחים לשמוע אותם ולדעת אותם' (זה תרגום המשך הקטע). תיאור המלאכים, המתקבצים לשמוע את דברי החכמים, חוזר כמה פעמים באידרא רבא (כגון בפתיחה: 'קלא דכנופיא עילאה דמתכנפי' – במלה 'כנופיא' שמע בעל הזוהר את משק **כנפי** המלאכים, ולפי אין 'כנופיא' בזוהר סתם חבורה כבלשון חז"ל, ובוודאי שאין למלה משמעות שלילית כמו בשפה העברית החדשה, אלא תמיד היא קבוצת מלאכים) וכן בקטע 'מעין האידרא' (ח"ב, יד ע"ב – מדרש הנעלם). לעומת זאת, באידרא זוטא מצוין במפורש, שמעלתה גדולה יותר, כי את מקום המלאכים תופסים הצדיקים מגן-העדן (ח"ב, רפח ע"א).¹⁹⁰ עניין המלאכים המקשיבים וסובבים את המיסטיקאים מקורו בתיאורי יורדי המרכבה של תקופת התלמוד (מצוי בחגיגה יד ע"ב). גם תיאור האש הסובבת את הדורשים הועתק משם לזוהר, וכך גם פותח מאוד באידרא הקשר לחתונה ('מזמוטי חתן וכלה').¹⁹¹ אידרא זוטא כולה מתוארת כחתונה ('הילולא' בלשון התלמוד) ; וראה על כך להלן.

¹⁸⁸ ראה: שבת נט ע"ב ; סג ע"א ; מ"ק טז ע"ב ; תענית כג ע"א ; ירוש' תענית פ"ג הי"ב, סז ע"א.

¹⁸⁹ ח"א, ריח ע"א ; ח"ב, טו ע"א – מדרש הנעלם ; וראה לעיל, הערה 182.

¹⁹⁰ וראה להלן, נספח ב.

¹⁹¹ ראה תיאור החופה הפרושה מעל חכמי אידרא רבא (ח"ג, קלה ע"א). על משמעותה הקבלית ראה להלן, נספח א.

שבועת ההתקשרות

חשיבותה הקוסמית (בנוסף לחשיבותה ההיסטורית והרוחנית) של האידרא מעניקה משמעות נוספת למלה 'קיימא' שבמשפט הפתיחה: 'קיימא דחד סמכא'. פירוש המלה הוא גם 'מעמד' או אירוע חגיגי, והכוונה לכינוס אידרא רבא עצמו, לעומת ה'אירוע' המתמיד הקודם בהיות רשב"י לבדו. מצינו, שאידרא רבא נקראת 'קיימא': 'אזדרוז חברין קדישין דהא בקיימא נאולי צ"ל [כקיימא] דא לא יהא עד דייתא מלכא משיחא' (ח"ג, קלב ע"ב – אידרא רבא). נראה, שהמלה 'קיימא' כאן היא תרגומה של המלה 'מעמד' בלשון ימי-הביניים בצירוף מה שמשתמע מן הביטוי 'מעמד הר סיני'.¹⁹² ההשוואה למעמד קבלת התורה מופיעה במפורש באידרא, והיא נתפסת כמעמד-ביניים בין מעמד הר סיני לימות המשיח (גם המעמד 'מעין אידרא' – ח"ב, טו ע"א, מושווה למעמד הר סיני).¹⁹³ כיאות למאורע מעין זה מתנהלת האידרא בחגיגות ובטקסיות רבה. החברים נכנסים מעוטרים בכלי-זינס הרוחניים. איש-איש שם ידיו בחיקו,¹⁹⁴ ורשב"י משביעם שבועה חגיגית וחמורה: 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר וענו כולם ואמרו אמן' (לפי דב' כז:טו). שאלה גדולה היא בעיני אם קללה זו מכוונת באמת (כפי שפירשו המקובלים תמיד, ומכאן הפך המשפט למעין סיסמה אנטי-אנתרופומורפיסטית)¹⁹⁵ נגד ייחוס הגשמיות ואנתרופומורפיזם לקב"ה (בדרך של הוצאתה מפשוטה), או שמא באה דווקא לאפשר, בעזרת התנגדות כללית וחגיגית כמו מלכתחילה, את התיאורים המפליגים ביותר מסוג זה הבאים באידרא בהמשך (תפקיד דומה ממלאת בספרות הקבלה גם מלת 'כביכול', והוא נוהג ידוע להקדים התנצלות פילוסופית לספרי קבלה; ראה, למשל, בספר מערכת האלוהות). אבל נראה הרבה יותר, שאין לקללה זו כל קשר עם בעיית האנתרופומורפיזם. ראשית, משום שלא מצינו בזוהר כל הקבלה לאזהרה מעין זו. והרי מדרכו של הזוהר, שאין לך רעיון שאין לו מקבילות רבות, המפתחות אותו בדרכים שונות; קל-וחומר רעיון חשוב כמו מניעת גשמיות או האנשה, לא ייתכן שיופיע פעם אחת בלבד, ובעיקר לו היה רעיון זה חשוב כל כך בעיני הזוהר עד שכללו בשבועה

¹⁹² כגון רמב"ם, הלכות יסודי התורה ח:א; והוא בהשפעת הערבית. השווה פירוש ספר יצירה לר' סעדיה גאון: 'מוקף הר סיני' (מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב, לא ע"ב). בזוהר 'מעמד' = 'קיימא', שהרי השורש 'קום' הארמי מתרגם תמיד את השורש 'עמד' העברי. משמעות זו של 'מעמד' כאירוע חגיגי אינה קיימת עדיין בלשון חז"ל. בצירופים כגון 'במעמד פלוני' (למשל, בירוש' סנהדרין א:ג), פירושו אינו אלא 'בנוכחות'.

¹⁹³ ראה לעיל, הערה 182; ולהלן, עמ' 168; ונספח א.

¹⁹⁴ במקור המלה היא 'בתוקפוי'; וראה: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 389, הערה 48. אוסיף, שמצינו בזוהר גם 'תקיפין' במשמעות של תינוקות היונקים מחיק אימותיהם (ח"ג, קצז ע"ב), והיא התפתחות נוספת של המלה.

¹⁹⁵ כך תשבי, א, עמ' כח; וכך כבר בתיקוני זוהר, י ע"ב.

החגיגות שבתחילת אידרא רבא. והרי ההיפך הוא הנכון, דווקא האנתרופומורפיזם הוא הקו השליט בזוהר. פעמים אין-ספור מאניש המחבר את האלוהות, ואף מכנה את האל או את בחינותיו השונות בביטויים כמו 'דיוקנא דאדם' או 'גופא קדישא' בלי כל הסתייגות.¹⁹⁶ שנית, לו היה נושא זה מצוי כאן, היה קוטע את כל התפתחות הרעיון שעליו בנויה הפתיחה לאידרא, המתחילה ב'קיימא דחד סמכא' ומסתיימת ב'קיומי עלמין'. לעומת זאת יש בידי להציע פירוש הנתמך במקבילות רבות בזוהר ומשתלב יפה ברעיונותיה של פתיחת האידרא. בקללה האמורה משביע רשב"י את חבריו, שלא יעסקו בסודות התורה בעצמם, אלא יאמרו רק מה שקיבלו באמצעותו (אין הכוונה רק למה ששמעו מפיו ממש, אלא גם למה שהשיגו כתוצאה מהשראתו ומנוכחותו), ומתקשרת לכך גם אזהרתו לחברים להקפיד בשמירת הברית (רוצה לומר, להיזהר מחטאים בתחום הסקסואלי הן במעשה הן במחשבה). הקשר בין איסור פסל ותמונה שבעשרת הדיברות לבין איסור לומר דברי תורה שלא שמע אדם מרבו, מצוי בזוהר (ח"ב, פז ע"א). האיסור עצמו בא בתלמוד בבלי, ברכות כז ע"ב, אך העובר על האיסור שם אינו נקרא עובד עבודה זרה ממש, אלא רק 'גורם לשכינה שתסתלק מישראל'. הטעם לאיסור בזוהר הוא שאדם האומר תורה שלא קיבל מרבו, 'סודותיו' הם שקריים ומלאכותיים, והאלוהות שהוא מסביר סודותיה היא המצאתו ומעשה ידיו ממש כפסל. (בדומה לכך בעיני הרמב"ם ההבדל שבין תורת האל לתורה אנושית היא כהבדל שבין אדם לפסל – איגרת תימן, איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, כרך א, ירושלים תשמ"ז, עמ' פו. וכתב ר' יוסף אבן ציחא, בהקדמת ספר אבן השהם שבכתב יד, שמי שאומר דברי קבלה מסברה ולא מפי מורה עובר על "לא תעשה לך פסל").

בהמשך אותה דרשה (שם, ע"ב) נדרש איסור הפסל גם על חטאים סקסואליים, הפוגמים בברית-הקודש ובספירת יסוד. דרש זה על שני חלקיו נסמך גם על הפסוק: 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך' (קה' ה:ה). אותו פסוק עצמו נדרש במפורש בהמשך פתיחת האידרא על הצורך של החברים 'קיומי עלמין' להיות שומרי סוד (ראה להלן). הקשר בין יצר הרע של עריות ליצר עבודה זרה כבר מצוי בדברי חז"ל וחוזר הרבה בזוהר (כגון: ח"ג, קו ע"ב, המסתמך על בבלי נידה יג ע"ב, ומזכיר גם שם את הפסוק מקהלת ; אמנם

¹⁹⁶ עמדתי על מאות תיאורים כאלה בערכים 'אדם' ו'גופא' (ליבס, פרקים). הרמז היחיד שמצאתי (יחד עם ידידי מ' אידל) לכיוון הפילוסופי של שלילת הגשמיות הוא דווקא אירוני: במקום אחד מודגש, שאריך אנפין איננו גוף, כיוון שהוא ראש בלבד (ח"ג, רפט ע"ב – אידרא זוטא; אמנם ציור הראש כמתאר את ספירת כתר מצוי בספרות הקבלה הקודמת, אבל ההדגשה שאיננו גוף רומזת באופן אירוני ועם נעימת ביקורת שלילית על הכיוון הפילוסופי הזה). מסקנה זו אופיינית לילדים: כאשר נאמר להם, שאין לקדוש-ברוך-הוא גוף, הם מסיקים שהוא ראש בלבד (כך סיפרה לי גב' רינה רחנברג).

הקשר בין שני החטאים בזוהר אמיץ יותר, שכן הוא מיוסד על אחדות אונטולוגית וקשור שם גם בטעות בלימוד התורה; וכן ח"ג, פד ע"א, שם דורש רשב"י את הפסוק 'אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם' (וי' יט:ד) על איסור ההסתכלות בנשים). הפסוק הנזכר מזהלת נדרש בזוהר פעמים רבות על איסור ההרהור באשה ביום כדי לא לבוא לידי טומאת קרי בלילה (ח"א, ח ע"א; 'בשרך' הוא האיבר הזכרי; עצם האיסור בלי הפסוק בא בכתובות מו ע"א). ברם, פסוק זה מתאים גם להידרש על מי שלא נוהג כשורה בסודות התורה, שכן זה הפסוק שנאמר על אלישע בן אבויה אחר שנכנס לפרדס וקיצץ בנטיעות (חגיגה טו ע"א). וודאי שמי שעובר על פסוק זה אינו זכאי לתואר 'יסוד עולם', שכן 'נפרעים ממנו ומכל העולם כולו' (שבועות לט ע"א). אמנם במסכת שבועות הכוונה לא למגלה סודות, אלא לנושא את שם ה' לשווא, אבל הזוהר מאחד ביניהם. במאמר המוזכר לעיל (ח"ב, פז ע"ב) נקרא 'משקר בשמא דקב"ה' (= נושא שם ה' לשווא) מי שמחלל את בריתו בחטאים סקסואליים (ברית = יסוד = שם), ואף מי שמגלה סודות, שכן גם התורה נקראת שמו של הקב"ה (שם, ע"א).¹⁹⁷ הצד השווה שבין כל החטאים האלה הוא פגימתם בספירת יסוד. ייתכן מאוד, שבבחירת נוסח זה של הקללה, 'ארור האיש אשר יעשה פסל' וגו', חשב בעל הזוהר גם על שאר הקללות הבאות אחריה באותו מעמד (דב' כז), שחלק הגון מהן עוסקות דווקא באיסורי גילוי עריות. איסור גילוי עריות נדרש בזוהר גם על איסור גילוי סודות התורה (ח"ג, עט ע"א), ודווקא במקום באידרא שבו מדובר בשבח רשב"י וחבריו, שרק בימיהם מותר היה לדבר בגלוי (על כך ראה להלן), ואילו לאחר מותו יש לומר אותו פסוק מזהלת, המובא בפתיחת האידרא: 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך'.¹⁹⁸

אלתו הנזכרת של רשב"י אינה אלא השבעת החברים להתקשרות בלעדית עמו בכל הנוגע לסודות התורה. שבועה דומה היתה גם בין תלמידי האר"י, ר' חיים ויטל; ואכן מזכירה שבועת תלמידי האר"י בסגנונה את פתיחת האידרא.¹⁹⁹ השבעה זו נרמזת גם במקומות אחרים בזוהר, וכוונתה

¹⁹⁷ על רעיון זה ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 41-47.

¹⁹⁸ אולי הושפע הזוהר בסמיכת גילוי סודות הקבלה לגילוי עריות מסמיכות האיסור לדרוש בעריות אל האיסור לדרוש במעשה בראשית ובמעשה מרכבה (חגיגה ב:א); וראה גם להלן, הערה 334.

¹⁹⁹ ראה נוסח השטר שרסם ד' רבינוביץ, 'מן הגניזה הסטולינאית', ציון, ה (ת"ש), עמ' 125-126; ומחקרו של ג' שלום על שטר זה, 'שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י', שם, עמ' 133-160. לשון השבועה שם: 'ונהיה נאמני רוח ומכסים דבר מכל מה שיאמר אלינו'; עמ' 125 (על מליצה זו ראה להלן). בסוף שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י כתובות המלים: 'עשר חתימות', ואילו למעשה מופיעות שם שבע חתימות בלבד, אך ישנו רווח בין שורת החתימות הראשונה לשלישית. מכאן הסיק שלום, שמארגני השטר קיוו להשיג גם את חתימות שאר בני החבורה, אך לא הצליחו בכך (שם, עמ' 134). מתוך הכרה, ששבועה זו נעשתה בעקבות השבועה של

להדגיש, שאין רשות לשום אדם לפרש את סודות התורה אלא לבר יוחאי בלבד (ח"ג, קנט ע"א ; קעט ע"ב), ובמקומות אחרים מורחב ההיתר רק לתלמידי רשב"י, ורק כל עוד רשב"י בחיים (כגון ח"ג, קו ע"א). אף מצינו אזהרה מפורשת של רשב"י לחברים בזו הלשון:

אמר ר' שמעון לחברייא במטותא מנייכו דלא תפקון מפומייכו מלה דאורייתא דלא ידעתון ולא שמעתון מאילנא רברבא כדקא יאות בגין דלא תהוון גרמין לההוא חטאה לקטלא אוכלוסין דבני נשא למגנא (ח"א, ה ע"א).

תרגום: אמר ר' שמעון לחברים, בבקשה מכם, לא תוציאו מפיהם דבר תורה, שלא ידעתם ולא שמעתם מאילן גדול כראוי, כדי שלא תהיו גורמים לאותה 'חטאה' להרוג קהל בני אדם לשווא.

דברים אלה מלמדים בבירור גם על משמעות האלה בפתיחת אידרא רבא, שכן נאמרו שם בהקשר דומה, לפני תיאור תיקון ליל שבועות, המקביל לאידרא,²⁰⁰ ובהמשך לתיאור הרקיעים, העתידיים להיווצר מדברי התורה שבכינוסים אלה.²⁰¹ מדברי סוד שאינם נובעים מ'אילן גדול' נוצרים 'רקיעי שוא', שבהם טסה 'חטאה', היא נקבת סטרא אחרא, ויכולה היא להחריב את העולם. אפשר לקשור הסבר מיתי זה לחששו של רשב"י (ראה להלן), שמיתת הזוהר (ח"ב, פו ע"ב), שמי שפורש מר' שמעון פורש מן החיים (משפט שהפך לאימרה נפוצה בחסידות). כדי להבין את טעמם של הדברים, ואף את הקשר שבין איסור הגילוי לעניינים הסקסואליים, שאת עובדת מציאותו הוכחתי לעיל, יש לעמוד

פתיחת אידרא רבא, נוכל להסביר מדוע חפצו להגיע דווקא לעשר חתימות: הרי עשר הוא מספרם של חברי האידרא ; וכאמור לעיל, יש למספר זה שם חשיבות גדולה בגלל משמעותו הסימבולית – כנגד עשר הספירות. הרי כבר הראיתי (לעיל, עמ' 109-110), שתלמידי האר"י ראו עצמם כחברי רשב"י אנשי האידרא. אמנם בנוסח אחר של השטר נב"ד כהנא, ברכת הארץ, ירושלים תרפ"ד, עמ' סא ; וראה: ג' שלום, 'ישראל סרוג – תלמיד האר"י?', ציון, ה (ת"ש), עמ' 241-243] יש עוד חמש חתימות, וביחד שתים-עשרה, אבל בכל זאת השאיפה להגיע למספר עשר בנוסח האחר יש בה כדי להעיד. ואולי גם מספר שתים-עשרה חתימות שבנוסח השני יש לו משמעות – כמספר שבטי ישראל. זאת אומר אני לפי שטר ההתקשרות של חברי החיד"א (ראה להלן, הערה 251), ששם חתומים שנים-עשר אנשים, ומצוין בו במפורש הטעם הזה – כמספר שבטי ישראל (וראה עוד לעיל, סוף הערה 182). אמנם במהדורות אחרות של שטר חברי החיד"א נוספו עוד חברים והשתבש המספר (והוא אשר קרה לשטר תלמידי האר"י). עניין שמירת הסוד הוא הדבר העיקרי, גם בפתיחת אידרא רבא (ראה להלן) וגם בשטר ההתקשרות של תלמידי האר"י, שהתחייבו ש'לא נסריח עליו [= על הרח"ו] להפציר בו יותר מדי מהדברים שאיננו רוצה לגלות לנו, ולא נגלה לזולתנו שום סוד בכל מה שנשמע מפיו בדרך האמת'. על הפצרת התלמידים באר"י עצמו, שיגלה להם יותר מן הראוי, ועל תוצאותיה הקטלניות ראה לעיל, הערה 97 (גם מותו של האר"י עצמו היה בנסיבות דומות ; ראה להלן, עמ' 163), ואפשר להשוות לכך את תגובת רשב"י בתחילת אידרא זוטא (ח"ג, רפז ע"ב), שרגז ובכה על שראה אנשים נכנסים לביתו בלי רשות לשמוע סודותיו. הכרה בהקבלה בין ההשבעה של תלמידי האר"י לבין ההשבעה בפתיחת אידרא רבא יש בה כדי לשפוך אור על המשמעות העמוקה יותר של מלחמת הרח"ו במתחריו ושל רצונו לקיים בידי את המונופול (עליהם עמד שלום, שם, עמ' 135). על שטרי התקשרות נוספים ראה להלן, הערה 251. ועוד שטרי התקשרות דומים (אף שכל אחד מהם מיוחד במינו) מצאנו בין חברי ר' אליעזר אזיכרי, בין תלמידי הרמח"ל, ועוד. ואולי מן הראוי להזכיר כאן גם את נוסח הכתובת שנתגלתה ברצפת בית-כנסת עתיק בעין-גדי, המכילה קללה ובה נוסח זה: 'הי מן דגלי רזא דקרתה לעממיה... וימרון כל עמה אמן ואמן סלה'.

²⁰⁰ ראה להלן, נספח א.

²⁰¹ ראה להלן, עמ' 183-187.

על משמעות נוספת החבויה בכינוי 'קיומי עלמין' שמכונים בו חברי האידרא בסוף הפתיחה. משמעות זו תעיד גם על משמעות דומה של 'קיימא דחד סמכא', ותוסיף קו נוסף לדמותו של רשב"י כ'צדיק יסוד עולם'. כוונתי לכך, שהצירוף 'קיומי עלמין' פירושו גם שומרי סוד. כמוסבר בפתיחת האידרא, רוחו של שומר הסוד היא 'רוחא דקיומא', כלומר, רוח נאמנה, לפי הפסוק: 'הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר' (מש' יא:יג).²⁰² התרגום 'רוחא דקיומא' מתבסס על הפירוש לביטוי 'עומד כתקוע במקומו', המתייחס למלה 'נאמן', לפי הפסוק 'ותקעתיו יתד במקום נאמן' (יש' כב:כג). רוחו של שומר הסוד תקועה ועומדת במקומה, לעומת רוחו של מי שנוטה לגלות סודות, הסובבת בקירבו 'כחיצורא במיא' (לפי ב"מ ס ע"ב ; ונדרש כאן במשמעות של סובב וחוזר), ואין לה מנוחה עד שתצא החוצה (מכאן לשון 'הולך רכיל'). ואילו העומד נטוע במקומו הוא כעמוד ויסוד העומד לעולם, והוא כצדיק יסוד עולם, שתכונתו היא שמירת סוד בלי שיגלהו. זאת סיבה נוספת, מדוע נקראים חברי רשב"י בשם 'קיומי עלמין', שכן הם ראויים לקבל את הסודות ללא חשש שיגלו אותם לאחרים. הביטוי 'שומר סוד' מתכוון גם לציין אדם שאינו שומע את הסוד אלא ממקור נאמן.

גילוי וכיסוי

אבל בכך לא די. גם בלי הדרש המובא לעיל הסוד הוא ממהותו של 'צדיק יסוד עולם', ולא רק שאינו מגלה סוד, אלא הוא עצמו נקרא סוד ונשמר בסוד. עניין זה מתבאר כאן בהקדמת האידרא. בתוך הסברת עניין 'רוחא דקיומא' ו'קיומי עלמין' מכריז רשב"י: 'ולית עלמא מתקיימא אלא ברזא', כלומר, אין העולם מתקיים אלא בסוד. בהקשר זה של פתיחת האידרא, העונה על תלונת 'קיימא דחד סמכא', ברור, שהוא מתכוון ל'צדיק יסוד עולם' שעליו מתקיים העולם, והוא המכונה כאן בשם 'רזא'. כבר ראינו לעיל, כי המובן של 'צדיק' זה הוא דו-משמעי: גם ספירה עליונה וגם אדם ארצי. נבחון עתה, בעזרת הקבלות מן הזוהר, מדוע נקרא הצדיק העליון בשם 'רזא', ומכאן נוכל להסיק לגבי הצדיק התחתון, שהוא בצלם דמותו של העליון.

מרגלא היא בלשון הזוהר: 'קודשא בריך הוא סתים וגליא' – לאלוהות יש צד גלוי וצד נסתר. הצד הגלוי הוא ספירת מלכות, שעיקרה מידת הדין,

²⁰² הביטוי 'נאמן רוח' בשמעות של שומר סוד מצוי גם ב'צוהר ר' אליעזר הגדול' (ושמחברה הוא בעל הזוהר; ראה לעיל, הערה 18), סימן לט (הוא ס' אורחות חיים, עם פירוש הרבי החסידי גרשון חנוך העניך מראזדין, ירושלים תשכ"ו, מח ע"א) ; וראה גם לעיל, הערה 199.

ואילו הצד הנסתר הוא ספירת יסוד, 'אתר דכל ברכאן נפקי מתמן' (ח"ב, רכז ע"ב), היינו, 'המקום' הרוחני, 'שכל הברכות יוצאות ממנו'. בכך מסתמך הזוהר על מאמר חז"ל (כגון ב"מ מב ע"א): 'אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין', אלא שחז"ל התכוונו רק לומר, שכל מה שספור, מדוד וגלוי עשויה לשלוט בו עין הרע, ואילו הזוהר פיתח את הרעיון ונתן לו הסבר אונטולוגי: מקור הברכות היא הספירה הנסתרת מטבעה, והיא המקיימת את העולם הגלוי. המגלה מה שאין לגלות משליט את עין הרע (שהפכה כאן לישות קוסמית של סטרא אחרא). והנה, כמו שהקדוש-ברוך-הוא 'סתים וגליא' כך גם שמו (את השם 'הויה' אין לבטא, אלא רק את השם 'אדני') ותורתו, שאף היא נתפסה כשמו.²⁰³ הצד הגלוי שבתורה – הלוא הם ההלכות והסיפורים – מקביל לספירת מלכות; והצד הנסתר – הקבלה – היא ספירת יסוד.²⁰⁴ גם תפיסת ספירת יסוד כמקורה הנסתר של הברכה וגם תפיסתה כמקור הקבלה קשורות לסמלה העיקרי של ספירה זו: הפאלוס, איבר הזכר. עניין זה שייך לעניין סודות התורה: 'ומאן איהו רזא עילאה דאורייתא הוי אימא דא את קיימא קדישא דאקרי סוד ה' ברית קודש' (ח"א, רלו ע"ב) / 'ומי הוא הסוד העליון שבתורה, הווי אומר, זו אות ברית קודש הנקראת סוד ה' ברית קודש'.²⁰⁵ במקום

²⁰³ ראה לעיל, הערה 197; כל זאת בא בח"ג, קנט ע"א.

²⁰⁴ שני האספקטים שבתורה מכונים גם 'עץ הדעת' ו'עץ החיים' (בזוהר: 'אילנא דחיי'; שם זה קשור בתורה לפי הפסוק 'עץ חיים הוא למחזיקים בה'; מש' ג:יח), ואמנם שני עצים אלה מסמלים את הספירות מלכות ויסוד. 'עץ החיים' הוא בעיקר תורת הקבלה, וכך נקרא גם המקובל שעוסק בה, שעל-ידי כך מודגשת קירבתו לספירת יסוד (כינוי זה מתקשר גם לכינויו האחר – 'צדיק'). מצינו, שכינוי זה מתייחד גם לרשב"י, והוא נקרא: 'אילנא רבא ותקיף' (זוהר ח"א, ריח ע"א; הצירוף הלשוני הוא לפי דנ' ד:ח). ברעיא מהימנא פותח סמל זה יותר, ושם (ח"ב, רכג ע"ב) משול רשב"י לגזע עץ, לתלמידיו הם הענפים היוצאים ממנו. תלמיד-חכם נמשל לאילן כמה פעמים בספרות חז"ל (תענית ז ע"א; פסחים קיב ע"א; עבודה זרה ז ע"ב; ועוד; וראה: ליבס, פרקים, הערך 'אילנא', עמ' 118-124). כדאי להעיר כאן על קשר מעניין המצוי בזוהר בין 'יסוד', שפירושו, כאמור, עמוד, לבין אילן. קשר זה נעשה באמצעות השורש 'שתל', המשמש בזוהר גם לעניין שתילת עצים וגם לעניין הצבת מצבה והקמת עמוד ויסוד (לפי שימוש 'נצב' בארמית). מכאן נובע הצירוף 'שתילין דעלמא' (ח"ג, קפח ע"א), השווה בדיוק לביטוי 'קיומי עלמין' שבפתיחת אידרא רבא. על כך ראה באריכות: ליבס, פרקים, עמ' 372-373. ויש להוסיף לכאן גם הקבלה מלשון התלמוד: 'וחמש נטיעות נטע' (ירוש' יבמות פ"א ה"א, ב ע"ב). כן יש להשוות לכאן גם השימוש בפועל 'שתל' בלשון הגנוסטיקאים המנדעיים; ראה:

E.S. Drower, *The Secret Adam*, Oxford 1966, p. 36. ועוד אעיר, שבנצרות מזהים לעיתים קרובות את ישו הנוצרי עם עץ החיים; ראה, למשל: רייט, עמ' 98; וראה להלן, נספח ד, סעיף ג. ייתכן, שהקשר בין תורת הסוד לספירת יסוד נובע גם מתוך הדמיון של הצליל בין במלים סוד – יסוד, שאולי השפיע על בעל הזוהר (הגם שלא מצאתיו במפורש בזוהר). צמד מלים זה מצוי בשירו המפורסם של ר' שלמה אבן גבירול 'כתר מלכות' (פיסקה ראשונה, שורה 6), וכן נדרשת בתלמוד, חגיגה יד ע"א, המלה 'יסוד' בפסוק 'נהר יוצק יסוד' (איוב כב:טז) מלשון 'סוד'. ראה עוד ההערה שלאחר זו.

²⁰⁵ מכאן הקשר בין הסוד לברית-המילה – רק לנימול מותר לגלות את סודות התורה. רעיון זה מצוי כבר באגדת בראשית (מהדורת בובר, פרק טז) בקשר למילת אברהם: רק משנימול אברהם, גילה לו הקדוש-ברוך-הוא 'מיסטריון' שלו. וכעין זה מצינו גם בזוהר (ח"א, צא ע"א), שרק בזכות ברית-המילה נגלה הקדוש-ברוך-הוא לאברהם התגלות שלימה. אמנם נראה, שרעיון גמור זה עדיין לא נמצא באגדת בראשית, שכן אין הקדוש-ברוך-הוא שם מגלה סודות לאברהם או מתגלה לפניו בזכות המילה, אלא עצם ברית-המילה היא ה'מיסטריון' של הקדוש-ברוך-הוא, ובזכותה יזכה זרעו בטובות רבות. נמצא, שהזוהר צעד כאן צעד נוסף, אך גם צעד זה ידוע, כנראה, בתקופה העתיקה. אגדת בראשית קושרת בין הסוד לברית-המילה בעזרת הפסוק: 'סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם' (תה' כה:יד), והוא אותו הפסוק המובא בפתיחת אידרא רבא. אמנם באידרא מובא הפסוק הזה כדי לקשר בין הסוד למידת היראה (ראה משנה ידיים ד:ג), אבל הקשר עם ברית-המילה רמוז כאן, והוא מפורש (בקשר לאותו הפסוק) במקומות אחרים בזוהר. כך מוזכר במאמר הזוהר שהוזכר לעיל (ח"א, רלו ע"ב), ששמעון ולוי מלו את אנשי שכם כדי להביאם בסודות התורה. עניין זה מזכיר מאוד את דבריו העיוניים של

אחר (ח"ב, קסו ע"ב – קסז ע"א) מתואר הזרע היוצא מאיבר הזכר (במשמעות ספירת יסוד) כאור, שאיננו אלא אור התורה וסודותיה הנעלמים (הקשר בין 'צדיק' = יסוד לבין 'זרע' ו'אור' מתאשר מן הפסוק: 'אור זרע לצדיק' – תה' צז:יא ; והשווה רמב"ם, הלכות דעות ד:יט: 'שכבת הזרע היא כח הגוף וחיינו ומאור העיניים'). גם תורתו של סוקראטס נמשלת בכתבי אפלטון לניצוץ אור ולזרע הנזרע בנשמות.²⁰⁶

גם תיאורה של ספירת יסוד כמקור הברכה המוצנע מן העין מתאים לסמל איבר המין. איבר הזכר וכן ספירת יסוד נקראים בזוהר בשם 'הדורא דגופא' (ח"ב, קפו ע"ב). ליתר דיוק נאמר בזוהר: אף-על-פי שמן הראוי להצניע איבר זה, בכל זאת (ודווקא משום כך!), בו תלוי הידור הגוף, שהרי מי שפגום באיברי המין, כל הדרו פגום. לסריס אין זקן, הנקרא 'הדרת פנים' (לפי שבת קנב ע"א),²⁰⁷ ואין לו קול וכוח של איש.²⁰⁸ מכאן, שהיסוד המקיים את כל הגוף ואת כל העולם ומפארם צריך בעצמו להיות מוצנע. וכן כל העניינים הסקסואליים הצניעות יפה להם, ומי שנוהג בהם גילוי יפגע בו לא רק עין הרע אלא גם יצר הרע, השורה, כידוע, ביותר על איבר זה (גם 'יצר הרע' מקורו קוסמי, והוא סטרא אחרא, אויבה בנפש של מידת יסוד ; וראה ח"א, רב ע"א). נמצא מידת יסוד, הנקראת 'צדיק', ההסתתר יפה לה. לפי כך אין האות צד"י הראשונה באותיות התורה, אף-על-פי שמן הראוי היה לברוא בה את העולם, ולפי הזוהר (בתרגומו העברי): 'נכנסה אות צד"י, אמרה לפניו: ריבוננו של עולם, נוח לך לברוא בי את העולם, שבי חתומים צדיקים, ואתה שנקראת צדיק רשום בי... אמר לה: צדי, צדי את **וצדיק** את, אבל את צריכה להיות טמירה, אסור לך להיגלות כל-כך' (ח"א, ב ע"ב).²⁰⁹

המשפט האחרון נוגע גם לצדיק הארצי. כצלמו בספירות גם הוא בגדר סמל פאלי ומופקד על סודות התורה, ואף הוא ראוי לו שיהא נסתר (והשווה:

המשורר הרומאי יובנאליס, שהיה סבור, שתורת-משה היא סתרים איזוטריים, וקבע שהיהודים מקפידים שלא לגלותם אלא למי שנימול (ראה: י' לוי, עולמות נפגשים, ירושלים תש"ך, עמ' 194-196).

²⁰⁶ ראה על כך המאמרו של אבי ומורי י"ג ליבס, עמ' קנב ; וראה לעיל, הערה 51.

²⁰⁷ על הזקן ראה זוהר ח"ג, קלט ע"ב – אידרא רבא; וראה עוד להלן, הערה 349.

²⁰⁸ ראה עוד: ליבס, פרקים, עמ' 244.

²⁰⁹ הטעם שניתן לכך בהמשך הוא, שצורת האות צד"י מורכבת מן האותיות יו"ד ונו"ן והם זכר ונקבה המחוברים אחד באחד (כך גם לפי המדרש על בריאת אדם הראשון בצורת דו-פרצופין ; ראה להלן, עמ' 202, הערה 386). בצורת אחד באחד יש פגם מסוים, ולפיכך אין לפרסם ולגלות את הצד"י עד תיקון פגם זה. הפגם הזה הוא, מצד אחד, אונטי ואפיסטימולוגי (ראה להלן, עמ' 198-203), ומצד שני, כפי שאטען להלן (עמ' 204-207), הוא גם פגם בחיים האישיים של רשב"י. מכאן שכשם שהאות צד"י חייבת להיות נסתרת בגלל פגם זה, כך חייב להיות גם רשב"י ; והוא רעיון הצדיק הנסתר (ראה להלן, הערה 211). שני פגמים אלה מתוקנים בדרך התיקון המשיחי של האידרא, ואחרי התיקון אין כבר צורך בהסתתר ובהעלמת הסודות (וראה עוד להלן, הערה 313). מאמר זה, על האות צ', עניינו הראשון היה, כנראה, ישו הנוצרי, וגם דמותו השפיעה על רשב"י שבזוהר. מאמר זוהרי זה השפיע עמוקות גם על השבתאות. על כל אלה ראה עתה במאמרי 'צדקת הצדיק: יחס הגאון מוילנא וחוגו כלפי השבתאות'. קבלה 9 (2003). עמ' 225-306, ושם הפניות נוספות.

מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר' ; מ"ק טז ע"א-ע"ב). לכן היו התלבטויות לרשב"י בתחילת האידרא אם לגלות את הסודות לחבריו, שהרי 'לית עלמא מתקיימא אלא ברזא' (והשווה הצירוף: 'קיומא ורזא דכל עלמין' ; ח"ב, רלד ע"ב), ובכך מתכוון הוא ודאי לעצמו, וראוי לו אפוא להיות מוצנע ונסתר. אם הזדהה בעל הזוהר עם גיבורו רשב"י, אולי לפנינו הסבר נוסף לדרך כתיבתו הפסוידו-אפיגראפית: גם את עצמו רצה המחבר להסתיר, משום שהוא בבחינת 'צדיק יסוד עולם', שהצניעות יפה לו.²¹⁰ בעזרת עיון מדוקדק בזוהר אפשר לגלות בו את רעיון 'הצדיק הנסתר', המקיים את העולם, רעיון שהיה נפוץ כל כך בתנועה החסידית מראשיתה.²¹¹ הבנת מעמדו של רשב"י יכולה לתרום

²¹⁰ ראה לעיל, עמ' 91-92, 122-127. נימוק נוסף לדרך הכתיבה הפסוידו-אפיגראפית היא עצם החופש שניתן לכותב בצורה זו, מבלי שיחויב לתת דין-וחשבון על דבריו הנוגעים. ואכן, מי שישווה את הזוהר לספריו העבריים של ר' משה דה ליאון עתיד להיווכח באיזו מידה נתן המחבר דורר לדמיונו בזוהר, ועד כמה עולה יצירה זו על כתיבתו היבשה בספריו העבריים. ותעיד על כך השפעתו העצומה של הזוהר על הדורות הבאים, לעומת העובדה, שרובם המכריע של כתביו העבריים אפילו לא נדפסו.

²¹¹ על הרעיון ראה: שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 251-256. שלום לא עמד שם על מציאותו של שורש הרעיון בזוהר, ואיחר את רעיון טבעו הנסתר של הצדיק (כצורך פנימי שבלעדיו לא יוכל למלא את תפקידו כ"יסוד העולם" ומקיימו) עד המאה הי"ח. אמנם מסורת על ל"ו צדיקים נסתרים לא מצאתי בזוהר, אבל מצינו, שלפי דעת הזוהר, רשב"י הוא תמצית שלושים הצדיקים המקיימים את העולם (ראה לעיל, עמ' 124). ועוד, הרי הקשר בין הרעיון על 'צדיק יסוד עולם' האחד לבין המספר ל"ו כבר מצוי במפורש בספר הבהיר (מהדורות מרגליות, סימן קא). לפיכך אני סבור, שדמותו של רשב"י בזוהר והרעיונות הכרוכים בה הם המקור שממנו פותח הרעיון במאה הי"ח. ברם, עדיין נשאר מקום לחקור, מי קלט רעיון זה מן הזוהר, פיתחו והפיצו במאה הי"ח. כאן המקום להצביע על הבדל חשוב בין רשב"י בזוהר לבין המסורת המאוחרת על הצדיקים הנסתרים, שבזוהר רשב"י אמנם נסתר לאחרים אבל מודע מאוד לעצמו, וזאת יתרונו על משה רבינו, שמשם לא ידע כי קרן עור פניו (לפי שם' לד:כד), ורשב"י ידע (ח"ג, קלה ע"ב – אידרא רבא). הסיפורים החסידיים אינם אחידים בעניין זה, ורק קצתם הפך את הצדיק לנסתר גם לעצמו. השערתו היא, שהרעיון הופץ במאה הי"ח על-ידי המגידים העממיים שקדמו לחסידות, ושהיו שבתאים נסתרים. השערה זו טעונה עדיין מחקר וביסוס (ראה דברי וולף אייבשיץ שלעיל בסוף הערה 209). רעיון זה יכול להתאים מאוד להלך-רוחו של מי שנאלץ ללל הרף להסתיר את אמונתו השבתאית. מתקבל על הדעת, שאדם יאמץ ויפתח 'אידיאולוגיה אנוסית' מעין זו הגורסת, שההסתר הוא הכרחי לצדיק בשביל קיום העולם. המשמעות מתעצמת לנוכח הטענה, שרעיון זה קשור בזוהר למשיחיות, כפי שאני מנסה להראות. (ידוע, שעניין ל"ו צדיקים נקשר בתודעת העם ברעיון המשיחי, ולעתים קרובות סיפורו, שבין ל"ו הצדיקים הנסתרים מצוי גם המשיח, והוא יגלה עצמו כשיהיה הדור ראוי לכך [ראה: שלום, שם, עמ' 255] ; מאידך קשור הדבר לצירוף המשיח היושב עם החולים בשער רומי [ראה להלן, הערה 406]. ובהקשר לכך ראוי לציין, שלפי התלמוד סיפר זאת אליהו הנביא לר' יהושע בן לוי דווקא בפתח מערת רשב"י). והרי ידוע, שהחסידים הסתמכו הרבה על רעיונות שבתאיים ביצירת תורת ה'צדיק' שלהם (ראה לעיל, הערות 116, 118 ; ולהלן, הערה 315), אבל עיקר הרעיון מצוי כבר בזוהר, ואין לראות בשבתאים אלא מתווכים, אם בכלל. רעיון הצדיק הנסתר אין ערוך לחשיבותו להבנת החסידות. נראה לי, שבעזרתו אפשר להסביר את הסתירה בין הנטייה האריסטוקרטית ה'דואליסטית', המחלקת את בני האדם ל'אנשים של חומר' ול'אנשים של צורה', והקובעת, שאין אדם יכול להיבדק בקדוש-ברוך-הוא אלא דרך ה'צינור' שהוא הצדיק, לבין הנטייה המתגלמת בסיפורים ה'דימוקראטיים', המספרים על מעלתם הרבה של רועי בקר, ההופכים עולמות בשריקתם וכו'. הניגוד בין שתי התפיסות עשוי להתיישב על-פי ההכרה הרואה בעמי-הארץ האלה צדיקים נסתרים. עובדת היסטורית מעצמם ומאחרים היא המשווה לחסידות את הגוון ה'דימוקראטי' הזה. ידידי מ' אידל הראה לי מקור אפשרי נוסף לרעיון 'הצדיק הנסתר' שרווח במאה הי"ח והוא בכתבי ר' יוחנן אלימנו שבכתב-יד (בעיקר בספר 'עניי העדה' שבכ"י ירושלים 292, דף קע ע"א, ועוד). שם מובא סיפור על כמה אנשים חכמים וצדיקים, ומספרם 'כמו מספר שלשים', המצויים במקום סתר בקירבת העיר דמשק. אין להם נשים, והם מקיימים את העולם בחכמתם. והיה כאשר מת אחד מהם יובא לשם אחר כדי למלא את מקומו, ואין הוא יודע לשם-מה הובא עד בואו שמה (ועוד מסופר שם על אדם שהביאו על אדם שהביאו אריה על גבו). אלימנו עצמו מסביר גם באופן תיאורטי מדוע יש צורך ב'צדיק מבני עליה אם שנים ואם שלשים או יותר'. כדי לקיים את העולם. לשם כך הוא מביא גם את הפילוסופיה וגם את הקבלה. מצד אחד, הוא מצטט את התיאוריה של אבן רשד בדבר השכל הפועל שצריך להתגשם בכל זמן (זהו, לפי דעתי, גם המקור לרעיון המצוי בתיקוני זוהר בדבר גלגולו של משה הקשור גם ברשב"י ; ראה לעיל, עמ' 107), ומצד שני הוא מזהה את הצדיק הזה עם ספירת היסוד הקבלית (תיאוריות אלה נמצאות בכ"י פאריס 849, דף כ ע"ב). והנה, בוודאי דברים אלה של אלימנו רומזים על דמותו של רשב"י. הרי הלשון 'צדיק מבני עליה אם שנים ואם שלשים או יותר' ודאי בנויה לפי מה שנאמר על רשב"י במסכת סוכה מה ע"ב, והמספר שלושים לקוח מן הנאמר עליו בפסיקתא דרב כהנא, בשלח, טו. ועוד, עניין המקום הנסתר, ששם מצויים הצדיקים, מזכיר את הסיפור בתלמוד על הסתרתו של רשב"י במערה (שבת לג ע"ב; אגב, סיפור זה ודאי גרס אסוציאציה נוספת גם לבעל הזוהר כשייחס לרשב"י את עקרון ה'נסתרות'). הקשר לספירת היסוד ודאי מתאים לתיאור בזוהר, ואולי אף העדר

להבהרת הבעיה הדיאלקטית בין גילוי לכיסוי שבה היה נתון. מצד אחד, טבעו כיסוד עולם מחייב אותו להישאר בהצנע, ומצד שני, אותו טבע עצמו מחייבו לגלות את סתרי התורה, שכן הוא הכוח המוליד והמפרה, וגילוי הסודות הוא-הוא תפקידו. נראה, שמבחינה פסיכולוגית גם אינו יכול לכבוש את סודותיו בלבד. דילמה זו אופיינית לאנשי-רוח בכל הדורות, ומצויה כבר בדברי הנביא ירמיהו (יר' כ:ט). אך בזוהר מצינו במקומות רבים, ובמיוחד באידרא, שדווקא לרשב"י ולדורו ניתנה רשות מיוחדת לדבר בגלוי בסתרי התורה, והוא ייחודו של דור זה מכל דור אחר עד ביאת המשיח. זה לשון הזוהר:

דרא דרשב"י שארי בגויה כלהו זכאין חסידין כלהו דחלי חטאה ניהו, שכינתא שרייא בגויה מה דלית כן בדרינ אחרנין. בגיני כך מלין אינון מתפרשאן ולא אתטמראן. בדרינ אחרנין לאו הכי, ומלי דרזא עלאה לא יכלין לגלאה, ואינון דידעי מסתפו (ח"ג, עט ע"א).

תרגום: דור שרשב"י שרוי בתוכו כולם צדיקים חסידים, כולם יראי חטא [ראה להלן] הם, שכינה שרויה בתוכו, מה שאין כן בדורות אחרים. לפיכך הדברים [= דברי התורה בימי רשב"י] הם מתפרשים [= נאמרים במפורש] ואינם מתעלמים. בדורות אחרים לא כך, ודברי סוד עליון אין יכולים [החכמים] לגלות, ואולה שיודעים יראים [מלגלותם].

בהמשך הקטע מבואר, שעל דור רשב"י נאמר הכתוב: 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות' (במ' יב:ח ; זאת השוואה מפורשת בין רשב"י למשה רבינו). אחד החכמים, הוא ר' ייסא, שעטף את דברי תורתו בלשון משל נסתר (משל לעוף המטיל ביצה) נענש במיתה, והיה אחד מאלה שנשמתם יצאה בסוף אידרא רבא.²¹² הדיבור במשלים נסתרים הובן כפחיתות כבודו וכפגיעה

הנשים מזכיר קו דומה אצל רשב"י בזוהר (ראה להלן, עמ' 204-207). בעניין זה מסתמך אלימנו על סיפור (המובא קודם בכתב-היד) על מסעותיו של אלכסנדר מוקדון ועל אחד העמים שפגש במסעותיו, והם יושבי מערות ואין להם יצר הרע המיני (י' דן [מהדיר], עלילות אלכסנדר מוקדון, ירושלים תשכ"ט, עמ' 90; ושם חסר הפרט בדבר יצר הרע, המופיע אצל אלימנו). אין בדברי אלימנו אלה כל התייחסות ברורה לספר הזוהר, ולכן אפשר להניח גם הנחה הפוכה, שסיפור מעין זה כבר היה לפני בעל הזוהר, והוא שתרם לעיצוב דמותו של רשב"י כצדיק נסתר (אמנם העדות שבידנו זמנה כמאתיים שנה לאחר כתיבת ספר הזוהר). עם כל זאת יש להעיר, שיסוד מהותי ביותר של דמות 'הצדיק הנסתר' המצוי בזוהר ובספרות המאה ה"ח חסר בתיאורו של אלימנו. אמת, אלימנו מזכיר כעובדה, שהצדיקים תפקידם – קיום העולם. (מ' אידל סבור, שיש הקבלה בין רעיון הנסים הנסתרים, המקיימים את העולם לפי קבלת הרמב"ן, לבין רעיון הצדיק הנסתר). רעיון הצדיק הנסתר, המקיים את העולם, מזכיר גם את רעיון ה'אימאם' הנסתר ('החי בהסתר', ובערבית – ע'יבה), המקיים את העולם עד ימות הגאולה לפי דעת הכיתות המוסלמיות השיעיות (ראה: ה' למנס, האסלאם, ירושלים תשס"ו, עמ' 115-116 ; אסוציאציה זו עלתה על דעתו של ידידי ע' גולדרייך, כששווהנו על רעיון הצדיק הנסתר, והתקבלה על דעתו; על דמיון נוסף לאיסלאם השיעי ראה להלן, נספח ד, הערה 6. דרכים אחרות שבהם התגבש רעיון הצדיק הנסתר ראה: שלום, שם ; שלום הביא שם גם מקבילות מאלפות מן האיסלאם).²¹² על כל ראה להלן, הערה 301.

במעלתו של רשב"י.²¹³ המחבר ממשיך שם ואומר, שבימי רשב"י נהג אדם לומר לחברו: 'פתח פיך ויאירו דבריך' (ברכות כב ע"א ; ושם לא בקשר לרשב"י), ואילו אחרי מותו הוא אומר: 'אל תתן פיך לחטיא את בשרך' (קה' ה:ה ; והוא הפסוק המופיע בראש האידרא, ראה לעיל ולהלן).

מעלתו זו של רשב"י ודורו מוזכרת בזוהר פעמים רבות. בדורו אמרו רזי חכמה אפילו התינוקות (ח"א, צב ע"ב ; ח"ג קעא ע"א), ואפילו הציפורים שבשמים והחמרים במדבריות, וכל-שכן החכמים העומדים לפני רשב"י (ח"ג, כב ע"ב – באנאלוגיה למשה רבינו). עלה על כולם רשב"י עצמו, שהוא צדיק יסוד עולם, ונתגלה לו מה שלא נתגלה אפילו למלאכים _ח"ג, קמב ע"א – אידרא רבא), ומה שגילו לו מן השמים בלחישתו הוא מודיע בגלוי (ח"ב, קצ ע"ב). ויש בכך רמז על דרך הניגוד למנהגם של חז"ל בסודות הבריאה: 'כשם ששמעתי בלחישתו כך אמרתי לך בלחישתו' (בר"ר ג:ד).

עם זאת, אין רשב"י פטור כלל מהתלבטויות בקשר לגילוי הסודות, ההיפך הוא הנכון. הפתיחה לאידרא רבא עניינה התלבטות והתנצלות מצד רשב"י בנושא זה. תלונתו הראשונה, 'עד אימת נתב בקיימא דחד סמכא', מתפרשת במשפטים שלאחריה גם כתלונה על מצב הדור הירוד (ראה להלן) שאינו מבין את הסודות, והוא הסיבה לשאר הפגמים. אם כן, הגילוי הוא תיקון למצב זה, וזו הצדקתו. ובכל זאת רשב"י נוקט אמצעי דראסטי כמו ההשבעה, שעמדתי עליה לעיל, והוא מזהיר את החברים אזהרה חמורה שיהיו שומרי סוד, ואינו מתחיל בגילוי עד שהוא משתכנע שאכן הם כאלה, כלומר, 'קיומי עלמין'. בכל זאת לא נחה דעתו, ובסוף האידרא, כשיוצאת נפשו של שלושה חברים מחמת דביקות, עדיין רשב"י חושש, כי מותם נגרם מחטא הגילוי, שגילה מה שלא נתגלה מיום עלות משה להר סיני.²¹⁴ ולא נתישבה דעתו עד ששמע בת-קול מרגיעה מן השמים. לכן בפתיחת האידרא, מיד כשנכנסים החברים, כתוב: 'יטיב ר' שמעון ובכה ואמר ווי אי גלינא ווי אי לא גלינא' /

²¹³ אמנם אין הזוהר רגיל במשלים כגון אלה (להבדיל מן התיאורים הסימבוליים, שהם דרכו הרגילה). משלים כאלה מצינו בפי הסבא ב'סבא דמשפטים' (זוהר, ח"ב, צה ע"א), אבל שם הם מתאימים למסגרת הסיפורית שנאמרו בה, שכן אמרם הסבא בשעה שעדיין לא הכיר את מעלת בני שיחו. כן מצינו משלים מעין אלה ב'ספרא דצניעותא' (זוהר, ח"ב, קעט ע"א), אבל קטע זה אינו מיוחס לרשב"י, אלא הוא, כביכול, מגילת סתרים עתיקה, שדברי רשב"י באידרא הם כפירוש לה. ייתכן, שבהכרחו על מעמד המיוחד של רשב"י ודורו מבחינת השגתם ביקש בעל הזוהר להסביר מדוע בספר הזוהר דברי הקבלה גלויים הרבה יותר מבשאר מדרשי חז"ל, שאף אותם פירשו מקובלי ימי-הביניים על דרך הקבלה (כגון פירושי ר' עזרא, ר' עזריאל ור' טודרוס אבולעפיה, והרי גם בעל הזוהר פירש הרבה מדברי חז"ל על דרך הקבלה).

²¹⁴ וראה לעיל, עמ' 137-138.

י'שב ר' שמעון ובכה²¹⁵ ואמר: וי אם אגלה, וי אם לא אגלה.²¹⁶ דילמה זו בקשר לגילוי סתרי התורה מצויה כבר במשנה (חגיגה ב:א), אבל היא אופיינית במיוחד לימי-הביניים. ידועה התלבטותו של הרמב"ם בשאלה זו, והיא שגרמה לדרך הכתיבה האיזוטרית של ס' מורה הנבוכים (ראה הקדמת הספר), אך בעיקר היתה הבעיה חריפה אצל ראשוני המקובלים, וכדוגמה תשמש דרך-כתיבתו הלאקונית של הרמב"ן בפירושו לתורה כל אימת שהביא פירוש קבלי. וראה במיוחד את איגרתו של ר' יצחק סגי נהור אל מקובלי חוג גירונה, שעיקרה תלונה חריפה נגד הגילוי המופרז של סודות הקבלה.²¹⁷ כמו-כן יש גוון אנטינומיסטי לגילוי הסודות,²¹⁸ וכן יש קשר בין מהותן של הספירות לבין בעיית הגילוי והכיסוי.

כפי שנראה להלן,²¹⁹ הגילוי המוחלט של הסודות הוא מסימני ימות המשיח. עמדתו האמביואלנטית של רשב"י בשאלה זו מתאימה למעמדו 'המשיחי' - למחצה. יש לציין, שלדעת הזוהר יתבטל בימות המשיח גם הצורך בצניעות בעניינים הסקסואליים, וכבר עמדנו על הזיקה בין שני התחומים. הגילוי שיונהג בענייני הזיווג מוסבר בכך, שהצורך בצניעות מקורו בפחד מסטרא אחרא (ואכן, גם לפי פשט התורה לא נגרם צורך זה אלא בעקבות חטא אדם הראשון). עניין זה נדרש בזוהר באריכות²²⁰ בקשר לצורך היום (חוץ מביום-הכיפורים) לומר בלחש: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שהוא תיקון הכלה. ומסיים הזוהר שם: 'ומלין אלה זמינין לאתעתדא קמי עתיק יומין בלא כסופא כלל' / 'ודברים אלה עתידיים להתייצב לפני עתיק יומין בלא כל בוש'. זמן עתיק יומין הוא ימות המשיח, מכאן, והוא הפרצוף הנתקן באידרא, מכאן.²²¹ כפילות זו בין רצון הגילוי לרצון הכיסוי מקבילה לכפילות אחרת: כפילות בהערכת דורו של רשב"י. בצג ההערכה החיובית הנלהבת שתוארה לעיל מצויה גם הערכה הפוכה. מקום אחד המצטיין בהערכה שלילית כזאת

²¹⁵ הבכי רגיל בזוהר לפני דרשות עמוקות (ראה, למשל, ההערה שלאחר זו). משמעותו היא בדיוק ההתלבטות שבין גילוי לכיסוי.

²¹⁶ לפי ב"ב פט ע"ב: 'אמר רבן יוחנן בן זכאי: אי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר.' ומצינו לשון דומה בזוהר, ח"א, יא ע"ב: 'בכה ר' שמון ואמר ווי אי אימא ווי אי לא אימא.' אבל בתלמוד אין הדבר נוגע לבעיית גילוי סתרי תורה, אלא לענייני דין, והספק של רבן יוחנן בן זכאי מקורו בחשש 'שמא ילמדו הרמאין' (כ"ו ב' במשנה כלים יז:טז ; ובקה"ר ו:א). ואולי הלשון 'גלינא לא גלינא' מתאים דווקא לרזי התורה, שהם מטבעם, לפי דעת הזוהר, 'גליין ולא גליין' (ח"א, ק ע"ב).

²¹⁷ האיגרת פורסמה ונחקרה בידי ג' שלום, ספר ביאליק, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 141-155.

²¹⁸ ראה להלן, עמ' 169.

²¹⁹ עמ' 170-173.

²²⁰ ח"ב, קלג ע"ב – קלד ע"ב, החלק המכונה בס' לבנת הספיר 'אידרא דבי משכנא' ; עיין להלן, הערה 238. דרשות כאלה מצויות לרוב בספרי הקבלה של הדור.

²²¹ ראה להלן, עמ' 188-189.

הובא לעיל,²²² והשני הוא בפתיחת אידרא רבא. את התנצלותו על הצורך בגילוי פותח רשב"י בתלונה על המצב הנוכחי. לאחר התלונה הכללית ('עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא') מכריז רשב"י: 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תה' קיט:קכו). כלומר, סיבת העשייה הנמרצת של אידרא רבא היא הפרת התורה בדור זה.²²³ ומכאן בא תיאור הדור במלים אלה: 'יומין זעירין ומארי דחוב דחיק'. משפט זה הוא פאראפראזה על דברי המשנה: 'היום קצר... ובעל הבית דוחק' (אבות ב:טו), שעניינם הוא הצורך לעסוק בתורה. את בעל הבית, כלומר, ריבונו של עולם, הפך הזוהר ל'בעל החוב' (בהשפעת המאמר 'החנוני מקיף... והגבאים נפרעין'; אבות ג:טז), ובכך עשה אותו לציון של דוחק הגלות. ייתכן שכוונתו לזעיר אנפין בצורתו הפגומה, שהוא דין קשה, והוא השולט בגלות, ושליטתו היא גורם לגלות (ראה להלן). וממשיך הזוהר: 'כרוזא קארי כל יומא', ובכך הוא רומז למשנה (לאמיתו של דבר – לתוספת למשנה) אבות ו:ב: 'בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת: אוי להם לבריות מעלבונה של תורה.' נראה, שתוכן דברי הכרוז בזוהר זהה לתוכן דברי בת-הקול במשנה (ה'כרוז' מקורו בדנ' ג:ד, והוא מצטרף בזוהר לתיאורי 'חצר המלכות' של מעלה). ובהמשך: 'ומחצדי חקלא זעירין אינון', כלומר, קוצרי השדה הם העוסקים בתורה בדרך הנכונה, דרך הקבלה,²²⁴ והם מעטים בלבד.

²²² עמ' 92.

²²³ על משפט זה אוסיף לעמוד להלן, עמ' 169.

²²⁴ לשון 'מחצדי חקלא' ככינוי למקובלים שכיח בזוהר, כגון 'ורזא דא למחצדי חקלא אתיהיב למנדע' (ח"ב, רמ ע"ב), שאחריו יש דרוש בענייני קבלה משיחית. הזוהר מגדיר במפורש: 'קוצרים [לפי רות ב:ג] – ומאן ניהו? תלמידי חכמים מחצדי חקלא איקרו' (זוהר חדש, מדרש הנעלם לרות, פה ע"ד). אבל גם כאן נראה, שהכינוי 'תלמידי חכמים' מכון דווקא למקובלים, והם נקראים 'מחצדי חקלא', שכן השדה מתפרש שם ככינוי לספירת מלכות, ואת השדה קוצרים ודאי המקובלים, ולא אנשי התלמוד סתם. הכינוי 'שדה' לשכינה שם נגזר מן הביטוי 'שדה של תפוחים קדישין', ומתבסס על דרשות חז"ל לפסוק: 'ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה' (בר' כז:כז), ואמרו חז"ל: 'כריח שדה של תפוחים' (תענית כט ע"ב). במקום אחר דרשו על אותו פסוק: 'בשעה שנכנס יעקב אצל אביו נכנס עימו גן-עדן' (בר"ר סב:כב). הרי גן-עדן העליון הוא אחד מכינוייה של השכינה בזוהר, ומכאן היהיה שדה = שדה של תפוחים = גן-עדן = שכינה. בדרך זו נדרש העניין באריכות בח"ג, פד ע"א, ובח"א, קמב ע"ב, ושם ניתן הסבר קבלי גם ל'תפוחים'. תפוחים אלה הם שלושת האבות או שלוש הספירות חסד גבורה ותפארת, והם ה'סומכים' ומתקנים את השדה הזה (המלה 'סומכים' מובאת כאן כנראה לפי הפסוק: 'סמכוני באישיות רפדוני בתפוחים'; שה"ש ב:ה). בח"א, פה ע"א - ע"ב, מצינו דרשה ארוכה על האבות כתפוחים, שהם בחינותיו של הקדוש-ברוך-הוא, הנקרא תפוח (לפי שה"ש ב:ג), ובחינות האבות בתפוח הם שלושת הגוונים שאפשר להבחין בתפוח. דרשות דומות מצינו גם בח"ג, עד ע"א; רפז ע"א; ובאידרא רבא, קלג ע"ב (כאן התפוחים רומזים גם לבליטות לחיי של אריך אנפין; המקור לכך נמצא בלשונות הרומאניות, שבהן בליטות אלה נקראות 'תפוחים', למשל, בצרפתית pommettes), שקשר גם בין רוח החיים לבין התפוחים. המקור הספרותי לכך הוא תחילת 'ספר התפוח', המיוחס לאריסטו, ששם ריח התפוח משיב את הנשמה; כן ייתכן, שדרש המחבר את הפסוק: 'ויפח באפיו נשמת חיים' (בר' ב:ז) מלשון 'תפוח'; כך נדרש הפסוק במאמר מקביל לאידרא אצל ר' יוסף ג'יקאטיליה; ראה לעיל, הערה 56. הרעיון בדבר 'שדה של תפוחים' במשמעותו הקבלית הזאת נמצא גם בספריו העבריים של ר' משה דה ליאון (למשל, בס' שושן עדות, מהדורת שלום, שני קונטרסים, עמ' 365), ומקורו בפירוש האגדות לר' עזריאל (ראה: תשבי, פירוש האגדות, עמ' 36-37; וכן ראה: שלום, כתבי יד, עמ' 194-195).

עתה, משנתברר לנו, שי'שדה' הוא השכינה, נשאר עוד לברר, מדוע נקראים המקובלים קוצריה. אפשר לפרש, שהמקובלים הם המנקים את ספירת המלכות מן הקוצים, כשהקוצים מסמלים את סטרא אחרא. ואכן, כך פירשו המקובלים לעתים. ראה, דבריו של ר' חיים ויטאל בהקדמתו חיים: 'ועיקר מגמתו בידיעה הזאת [= חכמת הקבלה] יהיה לבער קוצים מן הכרם, כי לכן נקראו העוסקים בחכמה הזאת מחצדי חקלא'. אולי זאת גם המשמעות הנרמזת במקומנו, בפתיחת אידרא רבא, שכן הסמיכות בין הביטוי 'מחצדי חקלא' לביטוי 'שולי כרמא' מעלה אולי אסוציאציה מן המליצה התלמודית: 'קוצים אני מכלה מן הכרם' (ב"מ פג ע"ב; המדבר הוא

אם כך, הרי תלונתו של רשב"י, 'עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא', עניינה מיעוט העיסוק בתורת הקבלה. אבל בהשוואה למאמר בזוהר בעניין התנין²²⁵ מסתבר, שתלונתו היא נגד העיסוק הקודם בקבלה, שהיה ברמה נמוכה מדי (כאן באידרא: 'עמוד אחד', לעומת שם: 'תנין אחד שעליו העולם עומד'; והשווה את הלשון – כאן: 'מחצדי חקלא זעירין אינון'; שם: 'זעירין אינון דידעין'). אבל תוכן הקבלות שונה: ב'מאמר התנין' ידעו החברים את סוד

ר' אלעזר בן רשב"י. אבל נראה, שאין זו המשמעות העיקרית של ה'קצירה'. ראשית, אין לשון קצירה עולה יפה עם סילוק קוצים, ושנית, העניין מוטבר במפורש בזוהר: 'קציר חטים [ב' ליד] – בזמנא דפליגת [השכינה] חולק שללא לאוכלוסהא וכלהו חצדי חקלא' (ח"א, קנו ע"א – סתרי תורה). מכאן ש'חצדי' [או: מחצדי] חקלא' = קוצרי השדה הם אלה המחלקים ומזרימים את השפע הבא מספירת מלכות לעולמות התחתונים ולעצמם בתוכם – כך מוגדר תפקידם של המקובלים. האר"י פירש בדומה לכך, ש'מחצדי חקלא' הם הגורמים לנשמות הנוולות מן השכינה לרדת ללא פגם לעולם הזה (שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט, מ ע"ד, תחילת האידרא; ולא כפירוש הרח"ו תלמידו המובא לעיל. ואם כן, טעיתי כשפירשתי אחרת את הביטוי הזה במהדורות שירי האר"י שפרסמתי: ליבס, זמירות, עמ' 551; כמו-כן כתבתי שם בטעות, שלשון 'חצדי' בלא האות מ"ם היא חידוש של האר"י, שחידשו מפני משקל השיר. אך המלה בצורתה זו נמצאת כבר בזוהר, והבאתיה לעיל מח"א, קנו ע"א; על שיבושים נוספים במהדורותיו זו ראה להלן, הערות 312, 333). ראינו לעיל, שהמקובלים נקראים 'קיומי עלמין', כינוי השייך לסימבוליקה של ספירת יסוד. אולי גם לכך יש רמז בביטוי 'מחצדי חקלא', שכן ספירת יסוד מתוארת בזוהר כגון הורע ערוגות בספירת מלכות ('צדיק דאיהו גנא דגנתא'; ח"ב, קסו ע"ב). ייתכן מאוד, שהמקובלים, קוצרי השדה, עוזרים לגנן בעבודת עיבוד זו, והרי לעתים קרובות מתוארים בזוהר הצדיקים של מטה כמשתתפים עם הצדיק של מעלה (= יסוד) ביחסו עם השכינה (ראה, למשל, ח"א, סו ע"ב; וההסבר שנתתי לכך במאמרי: ליבס, צדיק, עמ' 107-108, הערה 171). מתקבל על הדעת, ש'השורות' שזוהר הגן בשכינה (ח"ב, שם) הן אותיות התורה שבהן עוסקים המקובלים, וייתכן, שעניין זה נרמז כאן, בפתיחת האידרא, בביטוי 'שורי כרמא' (ראה להלן בפנים). יש לציין, שבכיוון זה פירש ר' נחמן מברצלב את עניין הגן בזוהר: הגן הוא הצדיק (כלומר, ר' נחמן עצמו), ועניינו טיפול בצמחים, שהם נשמות בני עדתו (כנראה על סמך פירוש האר"י הנ"ל ל'מחצדי חקלא'; ראה: ס' ליקוטי מוהר"ן, ח"א, סימן סה). עוד ניתן לומר, שהצדיקים 'מעבדים את השדה' ו'סומכים ומתקנים את השכינה' כדוגמת מה שהובא למעלה בקשר לשלושת האבות. ואולי 'חקלא' רומזת גם לכינוס אידרא רבא עצמו, שכן הוא נערך בשדה, וכפי שנאמר בפתיחת אידרא רבא: 'ועאלו בחקלא' ביני אילני ויתבו'. אם כן, צריך לומר, שהחברים נקראו כך (מחצדי חקלא) על שום סופם, שכן רשב"י מכנה אותם כך בפתיחת האידרא רבא, עוד לפני שהגיעו לשם.

הרב מרגליות ב'ניצוצי זהר' (על פתיחת אידרא רבא) כתב, שהמקובלים נקראים 'מחצדי חקלא' בניגוד למי שאינו מייגע עצמו בתורה, ונקרא 'קטיל קניא באגמא' (סנהדרין לג ע"א). פירושו אינו נראה טבעי כלל, ואין לו על מה שיסמוך בזוהר או בספרות הקבלית, ואף פירושו לביטוי בסנהדרין (שאינו מובא בזוהר כלל) אינו עולה יפה. אמנם ראינו, שהזוהר עצמו מפרש את הביטוי 'מחצדי חקלא' על דרך הסימבוליקה הקבלית המסובכת. אבל עם זאת נראה, שהסבר זה אינו מוביל למקורו האטימולוגי של הביטוי, אלא הוא בגדר פרשנות קבלית לכינוי שמקורו אחר, ושהיה שגור בפי בעל הזוהר, קשה להניח, כי כאשר שם בעל הזוהר בפי רשב"י בפתיחת אידרא רבא את המשפט: 'ומחצדי חקלא זעירין אינון', חשב על הסימבוליקה הקבלית שלעיל ועל ספירת מלכות. נראה, שהיה לפניו מקור שממנו יכול היה לשאוב ישירות את הביטוי 'מחצדי חקלא' ככינוי לאנשים דוגמת המקובלים. באמת נמצא מקור כזה וכל המשפט הזוהרי נראה כפאראפראזה שלו. המקור הוא בברית החדשה, וזה לשונו: 'ואחרי הדברים האלה הבדיל האדון עוד שבעים אחרים... ויאמר להם: הן **הקציר רב הפועלים מעטים**' (לוקס יא-ב; וכן מתי ט:לד; והשווה בשורת יוחנן ד:לה; לפי תרגום דליק'). ודאי הוא, שמכאן לקח בעל הזוהר את דבריו, העמידם בראש אידרא רבא ושילבם בתוך תרגומו מפרקי אבות: 'היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים... ובעל הבית דוחק' (ב:טו). אבל בעוד של'יום הקצר' ול'בעל הבית הדוחק' נמצאת מקבילה מדויקת בזוהר, הרי החליף את ה'מלאכה' ב'קציר' ואת ה'עצלים' החליף ב'מעטים' לפי הברית החדשה, והרי כבר בברית החדשה אין הכוונה ל'קוצרים' כפשוטם, אלא ה'קוצרים' הם תלמידי ישו ושלחיו. אלה התאימו במיוחד לצרכיו של בעל הזוהר באידרא רבא בגלל רצונו להקנות לחברי רשב"י תפקיד משיחי. אין לתמוה על עצם שאיבת רעיונות ומונחים מן הברית החדשה, שכן בעל הזוהר היה פתוח מאוד לקליטה ממקורות חיצוניים, ודרך הכתיבה הפסוידו-אפוגראפית חיפתה עליו (ראה דוגמאות נוספות: לעיל, הערה 182; להלן, הערה 270; ונספחים ד, ה. וראה מאמרי לעיל, סוף הערה 209). נראה לי ששנאתו הרבה של בעל הזוהר לגויים לא לוותה כלל בשנאה דומה לדתם הנוצרית. כמו-כן ייתכן, שהכינוי 'קוצרים' היה רווח – בהשפעת הברית החדשה – בקרב חכמי הנוצרים בתקופת ר' משה דה ליאון ככינוי לתלמידי החכמים' שלהם, ובעל הזוהר שאבו מהם, אבל אין להוציא מכלל אפשרות גם השפעה ישירה של הברית החדשה. ואולי אפילו ראה בעל הזוהר קשר לשוני בין 'קוצרים' ל'חכמים': השווה בלאטינית lectio, שפירושה גם 'איסוף' וגם 'קריאה', ומכאן: intellegere = להבין; וכן ביוונית λόγος פירושה 'מלה' ו'הגיון', והמלה הנגזרת מאותו שורש λογεία = איסוף.

כמו-כן ייתכן, שהכינוי 'קוצרים' למקובלים היה נפוץ בחוגו של בעל הזוהר, ולא דווקא בהשפעתו. אולי אפשר למצוא רמז לכך במליצתו של ר' טודרוס אבולעפיה בראש ס' שער הרים שלו: 'ודחקתי ונכנסתי אחר הקוצרים...' (כ"י מינכן 209, ס' 1625).²²⁵ ראה לעיל, עמ' 123-124.

הספירות הקדושות, ולא ידעו את סודות סטרא אחרא ; ואילו כאן ידעו החברים את שיטת קבלת הזוהר הרגילה, אך לא ידעו את הסודות העמוקים יותר, שעתיד רשב"י לגלות באידרא. בכל זאת יש קשר בין תוכן הקבלות, שהרי אידרא רבא עומדת לעסוק בעולמות שנחרבו וזקוקים לתיקון, והם-הם כוחות הרע שבנו את כוחות סטרא אחרא, הם היאורים של התנינים. באמת מצינו דווקא ב'מאמר התנין' רמז לאותם עולמות המתוארים באידרא (רמזים כאלה נדירים מאוד בזוהר שמחוץ לאידרות). בדברים על הראשון מיאורי סטרא אחרא נאמר, שנכנס התנין הגדול לשם, 'ודעין ניצוצין דאתלקטו באינון עלמין דאתחרבו בקדמיתא'. ברם, אולי כוונת הזוהר לשני הפירושים גם יחד: רוב העולם שנסתפק בפשט יעסוק מעתה בתורת הקבלה, ואילו תלמידי רשב"י יעלו במדרגה. וממשיך רשב"י ומתאר את מצב המקובלים: 'ואינהו בשולי ננ"א בשורין כרמא'. לשון 'שולי הכרם' אינו ידוע ממקום אחר ואינו מחזור כל-צורכו. נראה לי, שיש להעדיף את הגירסה 'שורי כרמא' = 'שורות הכרם'. בגירסה זו רומזת המליצה טוב יותר לכינוס 'כרם דיבנה' של התלמוד, שעל-פי מקום אחר בזוהר באה האידרא כדי לתקן את המצב הרע המתואר בו.²²⁶ והרי המצב של 'עתידה תורה שתשכח מישראל', הנאמר בכרם דיבנה, הוא עניין 'הפרו תורתך' ו'מחצדי חקלא זעירין' שדחף לכינוס אידרא רבא. לשון 'שורי כרמא' רומז להסבר שנתנו חז"ל לכינוי 'כרם דיבנה', וזה לשונם: כרם זו סנהדרין, דתנינן... בכרם ביבנה... וכי בכרם היו יושבין? אלא זו סנהדרין שעשויה שורות שורות ככרם.²²⁷ והנה, כאן מונה רשב"י בין הרעות שהכריחוהו לכנס את האידרא את הימצאותם של החכמים 'בשורות הכרם', כלומר, במצב הקשה המתואר בכרם ביבנה, ויש לומר, שהמחבר שינה 'שורי' ל'שולי' כדי לרמוז גם לדברים אחרים. אולי הכרם הוא בעיניו גם חכמת הקבלה, וזאת בהשפעת המלה 'פרדס',²²⁸ וגיוונה בעל הזוהר כדי לרמוז גם

²²⁶ כך לפי פירושי שלעיל, עמ' 93-94.

²²⁷ שהש"ר ח"א; קה"ר ב:ד; ירוש' ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ד. על הקשר הלשוני בין 'אידרא' ל'סנהדרין' עמדתי לעיל, שם.

²²⁸ 'ארבעה נכנסו לפרדס' (חגיגה יד ע"ב) עניינו מיסטיקה ; ופירש ר"שי שם: 'עלו לרקיע ע"י שם'. וכבר הרמב"ם פירש את הכינוי 'פרדס' על העיסוק בענייני האלוהות (הלכות יסודי התורה ד:יג). המקובלים פירשו 'פרדס' כנוטריקון של פשט, רמז (או ראייה), דרש, סוד, וכך הפך ה'פרדס' שם כולל לכל שכבות התורה. נוטריקון זה אינו מצינו עדיין בספר הזוהר (למעט רעיא מהימנא ותיקוני זוהר), אבל נראה, שהוא חידושו של ר' משה דה ליאון בספריו העבריים (שנכתבו, לדעת שלום, אחרי ספר הזוהר ; ר' משה העיד על עצמו, שכתב ספר בשם 'פרדס' ; ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 58-60). אמנם גם בזוהר, כמו אצל רבים במאה ה"ג, נמנו בתורה שכבות שונות זו מעל זו (זוהר, ח"ב, צט ע"א), ובדרך-כלל מנו ארבע במספר (מקור חלוקה זו הוא בנצרות ; וראה: פ' סנדלר, 'לבעיית פרדס' והשיטה המרובעת, ספר אורבך, ירושלים תשס"ו, עמ' 222-235). הקשר בין אידרא לפרדס מוכח גם להלן (עמ' 154-155). שם הראיתי, שהביטוי 'נכנס בשלום ויצא בשלום' הועבר מן ה'פרדס' בתלמוד ל'אידרא' שבזוהר. דמיון בין 'כרם' לפרדס מצינו גם ב'סדר אליהו רבא': 'כרמו של הקב"ה ישראל, אל תציץ בו' (מהדורת איש שלום, פרק ח), והשווה לביטוי 'הציץ ונפגע' שבסיפור הפרדס (חגיגה יד ע"א). עוד על סיפור הפרדס ותפיסתו בכתבי ר' משה דה ליאון ראה להלן, הערה 241.

ל'כרם דיבנה' כנזכר. אם כך, משמעות הביטוי היא, שעדיין החברים הם ב'שולי' חכמת הקבלה, ולא ירדו לעיקרה, ואותו ילמדו באידרא. אולי הכרם רומז גם לגן-העדן (שוב לפי משמעות המלה 'פרדס' והפעם לפי משמעותה בלשונות אירופה), ואז פירוש הדבר, שעדיין לא השיגו החכמים את מעלתם שתקנה להם מקום טוב בגן-העדן, ועדיין מקומם הוא בשוליים בלבד. במשמעות זו אפשר לקיים גם את גירסת 'שורי', שכן סביב לגן-העדן יש שלוש חומות (בארמית: 'שורין' – במלה זו משתמש הזוהר בהקשר זה) ועליהן שוכנות הנשמות שלא זכו להיכנס פנימה (ח"ג, קצו ע"ב).²²⁹ השלימות האינדיבידואלית וגורל הנשמה הפרטית קשורים בזוהר לבלי הפרד עם גורל העם והיקום כולו. עניינו הראשון של רשב"י באידרא זוטא (ח"ג, רפח ע"א) ויותר מכך במהדורה הראשונה שלה²³⁰ הוא בירור מקומו בגן-עדן. לפירוש זה יתקשר יפה המשך תלונתו של רשב"י נגד חבריו בפתיחת האידרא: 'לא אשגחן ולא ידעין לאן אתר אזלין כמה דיאות' / 'אינם משגיחים ואינם יודעים לאיזה מקום הולכים כראוי' (כלומר, 'אינם משגיחים כראוי' וכו'). במלה 'אתר' משתמש רשב"י ב'מהדורה הראשונה של אידרא זוטא' בנוגע ל'מקומו' בגן-העדן. אבל אולי הכרם הוא גם כינוי לישראל (כדברי הנביא: 'כי כרם ה' צבאות בית ישראל' [יש' ה:ז] ; ושנוי ומשולש בדברי חז"ל: 'אין כרמו של הקב"ה אלא ישראל' [וי"ר לב:א] ; ומכאן ביטויים כגון 'יבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו' [ב"מ פג ע"ב]²³¹) ובמקביל לכך גם כינוי לשכינה, המזוהה בקבלה עם כנסת-ישראל ('כנסת ישראל... ונקראת כרם' – זוהר ח"ב, ד ע"א ; ועם ישראל ככרם ראה ח"ג, מה ע"ב). בהקשר זה תהיה הטענה נגד החכמים ש'בשולי הכרם', שלא דאגו לגורל ישראל ולגורל השכינה שבגלות. בדיוק זו תהא דאגתם במהלך אידרא רבא, במקביל לדאגתם לשאר הפגמים שצינתי. 'המקום' שלא ידעו ללכת לקראתו כראוי קודם-לכן הוא התיקון וביאת-המשיח. תיקון זה הוא תיקון העולם כולו, שכן 'העולם כולו ומלואו עשוי ככרם' (ירוש' ברכות ריש פ"ו, ט ע"א ; וכן מדרש שוחר טוב לתה' טז:א).

נמצא, שהתעוררותו של רשב"י לגלות את הסודות (אמנם תוך התלבטות) נובעת מפגמים חמורים שראה במציאות דורו. אך מצב זה של הדור עוד הגביר את חששותיו, שהרי אסור לגלות סתרי תורה לרשעים, לפי

²²⁹ השווה זאת לסדר גן עדן' (ילינק, ג, עמ' 131-133). מחברו הוא בעל הזוהר (ראה: שלום, דברים בגו, עמ' 274-275).

²³⁰ ראה לעיל, עמ' 100.

²³¹ וראה לעיל, הערה 224.

שהרשעים אין נשמתם מן האלוהות, וגילוי הסודות להם הוא כגילוי עריות (ראה לעיל). מותר לגלות רק למי 'שנשמתו מגוף המלך הקדוש', והוא נאמן שלא ילך רכיל ולא יגלה סוד, שהמגלה הסודות הוא כשופך דמים וכעובד עבודה זרה (ח"ג, רצד ע"ב), וכן כמגלה עריות (ח"ג, עט ע"א). נמצא, שהמגלה סודות עבר על כל שלוש המצוות שעליהן אמרו חז"ל: 'יהרג ואל יעבור' (סנהדרין עד ע"א). והנאמן סימן מיוחד יש לו באוזנו, שיש בה עקמומיות, הנוטלת את הדברים פנימה, ואינה נותנת להם לצאת החוצה, ממש כאוזנו של הקדוש-ברוך-הוא (כל זה ח"ג, רצד ע"ב – אידרא זוטא).

היראה

לפיכך בכה רשב"י בפתיחת אידרא רבא ואמר, אוי אם אגלה ואוי אם לא אגלה. הזוהר מעיד, שכל החברים שהיו שם שתקו. נראה, שלא עמד בהם העוז להעיד על עצמם, שהם ראויים למעלה גבוהה זו של גילוי הסודות. אז קם ר' אבא, שמעמדו היה בכיר בין החברים,²³² הפציר ואמר:

אי נחא קמיה דמר לגלאה, הא כתיב: סוד ה' ליראיו [תה' כה:יד]. והא חברייא אלין דחלין דקב"ה אינון, וכבר עאלו באדרא דבי משכנא, מנהון עאלו מנהון נפקו.

תרגום: לו יהא רצון מלפני אדוני לגלות, הרי כתוב: סוד ה' ליראיו, והלוא חברים אלה יראי ה' הם, וכבר נכנסו ב'אידרא של בית-המשכן', מהם נכנסו מהם יצאו.

כפי שמתברר מדבריו, רואה ר' אבא במידת היראה את המופת להיות האדם ראוי לגילוי הסודות. עניין זה מפורש בזוהר כמה פעמים, ותמיד בקשר לפסוק זה מתהילים: 'סוד ה' ליראיו'.²³³ מהו הקשר בין מידת היראה לבין שמירת סוד? ראשית אפשר לומר, שהיראה היא התנאי הראשון והפתח להיכנס לתורת הקבלה, ובכך היא מקבילה לספירת המלכות, שהיא השער מלמטה למעלה,

²³² ראה לעיל, הערה 46 ועמ' 98.

²³³ עניין זה מקורו בבר"ר מט:ב, אך שם אינו מפותח ואין גילוי הסודות בלעדי ליראים ; ומצוי בזוהר כמה פעמים, למשל: 'ההוא רזא עלאה דקיימא בגניזו לא קיימא אלא ליראיו דאינון דחלין לקב"ה תדיר ואינון אתחזן לאינון דזין עלאין' וכו' (ח"ג, רלד ע"א). הוא מבחין שם בין סודות הספירות העליונות לבין סודות עולם הפירוד שמותר לגלותם, וכן: 'רזא עלאה דאורייתא לא יהיב קב"ה אלא לאינון דחלי חטאה, ומאן דאינון דחלי חטאה אתגלי לון רזא עלאה דאורייתא' (ח"א, רלז ע"ב), ויש שם קישור לעניין ברית-המילה (ענין לעיל, הערה 205). הפסוק 'סוד ה' ליראיו' מצוי בקשר לצורך בהעלמת סודות התורה מן ההמון בהקדמת ס' מורה נבוכים לרמב"ם, ומתוך משמעות זו ראו להביאו בראש חיבורים רבים מכתבי חוג העיון וחוג ה'גנוסטיקאים' ; ראה, למשל, מקומות אלה: שלום, פירוש ר' יצחק, עמ' 194 ; לחוג העיון ראה: שלום, כתבי יד, עמ' 17, 204 ; בדור הרע של אידרא רבא, הוא דורו של משה דה ליאון, נמצא, כנראה, רק חברי האידרא ראויים לגילוי הסודות, ולכן, כנאמר בסוף האידרא: 'מההוא יומא לא אעדו חברייא מבי ר' שמעון וכד הוה ר' שמעון מגלה דין לא אשתכחו תמן אלא אינון' (ח"ג, קמד ע"ב) / 'מאותו יום לא סרו החברים מבית ר' שמעון, וכשהיה ר' שמעון מגלה סודות לא נמצאו שם אלא הם'. וראה להלן, עמ' 164.

ועל דרך הכתוב: 'ראשית חכמה יראת ה' (תה' קיא:א ; הרעיון מפותח הרבה בזוהר, למשל ח"א, ז ע"ב). אבל מידת היראה קשורה למיסטיקה גם בדרך אחרת, והיא המכוונת, כנראה, בפתיחת האידרא. בהמשך הפתיחה מביא רשב"י את הפסוק מחבקוק ג:ב, 'ה' שמעתי שמעתך יראתי', ובו הוא מתכוון למדרגת היראה של החברים קודם כניסתם לאידרא (ראה להלן). והנה, פסוק זה הוא הנדרש באריכות בספר הבהיר (מהדורת מרגליות, סימנים סח-עט), ובאמצעותו מוסברת מעלתו המיסטית של חבקוק הנביא, הנחשב, כנראה, לאב-טיפוס של מיסטיקאי יהודי.²³⁴ בספר הבהיר (סימן עא) יראתו של חבקוק מוסברת כאימאננטית בהשגה המיסטית הגבוהה ביותר. המיסטיקאי יודע, שהקדוש-ברוך הוא ציווה במפורש שיישאר נעלם ושאינו לא יבוא לפניו או יחפש אותו ('אין דורשין במרכבה'), ולפיכך המיסטיקאי שנכנס בכל זאת ירא 'פן ידע המלך שהוא עובר על מצותו'. מאידך ברור, שלפי ספר הבהיר מעלת המיסטיקאי גבוהה מאין כמוה. והרי לפנינו התלבטות אנטי-נומיסטית מודעת דקה ועמוקה. משהו ממנה כבר מצוי בעניין חוני המעגל.²³⁵ יראה מעין זו מזכירה גם את יראת הרוממות בפילוסופיה של ימי-הביניים (ואף בה חבוי רעיון פאראדוקסאלי), שאף היא קשורה בהתבוננות בעולם ובגדלות הקדוש-ברוך-הוא, הגם שאין זו התבוננות מיסטית.²³⁶ יראת הרוממות יש בה, כמובן, כדי להניא את האדם מגילוי הסוד, והתנהגות רשב"י בפתיחת האידרא מעידה, שגם בו היתה מידה זו.

כהוכחה שהחברים הם יראי ה' מציין ר' אבא, שחברים אלה כבר היו ב'אידרא של בית-המשכן'. אידרא זו היא בוודאי חיבור ברוח האידרות שעסק

²³⁴ מעלה זו יוחסה לו בשל התיאור התיאופאני בחבקוק, ג (הפסטר יוס ב של שבועות ; וראה להלן, נספח א) בנוסף להתעניינותו באסכאטולוגיה ובקץ גאולת ישראל (פרק ב). לדעתי, שילוב כזה הוא המאפיין את המגמה העיקרית של המיסטיקה היהודית, כפי שאסביר להלן (עמ' 180-181). מעניין לציין, שחז"ל ייחסו לחבקוק יחס אינטימי עם הקדוש-ברוך-הוא כגון זה של חוני המעגל (עליו ראה לעיל, הערה 140), משום שגם חבקוק הנביא 'עג עוגה ועמד בתוכה ואמר לא אזוז עד שאשמע מה ידבר ב' (לפי חב' ב:א, '...ואתיצבה על מצור, ואצפה לראות מה ידבר ב', והמלה 'מצור' נתפרשה כ'עוגה' = עיגול). העניין רמז בתענית כג ע"א, שם נאמר שמעשה חוני המעגל הוא 'כדרך שעשה חבקוק הנביא'. הסיפור בשלימותו מצוי בכמה מדרשים, כגון מדרש תהילים ז:ז, והובא ברש"י לחב' ב:א, וברד"ק ליש' כא:ח. אגב, פסוק זה מישעיהו מובא גם בספר הבהיר, סימן פח, ואף כאן 'אדיה' הכוונה, כנראה, לחבקוק, ששמו בגימטריה עולה ל'אדיה' לפי פירושי רש"י ורד"ק, ובכך ממשיך הבהיר בדרך שהלך בה בסעיפים הקודמים, שבהם חבקוק משמש דוגמה למיסטיקאי; ראה גם תרגום ההפסטר המובא במחזור ויטרי, ברלין תרמ"ט – תרנ"ז, עמ' 170. על קשר אפשרי בין ה'עוגה' לבין 'אדרא' בזוהר ראה להלן, נספח ב. חשיבותו של חבקוק בהקשר האסכאטולוגי הוכרה כבר על-ידי כת ים המלח ב'פשר חבקוק' שלהם. כושרו המיסטי של חבקוק בא לו משום שבילדותו יצאה נשמתו וחזרה לגופו, וכך זכה לראות מה שלא זוכה אדם לראות בעודו בחיים, שהרי חבקוק הוא בנה של האשה שהחיהו אלישע הנביא (ראה להלן, עמ' 156 והערה 244 ; נספח א).

²³⁵ ראה לעיל, הערות 140, 234.

²³⁶ ראה רמב"ם, הלכות יסודי התורה ד:יב: 'בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום... ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקולותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופים הקדושים והגדולים... ואצל ר' בחיי בן פקודה יש אולי להתבוננות זו גם גוון מיסטי: 'ייפקחו עיניה של הנפש... ויגלו לה פני אמיתת בוראה ומנהיגה. וכאשר תבין גדול יכולתו ועוצם גדולתו תכרע ותשתחוה לו ביראה ופחד ואימה מעצמתו וגדולתו, ולא תסור מזה עד אשר יבטיחנה הבורא יתעלה וישקיט פחדה ומוראה' (חובות הלבבות, שער י, פרק א).

בסודות המשכן (הוא נרמז, כנראה, פעם נוספת בלשון: 'דכל רזין דמשכנא הא אוקמוה חברייא באדרא קדישא' [ח"ב, ריד ע"א] / 'את כל סודות המשכן הנה פירשו²³⁷ החברים באידרא הקדושה'). כפי הנראה לי, לא נשתמר חיבור זה בידנו.²³⁸ ר' אבא מעיד, שב'אדרא דבי משכנא' מקצתם נכנסו ומקצתם יצאו. הלשון 'נכנסו ולא יצאו' מעידה על מוות מתוך אקסטאזה. (מאורע כזה לא קרה באידרא זו, שהרי גם אלה המוגדרים כ'לא יצאו' נכנסו בעודם בחיים לאידרא רבא, ורק בסופה יצאה נשמתם, אבל מסתבר, שקרה שם מאורע כלשהו הדומה למוות).²³⁹ הביטוי 'נכנסו ויצאו' שאול מן המסופר על ר' עקיבא בפי חז"ל, שהיה אחד מארבעה שנכנסו לפרדס, והוא היחיד שנכנס בשלום ויצא בשלום.²⁴⁰ נראה, שבעל הזוהר ראה באידרא כעין ה'פרדס' של חז"ל.

²³⁷ המלה 'אוקים' בלשון התלמוד פירושה: פירש את המשנה בדרך יישומה במציאות מסוימת. בזוהר הועברה המלה לתחום הרוחני, ופירושה: פירש עניין – בדרך-כלל פסוק – בדרך ייחוסו לספירה מסוימת. מכאן, שהמשכן ב'אידרא דבי משכנא' נתפס כרומז על סודות האלוהות. גם אין זו ראה ברורה, שכן לעתים כבר השתחקה המשמעות המדויקת של 'אוקמוה' בזוהר, ופירושה פשוט: 'פירשוהו' (וראה לעיל, הערה 35).

²³⁸ לפי ידיעותינו על 'אידרא דבי משכנא' צריכים להתקיים בה תנאים אלה: (א) היא חיבור, הכתוב בדרך 'ספרות האידרא' וקבלתה המיוחדת; (ב) היא עוסקת בסודות המשכן; (ג) היא נתקיימה לפני אידרא רבא; (ד) מקצת מחבריה, והם כנראה ר' יוסי, ר' חזקיה ור' ייסא, אירע להם במהלכה אירוע הדומה למיתה (ראה להלן, הערות 301, 303); (ה) היא עסקה בהוויית העולמות שעיקרה דין (ראה להלן); (ו) היא פתחה, כנראה, בפסוק: 'ה' שמעתי שמעך יראתי' (ראה להלן). לפי עדותו של ס' לבנת הספיר (הוא פירוש על הזוהר, שנתחבר בדור שאחרי כתיבת הזוהר; מחברו הוא ר' יוסף אנג'לינו; הספר יוחס בטעות לר' דוד בן יהודה החסיד, ונדפס על שמו בירושלים תרע"ג) במובאותיו, דף כח ואילך, 'אידרא דבי משכנא' היא הקטע בזוהר, ח"ב, קכז ע"א – קמו ע"ב. אמת, קטע זה עוסק בסודות המשכן, אלא שחסרות בו כל שאר התכונות שמניתי לעיל אשר צריכות להיות ב'אידרא דבי משכנא' (ובעיקר – אין הקטע כתוב כלל ברוח האידרות), ונמצא שאין זה 'אידרא דבי משכנא'. בדפוסים ובכמה כתבי-יד מצוין הקטע הפותח במלים 'רזא דרזין' (זוהר, ח"ב, קכב ע"ב עד קכג ע"ב – פרשת משפטים; ראה לעיל, הערה 7) בשם 'אידרא דבי משכנא', ואף לקביעה זו הצטרף בעל לבנת הספיר: 'ומצאתי ראהי לכך במדרש הנעלם [כך מכונה בס' לבנת הספיר כל ספר הזוהר] פרשת משפטים, ונראה לי כי מאידרא דבי משכנא הוא אלא שבלבול העליון הביאהו שם המעתיק, וזה הלשון: גביני דעיינין... (יג ע"א), והכוונה בדברים אלה ל'רזא דרזין' הנידון. אמנם קטע זה ראוי לפי דרכו להיקרא בשם 'אידרא', והוא ממלא גם תנאי נוסף מן המנויים לעיל, שכן הוא עוסק בזעיר אנפין, שעיקרו דין, ולפני הקטע מצוין במפורש: 'אין עלמא מתקיימא אלא על דינא' (ח"ב, קכב ע"א). כאן יש, לדעתי, הקבלה ניגודית לפתיחת אידרא רבא: 'לית עלמא מתקיימא אלא ברזא' ו'ברחימותא תליא מלתא'; אבל דא עקא, קטע זה איננו עוסק כלל בסודות המשכן, ואינו ראוי לשם 'אידרא דבי משכנא'; כמו-כן אין מתואר בו מאורע של 'מעין פטירה' (תנאי מן התנאים שמניתי לעיל). יתירה מזו, בסוף אידרת 'רזא דרזין' (ח"ב, קכג ע"ב) מסתבר, שלא רשב"י, אלא בנו אלעזר הוא המגלה סודותיה, כיוון שאידרא זו נערכה אחרי פטירתו של אביו, ואף מסופר שם על התגלות רשב"י אחרי מותו. מכאן, שלא למאורע זה מתכוון רשב"י בפתיחת אידרא רבא, שהרי באידרא רבא הוא עדיין בחיים, ועל 'אידרא דבי משכנא' הוא מדבר בלשון עבר, רשב"י מת, כידוע, רק בסוף אידרא זוטא, והיא נערכה אחרי אידרא רבא, ורומזת לה פעמים מספר כמאורע שבעבר (אידרא רבא מכונה באידרא זוטא בשם 'אידרא קדישא'; ראה, למשל: ח"ג, רפח ע"א). נמצא, שאידרת 'רזא דרזין' מאוחרת אף לאידרא זוטא, ולא-כל-שכן לאידרא רבא, ולכן אינה יכולה להיות 'אידרא דבי משכנא' הקודמת להן (באידרת 'רזא דרזין' נרמזת אידרא זוטא בלשון עבר, וזאת באמצעות סיפורו של ר' אבא [ח"ב, קכג ע"ב], שכתבו מפי רשב"י; מאורע זה מוזכר באידרא זוטא בתחילתה ובסופה). בדברי על אידרא 'מוקדמת' או 'מאוחרת' איני מתכוון לקבוע את הזמן היחסי שבו נתחברו חיבורים אלה, אלא כוונתי לזמן שבו 'התרחשו' המאורעות לפי הסיפור של הזוהר. ייתכן שמחזורי זמנים אלה אינם חופפים, שהרי בעל הזוהר כתב כמה מהדורות לחיבוריו, ובשלבם שונים של התפתחותו הספרותית והקבלית. על יסוד החזרות בין המהדורות ולפי ההקבלות בין האידרות אפשר להסביר את הדמיון בין אידרת 'רזא דרזין' לבין 'אידרא דבי משכנא' בעניין 'אין העולם עומד אלא על הדין'. בדומה לכך חוזר גם הפסוק: 'ה' שמעתי שמעך יראתי' בראש כמה אידרות (ראה להלן). נמצא, שגם אידרת 'רזא דרזין' אינה 'אידרא דבי משכנא', ואין בידנו כל חיבור העונה על תנאי 'אידרא דבי משכנא'. נראה, שהחיבור אבד ואיננו. אין תימה בכך, שהרי ידוע, שהאידרא שהיתה לפני ר' יוסף ג'יקאטיליה, הגם שהיא מקבילה לאידרא רבא, נוסחה היה שונה, ובעניינים רבים רחב יותר מזו שלפנינו (ראה לעיל, הערה 56), ואולי היתה זו 'אידרא' אחרת.

²³⁹ ראה להלן, הערה 301.

²⁴⁰ חגיגה יד ע"ב: 'ארבעה נכנסו לפרדס... ר' עקיבא יצא בשלום'; ונסמך שם על הפסוק: 'הביאני המלך חזריו' (שה"ש א:ד). אולי יש בכך קישור אסוציאטיבי נוסף בין ה'פרדס' לבין 'אידרא', שהרי 'אידרא' פירושה 'חדר' (ראה לעיל, הערה 25). במפורש קושר בעל הזוהר את מושב האידרא ל'אדרא דעלמא דאתי' (היא גן-

מוטיב 'אי-היציאה' – כלומר, יציאת הנשמה בעת האידרא – חוזר ברוב החיבורים מסוג זה (אידרא רבא, אידרא זוטא, אידרא דבי משכנא). הזוהר מתייחס בחומרה רבה למי שנכנס ולא יצא, וקובע, שראוי לו שלא בא לעולם (ח"ג, קמא ע"א – אידרא רבא²⁴¹), ברם, את המתים באידרא רבא (וכמובן באידרא זוטא) הוא מוציא מכלל זה (ח"ג, קמא ע"א-ע"ב; וראה על כך להלן).

מקרי המוות הנקרים באידרות צריכים גם הם לגרום לרגש היראה המתלווה לכינוסים אלה. לכן נפתחות האידרות לעתים בפסוק 'ה' שמעתי

עוד, היא פרדס, שעלו לשם שלושת החברים אחרי יציאת נשמתם (ח"ג, קמא ע"א – אידרא רבא). השווה עוד לביטוי הרגיל: 'חדרי מרכבה' (למשל, שהש"ר על אותו פסוק).

במקביל לביטוי 'נכנס ויצא' שלעיל גם מצינו, שנאמר על ר' עקיבא: 'עלה בשלום וירד בשלום' (חגיגה טו ע"ב), והכוונה, כמובן, לעלייתו וירידתו מן הרקיע, שהוא הפרדס (כך זיהה רש"י). בספרות המרכבה מצינו גם את הביטוי ההפוך: 'לירד בשלום ולעלות בשלום' ('פרקי היכלות רבתי', בתוך: ורטהיימר, א, עמ' סז), ומכאן הכינוי הקבוע 'ירד מרכבה' למיסטיקאי. לפי ההקבלה למאמר שלעיל בחגיגה מסתבר, שהביטוי 'ירד ועלה' פירושו: 'נכנס ויצא'. אפשר להעלות לכך כמה סימוכין לשוניים: מלת 'הסתלק', פירושה הראשון הוא 'עלה', שהפך ל'יצא'; וכן המלה 'טורא' (= הר) משמשת בארמית גלילית במשמעות 'חוץ' (כך למדתי מפי פרופ' קוטשר ז"ל, וכך הסביר הוא את הצירוף 'יעל ההרה' [מתי ה:א] כשווה ל'יציא החוצה', בהנחה שבמקור הארמי היה כתוב: 'נפק לטורא'; ואם כן, אולי לא נישאה 'דרשת ההר' המפורסמת של ישו הנוצרי על הר כלל). ומצאתי בזוהר ח"ג, עב ע"ב, שגורס שם 'טורי דטבריה', ובמקבילה בח"ב, לו ע"ב: 'שוקין דטבריה' (וכן בזוהר חדש, טז ע"א, במדרש הנעלם לבראשית: 'שוקי טבריה', ומשם נכנס כ'נ"א' לח"ג, עב ע"ב). החילוף מובן כשנוכח, שגם מלת 'שוק' בלשון חז"ל (כמו 'טורא' בארמית) משמשת במשמעות 'חוץ' (ומעניין, שמלת 'חוץ' משמשת בלשון המקרא גם במשמעות 'שוק'; דוגמה חד-משמעית לכך מצינו במל"א כ:לד). נמצא, שהחילופים הסימאנטיים במלים אלה הם דו-סטריים. אולי הייתה לפני בעל הזוהר המלה 'שוק' או 'טורא' או שתיהן במקורותיו לסיפור המובא שם. במקור שלפנינו (ירוש' שביעית פ"ט ה"א, לח ע"ד) חסרות שתי המלים; ובמקור אחר (פסיקתא דרב כהנא, פסקא יא, ויה בשלח, סימן טז) מוזכרת המלה 'שוקא'. בקשר למלה 'ירד' במשמעות 'נכנס' השווה: 'ירדו חדרי בטן' (מש' יח:ח). אמנם ספר הבהיר פירש בדרשה מעמיקה את שימושי 'עלה' ו'ירד' בספרות המרכבה, וייחס ביטויים אלה לדרגות שונות ולאופנים שונים של הכרה מיסטית (סימן פח. – עלי להעיר, ששם חוזר פעמיים הצירוף 'המסתכל בצפיית המרכבה', אבל לפי כ"י מינכן 209, במקום הפעם הראשונה צ"ל: 'המתפלל בצפיית המחשבה', והמעתיק חזר על הביטוי השגור פעמיים וגרם להשמטת הצירוף החדש והמעמיק).

ר' מרגליות ב'ניצוצי זוהר' (ח"ג, קמא ע"א – אידרא רבא, אות ט) פירש 'עאל ונפק' ככינוי לתלמיד-חכם, לפי 'ליוצא ולבא' (זכ' ח:י), הנדרש על תלמיד-חכמים (סנהדרין צח ע"א). אמנם ייתכן, שלפני הזוהר היתה גם אסוציאציה זו (ראה הערה שלאחר ז'), אבל ברור, שאין להפריד את הביטוי הזוהרי מן המשמעות של 'נכנס ויצא' בסיפור ה'ארבעה שנכנסו לפרדס', שכן הקשר בין 'אי-היציאה' לבין המיתה מפורש בזוהר בסוף אידרא רבא (ח"ג, קמא ע"א). ועוד, הכניסה והיציאה מן הפרדס דומות לכניסתו ויציאתו של הכוהן הגדול מבית קודש-הקודשים, שהיתה כרוכה גם היא בסכנת מוות (יומא ז:ד). והרי רשב"י באידרא זוטא ככוהן הגדול ביום-הכיפורים (ראה להלן, הערה 363). ואף יצאה שם נשמתו, אף שנדרש הדבר לחיוב. ראה להלן, הערה 301.

²⁴¹ זאת, כנראה, מפני שסיבת מותו היא 'שלא חס על כבוד קונו' (= גילה את הסודות), ועל כך אמרו חז"ל: 'כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם' (חגיגה טז ע"א). על דאגתם היתירה של חז"ל לעניין זה ראה אורבך. על עניין זה בקשר למות חברי האידרא ראה להלן, הערה 301. (במקום אחר, ח"ג, רצב ע"א – אידרא זוטא, מחמיר רשב"י עוד יותר וקובע 'ומאן דלא עאל ונפק טב ליה דלא אתבריי', שאין הזוהר מתיר לאדם גם שיישב ולא יעשה וימנע מן הסכנה).

היחס החמור של בעל הזוהר למי ש'נכנס לפרדס ואינו יוצא' מתבאר בספרו העברי של ר' משה דה ליאון 'שושן עדות', ששרידיו פורסמו על-ידי ג' שלום, וזה לשונו: 'הקוצץ בנטיעות נתפרש מן החיים ונתדבק במיתה, וגורם לעצמו מיתה. ועל כל פנים תוכל לדעת סוד ד' שנכנסו לפרדס, כי מהם היה להם פרדס ועידון, ומהם היה להם שמד [כך צ"ל; ראה להלן] וכיליון. כי מהם נכנסו לשלום ויצאו לשלום, וידעו כוונת הענין לצאת ולבא, ומהם שטעו ולא ידעו עיקר הכוונה לעבוד עבודתם שלמה וגרמו לעצמם מיתה' (שלום, שני קונטרסים, עמ' 345). החומרה הגדולה שבכניסה ללא יציאה היא השמד שנגרם בעטייה (אמנם נדפס שם 'שפד' במקום 'שמד', אבל טעות היא ויש לתקנה; שכן 'פרדס' בגימטריה 'שמד', וכך הפך הפרדס בשביל הסועים להיפוכו, השווה לו בגימטריה, דוגמת 'ענג' ו'נגע' בספר יצירה ב:ד. דרשה זו בדיוק, בגימטריה הנכונה, מצויה בכתבי ר' יוסף ג'יקאטיליה בשני מקומות, והביאם גוטליב, עמ' 277; ואילו גירסת 'שפד' אין לה מובן). בדבריו אלה מזדהה ר' משה דה ליאון (שלא כמו בפשט האגדה התלמודית) את מי ש'הציץ ומת' עם 'המקצץ בנטיעות'. אמנם על האחרון, אלישע בן אבויה, אפשר לומר, שאירע לו מעין שמד. אבל אולי רומז בעל שושן עדות למקרים ידועים בזמנו של מקובלים, שעיונם הביא אותם לידי התנצרות, בדומה למקרהו של אבנר מבורגוש (אמנם לא למקרה זה ממש כוונתו, שכן המרת אבנר אירעה בשנת 1295, וס' שושן עדות נכתב קודם, ב-1286; ראה הקדמת שלום, שם; וספרי ג'יקאטיליה, המביאים את רעיון השמד, מוקדמים עוד יותר, שכן נכתבו בסמיכות זמן לספרו המוקדם 'גינת אגוז', כפי שהוכיח גוטליב, שם). לשונו הנ"ל של דה ליאון, ו'ידעו כוונת הענין לצאת ולבא', יש בה אולי כדי לאשר גם את האסוציאציה של ר' מרגליות (ראה ההערה שלפני זו), שקשר את 'עאל ונפק' בדרשת חז"ל בסנהדרין צח ע"א.

שמעך יראתי' (חב' ג:ב).²⁴² פסוק זה מתאים להזדמנות זו, שכן אמרו הנביא חבקוק, המיסטיקאי החשוב, בראש תפילתו המיסטית,²⁴³ וכן מפני שאמרו חבקוק בשעה שראה את מיתתו (ח"א, ז, ע"ב),²⁴⁴ והרי זמן יציאת הנשמה מתאים מאין כמוהו לגילויים מיסטיים.²⁴⁵ באידרא רבא, המסתיימת ביציאת נשמתם של שלושה אנשים, מביא רשב"י פסוק זה. בהביאו את הפסוק הוא רומז, כנראה, לציטוט כזה גם בפתיחת 'אידרא דבי משכנא' (שגם בה מקצת חכמים 'נכנסו ולא יצאו').²⁴⁶ הוא אומר: 'התם יאות הוה למהוי דחיל, אנן בחביבותא תליא מלתא' / 'שם [רוצה לומר, באידרא דבי משכנא] ראוי היה להיות ירא, [לעומת זאת] אנחנו [רוצה לומר, באידרא רבא] באהבה תלוי הדבר'. אמנם גם באידרא רבא יוצאת נשמתם של החברים, אבל בכל זאת אין כאן מקום ליראה, שכן נשמתם יוצאת מתוך אהבה, והיא מיתת נשיקה. אין במיתה זו גנאי אלא שבח.

והנה, למשפט 'התם יאות הוה למהוי דחיל' וממילא גם למשפט 'אנן בחביבותא תליא מלתא' יש גם פירוש הנוגע בתחום האונטולוגי. פירוש זה נמצא בהמשך האידרא במפורש. לאחר שפירש רשב"י באידרא את 'תיקוני' זעיר אנפין, הוא הפרצוף האלוהי הנמוך ביותר, שעיקרו דין, הוא אומר:

ה' שמעתי שמעך יראתי, האי קרא אשתמודע דכד נביאה קדישא שמע ואסתכל וידע וקאים על תיקונין אליו, כתיב: יראתי, תמן יאות הוא לדחלא ולא תחבר קמיה, האי בזעיר אנפין אתמר (ח"ג, קלח ע"ב).

תרגום: ה' שמעתי שמעך יראתי – [בעניין] פסוק זה נודע, שכאשר הנביא הקדוש [הוא חבקוק] שמע והסתכל [פועל המורה על ראייה מיסטית] וידע ועמד על תיקונים אלה [של זעיר אנפין], כתוב: יראתי, **שם** ראוי הוא לירוא ולהישבר [מלשון לב שבור] לפניו, זה בזעיר אנפין נאמר.

²⁴² כך גם בפתיחת 'צוואת אליעזר הגדול' (השייכת לספרות הזוהר; ראה לעיל, הערה 18), סימן א. הפסוק מתאים גם לשם, שהרי גם שם מתואר כינוס חכמים בשעת יציאת הנשמה.

²⁴³ ראה לעיל, הערה 234.

²⁴⁴ זו מיתתו שממנה חזר, שכן לפי דעת הזוהר היה חבקוק בן האשה שהחיה אלישע הנביא. במיוחד מסתמך בעל הזוהר על דברי אלישע לאשה: 'את חבקת בן' (מל"ב טז), כשהשם 'חבקוק' נדרש מלשון 'חבקת' (בצירוף חיבוק נוסף). מאורעות מסוג כזה אין דרכו של בעל הזוהר לחדש, אלא רק לפתחם לפי דרכו ולנצלם לתורת הקבלה. ומסתבר, שמצא כך באחד המדרשים, ונראה שמדרש זה אבד, כי לא מצאתיו. גינצברג, ו, עמ' 346.

²⁴⁵ אמרו חז"ל על הפסוק 'כי לא יראני האדם וחי' (שם' לג:כ): 'בחייהם אינם רואים אבל במיתתם רואים' (במ"ד יד:לו). עניין זה מפותח במקומות רבים בזוהר (למשל: ח"א, ז ע"א, שם בקשר לחבקוק). לעניין הגילוי במיתה קשור גם רעיון מיתת הנשיקה (ראה להלן, הערה 301).

²⁴⁶ ראה להלן, הערה 301.

נמצא, ש'התם' או 'תמן' (= שם) רומזים לא רק לכינוס אידרא דבי משכנא, אלא גם ל'מקום' או מדרגה באלוהות, שהיא מדרגת 'זעיר אנפין'. בהמשך הקטע מונגד לו 'אריך אנפין', המכונה שם: חסד עלאה דעתיקא דעתיקין דביה אתער רחמין לכלא' / 'חסד העליון של עתיקא דעתיקין, שבו מתעוררים רחמים לכול'.

נמצא, ש'אנן בחביבותא תליא מלתא' מתכוון לאריך אנפין, וב'התם' יאות הוה למהוי דחיל' מכוון לזעיר אנפין, במקיל לשתי האידרות, אידרא רבא ואידרא דבי משכנא. והדבר מתאים לנושאי האידרות. אידרא רבא פותחת באמת ב'תיקונו' של אריך אנפין, ורק כשתיקון זה מסתיים, היא עוברת לתקן בעזרתו גם את זעיר אנפין, וכך מתמתק זה האחרון מכוח הדין שבו (ראה להלן), ואילו אידרא דבי משכנא עסקה, כנראה, בזעיר אנפין לבדו. בכך דמתה היא, כנראה, ל'אדרת רזא דרזין' ; ואכן, בפתיחתה מוסבר, שהעולם כולו עומד על הדין, לעומת אידרא רבא, ש'בחביבותא תליא מלתא', ובמקביל לכך: 'לית עלמא אתקיימא אלא ברזא'.²⁴⁷

האהבה

עניין זה מעניק לאידרא גם משמעות משיחית מובהקת. התיקון השלם, שבתחילתו באריך אנפין, הוא תיקון הקוסמוס כולו, כלומר, התיקון המשיחי (ראה להלן). כמו-כן התעוררות מידת החסד והאהבה של מעלה היא אופיינית לתקופה המשיחית, ולא תיתכן בגלות ('אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ').²⁴⁸ נראה, שאידרא דבי משכנא, שעניינה דין, מקבילה אולי לכינוס כרם דיבנה, המתאר את מציאות הגלות, ואותו באה אידרא רבא לתקן.²⁴⁹ וגם על מאורע אחר, שעיקרו דין, יכולה לרמוז מלת 'התם'.²⁵⁰

'אנן בחביבותא תליא מלתא' יש לו גם משמעות אנושית-חברתית, הקשורה גם במשיחיות, והיא האהבה בין חברי האידרא. נראה, כי גם האהבה כלולה השבועת ההתקשרות בין החברים לרשב"י.²⁵¹ וגם בכל נבדלה, כנראה,

²⁴⁷ ראה לעיל, הערה 238.

²⁴⁸ עמדתו על כך לעיל, עמ' 94-95 והערה 29.

²⁴⁹ ראה לעיל, עמ' 92-94.

²⁵⁰ ראה לעיל, עמ' 98-99.

²⁵¹ ראה לעיל, עמ' 136-137, לעניין זה יש להשוות את שטרי ההתקשרות של חברי החיד"א, תלמידי ר' שלום שרעבי בישיבת בית-אל בירושלים במאה הי"ח. שטרות אלה עניינם הוא התחייבות על קשרי אהבה בין החתומים, והם אולי הטקסטים הנוגעים ללב ביותר בהשוואה לכל תיאור אחר הנכלל במסמך משפטי (ראה הביבליוגרפיה הנוגעת בהם: ש' קוק, קרית ספר, כד, תשי"ט, עמ' טז-יח), והם הבסיס להקמת אגודת החברים של תלמידי ר' שלום שרעבי, ששמה היה: 'אהבת שלום' (על-שם רבם ועל עיקר האהבה המאחדם). השווה גם את שטר ההתקשרות של תלמידי ר' דוד בן זמרא, שבתוכם היה גם האר"י (פרסם ב"ד כהנא, ברכת הארץ,

אידרא רבא מאידרא דבי משכנא, ועניין זה קשור ביראה מן המוות הכרוך באידרא, שכן מות החברים באידרא דבי משכנא נגרם בגלל השנאה שביניהם. דבר זה קשור גם במעמד של חברי האידרא כמסמלים את הספירות, שכן שנאה ביניהם היא גם פירוד בין הספירות ופגם למעלה, והאהבה ביניהם היא גם תנאי לאפשרות גילוי סודות התורה. על כל הדברים האלה אפשר לעמוד על-פי הקטע שלהלן:

כד אתו לקמיה דר' שמעון חמא באנפייהו סימן, אמר עולו בני קדישין, עולו רחמין דמלכא, עולו רחמין דילי, עולו רחמין אלין באלין. דאמר ר' אבא כל אלין חברייא דלא רחמין אלין לאלין אסתלקו מעלמא עד לא מטא זמנייהו, כל חברייא ביומי דר' שמעון רחמו דנפשא ורוחא הוה בינייהו, ובגין כך בדרא דר' שמעון **באתגלייא** הוה. דהוה אמר ר' שמעון כל חברייא דלא רחמין אלין לאלין גרמין דלא ליהך בארץ מישר, ועוד דעבדין פגימו בה, דהא אורייתא רחמו ואחוה וקשוט אית בה. אברהם רחם יצחק יצחק לאברהם מתחבקן דא בדא, יעקב תרוויהו אחידן ביה ברחמו ובאחוה, יהבין רוחיהו דא בדא. חברייא כההוא **דוגמא** אצטירכו ולא למעבד פגימו (ח"ב, קצ ע"ב).

תרגום: כשבאו [החברים] לפני ר' שמעון, ראה בפניהם סימן [שהאהבה שורה ביניהם], אמר: בואו בני קדושים, בואו אהובי המלך, בואו אהובי שלי, בואו האוהבים זה את זה. שאמר ר' אבא: כל אותם חברים שאינם אוהבים זה את זה הסתלקו מן העולם קודם זמנם. כל החברים בימי ר' שמעון, אהבת נפש ורוח היתה ביניהם, ולפיכך בדורו של ר' שמעון בגילוי היה [סודות התורה], שהיה אומר ר' שמעון: כל החברים שאינם אוהבים זה את זה גורמים שלא ללכת באורח מישור, ועוד שעושים בה [בתורה] פגם, שהרי התורה אהבה ואחוה ואמת יש בה. אברהם אוהב את יצחק, ויצחק את אברהם והם מתחבקים זה עם זה; יעקב – שניהם אוהבים בו באהבה ובאחוה, נותנים רוחיהם זה בזה [= נשיקה]. החברים צריכים [להיות] כאותה דוגמה ולא לעשות פגם.

בדברו על התורה הוא מתכוון גם לישות האלוהית המסומלת בה (וכן התלונן בפתיחת האידרא על התורה של מעלה המתבטלת; ראה להלן). ודבריו על האבות כוונתם במפורש לשלוש המידות שבמרכז הספירות: חסד, גבורה

ירושלים תרס"ד, עמ' סא). אף שם נכללו התחייבויות בלשון זו: 'להיות כולנו לב אחד לאבינו שבשמים' ו'להתנהג כולנו באהבה ובאחוה', אף שעיקר עניינו של שטר זה היא ההתחייבות כי 'יהיה המיעוט נגדר אחרי הרוב'. ראה גם להלן, הערה 270.

ותפארת. עליהן אפשר לומר מה שנאמר בפתיחת האידרא על שלושת החברים המרכזיים: 'אנן כללא דכולא'.²⁵² ספירות אלה מסומלות תמיד באבות, ותפארת, היא יעקב, נמצאת בין שתי האחרות ואוחזת בשני הצדדים. פירוש המלה 'דוגמא' בזוהר הוא סמל.²⁵³ הסמל בזוהר אינו רק מייצג, אלא גם משפיע למעלה. החברים צריכים להיות כדוגמת האבות האוהבים למעלה, ואם לא כן, יגרמו **פגם** למעלה, ואף אהבת הספירות תיפסק. כן צריכה להיות גם אהבה הדדית בינם לבין הספירות.²⁵⁴

אהבת החברים האידרא רבא, שבאה אחרי תקופת חוסר אהבה ('התם יאות הוה למהוי דחיל'), מזכירה מקרה היסטורי דומה, ונראה, שגם לו היה רקע משיחי. כוונתי לסיפור בתלמוד (יבמות סב ע"ב) על תלמידי ר' עקיבא, שלא נהגו כבוד זה בזה, ולפיכך מתו כולם בין פסח לעצרת, ואז העמיד ר' עקיבא תלמידים חדשים, וביניהם, כמסתבר, שורה האהבה. והנה, אחד מתלמידים אוהבים אלה היה רשב"י. ייתכן, שמיתת תלמידיו הראשונים של ר' עקיבא היא שהתגלגלה בזוהר לעניין אלה ש'נכנסו ולא יצאו' באידרא דבי משכנא (ש"ש ראוי היה להיות ירא'). והסיפור התלמודי (חגיגה יד ע"ב) על ארבעה שנכנסו לפרדס עוסק גם הוא בר' עקיבא ותלמידיו, ושלושת החכמים שלא יצאו בשלום הם תלמידי ר' עקיבא. לפיכך נראה לי, שבזוהר התאחדו שני המוטיבים, ועניין 'אי-היציאה בשלום מן הפרדס' נסמך למיתת אלה שלא נהגו כבוד איש ברעהו. נראה, שסמיכת חמשת התלמידים החדשים של ר' עקיבא קשורה היתה בהתקוממות נגד הרומאים, והיה לה גוון משיחי. עניין זה מתברר ממקבילה בתלמוד (סנהדרין יד ע"א), שבה מסופר על סמיכת אותם חמישה חכמים – הם מנויים בשמותיהם בשני המקומות – ושם מתואר המעשה במפורש כמעין מרד נגד השלטון הרומאי שגזר על הסמיכה, ומצוין שם, שהיה זה מעשה של הצלה, שלולא התבצע 'בטלו דיני קנסות מישראל' (שהרי אין דינים דינים אלה אלא בידי סמוכים). המשמעות המשיחית של עניין הסמיכה היתה מחוורת כל-צורכה גם לחכמי צפת במאה ה'ט"ז, שבראשם עמד ר' יעקב בירב,

²⁵² ראה לעיל, הערה 182.

²⁵³ ראה, למשל, ח"ג, קפז ע"א: 'ליעקב לא אתחזי הכי אלא **בדוגמא**, דכתיב: ורחל באה [בר' כט:ט'] / 'ליעקב לא היה ראוי דבר כזה, אלא **בסמל** בלבד'. יעקב כאן מובא בניגוד למשה רבינו, שזיווגו עם השכינה לא היה סימבולי אלא מיתי (בלשון הזוהר: 'בגופא', כלומר, בפועל ממש ובעודו בחיים, לעומת זיווגו של יעקב שהיה 'ברוחא', כלומר, באופן סימבולי ובאמצעות זיווגו ברחל אשתו, ולזיווג ישיר עם השכינה זכה רק לאחר מותו; ראה לעיל, הערה 107; על דוגמה נוספת לשימוש כזה במלת 'דיוקנא' ראה להלן, עמ' 187).

²⁵⁴ ראה להלן, עמ' 185.

במלחמתם לחידוש הסמיכה בזמנם.²⁵⁵ במקביל לעניין הצלת 'דיני קנסות' בגמרא סנהדרין נאמר על חמשת תלמידיו החדשים והאוהבים של ר' עקיבא ביבמות: 'הם הם העמידו תורה', ועניין זה מזכיר גם הוא את פתיחת אידרא רבא שמתנוססת בראשה הכרזת רשב"י 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', והיא ממשיכה בתלונה על-אודות התורה של מעלה המתבטלת, והרי חידושה הוא עניין האידרא (ראה להלן). ואף את עניין קיום העולם מצא שם בעל הזוהר, שכן בזמן שמתו התלמידים הראשונים 'היה העולם שמים'.²⁵⁶ אם כן, ייתכן מאוד, שבעל הזוהר זיהה את האידרא עם סמיכת תלמידי ר' עקיבא, אלא שבמקום ר' עקיבא בא אצלו ר' שמעון בר יוחאי בגלל שאר האסוציאציות הקשורות בשמו.²⁵⁷ ובכך עלה ר' שמעון בר יוחאי מדרגת אחד מחמשת התלמידים למנהיג החברים, ותפס את מקום רבו ר' עקיבא. האופי המשיחי של אידרא רבא יתברר יותר, אם נשווה אותה לעניין תלמידי ר' עקיבא. מיתתם של תלמידי ר' עקיבא, כמו סמיכתם של החדשים, קשורה היתה בוודאי במרד שמעון בר כוכבא, שר' עקיבא תלה בו תקוות רבות והיה אחד מראשיו,²⁵⁸ כפי שצינו חוקרים רבים.²⁵⁹ ושמא הזכיר שמו הפרטי של שמעון בר כוכבא לבעל הזוהר את שם גיבורו, שמעון בר יוחאי, והאציל עליו מדמותו? אמנם בר כוכבא היה איש מלחמה, להבדיל מרשב"י ומחבריו בזוהר, אבל אולי זיהוי זה תרם לתיאורם (המיטאפורי) של חברי האידרא כמעוטרים בכלי-זין.²⁶⁰ (אמנם יש לציין, שהסומך בסנהדרין לא היה ר' עקיבא, אלא ר' יהודה בן בבא, אבל שמות הנסמכים מוכיחים, שהכוונה לאותו המאורע הנזכר ביבמות, ונראה, שהיו מסורות שונות בעניין זהות הסומך. לכך יש גם עדות בסנהדרין שם, שכן לגבי ר' מאיר, אחד מן הנסמכים, נשאלת שאלה זו: 'ור' מאיר ר' יהודה בן בבא סמכיה? והוא אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כל האומר ר' מאיר ולא סמכו ר' עקיבא אינו אלא טועה'. התלמוד מתרץ, שר' מאיר נסמך פעמיים. תירוץ זה אינו מתאים לנעימת דבריו הפולמוסית של ר' יוחנן, המעידה, שהיתה מסורת מנוגדת ממש, שהוא בא לעקרה.)

²⁵⁵ בעניין מחלוקת הסמיכה בצפת עסקו הרבה ; ראה, למשל: ח"ז דמיטרובסקי, 'בית-מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת', ספונות, ז', ירושלים תשכ"ג, עמ' מא-קב. במאמר יש גם דיון על הקשר הרעיוני שבין חידוש הסמיכה לחידוש הסנהדרין (שם, עמ' נח).

²⁵⁶ ובנוסף אחר ביבמות (הובא באוצר הגאונים, ירושלים תרצ"ו) מצינו גירסת 'העמידה' במקום 'העמידו תורה' – ואז הכוונה לעולם (אמנם בלשון נקבה). ועיין להלן, הערה 293.

²⁵⁷ ראה לעיל, עמ' 91-92.

²⁵⁸ ראה: ירוש' תענית פ"ד ה"ה, סח ע"ד ; רמב"ם, הלכות מלכים יא:ג.

²⁵⁹ כגון: נ' קרוכמל, י' נסבויס וי' לוינסקי; ראה: אנציקלופדיה יודאיקה, יב, טור 1388, ערך 'ל"ג בעומר'. וראה לעיל, הערה 132.

²⁶⁰ ראה לעיל, עמ' 132-133.

הקשר האסוציאטיבי בין חברי האידרא לבין תלמידי ר' עקיבא אינו מפורש בזוהר.²⁶¹ לעומת זאת, עמד האר"י על הדמיון בין שני המקרים, ואף פיתחו באריכות. ידוע, שהאר"י לא קיבל את כל חכמתו מפי אליהו הנביא בלבד, אלא העמיק וחקר הרבה בספר הזוהר. כך העיד עליו ר' חיים ויטל: 'ולפעמים ששה לילות של ימי החול שבשבוע היה מתבודד ויושב על עיון אחד בזוהר בלבד' (בתוך: בניהו, עמ' 319 ; וראה שם, עמ' 165-166). עיון בתורתו עשוי לאשר כליל את עדות הרח"ו. לעתים מאמרי האר"י נראים רחוקים מאוד מכל הידוע לפניו, אבל בעיון מדוקדק בספר הזוהר מסתבר, שזרעי הרעיונות מצויים כבר שם, אלא שפותחו בידי האר"י.²⁶² ונראה לי, שכך גם במקרה שלפנינו. יום אידרא רבא הוא, לפי דעת האר"י, יום ל"ג בעומר.²⁶³ לאור האמור לעיל תאריך זה אכן מתאים לכך מאין כמוהו, שכן ביום זה, לפי המסורת, חדלה מיתתם של תלמידי ר' עקיבא, וממילא נסמכו אז התלמידים החדשים. מסורת זו על ל"ג בעומר, או ידיעה אחרת על יום זה, אינה מופיעה בספר הזוהר, אבל ייתכן, שהיתה ידועה גם לו (היא נזכרת לראשונה בפי ר' חם המאירי, בן תקופתו של בעל הזוהר).²⁶⁴ אמנם נראה יותר, כי לא הכיר בעל הזוהר מסורת זו, וכי זמנה של אידרא רבא באמת הוא בחג השבועות.²⁶⁵ המסורת על ל"ג בעומר מובאת כמקור הלכתי להפסקת מנהגי האבילות של ספירת העומר לזכר מות תלמידי ר' עקיבא. האר"י, אף שלא קיבל למעשה את ההלכה בדבר הפסקת דיני האבילות בל"ג בעומר – משיקולים קבליים דקים – נותן טעם להלכה זו. לפי כוונות האר"י מסתבר, שבריטואל החגים חוזר מדי שנה בקנה מידה מוקטן תהליך תיקון העולמות, תהליך המתמשך בהיסטוריה העולמית כולה.²⁶⁶ בספירת העומר מיתקנים 'מוחיו' של פרצוף 'זעיר אנפין'. מפסח עד ל"ג בעומר נכנסים לזעיר אנפין 'מוחין', שהם דינים קשים (הם תלמידיו הראשונים של ר' עקיבא, שלא נהגו כבוד איש ברעהו, ובלשון האר"י: 'מקטרגים ושונאים זה את זה'), ואילו מל"ג בעומר ואילך ה'מוחין' הם רחמים (הם חמשת תלמידיו האוהבים של ר' עקיבא, ורשב"י ביניהם ; אמנם אין אלה רחמים גמורים אלא 'גבורות דגלות', שהם רחמים לעומת הראשונים). לפיכך

²⁶¹ רמז כזה יימצא בח"ב קצ ע"ב. ראה להלן, הערה 360.

²⁶² דוגמאות נוספות ראה: ליבס, צדיק, עמ' 87-88, הערות 88-89.

²⁶³ כך הוכחתי לעיל, הערה 99; להלן ראיות נוספות. זאת גם דעתו של אברהם יערי, 'תולדות ההילולא במירון', תרביץ לא (תשכ"ב), עמ' 85-92.

²⁶⁴ ראה: 'בית הבחירה' למאמר המוזכר לעיל ביבמות; העניין מובא גם ב'טור', אורח חיים, סימן תצג, וה'בית יוסף' מביאו שם בשם 'מדרש' (מפי ר' זרחיה הלוי ומפי ר"י שויעיב). וראה: אנציקלופדיה יודאיקה, יב, טור 1387.

²⁶⁵ ראה להלן, נספח א.

²⁶⁶ על הלך-מחשבה דומה בזוהר ראה להלן, נספח א.

מתו הראשונים 'כי פגעה בהם מידת הדין' (וראה גם בס' לקוטי מוהר"ן לר' נחמן מברצלוב, ח"א סא). ראינו לעיל, כי הקשר בין אהבת החברים לבין ישויות אלוהיות קיים גם בזוהר (אמנם בצורה פשוטה הרבה יותר), וכי התפתח מאוד בקבלת האר"י. שאלה גדולה היא אם הקשר בין החכמים לבחינות העליונות בקבלת האר"י הוא קשר סימבולי כבזוהר, או שמא יש זהות של ממש בין הנשמות לבחינות העליונות.²⁶⁷

האהבה בין החברים בקבלת האר"י לא נשארה בגדר ספיקולאציות תיאורטיות בלבד, ולא נתייחדה לתלמידי ר' עקיבא. מאוד הקפיד האר"י שתהא האהבה שורה בין חבורתו. לפני תפילתו בבית-הכנסת צריך אדם לקבל על עצמו מצוות 'ואהבת לרעך כמוך'²⁶⁸ כדי לכלול את כל תפילות ישראל יחד, 'ובפרט אהבת החברים העוסקים בתורה ביחד צריך כל אחד ואחד לכלול עצמו כאילו הוא אבר אחד מן החברים שלו',²⁶⁹ ובפרט אם יש להאדם ידיעה והשגה לדעת ולהכיר לחברו בבחינת הנשמה... ומאוד הזהירני מורי ז"ל נכון אומר ר' חיים ויטל] בענין אהבת החברים שלנו של חברתנו. המקור לעניין זה בתפילה הוא בתפיסת מניין העשרה בבית-הכנסת כגוף אחד, המסמל את הספירות או את איברי השכינה (לפי ברכות ו ע"ב: 'בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס, שנאמר מדוע באתי ואין איש' [יש' נ:ב]; ; הזוהר – ח"ג, קכו ע"א ועוד – רואה ב'איש' זה את כלל המניין ואת ה'גוף' העליון הנשלם על-ידי). הדבר קשור בכינוי ישראל בשם 'אברי דמטרוניתא' (ח"ג, רלא ע"ב ; ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר שכיח הכינוי 'אברין דשכינתא', למשל: ח"ג, יז ע"א, המזכיר תפיסות נוצריות).²⁷⁰ חשיבות הכרת החבר 'בבחינת הנשמה' בקטע המובא לעיל מפי האר"י שייכת לעניין

²⁶⁷ על כך ראה: שער הכוונות, ענין ספירת העומר, דרוש יב, ירושלים תרס"ב, פו ע"ד – פז ע"א ; פרי עץ חיים, ספירת העומר, ד, קארץ תקנ"ה, קח ע"א. וראה לעיל, הערה 253.

²⁶⁸ על התפשטותו של מנהג זה של האר"י ראה: מ' חלמיש, קרית הספר, נג (תשל"ח), עמ' 534-556.

²⁶⁹ ראה ההערה שלאחר זו.

²⁷⁰ כל המאמינים הם איברים של הכנסייה הנוצרית (הדומה לכנסת-ישראל), שהיא גוף האל (Corpus Domini). המקור לכך נמצא בברית החדשה: 'כן אנחנו הרבים גוף אחד במשיח, וכל אחד ואחד ממנו אבר לחבר' (איגרת פאולוס השליח אל הרומיים יב:ה, לפי תרגום דליק'). השווה זאת ללשון האר"י שלעיל: 'כל אחד ואחד... הוא אבר אחד מן החברים שלו'. נראה, שיש כאן השפעה ישירה מן הברית החדשה על האר"י. אולי אפילו כוונת האר"י קרובה יותר למקור: כמו שהשליחים הם איברים במשיח כך תלמידי האר"י הם איברים באר"י. רעיון זה התפתח מאוד אצל נתן העזתי, נביאו של שבת צבי (ראה דבריו, שפורסמו על-ידי ח' וירשובסקי, 'על האהבה הרוחנית', קובץ הוצאת שוקן לדברי ספרות, תל-אביב תש"א, עמ' 180-192). כן פותח הרעיון אצל רמח"ל (ראה: י' תשבי, 'קובץ של כתבי קבלה מגנוי רמח"ל', קרית ספר, נג, תשל"ח, עמ' 182-181; וראה לעיל, הערה 251).

כאמור, מקורות הרעיון מצויים כבר בזוהר, וכבר שם מושפע תיאור השכינה מתיאור הכנסייה הנוצרית (ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 263, 277). היחס בין שתי השישיות – כנסת-ישראל והכנסייה הנוצרית – מסובך הוא, שהרי הרעיון הנוצרי על הכנסייה נבע מתחילתו מן הרעיון היהודי, ומאז הולדתו התפתח במקביל ליהדות, אך תמיד היו השפעות-גומלין בין שני הרעיונות. דוגמאות נוספות להשפעת הנצרות על ספר הזוהר ראה לעיל, הערות 182, 224; להלן, הערה 406; ונספח ה, הערה 15. על מקבילה מרשימה בספר עברי של ר' משה דה ליאון העירני ידידי מ' אידל, והיא בספר הרימון (שבכתב-יד), א:טו. וראה מאמרי (שנכתב אחרי הופעת מאמר זה), 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 43-74.

זה, שכן שורשי הנשמה מקורם באיברים שונים באלוהות, וידיעתם מאפשרת לצרפם ל'גוף שלם'.

אהבת חברי האר"י היתה תנאי לגילוי הסודות, מצד אחד, וכן היתה אמצעי משיחי מובהק, מצד שני – ממש כמו באידרא רבא. בס' תולדות האר"י (בניהו, עמ' 201-202) מסופר, שהאר"י לא רצה לגלות סודות מסוימים, אך גילה אותם בשל הפצרת החברים, והוא חזה, שבעוון זה נגזרה עליו מיתה. והנה, כעבור זמן פרצה קטטה בין החברים (בין נשיהם, ואלה הסיתו את בעליהן), ואז הודיע להם האר"י, שעתה עת התממשות הגזירה, שכן האהבה שהיתה ביניהם היא שדחתה אותה, ואכן בעקבות זאת הלך האר"י לעולמו. וקודם נאמר (שם, עמ' 199), שאחרי מותו נודע לתלמידיו, שהאר"י היה משיח בן יוסף. גילוי הסודות בנוסף להפרת האהבה גרמו אפוא אסון בתחום המשיחי (העניין מסתמך על הזוהר ח"א, עו ע"ב – כאשר שורה אהבה בין החברים אין מידת הדין יכולה לשלוט בהם, אפילו ימרדו בקדוש-ברוך-הוא, ואילו לבעלי מחלוקת אין קיום [= קיומא] ; כך גם לפי אבות הי"ז).²⁷¹

תופעה זו של מצוות האהבה בין בני חבורה משיחית מזכירה את ראשית הנצרות. השווה מצוות ישו הנוצרי לתלמידיו: 'מצוה חדשה אני נותן לכם אשר תאהבו איש את אחיו כאשר אהבתי אתכם כן גם אתם איש את אחיו תאהבו. בזאת ידעו כלם כי תלמידים אתם לי אם תשכן אהבה ביניכם' (יוחנן יג: לד-לה ; תרגום דליק').²⁷²

נשוב עתה לספר הזוהר. מאמר אחד בזוהר יש בו כדי לשפוך אור על משמעות עניין האהבה שבאידרא רבא, שכן גם מאמר זה שייך לאחת המהדורות הראשונות של האידרא,²⁷³ אלא שהוא מפתח במיוחד את מוטיב

²⁷¹ על תוכן הגילוי הנ"ל של האר"י ראה לעיל, הערה 104.

²⁷² וראה עוד לעיל, הערה 270.

²⁷³ על 'מהדורות' אחרות ראה לעיל, עמ' 94-101 ; הערה 182 בעמ' 130-131 ; ונספח א. כל אחת ממהדורות אלה פיתחה צד מסוים הקיים גם באידרא, ונראה, שאידרא רבא היא הפיתוח האחרון, הכולל את כולם. לפיכך אפשר להשתמש ב'מהדורות' אלה כדי להעמיק ולהבהיר את האידרא מצדדיה השונים. כך, למשל, הקטע בעמ' 5-8 מתרכז בצד האסכאטולוגי; והקטע שבנספח א מגלה אספקט 'תיקון ליל שבועות' שבאידרא. 'המהדורה' שלפנינו, שעניינה העיקרי הוא האהבה, מצויה בזוהר, ח"ג, נט ע"ב – סד ע"ב. אמנם אין הקטע עוסק בקבלת הפרצופים האופיינית לספרות האידרות, אבל לעומת זאת יש בו כל הסממנים של המסגרת הסיפורית של האידרא: יש בו פתיחה חגיגית, הדנה בשאלת האהבה ובשאלת הרשות שניתנה לרשב"י לגלות נסתרות; אחר-כך נושא את דברו בתורו כל אחד מן החברים; גם המלה 'תאנא' (או 'תניא'), החוזרת ונשנית לפני סעיפים רבים בקטע, אופיינית לספרות האידרא. מלה זו תורמת להגברת האופי הדואמאטי, ביוצרה רושם, שלפנינו פארגמנטים ממעין 'משנה' קדומה. מלה זו פותחת את הקטע הזה, את אידרא רבא ואת ספרא דצניעותא ; היא מצויה גם בבבלי יבמות סב ע"ב, בקטע שהשפיע על אידרא רבא ; ראה לעיל, עמ' 159. הקטע קשור לדרשה שלפנינו, שעניינה פגם הפיורד בין הזכר לנקבה. דרשה זו נסמכת לתיאור הכרובים בבית-המקדש. לפי התלמוד היו הכרובים זכר ונקבה והיו מעורים זה בזה (יומא נד ע"א), וכשהיו פניהם איש אל אחיו סימן הוא שישאל עושים רצונו של מקום (לפי בבא בתרא צט ע"א). קטע 'המהדורה הראשונה של האידרא' הבא אחר-כך מפתח את הרעיון בצורה זו: פעם היה העולם צריך למטר, ובאו לפני ר' שמעון שיבקש רחמים (לא רק העניין, אלא גם הלשון כאן שאובה מסיפור חוני המעגל: 'תנו רבנן: **פעם אחת** יצא רוב אדר

האהבה. כאן האהבה בין החברים היא המתקנת את כל הפגמים, ובעזרתה ממלא רשב"י את תפקידו. הוא מצווה על החברים – כישו הנוצרי בפיסקה הקודמת:

ואתון חברייא דהכא כמה דהויתון בחביבותא ברחימותא מקדמת דנא מכאן ולהלאה לא תתפרשון דא מן דא עד דקב"ה חדי עמכון ויקרי עלייכו שלם וישתכח בגינכון שלמא בעלמא, הדא הוא דכתיב: למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך [נתה' קכב:ח] (ח"ג, נט ע"ב).

תרגום: ואתם חברים שבכאן, כמו שהייתם באהבה נרחימותא וחביבותא סינונימים הם] קודם-לכן, מעתה והלאה לא תפרשו זה מזה, עד שהקדוש-ברוך-הוא ישמח אתכם ויקרא עליכם שלום, ויימצא בגללכם שלום בעולם, שכתוב: למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך.

דבריו כאן על האהבה ששרתה בין החברים גם קודם מנוגדים לדבריו באידרא רבא: 'התם יאות הוה למהוי דחיל'. הם מסתמכים בדרך הניגוד על מאמר חז"ל (קידושין ל ע"ב), שהעוסקים יחד בתורה תחילה הם אויבים ואחר-כך הופכים לאוהבים, אולי היתה זו אסוציאציה נוספת, שהיתה לנגד עיני בעל הזוהר בפתיחת אידרא רבא, אבל מוצגת מזווית-ראיה אחרת: שם לא האהבה היא עיקר, אלא שמירת הסוד וההתקשרות לרשב"י, ולכן נשארו כולם יחד לבדם בבית רשב"י, כדי שישמעו הם את הסודות, ולא אחרים.²⁷⁴ אהבת החברים היא המביאה את רבם, צדיק יסוד עולם, לידי שלימות ומאפשרת לו למלא את תפקידו. עניין זה מתאשר גם מן הדיון התיאוריטי באהבה בח"א, יא ע"ב – יב ע"א. שם מפותח הרעיון, כי 'אהבה שלימה' חייבת להיות כלולה משני צדדים, ואז לא תהיה תלויה בדבר ותתקיים גם בטוב וגם ברע. אהבה כלולה משני צדדים היא אהבה הכוללת גם את היראה. ולמעלה היא כוללת את כל הספירות ומתמצית בדרגת יסוד, המצויה באמצע. (הכוונה דווקא ליסוד, ולא

ולא ירדו גשמים, שלחו לחוני המעגל' – תענית כג ע"א; ולפנינו בזוהר: 'תניא אמר ר' יוסי: זמנא חדא הוה צריכא עלמא למטרא, אתו לקמיה דר' שמעון'. אמנם הצורך בגשמים אינו עניין משיחי, אבל בהיותו צורך ארצי והיסטורי הוא מקביל לגאולה (ואכן, הקבלה כזאת מובאת כמה פעמים אצל חז"ל, כגון תענית ז ע"ב). רשב"י מטפל בעניין זה בדרך הזיווג של זכר ונקבה, ממש באותה דרך שהוא נוקט בעניין גאולת ישראל (ראה להלן, סעיף 'הזיווג כתיקון'). בכך הוא מסתמך על מאמרי חז"ל הרבים, המשווים את ירידת הגשמים לנישואים ולזיווג (כגון: 'מאימתי מברכין על הגשמים? – משיצא חתן לקראת כלה' – תענית י ע"ב; וראה להלן, הערה 314). להלן (בסעיף 'תיקונו של רשב"י בזיווג') אראה, שפגם הזיווג רמוז כבר במשפט הפתיחה של אידרא רבא, ובכך הוא מקביל למשפט הפתיחה של ספרא דצניעותא: 'לא הוה משגיחין אפין באפין' (ח"ב, קעו ע"ב). משפט זה מקביל מבחינה לשונית ומבחינה רעיונית לפתיחת הקטע 'מעין אידרא' שלפנינו (ח"ג, נט ע"ב), בדבריו על הכרובים: 'בשעתא דהוה חד בחד, משגיחין אנפין באנפין'. תיקון פגם הזכר והנקבה מזדהה כאן בעיני רשב"י עם אהבת תלמידיו זה לזה, ולכן הוא עובר תכף לתחום זה (וראה בפנים). ב'מהדורה' זו של האידרא מגיעים שבחי רשב"י לשיא שאין כדוגמתו בשאר הזוהר (ראה להלן, נספח ד, סעיף ז).

²⁷⁴ ראה לעיל, עמ' 151, הערה 233. הקבלות נוספות למוטיב האהבה באידרא ראה לעיל, הערה 12.

לתפארת, כמוכח מן הפסוק 'והיה תמים' [בר' יז:א], שנאמר לאברהם לפני מילתו. תמימות זו נדרשת בזוהר פעמים רבות על ברית-המילה ובקשר לספירת היסוד – כגון ח"ג, קסג ע"ב – שכן אברהם לא יכול היה להשתלם במידתו, היא החסד והאהבה, אלא דרך ברית-המילה. נמצא, שהחברים, שהם, מצד אחד, יראי ה', ומצד שני, שלימים באהבה (וכך כוללים את שני הצדדים), לא רק תורמים לתיקון הסימבולי שנגרם בזכות עצם המצב הזה, אלא גם מסייעים לרבים שבמדרגת היסוד להגיע למיצוי האהבה, כלומר, לתיקון העולם בדרך הזיווג עם השכינה (ראה להלן). לשם כך נדרשו מהם גם תכונות שמירת הסוד והשלימות הסקסואלית. כך הפכו רשב"י ותלמידיו לצוות משיחי מובהק, המוכן לעסוק בפעולתו התיאורגית-המשיחית, ואכן זו פעולתם בהמשך האידרא. נמצא, שבדידותו של ר' שמעון בר יוחאי ('קיימא דחד סמכא') גרמה לתוצאות שליליות אף בתחום הקוסמי, ואהבת חבריו היא התיקון להן.

האופי המשיחי, שמייחס רשב"י למידת האהבה ששררה באידרא, מוכח גם מן הפסוקים שהוא מביא לראיה. לטענתו (בפתיחה), 'אנן בחביבותא תליא מלתא', מוסיף הוא: 'דכתיב: ואהבת את ה' אלהיך [דב' ו:ה], וכתיב: מאהבת ה' אתכם [דב' ז:ח], וכתיב: אהבתי אתכם וגו' [מל' א:ב]'. הפסוק הראשון ('ואהבת') מדבר על חובת החברים, ואילו שני הפסוקים האחרים מדברים על הגמול לאהבה זו. והנה, בשני הפסוקים הללו הגמול הוא משיחי מובהק: הפסוק בדב' ז:ח מדבר על הגאולה ממצרים כנובעת מאהבת ה' לעמו; המובאה ממלאכי מסתיימת במלה וגו', ויש עניין להביאו במלואו, ואף את הפסוק שאחריו: 'אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו הלוא אח עשו ליעקב נאם ה' ואהב את יעקב. ואת עשו שנאתי ואשים את הריו שממה ואת נחלתו לתנות מדבר'. חורבנה של אדום (= מלכות הנוצרים) היא משאת נפשו המשיחית של בעל הזוהר, ונראה להלן, שחורבן זה והמלכת מלך לבני ישראל הם ממטרותיה של אידרא רבא.

התורה

הזכרתי לעיל, שתיקון אידרא רבא הוא גם תיקון התורה שהופרה.²⁷⁵ עתה יש לעמוד ביתר פירוט על הפגם שהיה בתורה לפני האידרא, על מהות תיקונו באידרא ועל אופיו המשיחי של תיקון זה. נראה לי, שבפסוק מחבקוק המביע את המצב הקודם הפגום של היראה ('ה' שמעתי שמעך יראתי') גנוז אלמנט

²⁷⁵ תיקון התורה מתאים במיוחד לליל שבועות, חג מתן תורה, ואכן אידרא רבא הוא תיקון ללילה זה; ראה להלן, נספח א.

נוסף, המאיר את פגם 'קיימא דחד סמכא' גם מבחינת מצב התורה. ראינו, שעד האידרא היה העולם עומד על עמוד בודד אחד, הוא רשב"י, הנקרא צדיק יסוד עולם. ייתכן, שהתורה היתה במצב דומה, כלומר, כל מצוותיה נכללו באחת, כפי שאמרו חז"ל: 'שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה... ומאתים ארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם... בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר: וצדיק באמונתו יחיה [חב' ב:ד] (מכות כג ע"ב – כד ע"א). קל לראות את הדמיון על מצווה אחת – **צדיק** אחד – **צדיק** יסוד עולם, לבין התורה העומדת על מצווה אחת – **צדיק** באמונתו יחיה. אולי לדמיון זה רמז רשב"י בפתיחת האידרא, כשהביא דווקא פסוק מחבקוק לתאר את מצב היראה הקודם לאידרא: 'ה' שמעתי שמעך יראתי'. מן הפסוק 'צדיק באמונתו יחיה', המפורש לפי דרשת חז"ל בהקשרה כאן בפתיחת האידרא (אם באמת רמז הדבר כאן), עולה תחושה של בדידותו העצומה של הצדיק, שלאחר שנתבטלה התורה חייב הוא לקיימה לבדו ולהחזירה למעמדה רק בכוח אמונתו הפרטית. הלך-רוח זה הולם את תלונתו של רשב"י, המתואר בתחילת האידרא, שהביא אותו לאסוף את חבריו ולקשרם בקשר האהבה, ובכך לתקן גם את מצבו האישי במקביל לתיקון הקוסמוס, התורה והאומה.²⁷⁶

גם אם לא נרמזה כאן המצווה האחת שהעמיד עליה חבקוק את כל התורה כולה, בכל זאת יש קשר בין מצב הקוסמוס למצב התורה. וכך מכריז רשב"י בפתיחת האידרא:

אמאי עת לעשות לה' משום דהפרו תורתך, מאי הפרו תורתך, תורה דלעילא דאיהי מתבטלה אי לא יתעביד בתקוניו שמא דא, ולעתיק יומין אתמר.

תרגום: למה עת לעשות לה' משום שהפרו תורתך. מה פירוש הפרו תורתך? תורה של מעלה שהיא מתבטלת אם לא ייעשה בתיקוניו שם זה, ולעתיק יומין נאמר.

הביטוי 'תורה של מעלה' מבהיר, שהכוונה היא למקורה העליון של התורה (הביטוי נמצא בספר הבהיר, סימן קצו, שם מזוהה תורה עליונה זו עם השכינה, ותיקונה נעשה באמצעות חיבורה עם הקדוש-ברוך-הוא, וזאת בדומה לתיקונה בזוהר באמצעות חיבורה לעתיקא קדישא). מקור זה הוא זעיר אנפין (או ספירת תפארת בשאר חלקי הזוהר), והוא נקרא בשם ההויה. התבטלות

²⁷⁶ הפסוק מחבקוק נדרש על המשיח בחוג ה'גנוסטיקאים'; ראה לעיל, עמ' 127.

התורה היא פגם בפרצוף זה. לכן צריך לפעול למענו על-ידי פעולה למען התורה, ולעשות תיקונים לשם זה (המלה 'שם' חסרה בכמה נוסחאות, אבל היא נדרשת פה), כלומר, לשם ההויה הוא זעיר אנפין, ולכן נאמר: 'עת לעשות לה' ' (תה' קיט:קכו). קריאה זו מופנית אל עתיק יומין (הוא אריך אנפין), שכן בידו לעשות לתיקון זעיר אנפין (אמנם לשם כך יש צורך לתקן קודם את אריך אנפין, שזעיר אנפין הוא תורתו (כך פירש תשב'י). מן הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' גזרו גם במקומות אחרים בזוהר את הרעיון הכללי, שעזיבת התורה על-ידי ישראל מחלישה את כוחו של הקדוש-ברוך-הוא (ראה, למשל, ח"ב, קנה ע"ב).

אריך אנפין יכול לתקן את תורתו של זעיר אנפין בדרך של חיבור ההארה בו, שכן באמצע שערותיו של אריך אנפין עובר שביל, הקשור – בזמנים כתיקונים – בשביל דומה בראשו של זעיר אנפין, וממנו מתפלגים תרי"ג נתיבות, שהן מקורן של תרי"ג מצוות התורה, כמוסבר בהמשך האידרא (ח"ג, קכט ע"א ; קלו ע"א).²⁷⁷ תיקון זה אופייני לדרך תיקונו של זעיר אנפין בכלל. אריך אנפין המתוקן מאיר בזעיר אנפין וממתק את הדין הקשה, הכלול בזעיר אנפין ובמצבו הנפרד.²⁷⁸ דוגמה לדרך תיקון זו ימצא המעיין, למשל, בדיון על מצחו של זעיר אנפין (ח"ג, קלו ע"ב – אידרא רבא). מצח זה, המצטיין בעזות מצח ונקרא מצח אשה זונה (לפי יר' ג:ג), אינו נמתק עד שיאיר עליו מצחו של עתיקא קדישא, הנקרא מצח הרצון או מצח ההשגחה. באותה דרך נמתק הדין מעיניו האדומות והרגזניות של זעיר אנפין ברוחצן בחלב הנובע מעינו הלבנה והשקטה של עתיקא (שם), וכיו"ב בחוטם, ועוד.

מסתבר, אם כן, שהפגם של דין בלתי-ממותק היה פגם התורה לפני האידרא. עמדנו על מקורו של פגם זה באלוהות, אבל הפגם חייב גם להתבטא במהות התורה המתגשמת בהיסטוריה, שכן אין הסימבוליקה הקבלית בבחינת כינויים בעלמא, המאבדים את משמעותם הפשוטה בגלל המשמעות הסימבולית. המשמעות הסימבולית נוספת על הפשט ומעמיקה אותו, אבל אינה באה במקומו. משמעות זו מתפרשת במקום אחר בספר הזוהר (ח"ג, קנב ע"א). שם מבחין הזוהר בין שכבות-שכבות של התורה, ומקביל אותן למהויות

²⁷⁷ זאת לפי הפסוק: 'כל ארחות ה' חסד ואמת לנצרי בריתו ועדתיו' (תה' כה:י). המחבר דורש, כנראה, 'חסד' על אריך אנפין (המכונה 'חסד עליון'), ו'אמת' על זעיר אנפין (וכנדרש באידרא רבא – ח"ג, קלג ע"ב). נתיבות אלה הן גם איבריו וגידיו של זעיר אנפין, הוא האדם העליון, שבצלמו נברא האדם, ומהן נשפעות המצוות לתורה. כך מטביר הזוהר את הקשר בין מספר המצוות למספר האיברים, קשר הידוע מדברי חז"ל (כגון במסכת מכות הנ"ל).

²⁷⁸ ראה להלן, נספח ד.

העליונות (ואף מוצא את מקורן במהויות אלה). השיכבה הנמוכה ביותר היא לבוש התורה גרידא, והם סיפורי התורה לפי פשוטם, ומקורם העליון אינו בספירות אלא בשמים ובצבאם (הכוונה לכוכבים, לגלגלים או למלאכים). השיכבה שמתחת ללבוש היא הגוף, ואלה המצוות הנקראות 'גופי תורה',²⁷⁹ ומקורן השכינה. מתחת לגוף נמצאת הנשמה, שהיא היא 'עיקר כל התורה ממש', ומקורה בתפארת. השיכבה הרביעית היא נשמה לנשמה²⁸⁰ של התורה, ומקורה בעתיקא קדישא.²⁸¹

מהן המהויות המדויקות של שתי השכבות הגבוהות יותר? זאת אין הזוהר אומר כאן במפורש. לעומת זאת הוא מגלה, שבנשמת התורה – מצד התפארת – מסתכלים 'החכמים עבדי המלך העליון, אלה שעמדו בהר סיני', ואילו בנשמה לנשמה לא יסתכלו אלא בעולם הבא לעתיד לבוא. והנה ראינו לעיל, שבאידרא רבא ניתקנה התורה על-ידי הארת עתיקא קדישא ; נמצא, שאידרא רבא מקיימת את חזון תורת העולם הבא, ותוכנה הוא הנשמה לנשמה של התורה! (אמנם אין תורת עתיקא קדישא מתגשמת אלא דרך הארתה ותיקונה את תורת זעיר אנפין, אבל זו היא – לפי אותו קטע ח"ג, קנב ע"א – דרכה של כל שיכבה עליונה, שהיא זקוקה לתחתונה כדי להיגלות). ראינו נוספת שקטע זה רומז לעניין אידרא רבא יש בהשוואה שהוא משווה את ההתגלות הזאת של הנשמה לנשמה להתגלות שראו אלה שעמדו על הר סיני. גם האידרא משווה את עצמה למעמד הר סיני, ורואה בעצמה מעמד גבוה יותר, ושלב בין מעמד הר סיני לביאת המשיח.²⁸² (הקשר בין האידרא לבין האידרא לבין ההשגה הגבוהה ביותר מארבע ההשגות האפשריות נרמז אולי גם בח"ב, צט ע"א. שם השלב העליון מכונה גם ראיית התורה פנים בפנים: 'אנפין באנפין'. ואולי זה צד אחר של מדרגת 'אנפין באנפין', שהיא מטרת

²⁷⁹ כך מכנים חז"ל את המצוות המעשיות, ושם פירוש הכינוי 'עיקר התורה'. אבל הזוהר בדרך האליגורית שלו דורש את המלה 'גוף' (ברכות סג ע"א) במשמעותה הקונקרטית, וכך הוא מוצא ל'גוף' זה את מקומו המדויק – בין הלבוש לבין הנשמה. אבל גם בזוהר מוסיף הביטוי להורות על המצוות, אך בגלל המשמעות החדשה יורדות המצוות ממעלתן לעומת מעלתן שבדברי חז"ל. נראה, שהזוהר מודע לפשטה של משמעות הכינוי 'גופי תורה' שבדברי חז"ל, וכדי להוציא ממנו מנגד הזוהר את העוסקים במצוות המעשיות לאלה העוסקים בקבלה, שהיא היא, לפי הזוהר, 'עקרא דכלא אורייתא ממש' (וראה להלן). בעל הזוהר אינו הראשון הדורש את הביטוי 'גופי תורה' על דרך הקבלה. קדם לו בכך ר' עזריאל (ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 47-49), אבל דרשתו פונה לכיוון אחר: המצוות מהוות את 'הגוף המיסטי', שהוא התורה (על רעיון זה בזוהר ראה בהערה שלפני זו).

²⁸⁰ בכינוי 'נשמה לנשמה' מכנה ר' שלמה אבן גבירול את הקדוש-ברוך-הוא בשירו 'כתר מלכות' (פיסקה ד). בזוהר מכונה כך לעתים החלק העליון בנפש האדם, שמעל לנשמה (ח"ב, קנו ע"ב). ומצינו בספרות 'חוג העיון', שהקדוש-ברוך-הוא הוא 'נשמה' לספירות הנקראות 'נשמות' (שלום, כתבי יד, עמ' 206).

²⁸¹ כשם שהתורה על חלקיה מצוירת כלבוש, גוף וכו', כך מתוארים גם מקורותיה האונטולוגיים ביחסם זה לזה. על החלוקה המרובעת של שכבות התורה ראה לעיל, הערה 228.

²⁸² ראה לעיל, עמ' 90, 143 ; ונספח א.

האידרא.²⁸³ ואף הגוון האירוטי של הביטוי מצוי בקטע הנ"ל המדבר על השגת התורה.⁽²⁸⁴⁾

מהי, אם כן, השגת התורה בדרגת הנשמה (תפארת)? לעיל למדנו מן האידרא, שבתורת זעיר אנפין (המקביל לתפארת) יש תרי"ג מצוות. נראה אפוא, שמצוות אלה הן במדרגת תורת זעיר אנפין. אמנם נשאלת השאלה, הרי בקטע הנ"ל (ח"ג, קנב ע"א) ראינו, ש'גופי תורה' (= המצוות) הם במדרגת שכינה, ולא תפארת, אבל באמת אין כאן סתירה. בעניין המצוות שבתורה ישנן שתי שכבות, אחת מקורה במלכות, והשנייה – בספירת תפארת (וכבר ציינתי לעיל²⁸⁵ את הקשר הלשוני בין 'גופי תורה' לבין 'עקרא דכלא אורייתא'). זו שמקורה במלכות עניינה קיום המצוות המעשיות, וזו שמקורה בתפארת עניינה העיסוק התיאורטי בהן. לשון אחר: תורה שבעל-פה היא מלכות, ותורה שבכתב – תפארת (כך בדרך-כלל בקבלה – ראה, למשל, ח"ג, קס ע"א), ואכן תרי"ג מצוות מצויות דווקא בתורה שבכתב.

נמצא, אם כן, שתורת זעיר אנפין, שהיא דין קשה, ועל עתיקא קדישא למתקן, אינה אלא מצוות התורה והעיסוק בהן. מיתוקן של אלה, כפי שהוא מתבטא למטה, הוא עיסוק בתורת הקבלה של אידרא רבא, היא תורת עתיקא קדישא. ראיית המצוות כדבר דין קשה שיש לתקנו מגלה גוון אנטינומיסטי, המזכיר את יחס הגנוזיס הקדום אל התורה.²⁸⁶ עם זאת, אין כאן החלפת תורה אחת בתורה שנייה כפי שנמצא אולי ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר,²⁸⁷ אלא העמקת התורה שבידנו ומיתוקה בדרך ראייה מיסטית עמוקה.²⁸⁸ רמז לכוונה אנטינומיסטית אפשר למצוא אולי גם בעצם השימוש בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תה' קיט:קכו).²⁸⁹ כבר בתלמוד נדרש הפסוק גם על מקרים שבהם צריך לעבור על מצוות מסוימות לשם שמים: 'הפרו תורתך, מאי טעמא, משום עת לעשות לה' (ברכות סג ע"א ; ופירש רש"י: 'כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות, משום דעת לעשות סייג וגדר בישראל לשמו של הקב"ה' ; ולפי פירוש זה צריך לקרוא את המלה 'הפרו'

²⁸³ ראה לעיל, הערה 273 ; עמ' 198-199.

²⁸⁴ מקור הביטוי בפסוק: 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים' (דב' לד:י) ; ברם, בפשט הפסוק אין כל גוון אירוטי.

²⁸⁵ בהערה 279.

²⁸⁶ ראה להלן, נספח ד, עמ' 225.

²⁸⁷ ראה לעיל, הערה 68.

²⁸⁸ תפיסת מצוות התורה (היא השכינה) כדין קשה, המתמתק רק ליחידי סגולה, נמצאת כבר בספר הבהיר, סימנים סו, קצב ועוד.

²⁸⁹ את עיקר כוונתו פירשתי לעיל, עמ' 146.

כלשון ציווי, ולא כלשון עבר שלפי ניקוד המסורה ; אולי גם הלשון שבפתיחת האידרא, 'תורה... מתבטלא', רומזת לדברי חז"ל: 'פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה' – מנחות צט ע"א-ע"ב). אבל נראה, שאין בעל הזוהר רומז בכך לביטול מצוות בכלל, אלא רק לגילוי סודות התורה שיש בו משום עבירה על האיסור, הפוגעת, לכאורה, בכבוד שמים. ההתלבטות בשאלה זו היא מעיקרי עניינה של פתיחת אידרא רבא, כפי שהסברתי לעיל באריכות. אף ר' טודרוס אבולעפיה השתמש בפסוק בכוונה דומה: 'אין דורשין במרכבה... אמנם משום עת לעשות לה' וישר הוא לרשום נקודות נקודות דקות כגון זכרונות במאמרות הללו.²⁹⁰ ואף העבירה שמתכוון אליה מאמר התלמוד (לפי המשנה הקודמת) היא, שהתקין בועז 'שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם', והרי העבירה בשאלת שלום בשם דומה לגילוי רזיו של הקב"ה.

על התורה בדרגתה הקודמת לאידרא רבא קובע רשב"י, שהיא 'מתבטלת' אם לא תתקן. בצד המשמעות הקבלית (המלכים שמתו והתבטלו), יש לדבר גם משמעות היסטורית הנוגעת במצבה של התורה. כנראה סבר הזוהר, שהעיסוק במצוות בלבד בלא סודותיהן העמוקים עלול להביא לביטולה של התורה. זהו גם אחד הדחפים העיקריים להתהוות הקבלה: ההרגשה שהעיסוק בתורה גרידא יהפוך לבלתי-משמעותי, בסופו של דבר אנשים יקוצו בו ותבטל התורה, פשוטו כמשמעו. עם זאת, אין הדבר ברור כלל, שב'תורת זעיר אנפין' התכוון בעל הזוהר לעיסוק התלמודי-הרבני בלבד. אולי כלל בו גם את תורת הקבלה הרגילה והמצויה ברוב חלקי הזוהר, פרט לאידרות. קבלה זו עסקה גם היא בפירוש התורה ומצוותיה. כבר ראינו לעיל, שרשב"י אינו מסתפק בקבלה של גוף הזוהר (היא קיימא דחד סמכא²⁹¹), ורואה בקבלת האידרא שלב גבוה הרבה יותר.

ההשגה של ימות המשיח

הנשמה לנשמה של התורה היא חכמת הקבלה במדרגתה הגבוהה, המתגלית באידרא רבא, והיא תורת 'עתיק יומין' (פירוש: התורה שמקורה בעתיק יומין, וגם התורה שעוסקת בפרצוף זה).²⁹² נראה לי, שבבוחרו בכינוי זה כדי לתאר את השלב הגבוה של גילוי סודות הקבלה רמז בעל הזוהר למאמר חז"ל: 'מאי למכסה עתיק [יש' כג:יח]? זה המכסה דברים שכיסה עתיק יומין, ומאי ניהנו –

²⁹⁰ אוצר הכבוד, וארשה תרל"ט, דף כב ע"ב-ע"ג, מסכת חגיגה ב. ר' טודרוס אבולעפיה היה מבני חוגו של ר' משה דה ליאון; ראה להלן, נספח א.

²⁹¹ ראה לעיל, הערה 137.

²⁹² ראה להלן, עמ' 183.

סתרי תורה' (פסחים קיט ע"א ; פירוש רש"י: 'סתרי תורה – מעשה בראשית ומעשה מרכבה'). והנה, זמן האידרא הוא זמן גילוי סודות אלה, כלומר, תורתו של עתיק יומין, ובכך כלול גם תיקונו ותיקון העולם כולו. הקשר בין תיקון התורה לתיקון העולם כבר נמצא בכמה מקומות,²⁹³ למשל: 'ששת אלפים שנה הוי עלמא – שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח' (סנהדרין צז ע"א). שנות התורה מנויות כאן בין שנות התוהו לבין ימות המשיח. נראה, שבעל הזוהר הסתמך על מאמר זה, וראה עצמו עומד בין שנות התורה לשנות ימות המשיח. בסוף ימות התורה עמדה התורה להיבטל, ועמדו לחזור ימי התוהו, ואז פעל רשב"י (או בעל הזוהר עצמו) ותיקן את תורת עתיק יומין, היא תורת שנות המשיח.

עם כל זאת, אין האידרא ימות המשיח ממש. הרי האידרא צוינה בפירוש כשלב-ביניים בין מעמד הר סיני לבין ימות המשיח.²⁹⁴ גם תורת האידרא אינה תורת המשיח ממש, שכן תורה זו מתוארת באידרא בלשון עתיד (ח"ג, קל ע"ב), וגם בתיאור זה אופייני לה שמקורה מעתיקא (ראה להלן). נמצא, שבתורת עתיק יומין יש שתי בחינות, אחת הבאה לידי ביטוי באידרא רבא, ואחת העתידה להיגלות בימות המשיח. מהו ההבדל שבין שתי התורות? נראה, שאין הבדל בתוכן, שהרי לשתיהן מקור אחד. ההבדל הוא בדרך השגתן של תורות אלה. באידרא דרך ההשגה היא דיסקורסיבית, ובימות המשיח תהיה אינטואיטיבית. באידרא נעשה הדבר מתוך 'התעוררות מלמטה' לתיקון הפגם של מעלה ומתוך שיחה בין החברים, ואילו בימות המשיח, לאחר שכל הפגמים יהיו מתוקנים, תשפע הידיעה מלמעלה בבת-אחת ובלי כל מאמץ מצד התחתונים – כל זאת אפשר ללמוד מתיאור ימות המשיח באידרא (ח"ג, קל ע"ב). שם מתוארים שני נקבי חוטמו של אריך אנפין,²⁹⁵ שמאחד יוצאת הרוח לזעיר אנפין, ומן השני – למשיח בן דוד (יש לשים לב ששניהם בקטיגוריה אחת!). בימי המשיח יהיה העולם שלם והרמוני, והמשיח ייכלל לא רק בשש ספירותיו של זעיר אנפין (הן שש הקצוות), הנכללות בשלוש רוחות, אלא אף במעלה שביעית, היא רוחו של אריך אנפין, הכוללת את כולם. זאת לפי הפסוק הנאמר על המשיח: 'ויצא חטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה. ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה' ' (יש' יא:א-ב). שלוש

²⁹³ ראה לעיל, עמ' 160 ; וראה: 'וכשבאתי אצל ר' ישמעאל, אמר לי: בני מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני. אמר לי: בני, הוי זהיר במלאכתך, שמלאכתך מלאכת שמים היא; שמא אתה מחסר אות אחת או מוסיף אות אחת, נמצאת מחריב את כל העולם כולו' (עירובין יג ע"א).

²⁹⁴ ראה לעיל, עמ' 134.

²⁹⁵ לעניין שני נקבים אלה השווה קטע מ'חוג העיון', שפרסם שלום, כתבי יד, עמ' 205.

הרוחות הנזכרות באחרונה כוללות שש מדרגות (חכמה ובינה, עצה וגבורה, דעת ויראה – הן המידות שנשתבחו בהן תלמידי רשב"י בפתיחת האידרא),²⁹⁶ ואילו הראשונה – 'רוח ה' ' סתם – כוללת את כולן, ומקורה באריך אנפין. בכך עולה המשיח במעלתו על שלמה המלך, שנאמר בו: 'וישב שלמה על כסא ה' ' (דה"א כט:כג). לכיסא זה היו רק שש מעלות (לפי מל"א י"ט), ואילו המשיח עתיד לישב בכיסא של שבע מעלות.²⁹⁷ כאמור, שלימות קוסמית זו תתבטא בימות המשיח בשלימות ההשגה שתהיה אינטואיטיבית, ולא דיסקורסיבית, כאומרו שם: 'ביומי דמלכא משיחא לא יימרון חד לחד אליף לי חכמתא דכתיב: ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם [יר' לא:לד] (המשך הפסוק בירמיהו: 'כי אסלח לעוונם'; ואולי קישר בעל הזוהר גם עניין זה ברוח היוצאת מחוטמו של אריך אנפין הנקרא סליחה). ובהמשך שם: 'וביומי דמלכא משיחא לא יצטרכון למילף חד לחד דהא רוחא דלהון דכליל מכל רוחין ידיע כל' / 'בימי מלך המשיח לא יאמרו האנשים זה לזה: למדני חכמה, שכתוב ולא ילמדו... ובימי מלך המשיח לא יצטרכו ללמד זה את זה, שהרי הרוח שלהם, הכלולה מכל הרוחות, יודעת את הכול'. רוח זו, הכוללת את שלוש הרוחות של זעיר אנפין, היא רוחו של אריך אנפין, והיא מזוהה כאן עם רוח האנשים החיים בדור ההוא, ממש בדומה למושג השכל הפועל של הפילוסופים אשר כל משכיל משתתף בו. הידיעה הכלולה בו היא ידיעה שמלכתחילה (א-פריורי) ואינה זקוקה לנתוני החושים או לתהליך מחשבתי – כך מתאר הרמב"ם את ידיעת האל לעומת ידיעת האדם (מורה נבוכים ג:כא).

²⁹⁶ ראה לעיל, עמ' 132.

²⁹⁷ רעיון דומה בצורה פחות מפותחת ראה לעיל, הערה 31. מקבילה ברורה לקטע שלפנינו באידרא רבא מצינו בכתבי ר' עזריאל מגירונה (ג' שלום, 'שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה', ספר זכרון לא' גולאק ושי' קליין, ירושלים תש"ב, עמ' 211-212). גם שם מסתמך המחבר על אותו פסוק מישעיהו, ומוצא בו 'שבע תמורות שהמשיח מתנהג בהם', והם הרוב מייג סדרי סליחה; ולעומתם: 'שש מדות אלו שהעולם מתנהג בהן עד שיבא משיח', שכנגדן חוברו שישה סדרי משנה. הכוח הקודם לכולם, וכנראה הוא גם הכוח השביעי, שיתוסף לשישה בביאת המשיח, הוא כוח הסליחה. גם בזה יש הקבלה לתיאור באידרא רבא, שכן נקב חוטמו של אריך אנפין, שממנו יוצאת הרוח למשיח, נקרא 'סליחה'. אבל היחס המדויק בין שני הקטעים אינו ברור לי, וגם לא ירדתי עדיין לסוף דעתו של ר' עזריאל (מקבילה לקטע זה מצינו בקטע אחר – פרסמו שלום קבלות, עמ' עה. על שייכותו של הקטע לר' עזריאל עמדו כבר החכמים, וזכרונות ששמעתי זאת מפיו של א' גוטליב ז"ל; וראה גם: תשב"י, פירוש האגדות, עמ' 87). הקשר של ימות המשיח למספר שבע, לעומת הקשר למספר שש עד ימיו של משיח בן דוד – הוא אבולעפיה עצמו – המזוהה עם השגל והרוח, קשור ליום השבת; לעומתו העולם הנוכחי קשור ליום השישי – הוא משיח בן יוסף = ישו הנוצרי = הדמיון והחומריות (ראה: אידל, עמ' 413; וראה להלן, הערה 299; והעיר לי מ' אידל, שהקטע הנ"ל של אבולעפיה על-אודות המספרים שש ושבע נדפס בסמיכות לקטע הנ"ל של ר' עזריאל בספרו של י' רויכלין, *De Arte Cabalistica*, באזל 1587, עמ' 637), הלך-מחשבה דומה מצינו גם ב'שער הגמול' לרמב"ן, אמנם בלי שמירה על המספרים שש ושבע: 'והנה בעולם הזה ישיגו החכמים ברוח הקדש שבע ספירות... ולימות המשיח תושג ספירה שמינית... ולעולם הבא תהיה ההשגה שלימה ל-י' ספירות' (כתבי רמב"ן, ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' לג). מקבילה נוספת מצאתי אצל הגנוסטיקאי סימון מאגוס; ראה להלן, נספח ד, סעיף ח.

הקשר בין המשיחיות לבין השגות שכליות ומיסטיות נפוץ היה בימי-הביניים. נראה לי, שההבחנה החדה המקובלת בין המשיחיות בנצרות, המוגדרת כ'רוחנית', לבין המשיחיות היהודית, המוגדרת כ'היסטורית', אינה נכונה. המשיחיות הנוצרית מראשיתה היא פיתוח של דעות מסוימות, שמקורן אצל יהודים (והרי הנצרות צמחה כענף מן היהדות), ומעולם לא חדל הכיוון הרוחני להתקיים בין יהודים, כפי שלא חדלה התקווה המשיחית ההיסטורית בין חוגים שונים בנצרות. תמיד היתה בעניין זה גם השפעת-גומלין בין שתי הדתות. הצד הרוחני בדמותו של המשיח שבזוהר מתבסס מצד אחד על דברי חז"ל בעניין התורה החדשה שעתידי המשיח לגלות,²⁹⁸ ומצד שני על הקשר הנפוץ בין משיחיות למיסטיקה. קשר זה מקורו בדברי יואל הנביא על יום ה': 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלמות יחלמון בחוריכם חזיונות יראו' (יואל ג:א-ב – הזיהוי בין הנבואה ובין דרגתה העליונה של המיסטיקה מובן מאליו הוא בימי-הביניים). בימי-הביניים לבש הקשר בין משיחיות לבין מיסטיקה צורות שונות. היו חכמים, כמו הרמב"ם, שאמנם ראו במשיח גואל ארצי ופוליטי, אבל בעצם הופעתו וגאולתו לא ראו אלא תנאי ומכשיר להשגה שכלית (ולעתים קרובות – מיסטית), שהיא תכלית האדם. וכך אומר הרמב"ם במעין חתימה לספרו משנה תורתו: 'לא נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם... אלא כדי שיהיו פנויים בתורה ובחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא כמו שביארנו בהלכות תשובה. ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב... ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים, ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר: כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים [יש' יא:טז] (הלכות מלכים יב:ד-ה). 'עולם הבא' נתבאר בהלכות תשובה כמצב של דביקות הנפש במושלכות לאחר מותה (פרק ח).

במקום אחר חוזר הרמב"ם על דעתו, שימות המשיח אינם אלא תנאי ומכשיר להשגה ולדביקות של חיי העולם הבא, אבל הוא מוסיף, שהחכמה והנבואה הנעלות ביותר חייבות להיות מתכונותיו של המשיח, ואחד מתפקידיו, ואולי החשוב ביניהם, הוא הפצת חכמה זו: 'לפי שבאותם הימים תרבה הדעת והחכמה והאמת... מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל

²⁹⁸ ראה לעיל, עמ' 90, הערה 10.

העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו... (הלכות תשובה ט:ב). מוטיב חכמתו ודביקותו של המשיח הגיע לשיאו אצל ר' אברהם אבולעפיה.²⁹⁹ חכם זה ראה עצמו משיח ונביא, ופעולתו המשיחית התבטאה בעיקר בדביקות עצמית של שכל המשיח בשכל הפועל ובהתגברות היסוד הרוחני על החומרי. לא נחה דעתו עד שכינה בשם משיח (בשיתוף השם) גם את השכל הפועל וגם את השכל האנושי הפרטי, הגואל את האדם מחומריותו. אמנם גאולת ישראל ההיסטורית מתרחשת בדרך טבעית במקביל לפעולות משיחיות אלה, אך בלא קשר ממשי אתם. נראה לי, שעיקר מעייניו של משיח זה היו בתחום הספיריטואלי, ואולי אפשר לומר, שביחס לגאולה ההיסטורית חלה אצלו מעין 'ניטרליזציה'.

רעיונות כאלה, שמקורם אצל ר' אברהם אבולעפיה וחוגו, חדרו – כך נראה לי – לתורותיהם המשיחיות של 'המקובלים הגנוסטיקאים',³⁰⁰ ומשם מצאו את דרכם לספר הזוהר. בזוהר אין כל אפשרות לקבוע אם היסוד הרוחני קודם ליסוד ההיסטורי או להיפך; שתי תופעות אלה הן שני פנים סימבוליים של מציאות אחת: תיקון העולמות העליונים.

כאמור, אין אידרא רבא מייצגת את ביאת המשיח ממשי, אלא היא רק שלב הכנה לה. לפיכך, החברים באידרא לא השיגו את הדביקות המתמדת בעודם בחיים, אבל בסוף האידרא (ח"ג, קמד ע"ב) יצאה נשמת שלושה מתוכם בנשיקה, שהיא הדביקות המושלמת ביותר האפשרית בעולם הזה.³⁰¹ דביקות זו

²⁹⁹ בדברי על אבולעפיה אני מתבסס על אידל, עמ' 395-418. אידל מציין שם כמה מקורות לתפיסה זו של אבולעפיה, כגון ר' אברהם בן הרמב"ם, שפיתח מאוד את המצד המיסטי בתורת אביו, ואף ר' אברהם בר חייא (ראה שם, הערה 209).

³⁰⁰ ראה לעיל, עמ' 124-126, הערות 151-158. הפעם אני מתבסס על סוד הלבנה לר' יעקב הכהן (פרסמו שלום, קבלות, עמ' עח-עט). שם מתאר ר' יעקב את רוחו של משה הנתונה בלבנה, ונקראת גם 'אור השכל' ומטטרון, ונתיחה להיגלות בימות המשיח. הקשר בין משה, מטטרון, אור השכל והלבנה מתבאר מתוך כך, שכולם כינויים הם לשכל הפועל במשנתו של ר' אברהם אבולעפיה, כדקלמן: מטטרון – מלאך זה זוהר עם השכל הפועל כנראה לראשונה בכתבי אבולעפיה (ראה: אידל, עמ' 88); מצינו זיהוי זה גם בחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים'. כגון ר' יצחק הכהן (ראה: שלום, פירוש ר' יצחק, הערות 96-98). משה – גם כך מכונה מטטרון אצל אבולעפיה (ראה: אידל, עמ' 93; וראה לעיל, עמ' 107); דמותו דומה לדמות רשב"י בזוהר (ראה לעיל, עמ' 106). אור השכל – כך נקרא השכל הפועל אצל אבולעפיה, ולפיכך נקרא כך גם אחד מספריו של אבולעפיה (אידל, עמ' 24-25). הקשר ללבנה מקורו בכך, שהפילוסופים רואים תמיד בשכל הפועל את מקור הצורות שמתחת לגלגל הירח (אידל, עמ' 87). גם אצל אבולעפיה יש לשכל הפועל תפקיד משיחי, שכן המשיחיות כרוכה אצלו – כבזוהר – בדביקות ובהשגה אינטואיטיבית, שמושאם לגביו הוא השכל הפועל (אידל, עמ' 395-399). קשרו ללבנה ותפקידו המשיחי אפשרו לר' יעקב הכהן כאן לדרוש עליו את הפסוק: 'והיה אור הלבנה כאור החמה' (יש' ל:כו).

³⁰¹ ראה: רמב"ם, מורה נבוכים ג:נא. הרמב"ם נותן משמעות מיסטית כזאת לאגדות חז"ל על-אודות ששת הצדיקים שמתו בנשיקה (וגדול שבכולם – משה רבינו); וראה: ח' וירשובסקי, שלושה פרקים בתולדות הקבלה הנוצרית, 'ירושלים תשל"ה', עמ' 13-22. למרות גינויו של רשב"י את אלה 'הנכנסים לפרדס ואינם יוצאים' (ראה לעיל, הערה 241) למרות חששותיו, שמותם נגרם בגלל חטא גילוי הנסתרות (ויש גם רקע סקטואלי לחשש זה; ראה עמ' 138), ואף-על-פי שממקום אחר נראה, שמותו של ר' ייסא בא לו כעונש (ודווקא על הסתרת הסודות – ראה לעיל, עמ' 144), בכל זאת משבח רשב"י את פטירתם זו ורואה בה זכות עצומה. השווה לכך גם את עמדתו של ר' טודרוס אבולעפיה בס' אוצר הכבוד, מסכת חגיגה (לעיל, הערה 290); וראה עליו לעיל, הערה 151, שגם הוא דורש לשבח את מקרהו של בן עזאי, שהיה אחד מארבעה שנכנסו לפרדס, הציץ ומת.

אינה מוות כי-אם החיים האמיתיים, ולכן עם יציאת נשמתם יצאה בת-קול ואמרה: 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום' (דב' ד:ד).³⁰² ומקום שלושתם – הם ר' יוסי, ור' חזקיה ור' ייסא³⁰³ - מובטח בגן-העדן. והמלאכים הקדושים הם שנשאום לשמים.

דביקות ותיקון

מיתתם של שלושת החכמים האלה גרמה – במקביל לתועלת לנשמתם – גם תיקון לעולם. על כך נוכל ללמוד מדברי רשב"י, האומר על מיתתם: 'דהא כתיב: בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דתליה ניהו' ו:כו], וכל שכן דברעו סגי ותקיף אתדבקו נפשתהון בשעתא דא דאתנסיבו' (ח"ג, קמד ע"ב) / 'שהרי כתוב: "בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דתליה", וכל שכן שברצון [או: בכוונה]³⁰⁴ גדול וחזק נדבקו נפשותיהם בשעה זו שנלקחו'. פסוק זה ביהושע מדבר באיש אשר ישוב ויבנה את העיר יריחו. רשב"י מתעלם מן הקללה של ראשית הפסוק ('ארור האיש...') ודורש לשבח את מעשה בניין יריחו כאן,³⁰⁵ ונראה, שמיתתם של השלושה אינה רק תוצאה נלווית למעשה בניין יריחו, אלא היא היא דרך הבניין. ולא זו אף זו: נראה, שיריחו כאן אינה אלא סמל לשכינה,³⁰⁶ והיא זו

בסוף אידרא רבא (ח"ג, קמד ע"ב) מסביר רשב"י את פטירתם של שלושת אלה בכך, שקודם-לכן נכנסו ולא יצאו (בלשונו): 'משום דכאלו ולא נפקו זמנא אחרא מן קדמת דנא'. ב'קודם לכן' כוונתו ל'אידרא דבי משכנא', שהרי בפתיחת אידרא רבא (ח"ג, קכז ע"ב) שיבח, כזכור, רשב"י את חבריו על ש'כבר עאלו באדרא דבי משכנא, מנהון עאלו מנהון נפקו'. מסתבר, אם כן, שאלה ש'נכנסו ולא יצאו' לא מתו שם, אלא נדחתה מיתתם לסוף אידרא רבא, ועדיין אינה מחוורת לי המשמעות של 'כניסה בלי יציאה' ב'אידרא דבי משכנא'.

³⁰² להלן נראה, שגם נשמת רשב"י יצאה במלת 'חיים' בסוף אידרא זוטא ; וראה ההערה שלאחר זו.

³⁰³ מרגליות ב'ניצוצי זוהר' כאן (לח"ג, קמד ע"א, אות ו) מתלבט בשאלה, איך נמצאו ר' חזקיה ור' ייסא חיים בזוהר, בח"ג, עא ע"א – שהרי לפי הקטע הזה נתרחש המאורע שם אחרי מותם של רשב"י ושל ר' אלעזר בנו. נראה לי, שיותר משמלמד הדבר – כפי שהעלה מרגליות – שמדובר בר' חזקיה ור' ייסא אחרים, מעיד הדבר על דרך כתיבת הזוהר שחוזר ומפתח את סיפוריו מהדורות-מהדורות (על מהדורות שונות של האידרות ראה לעיל, עמ' 163, הערה 273). מעניין הדבר, שבה הזוהר מזמן שוב את אותם שלושת החכמים (גם ר' יוסי נזכר שם באותו הקשר), כדי לדון דווקא בשאלת 'צדיקים במיתתם קרויים חיים' (אם לנקוט את לשון חז"ל בברכות י"ח ע"א). אשר לדברי מרגליות, אמנם נכון, מצינו שני ר' ייסא בזוהר – כדאיתא בח"ג, לס ע"ב – אבל הראיה לגבי ר' חזקיה ברורה פחות.

³⁰⁴ בדרך-כלל זה פירוש המלה 'רעו' (או 'רעותא') בספר הזוהר (ראה: ליבס, פרקים, עמ' 256). יש להוסיף לכך עוד מקור גם מלשון התלמוד: 'לרצונכם' תזבחוהו (וי' יט:ה) – לדעתכם זבחוהו' (סוף מסכת מנחות), ופירש רש"י: 'שתהא כוונתם לשחוט' (וראה להלן, הערה 312).

³⁰⁵ אולי גם חז"ל כבר דרשו זאת לשבח. ראה ירוש' סנהדרין פ"י ה"ב, כח ע"ב, הקובע לגבי חיאל בית האלי, אשר יסד מחדש את העיר יריחו בימי אחאב מלך ישראל – לפי מל"א טז:לד – כי הוא 'ברא רבא', ואליהו הנביא עצמו בא אליו לנחמו על מות בנו (אף כאן באידרא מופיע אליהו הנביא מיד אחרי תנחומיו של רשב"י, ואולי מושפע התיאור מן הירושלמי הנ"ל, מלבד המשמעות המשיחית שבהופעת אליהו). מעלתו של חיאל באה לידי ביטוי גם בכך שהצדיק עליו את דין מות בנו, ואמר: 'ברוך ה' אלההון דצדיקייא דמקיים מיליהון דצדיקייא' (ירוש', שם; חלק זה של הסיפור מופיע בקיצור גם בתלמוד הבבלי סנהדרין ק"ג ע"א).

יש חוקרי מקרא הסבורים, כי חיאל בית האלי העלה מרצונו את בנו קרבן בשעת ייסוד העיר אגב קיום של פולחן עתיק, וכי הסופר בתנ"כ החליק וטשטש עניין זה (ראה: אנציקלופדיה מקראית, ג, ירושלים תשי"ח, ערך 'חיאל'). אם הצדק עם חוקרים אלה (וכותב הערך שם, בנימין מזר, חולק עליהם), הרי קלע הזוהר במידה רבה לגרעין המיתי הקודם לסיפור המקראי. כך מצינו פעמים רבות בזוהר, ולא בגלל רציפות היסטורית, אלא בגלל דמיון בהלך-המחשבה המיתי (על כך ראה: G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbols*, New York 1965, pp. 87-117).

³⁰⁶ כינוי זה מתאים לשכינה מכמה בחינות (אמנם לא מצאתיו במפורש במקום אחר בזוהר, אבל הוא מציין בספרות הקבלה המאוחרת; ראה להלן). ראשית, השם 'יריחו' ניתן להידרש מלשון 'ירח', והלוא זה מסמליה המובהקים ביותר של השכינה (ראה להלן). שנית, הקפת יריחו שבע פעמים בידי אנשי יהושע דומה לשבע

ש'בנו' ותיקנו אותה על שלושת החברים במיתתם. הללו הם כעין בניו של רשב"י, אשר הוא מתקנה העיקרי. מיתתם מקבילה למיתתו של רשב"י בסוף אידרא זוטא (כאמור, בשני המקרים יציאת הנשמה קרויה 'חיים'), שהיא תיקונה של השכינה (בדרך הזיווג ; וראה להלן). ואף שם לא זו בלבד שמגיעה נשמתו לגן-עדן, שהוא השכינה³⁰⁷ (בתחילת אידרא זוטא דורש רשב"י וחוקר על מקומו בגן-עדן ; ח"ג, רפח ע"א, וכן במקבילה בזוהר חדש, יח ע"ד), אלא שמיתתו ודביקותו הן תיקונה של השכינה. נראה, שגם תיקונם של שלושת החברים באידרא רבא היה על דרך 'מעין זיווג', וזאת כפיתוח של מוטיב הנשיקה שב'מיתת נשיקה'.³⁰⁸ מסירת הנפש לספירת מלכות נזכרת בזוהר גם כהסבר לנפילת אפיים שבסוף התפילה (ח"ג, קכ ע"ב – קכא ע"א), ואולי יש להקביל את סוף האידרא לסוף התפילה. הטעם ניתן שם למסירת-נפש זו הוא, שבכך מתכפרים חובות האדם במקום מוות ממש. אבל גם ספירת המלכות מפיקה הנאה ממסירת-נפש זו, שאם אינו כן לא היה הדבר מתקבל ככופר נפש. ואין תימה, שהרי ספירה זו נקראת שם 'אילנא דמותא' (= עץ המוות),³⁰⁹ כלומר, המוות הוא בתחומה. עניין זה מפורש במקום אחר: 'וניחא ליה להווא

הספירות העליונות המשפיעות בשכינה. ואכן מצינו, שר' אלעזר מוורמס השווה את הקפת יריחו להקפת המזבח בהושענא רבא (ס' הרקח, סימן רכא). הדמיון בין שתי ההקפות בולט: בכל יום מששת ימיו הראשונים של חג הסוכות מקיפים את המזבח פעם אחת, וביום השביעי (הוא יום הושענא רבא) מקיפים שבע פעמים, וכן בכיבוש יריחו - שישה ימים הוקפה העיר פעם אחת ביום, ובשביעי הוקפה שבע פעמים. בזוהר נדרשת הקפת המזבח כסמל להקפת השכינה (ראה, למשל, ח"ג, כד ע"א). ר' בחיי בן אשר (בן דורו של בעל הזוהר) מקשר ישירות ובמפורש את הקפת הושענא רבא בהקפת חומת יריחו (בספרו 'כד הקמח', ערך 'ערבה'). לפי ביאורו, המזבח הוא השכינה, ומסרת ההקפות היא, מצד אחד, להשפיע בה מן הספירות שמעליה, ומצד שני, להסיר ממנה את שבעים האומות הסובבות אותה (גם רעיון אחרון זה מצינו בזוהר, שם; וראה להלן). ר' בחיי מוסיף ומקשר את מוטיב ה'חותם', הקשור ליום הושענא רבא, עם חומת יריחו, שכן 'חותם' שווה באותיותיו ל'חומת', וממנו נפוצ הרעיון בספרות הקבלה (על כך ראה: וילהלם, בעיקר עמ' 133). שלישית, נאמר על יריחו: 'ויריחו סגרת ומסגרת' (יהו' ו:א). תיאור זה מתאים לתיאור השכינה כבתולה, וכך נדרש בס' תיקוני זוהר (תיקון נח, צב ע"א), וכך כתב גם ר' מאיר פאפרש, בספרו 'מאורי אור', ערך 'יריחו' (הוא ספר מאורות נתן, וארשה תרכ"ז, דף לז ע"ב; ולפי קבלת האר"י): 'יריחו נקראת הנקבה, והיא סוגרת מפני החיצוניים; וכן נוקבא דסטרא אחרא נקראת גם כן 'יריחו הפגומה'. ביטוי אחרון זה מרמז, כמוכן, לפגם הירח. נמצא, שבניית יריחו היא, מצד אחד, תיקון השכינה, ומצד שני, הפיכת סטרא אחרא (היא 'יריחו הפגומה') לצד הקדושה. וראה עוד ר' נתן שפירא בספרו 'מגלה עמוקות', אופן ק"ט ר"ד ר"מ (פיורדה תנ"א), המסביר, שיריחו נתייחסה על-ידי האמורים על סוד שבע קליפות הטומאה, ולפיכך היו לה שבע חומות, שכל אחת מהן כלולה מעשר – כנגד שבעים אומות העולם; ובהקפתה על-ידי ישראל עברה מצד הטומאה אל צד הקדושה. דבריו נראים כפיתוח של דברי זוהר ודברי ר' בחיי הנ"ל. רביעית, יריחו היתה ראשית כיבושי ישראל, לפיכך הוחרמה ונתקדשה לה' כדין כל ראשית, כגון הביכורים (קשר זה מצינו בס' הרקח, שם, והוא מסתמך על מדרש תהילים; אך דברים אלה אינם במדרש שלפנינו). לכך אפשר להשוות את זיהוי השכינה עם התרומה (כגון זוהר, ח"ב, קלח ע"ב; ומצוי כבר בספר הבהיר, סימן צז); ברם, 'ראשית' בדרך-כלל אינה ספירת המלכות אלא החכמה. חמישית, יריחו נכבשה ביום השבת (כך לפי המדרש, כגון תנחומא, מהדורת בובר, נשא, לא), ואף ספירת המלכות מצינת בזוהר את השבת (ליתר דיוק – את אחד האספקטים של השבת; ראה לעיל, הערה 182). אגב, בדורו של ר' נתן שפירא מצאתי ריטואל של הקפות המסמל את הקפת חומות יריחו ומטרתו אנטי-דימונית. ראה מאמרי על ר' שמשון מאוסטרופוליה העתידי להתפרסם ב'תרביץ', הערה 2. וראה עוד בס' מאה קשיטא לרמ"ע מפאנו סימן יב.

³⁰⁷ זיהוי זה מצינו כמה פעמים בזוהר (ראה, למשל, ח"ג, פד ע"א), וכן הוא בא בכתביו העבריים של ר' משה דה ליאון (הנפש החכמה, ב, באזל שס"ח). שם השכינה היא 'גן עדן של מעלה', ואילו גן-עדן התחתון נמצא בעולמנו הגשמי. זו גם דעת הרמב"ן (שער הגמול, כתבי רמב"ן, ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' רצה-רצז).

³⁰⁸ על 'מיתת נשיקה' ומקורותיה ראה לעיל, הערה 301. הנשיקה נקראת בזוהר 'אתדבקותא דרוחא ברוחא' לעומת 'אתדבקותא דגופא בגופא', שהוא הזיווג המיני הרגיל (זוהר חדש לשיר השירים, סג ע"א).

³⁰⁹ כך היא נקראת בניגוד לעץ החיים ('אילנא דחיי'), שהוא ספירת תפארת. עץ המוות זהה עם עץ הדעת, שבעטיו נגרמה מיתה לעולם (וראה עוד: ליבס, פרקים, הערה 7, עמ' 122-123).

סטרא דשריא ביה מותא ועביד ליה נייחא בדא' (זוהר חדש, תרומה – מב ע"א) / 'ונוח לו לאותו צד ששורה בו המוות, ועושה לו נחת רוח בזה'. 'הצד ששורה בו המוות' אינו סטרא אחרא, אלא ספירת המלכות,³¹⁰ ומסירת-הנפש לו צריכה להיות בדביקות גמורה, בלב שלם ובנכונות אמיתית,³¹¹ משום שרק דביקות כזאת תגרום לשכינה את נחת-הרוח הראויה. שיא של דביקות כזאת מתואר בסוף אידרא רבא, שם יוצאות נשמות החברים בפועל ממש. ייתכן, שבביטוי 'עביד ליה נייחא' כלולה גם קונוטאציה של נחת-רוח סקסואלית דווקא, שכן בהקשר זה מופיעה המלה 'נייחא' בזוהר לעתים קרובות.³¹² גם הסברים נוספים

³¹⁰ כך יוצא בבירור מן הקטע דלעיל (זוהר, ח"ג, קכ ע"ב – קכא ע"א), והוא הדין בקטע דלהלן (מזוהר חדש), שבהמשכו מתוארת נפילת אפיים כמסירת-הנפש לקדוש-ברוך-הוא (בלשוננו: 'וקב"ה חשיב עלוי כאילו נטיל נשמתיה מניה'; בהערה שלאחר זו ארא, שבקטע מח"ג כלולה רמיזה לקטע מזוהר חדש). האר"י קישר את השכינה בהקשר זה עם סטרא אחרא מפני 'שרגליה יורדות מות' (ראה להלן, הערה 315). עצם תפיסת השכינה כמין חיה המעוניינת במוות כשלעצמו אינה מפתיעה כל כך, שכן ידוע אספקט זה של השכינה ממקומות שונים בזוהר; ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 300-302; אמנם תשבי פירש את החיה הנ"ל על סטרא אחרא (תשבי, ב, עמ' רעו), אך אין הצדק אתו; וראה עוד ההערה שלאחר זו.

³¹¹ דבר זה מדגיש הזוהר, שם (ח"ג, קכא ע"א), באריכות ובמלים חריפות, כגון: 'בעי בר נש לאדבקא נפשיה ורעותיה במאריה ולא ייתי לגביה ברעותא כדיבא' / 'חייב אדם להדביק נפשו [או: עצמו] ורצונו [או: כוונתו] – ראה לעיל, הערה 304] בקונו, ולא יבוא לפניו בכוונת שקר'. המחבר מקלל את מי שמפתה את הקדוש-ברוך-הוא שלא בכוונה אמיתית: 'ווי ליה למאן דאתי למפתי למאריה בלב רחיקא ולא ברעותא, כמה דאת אמר: ויפתוהו, בפייהם ובלשונם יכזבו לו, ולבם לא נכון עמו' (תה' עח: לו-לז' / 'אוי לו למי שבא לפתות את קונו בלב רחוק ובלי כוונה, ככתוב...'). עצם ה'פיתוי' חיובי הוא אם נעשה בכוונה שלימה, כנאמר (שם): 'זכאה הוא בר נש דידע למפתי ליה ולמפלח ולמאריה ברעותא ובכוונה דלבא' / 'אשרי האיש היודע לפתותו ולעבוד את קונו ברצון וכוונת הלב'. 'רעותא' ו'כוונא' נראות כמלים נרדפות, דבר המתאים לסגנון הזוהר.

ברור, שיש כאן נעימה פולמוסית חזקה כנגד מי שנוהג 'לפתות' בנפילת אפיים בלא כוונה שלימה. ברם, מה ראו לנהוג כך ואיך עשו זאת – לא ברור כלל מקטע זה, ואף עצם ה'פיתוי' אינו מחוור. והנה, במקבילה הנ"ל בזוהר חדש (פרשת תרומה, דף מב ע"א – הקטע נדפס בשינויים גם ב"תוספת" ח"ג שז ע"ב – שינויים אלה משנים אולי את משמעות המאמר דלהלן ומקרבים אותו יותר לפרשנותו של תשבי, הנזכרת בהערה הקודמת), מתברר הרקע לעניין זה. שם ממשיך מחבר הזוהר את המתפלל לקוף המצוי בהרים, במקום הימצאה של חיה אחרת, המתכוונת להרגו; הקוף נוקט כנגדה בתחבולה, ועושה עצמו מת, והחיה מסתפקת בכל ולא הורגתו. המחבר מסתמך על כך שבמזמור בתהילים כ"ה, הנאמר בנפילת אפיים ובנוי על דרך אלפא-אם-ביתא, חסקה אות ק' – קוף. החיה היא השכינה – ראה ההערה שלפני זו. מי שמקיים את נפילת אפיים בכוונת מיתוס כזה, נקל לו, שלא יתכוון למסור עצמו למיתה ממש, אלא רק להעמיד פנים שהוא עושה זאת, ובכך 'לפתות' את החיה. מנעימת דברי הזוהר מתקבל הרושם, שאכן היו בימיו מי שנהגו בפיתוי חיצוני בלבד (אולי חוג 'המקובלים הגנוסטיקאים')? וכנגדם יוצא הזוהר בפולמוסו. לפי דעת הזוהר לא יעלה הפיתוי יפה אלא-אם-כן יתכוון האדם באמת למסירת-הנפש (כנראה אין השכינה תמימה כל כך). פיתוי סטרא אחרא הם באמת למראית-עין בלבד (ראה, למשל, ח"ג קב ע"א), ואף זאת ראייה, שכאן מדובר בשכינה. עם זאת אין להסיק מן הפולמוס, שהקטע בח"ג מתנגד לכל הכוונה המיתית הנ"ל שבהבאתי מזוהר חדש, שכן עקבות פולמוס זה ניכרים גם בסוף מיתוס ק' מפורט בזוהר חדש, שם איתא: 'ועם כל דא ברעותא דלבא ישרי נפשיה לקב"ה דמסר ליה נפשיה ברחימו' / 'ועם כל זאת בכוונת הלב יראה עצמו לקדוש-ברוך-הוא, שמסר לו את נפשו באהבה'. מלות הניגוד 'עם כל דא' רומזות לפולמוס זה, וכוונתן להוציא מדעת המפתים למראית-עין בלבד (שלום העיר, שהביטוי 'עם כל דא' מקורו בערבית, והוא תורגם לארמית הזוהר דרך העברית של מתרגמי ימי-הביניים).

גם בספרו העברי ס' הרימון (כ"י בודלי 1607, סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים 17185, דף 33) עומד ר' משה דה ליאון על מסירת-הנפש למיתה בנפילת אפיים. שם הוא עומד על כך, שזמן הריטואל הוא דווקא ביום, שאז מידת הדין אינה שולטת לבדה ואינה בתוקפה הקשה, אלא מעוטרת ברחמים (תפארת), ואז: 'מה טוב ומה נעים לתת לה נפשותינו בלא רגזות'. מעניין לציין, שחוסר האות ק' במזמור כ"ה מפורש שם אחרת: האות ק' מסמלת את מלאך המוות; שהרי היא שייכת לאותיות 'שקר', שאין להן רגליים דוגמת הנחש (ראה זוהר ח"א, ב ע"ב; והשווה: 'אותיות דר' עקיבא', נוסח ב, ורטהימר, ב, עמ' שצז, תט), ולפיכך אינה ראויה להיות שם. נראה לי, שר' משה דה ליאון חשש לגלות בספריו העבריים מיתוס כה נועז; ולהיפך, מטרת ההסברים הנ"ל בס' הרימון היא להחליש את החומרה של מסירת-הנפש למיתה (לפיכך מדגיש המחבר את העדר מלאך-המוות ואת מיתוק מידת הדין בשעות היום), בניגוד למגמתו בספר הזוהר (על השכינה כחיה השואפת לדם ראה גם בהערה שלפני זו).

³¹² כגון זוהר ח"א, נט ע"ב. מן הקטע שלעיל מזוהר חדש, פרשת תרומה, לקח האר"י את הצירוף: 'דעבד נייחא לה' בשירו לסעודה הראשונה של שבת, והשתמש בו לצורך סקסואלי מובהק (ראה: ליבס, זמירות, עמ' 543; בהערה שם עמדתי על העניין הסקסואלי, אך לא על ההקבלה הנ"ל לזוהר חדש).

לנפילת אפיים קשורים לזיווג השכינה בתפארת.³¹³ במקום אחר (ח"א, רמה ע"ב) עומד הזוהר על כך שנשמות הצדיקים העולות במיתתם גורמות (בהיותן זכרים) להתעוררות תשוקתה של השכינה לקדוש-ברוך-הוא הוא בעלה, ובכך הן בבחינת 'מים נוקבין',³¹⁴ שמעלה הנקבה (השכינה) לעומת הזרע של הזכר (ספירת תפארת). לאר"י לא נשאר אלא לנסח ניסוי כולל את הרעיונות האלה הפזורים בזוהר ולפתח את הגנוז בהם לשיטה אחת, כדי שתצא לו תורת-כוונות שלימה לנפילת אפיים.³¹⁵ לפי האר"י חייב האדם בנפילת אפיים לכוון למסור את עצמו למיתה, ובכך הוא מעלה 'מים נוקבין' ומסייע לזיווג זעיר ונוקביה, ואילו בקריאת שמע (לפי מעשה מיתת ר' עקיבא שבתלמוד, ברכות סא ע"ב) יכול למות על קידוש השם, ובכך לסייע לזיווג העליון יותר בין פרצופי אבא ואמא,³¹⁶ והיה אם גדולים פגמי הזיווגים, אין די בכוונה בלבד, ויש צורך לעשות כן בפועל, כלומר, למות ממש על קידוש השם.

קשר זה בין דביקות הנפש לתיקון העולם מפתיע הוא לכאורה. בדרך-כלל רגילים בני-האדם לראות במיסטיקה אידיאל אינדיבידואלי, העומד בניגוד לתיקון העולם החיצוני, ולא-כל-שכן בניגוד לתיקון לאומי והיסטורי. נוסף על כך, כרוך האידיאל המיסטי בביטול הרצון העצמי בישות הכוללת, וביטול כזה אינו עולה בקנה אחד עם כוונה לפעול בעולמות התחתונים. קושיות אלה נובעות מהבנה מוטעית באופייה המיוחד של המיסטיקה בספר

³¹³ לפי זוהר ח"ב, קכט ע"א, נפילת אפיים בסוף התפילה מתפרשת כהסתרת הפנים, השכן אז נשלם_בברכת 'שים שלום' שהיא הברכה האחרונה של תפילת שמונה-עשרה) הזיווג בין הספירות יסוד ומלכות. הזיווג הוא דבר שהצניעות יפה לו, ולפיכך יש להסתיר את הפנים, ולא להסתכל (וראה לעיל, עמ' 140).

³¹⁴ לעניין 'מים נוקבין' יש רקע משני תחומים, האחד קוסמולוגי-מיתולוגי, והשני פסיכולוגי. הראשון קשור בתפיסת העתיקה, ש'מים העליונים זכרים והתחתונים נקבות' (כגון: 'ירוש' ברכות פ"ט ה"ג, יד ע"א ; בר"ר יג"ג ; זוהר, ח"א, כט ע"ב ; וראה לעיל, הערה 273), ולפי השני מכונים כך זרע הזכר והמים שמפרישה הנקבה בשעת הזיווג. מאחר שהזוהר מתאר זיווגי זכר ונקבה (תפארת ומלכות), שהם קוסמיים במהותם, נקל היה לשני תחומים אלה להתמזג לעניין אחד בתיאוריו (תיאורים כגון אלה מצויים גם בזוהר ח"א, ס, ע"ב ; רמד ע"ב). את הצירוף הלשוני 'מין נוקבין' לא מצאתי בזוהר, אבל בנקל יכול היה האר"י לגבשו מתוך קביעת חז"ל, שמים תחתונים הם נקבות, ומתוך הנגדה לצירוף 'מין זכרין' המצוי בזוהר (ח"א, ס ע"ב ; לעניין הצדיקים של מטה וחלקם בזיווג של מעלה ראה לעיל, עמ' 122).

³¹⁵ ראה: שער הכוונות, 'עניין נפילת אפיים', ירושלים תרס"ב, מו ע"ד – מז ע"ג. עניין ירידת הצדיק לקליפות והוצאת הניצוצות משם מקורו גם כן בכוונת נפילת אפיים של האר"י, ומשם נפוץ וקיבל את משמעותו העצומה בשבתאות ובחסידות. האר"י קישר לכאן את דעת הזוהר, שהצדיק יורד לגיהנום כדי להעלות משם את נשמות הרשעים שהרהרו תשובה בחייהם (על מקורות הרעיון עמדו כבר החוקרים תשבי ו' וייס ; סיכום דבריהם: פייקאז', עמ' 280 ואילך ; פייקאז' מנתח שם בהרחבה את התפתחות הרעיון מן האר"י עד החסידות). אלא שבזוהר ירדת הצדיק לגיהנום מתרחשת אחרי מותו, ואינה קשורה לא לנפילת אפיים ולא למעשה אחר שעשה בעודו בחיים. 'מין נוקבין' שאותם מעלה הצדיק לזיווג של מעלה, הורחבה משמעותם בקבלת האר"י, ואינם כמו בזוהר רק נשמת הצדיק עצמו, אלא גם נשמות הרשעים, שהוא מעלה עמו. אגב, הרעיון בזוהר נשאב אולי מהנוצרים, שייחסו לישו את הירידה לגיהנום להעלאת הרשעים, ונגד זאת מתווכח בעל ס' נצחון ישו, רמת גן תשל"ח, עמ' 92, 100, 102. המהדיר, מ' ברויאר, ציין שם את המקורות הנוצריים.

³¹⁶ עניין זה אינו מצוי בזוהר, שהרי שם הזיווג בין אבא לאמא (בין חכמה לביןנה) הוא קבוע ואינו פוסק, ולכן אינו זקוק כלל למעשי התחתונים. חכמה וביןנה מכונים בזוהר: 'תריין רעים דלא מתפרשין לעלמין' (ח"א, ד ע"א ; קכ ע"א ; רצ ע"ב – אידא זוטא, ושם בניגוד מפורש לתפארת ומלכות). אמנם מציון מליצה זו ('לא מתפרשין לעלמין') פנעם אחת גם בנוגע לתפארת ומלכות (ח"א, קיב ע"ב), אך שם יש לפרש: 'ראויים הם לא להתפרש זה מזה' או 'אסור להפרישם', ואין הכוונה שאינם נפרשים בפועל.

הזוהר, ובקבלה בכלל. המיסטיקה בזוהר אינה כרוכה בביטול הרצון הפרטי.³¹⁷ יתירה מזאת, דביקות הנפש היא דרך ותנאי לפעול בתחתונים באמצעות העליונים עצמם. אף את המאגיה עצמה מסביר הזוהר בדרך זו. ההבדל כאן בין המאגיה השחורה (האסורה בהחלט לפי ספר הזוהר³¹⁸) לבין הדרך הקבלית, שהיא תיאורגית ובה נתקן העולם הזה בעקבות תיקון העולמות העליונים, הוא רק בזיהוי הכוחות שדרכם פועלים: כאן כוחות הטומאה, וכאן, להבדיל, עשר הספירות. על הדמיון במיתודה עומד במפורש כמה וכמה פעמים. בהקבלה (ניגודית) גמורה למקובל גם המכשף 'נדבק ברוח הטומאה' ו'נשאב' לתוכה, מושך על עצמו נשמה טמאה, ומחזק את 'הצד האחר'. אין כל סתירה בין המיסטיקה לבין התיאורגיה והמאגיה; להיפך: רק בדביקות הנשמה (בדרך קשר, ולא בדרך מיזוג) אל כוח עליון (או תחתון) ניתן לפעול עליו ובאמצעותו.³¹⁹

גם אין לטעון, כי עניינו של המיסטיקאי הוא נפשו בלבד, וכי אין לו עניין בתיקון העולם והאומה. כבר במיסטיקה הקדומה של יורדי מרכבה משולבים יחד ענייני מיסטיקה עם ענייני אפוקאליפטיקה ואסכאטולוגיה.³²⁰ ונראה, שהרעיון המשיחי היה מעיקרי מחשבתם, ולא בכדי הפך ר' עקיבא, תומכו של בר כוכבא, לדמות המרכזית בחוג זה.³²¹ אך יש לציין, שהאישים הכאריזמטיים של ימי חז"ל לא נמנעו כלל מלהשתמש בהשפעתם למעלה לשם עניינים כמו הורדת הגשמים,³²² ואף רשב"י של הזוהר עוצב בדמותם זו.³²³ אמנם יש לציין, שקשרם של אישים אלה עם הקדוש-ברוך-הוא איננו קשר מיסטי טהור, אלא מעורבת בו נעימה מיתית חזקה, הם כבנים וכעבדים המצויים בהיכל המלך, והמלך אוהבם וממלא את כל חפצם. גוון מיתי זה

³¹⁷ כך בקבלה בדרך-כלל, כפי שהסביר שלום (דברים בגו, עמ' 325-350). מבחינה זו המקובל ר' יצחק דמן עכו הוא יוצא דופן: אצלו יש מיסטיקה 'טהורה', הדומה לשיטת הצופים המוסלמים (ראה: גוטליב, עמ' 247-231).

³¹⁸ כאן נבדלת דרכו של בעל הזוהר מזו של 'מהקובלים הגנוסטיקאים'; ראה לעיל, עמ' 126.
³¹⁹ ראה, למשל ח"ג, מא ע"ב; כשם שיש עשר ספירות של אמונה, כך יש למטה עשר ספירות של כישוף טמא. יש הנדבקים באלה, ויש הנדבקים באלה. לעתים קרובות מסמין הזוהר רעיון זה אל מה שאמרו חז"ל: 'בא ליטהר מסייעין אותו, בא ליטמא פותחין לו' (שבת קד ע"א; ובזוהר: ח"א, נד ע"א; סב ע"א; ח"ג, נג ע"ב). דרך כישוף מיסטית זו משויכת בעיקר לתיאור דרכו של בלעם בן בעור הקוסם (כגון: זוהר, ח"ג, רז ע"א; ח"ב, כא ע"ב עד כב ע"ב – שייך למדרש הנעלם). בתיאורים אלה מקביל בלעם לא סתם מקובל, אלא אף לגדול המיסטיקאים, למשה רבינו. גם זאת לפי מה שאמרו חז"ל: 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה [דב' לד:י] – אבל באומות העולם קם, ואיזה זה? בלעם בן בעור' (ספרי דברים, שנו). כאן מצא הזוהר הזדמנות טובה להשוות את דרכו של גדול המיסטיקאים לדרכו של גדול המכשפים, ואין כל הפרש ביניהן, אלא שזה דבק בכוחות הקדושה, וזה – בכוחות הטומאה.

³²⁰ כך, למשל, במדרש 'אלה אזכרה', העוסק בעשרת הרוגי המלכות (ילינק, ד, עמ' 64-73). אבל הדבר ניכר בכל כתבי יורדי המרכבה, ואין כאן המקום להרבות בדוגמאות ובהסברים.

³²¹ ראה להלן, נספח א.

³²² ראה להלן, הערה 140.

³²³ ראה לעיל, הערה 273.

שבדמותם הוא המאפשר להם לשמור על רצונם ואישיותם הפרטית ולפעול בענייני העולם הזה, אף כשהם במצב של דביקות עליונה. עירוב זה של מיסטיקה ומיתוס אופייני גם לתיאור המיסטיקאי בספר הזוהר, וממלא גם שם תפקיד דומה. כך מתאר הזוהר את המיסטיקאי: 'בן אתדבק תדיר באבוי בלא פירודא כלל לית מאן דימחי בידיה עבד פולחניה דמאריה ואתקין תקוני עלמא' (ח"ג, קיב ע"א³²⁴) / 'בן מידבק תמיד באביו בלא פירוד כלל, אין מי שימחה בידו, עובד עבודת קונו ומתקין תיקוני העולם'. הצד המיתי באישיותו מאפשר לו לתקן את תיקוני העולם, אף-על-פי שהוא דבק באביו בלא פירוד כלל.³²⁵

גם במקומות שבהם המיסטיקה היא יותר טכנית וסובסטנציאלית אין היא נעשית רק למען הנפש הפרטית של המיסטיקאי, אלא לעתים קרובות היא תורמת לתיקון העולמות – העליון ובעקבותיו התחתון. וכך אמר ר' עזריאל מגירונה: 'ועל כן החסידים הראשונים היו מעלים מחשבתם עד מקום מוצאה והיו מזכירין המצוות והדברים, ומתוך ההזכרה והמחשבה הדבקה ביותר, היו הדברים מתברכים ומתוספים ומתקבלים מאפיסת המחשבה כאדם הפותח ברכת מים ומתפשטת אילך ואילך'.³²⁶ 'הדברים המתברכים' הם הספירות העליונות, שהמקובל פותח אליהן את הברכה על-ידי עצם דביקות מחשבתו במקורה, היא הספירה העליונה, הנקראת 'אפיסת המחשבה'. בספר הזוהר ובקבלת האר"י דביקות הנשמה בבחינת 'מים נוקבין', הנעשית תוך כדי מסירת-הנפש – בכוונה או בפועל – גורמת גם היא תיקון בספירות העליונות. אלא שראוי לציין, כי המעשה והתיקון הם בעלי אופי מיתי הרבה יותר מאשר אצל ר' עזריאל.³²⁷ עניינה של אידרא רבא הוא תיקון העולמות. יציאת נשמותיהם של החברים היא גולת-הכותרת של תיקון זה, אבל עד אליו עברה האידרא דרך ארוכה של תיקון. את התיקון כולו אפשר לחלק לשני סוגים. סוג אחד הוא התיקון בדרך הסימבולית, כלומר, עצם התכנסותם של חברי האידרא היתה לה משמעות סימבולית, ובמקביל להתכנסותם נערך גם העולם העליון בסדר טוב יותר. על פרטי תיקון זה עמדתי לעיל בהרחבה. אבל בכך לא סגי. אחרי שהתכנסו, נותר לחברים לעשות עוד תיקונים בפועל, וזהו עיסוקם במהלך

³²⁴ הקטע שייך לגוף הזוהר, ולא ל'רעיא מהימנא' כנדפס. טעות זו חוזרת בדפוס בכל מאמרי ה'פקודין' (ראה: גוטליב, עמ' 215-230).

³²⁵ מאמר בוטה במיוחד, העומד באריכות על הקשר בין לימוד לבין דביקות ותיקון, מצאנו בח"ב, ריג ע"ב.

³²⁶ תשב"י, פירוש האגדות, עמ' 40.

³²⁷ משיחותי עם פרופ' תשב"י קיבלתי את הרושם, שדעתו דומה לשלי בעניין הקשר בין מיסטיקה לתיקון (עוד על שאלת הדביקות והתיאורגיה ראה: גוטליב, עמ' 38-55).

האיזרא. תיקון זה נעשה על-ידי דרשות התורה, ולבסוף – על-ידי יציאת הנשמה.

אפשרות התיקון בדרך דרשות התורה הקבליות העמוקות מזכיר את התיקון באמצעות המיסטיקה, שעמדתי עליו לעיל. שהרי דרשות אלו נאמרות בהשראה עליונה, ואפשר לראות בהם שלב מיסטי נמוך יותר, המתגבר במהלך האיזרא, ומגיע לשיאו ביציאת נשמתם של המיסטיקאים. נוסף לכך יש תיקון גם בעצם הגילוי של תורת עתיקא קדישא, שהיא מסימני התקופה המשיחית. אבל בנוסף לכך נתפסים דברי התורה הנאמרים כפועלים פעולות ממשיות למעלה ומשנים את העולם, ואף בוראים שמים וארץ חדשים.

בריאית העולמות באמצעות מלים בלבד היתה דרכו של הקדוש-ברוך-הוא במעשה בראשית, והיא אף דרכו של המיסטיקאי (אברהם אבינו, לפני סוף ספר יצירה). רעיון זה עומד ביסוד כל מאגיה, אבל בעוד שהמכשף משתמש בעולם המיתי הקיים ובצירופים מלים קבועים מראש באופן חמור, הרי התיאוריה של בעל הזוהר על מלים האורגות רקיעים וארצות היא חופשית הרבה יותר. נראה לי, שתיאוריה זו מתאימה בראש ובראשונה לדרכו של בעל הזוהר עצמו, שהיא מיתופאית, היינו, יוצרת מיתוסים. עיקר ייחודו של הזוהר בספרות ישראל הוא עיסוק זה. בעל הזוהר היה מודע לכך, שהוא אינו מתאר עולם מיתי קיים, אלא יוצר אותו בדמיונו הספרותי ובכשרונו הדרשני.³²⁸ אך לפי תיאוריה זו לא נפגם כלל מעמדו האונטולוגי של העולם המיתי, הנוצר בדרך זו. כנראה, נתן בעל הזוהר עדיפות ראשונה לעולמו הפנימי ולדמיונו של האדם על פני העולם החיצוני. קיומו של העולם החיצוני אינו אלא תוצאה מהשלכה החוצה של המחשבה באמצעות המלים. עניין זה בולט במיוחד אם ניחם – כפי שאני עושה – כוונה משיחית לכתיבת ספר הזוהר. נמצא, שהמחבר רצה לשנות ולגאול את העולם החיצוני בדרך של בריאה מילולית ודמיונית של חבורת אנשים (רשב"י וחבורתו) והחזרתם מנבכי העבר שלפני יותר מאלף שנה, ואף הם מצדם אינם גואלים את העולם אלא בדרך של דרשות ומלים. זה, לפי דעתי, דמיון בתוך דמיון, היוצר את המציאות הריאלית, המבטא, לפי דעתי, נצחון גדול של הרוח על החומר.

את האפשרות התיאורטית לתיקון וליצירה אונטית בדרך של דרשות התורה מסביר הזוהר במקום אחר, קצת לפני תיאור 'תיקון ליל שבועות' (ח"א,

³²⁸ השווה הודעתו בדבר מקוריותו של תיאור הזקן של עתיקא קדישא (להלן, הערה 349).

ד ע"ב – ה ע"א) וגם בתוך התיקון (ח"א, ח ע"ב – ט ע"א), המקביל כל כך לאידרא רבא.³²⁹ וכך הוא אומר:

בההיא שעתא דמלה דאורייתא אתחדשת מפומיה דבר נש, ההיא מלה סלקא ויתבא על רישא דצדיק חי עלמין וטסא מתמן ושטא בשבעין אלף עלמין וסליקת לגבי עתיק יומין, וכל מלין דעתיק יומין מלין דחכמתא אינון ברזין סתימין עלאין. וההיא מלה סתימא דחכמתא דאתחדשת הכא כד סלקא אתחברת באנון מלין דעתיק יומין וסלקא ונחתא... בההיא שעתא ארח עתיק יומין בהאי מלה וניחא קמיה מכלא... ההיא מלה טסת וסלקא ונחתא ואתבעידא רקיעא חדא. וכן כל מלה ומלה דחכמתא אתעבדין רקיעין קיימין בקיומא שלים קמי עתיק יומין... וכל אינון שאר מלין דאורתיא דמתחדשין קיימין קמי קב"ה וסלקין ואתעבידו... ארץ חדשה... (ח"א ד ע"ב).

תרגום: באותה שעה שמלה של תורה [= דבר תורה שאינו קבלה] מתחדשת מפיו של אדם, אותה מלה עולה ומתייצבת לפני הקב"ה... ומלה של חכמה [= סודות הקבלה] המתחדשת עולה ויושבת על ראש צדיק חי העולמים וטסה משם ושטה בשבעים אלף עולמות ועולה אצל עתיק יומין, וכל דבריו של עתיק יומין דברי חכמה הם ברזים סתומים עליונים. ואותה מלה סתומה של חכמה שנתחדשה כאן, כשעולה מתחברת באותן מלים [= דברים] של עתיק יומין ועולה ויורדת... באותה שעה מריח עתיק יומין באותה מלה ונחת-רוח לפניו מכול... אותה מלה טסה ועולה ויורדת ונעשית רקיע אחד, וכן כל מלה ומלה של חכמה [= קבלה] נעשות רקיעים עומדים בקיום שלם לפני עתיק יומין... וכל אותם שאר דברי תורה [שאינם של סוד] המתחדשים, עומדים לפני הקב"ה ועולים ונעשים... ארץ חדשה...³³⁰

למדנו, ראשית, שדברי התורה יש בהם ממש והם מתקנים תיקונים אונטיים. כמו-כן למדנו מה הוא התחום שאותו הם מתקנים: דברי הקבלה עניינם בתיקון הקדוש-ברוך-הוא (=תפארת = שמים), ולצורך זה הם עולים קודם לפרצוף שמעליו, הוא אריך אנפין, שבכוחו לתקן את הפרצוף שמתחתיו (שהרי תורת עתיק יומין היא תורת הסוד),³³¹ ואילו דברי תורת הנגלה עולים תחילה

³²⁹ ראה להלן, נספח א.

³³⁰ תרגום הקטע ראה גם תשבי, ב, עמ' תד-תה.

³³¹ ראה לעיל, עמ' 170.

לקדוש-ברוך-הוא ויורדים והופכים לארץ חדשה, כלומר, הם גורמים לתיקון השכינה, הנקראת ארץ.

הקטע הזה בא, כאמור, קודם לתיאור תיקון ליל שבועות, ובתיאור האירוע עצמו חוזר רעיון התיקון האונטולוגי של 'רקיעי' החתן העליון ושל 'דרגות' הכלה ביתר שאת. מצד אחד, גורמות הדרשות הללו לכוחות העליונים לשבח את הדורשים,³³² ומצד שני (והוא עיקר החידוש הקבלי), גורמים דבריהם של הדורשים לתיקון ממשי של כוחות אלה. וזה לשונו בתיקון ליל שבועות:

ומעשה ידיו מגיד הרקיע [תה' יט:ב] – אליו אינון חבריא דאתחברו בכלה דא ומארי קיימא דילה. מגיד ורשים כל חד וחד. מאן הרקיע? דא איהו הרקיע דביה חמה ולבנה וככביא ומזלי, ודא איהו ספר זכרון, איהו מגיד ורשים להו למהוי בני היכלא ולמעבד רעותהון תדיר. יום ליום יביע אומר [שם, שם, ג] יומא קדישא מאינון יומין עלאין דמלכא משבחין לון לחבריא ואמרין ההיא מלה דאמר כל חד לחבריה, יומא ליומא יביע ההוא אומר ומשבח ליה. ולילה ללילה [שם] – כל דרגא דאשלים [נ"א דשליט] בליליא משבח דא לדא ההוא דעת דכל חד מחבריה [כנראה צ"ל: 'מחבריא'] ובשלימו [נ"א וברחימו] סגי אתעבידו לון חבירין ורחימין. אין אומר ואין דברים [שם, ד] – בשאר מילין דעלמא דלא אשתמעו קמי מלכא קדישא ולא בעי למשמע לון. אבל הני מילי בכל הארץ יצא קום [שם, ה]. עבדי משיחא אינון מלין מדורי עלאי ומדורי תתאי, מאלין אתעבידו רקיעין ומאלין ארץ מההיא תושבחתא. ואי תימא דאינון מלין באתר חד משטטא בעלמא – בקצה תבל מליהם [שם]. וכיון דאתעבידא רקיעין מנהון, מאן שריא בהון? הדר ואמר לשמש שם אהל בהם [שם] – ההוא שמשא קדישא³³³ שוי מדוריה ומשכניה בהו, ואתעטר בהו. כיון דשרי באינון רקיעין ואתעטר בהו כדין – והוא כחתן יוצא מחופתו [שם, ו] – חדי ורהיט באינון רקיעין נפק מנייהו ועאל ורהיט גו מגדלא חדא אחרא באתר אחרא (ח"א, ח ע"ב – ט ע"א).

³³² זהו מוטיב מיתי-מדרשי; ראה להלן, נספח א. הוא מצוי גם באידרא רבא, ח"ג, קלה ע"א.

³³³ שמח אני על ההזדמנות לתקן שגיאה חמורה במהדורת לשירי שבת של האר"י (ליבס, זמירות). בשיר לסעודה שנייה, שורות 33-36 (עמ' 551-552) הנוסח הנכון הוא: 'ואלין מליא, יהון לרקיעא, ותמן מאן שריא, הלא ההוא שמשא' – כך הנוסח בס' שער הכוונות וברוב הדפוסים. שתי השורות האחרונות ('ותמן... שמשא') נלקחו, כמובן, מתוך קטע הזוהר שלפנינו ושובצו לתוך השיר. בהתקני את המהדורה נעלמה ממני הקבלה זו לזוהר (הסתמכתי אז רק על הקטע שלעיל, ח"א, ד ע"ב, וגם זה לא ירדתי לסוף דעתו), לכן העדפתי את נוסח הדפוס הראשון (נוסח זה אינו נכון, שכן אם נגרסו יסתיים הבית באמצע המשפט, וחלקו העיקרי של המשפט יועבר לבית שלאחריו, ואין זה כלל דרכו של האר"י). אין כל מקום להערת שם בדוחותי את נוסח שער הכוונות: 'מה לשמש – זעיר אנפין – בשמים הנארגים מחידושי התורה'; שהרי תיקון זעיר אנפין הוא שלב חשוב בתיקון שם (על תיקונים נוספים במהדורה ההיא ראה לעיל, הערות 224, 312).

והנה תרגום הקטע ופירושו משובץ בתוכו: 'ומעשה ידיו מגיד הרקיע' – אלו הם החברים המתחברים עם כלה זו ובעלי הברית שלה [נתרתי משמע: גם אלה שהם במדרגת ספירת יסוד, הנקראת ברית, המעוררים את הזיווג שלו בשכינה, כמוסבר שם לפני הקטע הזה]³³⁴ וממש כמו בפתיחת אידרא רבא, שם הם מכונים, כזכור, 'קיומי עלמין'; וכן קשור תיקונם לאי-הפרת הברית ולשמירת הסוד על-ידהם]³³⁵ מגיד ורושם כל אחד ואחד [מן החברים]. מיהו הרקיע? זה הוא הרקיע שבו חמה ולבנה וכוכבים ומזלות נכלומר, ספירת יסוד; במלים אלה מתואר אחד משבעת הרקיעים במסכת חגיגה יב ע"ב – והוא הרקיע ששמו 'רקיע'; ובזוהר, ח"א, לד ע"א נדרש על ספירת יסוד, וזה הוא ספר זכרון [כוונתו לספירת יסוד, כך נדרש פעמים רבות בזוהר, כגון ח"ב, ע ע"א – ספר-מלכות של זכרון, שהוא יסוד, מלשון זכר], הוא מגיד ורושם אותם וכותב אותם להיות בני היכל ושיעשה רצונם תמיד. 'יום ליום יביע אומר' [בפסוק הכתיב הוא 'אמר'] – יום קדוש מאותם הימים העליונים של המלך [המלך הוא היסוד הזכרי באלוהות, ספירת תפארת או זעיר אנפין, והימים הם שש הספירות ה'זכריות', הקשורות בן המשבחים אותם, את החברים, ואומרים אותו דבר שאמר כל אחד [מן החברים] לחברו נכלומר, הספירות מדברות בשבח הדרשות]. 'ולילה ללילה' – כל דרגה הנשלמת [או לפי נוסח אחר: השולטת] בלילה [הכוונה לכוחותיה או 'ספירותיה' של ספירת המלכות, שזמן שליטתה הוא בלילה] משבחת זו לזו את אותו 'דעת' [לשון הפסוק: 'ולילה ללילה יחוה דעת'] של כל אחד מן החברים, ובשלימות [לפי נוסח אחר: ובאהבה] רבה נעשים להם חברים ואהובים.³³⁶ 'אין אומר ואין דברים' בשאר דברי העולם, שאינם נשמעים לפני המלך הקדוש, ואינו רוצה לשמוע אותם, אבל דברים אלה 'בכל הארץ יצא קום' [למשפט זה ייתכנו שני פירושים: אולי שאר דברי העולם הם דברי חולין, שיש להימנע מלאומרם בתיקון ליל שבועות, שכן המלך – האלוהות באופן כללי – אינו רוצה לשומעם, ואז 'דברים אלה' אינם זהים עם 'דברי העולם', אלא מנוגדים להם, והם דברי התורה הנאמרים בתיקון; אבל

³³⁴ השווה שם (ח"א, ח ע"א): 'מעשה ידיו – אליו אינו מארי קיימא דברית בהדי כלה. ואינו מארי קיימא דברית אקרון מעשה ידיו, כמה דאת אמר: ומעשה ידיו כוננהו [תה' צ:יז]. דא ברית קיימא דחתים בבשרא דבר נש' / 'מעשה ידיו – אלה הם בעלי אות הברית אצל הכלה. ואותם בעלי אות הברית נקראים "מעשה ידיו", ככתוב: "ומעשה ידיו כוננהו". זו אות הברית החתומה בבשרו של אדם'. כנראה פירש בעל הזוהר את הפועל 'כונן' במשמעות 'חתם' (אינני יודע על סמך מה, ושם קישר 'כונן' ל'כלה' על סמך השפה הערבית, שבה 'כנה' פירושה 'כלה', אך זהו הסבר דחוק). חשוב לציין, שבדיוק לפני הקטע שהבאתי מח"א, ח ע"ב, הוא דורש: 'מעשה ידיו [קה' ה:ה] – דא בשר קדש ברית קדישא'. אולי הושפע בעל הזוהר באופן אסוציאטיבי ממדרש חז"ל: 'ומעשה ידיו [קה' שם] – איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר, בניו ובנותיו של אדם' (שבת לב ע"ב).

³³⁵ לגבי האידרא ראה לעיל, עמ' 138.

³³⁶ זהו מוטיב האהבה שבין החברים ובינם לבין הספירות, מוטיב שעמדנו עליו באריכות בניחות פתיחת אידרא רבא; ראה לעיל, עמ' 159.

אפשר, וכך נראה לי יותר, ש'המלך הקדוש' הוא דווקא הזכר, והוא שאינו רוצה לשומעם, אבל הם משמשים לתיקון הנקבה – הם הדברים שמחוהו 'לילה לילה' = תיקוני הנקבה, ולכן דווקא 'בכל הארץ יצא קום': הארץ, כזכור, היא השכינה, לעומת הרקיע שהוא הקדוש-ברוך-הוא, ואם כן, 'שאר דברי העולם' הם העיסוק בנגלה, שהוא, לפי הקטע שנתפרש לעיל, תיקון הנקבה בלבד, והוא מכונה שם בלשון דומה: 'שאר מלין דאורייתא'. ואולי הכוונה לתשבחות – ראה ההמשך]. עושים מדידה אלה הדברים, מדורים עליונים ומדורים תחתונים [בעל הזוהר מפרש את המלה 'קום' מלשון 'קו המידה', שבמידתו נבנה העולם ונתקנות הספירות העליונות; לכך מוקדש מאמר ארוך בזוהר חדש, פרשת ואתחנן, הוא מאמר 'קו המידה'. המדורים העליונים והתחתונים הם דרגותיהם של הזכר והנקבה. וחזר, אם כן, ומדבר על דברי התורה באופן כללי, בלא ההבחנה שעשה לעיל, בין הדברים המתקנים את הזכר לבין אלה המתקנים את הנקבה]. מאלה נעשים רקיעים [חוזר ומבחין: מדברי הקבלה נתקנים רקיעי הזכר] ומאלה ארץ, מאותו שבח [כאן תיקוני הכלה אינם נעשים מדרשות בנגלה, אלא משירות ותשבחות, והיא דעת 'המקובלים' הגנוסטיקאים³³⁷]. ואם תאמר, שהמלים במקום אחד [כלומר, מה שנתקן מדברי התורה מרוכז במקום אחד] משוטטות בעולם, 'בקצה תבל מליהם' [הפסוק בא להוציא מדעתך זו, וכוונתו: שהתיקון הוא לעולמות כולם. ואפשר לפרש גם אחרת: אם תאמר, שאין הפרדה בין שני סוגי מלים, ושניהם מתקנים אותם אובייקטים – גם כך אפשר לפרש את הפסוק, ולהסתמך על 'בקצה תבל מליהם']. וכיוון שנעשו רקיעים מהם [מדברי התורה], מי שורה בהם? חזר ואמר: 'לשמש שם אהל בהם' – אותו שמש קדוש [הוא היסוד האלוהי הזכרי] שם את מדורו ומשכנו בהם, ומתעטר בהם. כיוון ששרה באותם הרקיעים והתעטר בהם, אז – 'והוא כחתן יוצא מחופתו', שמח ורץ באותם רקיעים, יוצא מהם ונכנס ורץ תוך מגדל אחד אחר במקום אחר [המגדל הוא השכינה, וכאן מתואר הזיווג של הזכר והנקבה, שהוא התיקון האחרון של שניהם; השימוש בכינוי 'מגדל' – מוטיב המגדל אינו נזכר עוד בקטע זה – ובמוטיב הריצה לתוכו מזכיר בהכרח את הפסוק: 'מגדל עז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב' (מש' יח:י). פסוק זה נדרש במקום אחר בזוהר (ח"ג, קסד ע"א-ע"ב), ושם מפורש, שהמגדל הוא השכינה; אבל הצדיק איננו דווקא ספירת יסוד ממש, אלא 'חזן

³³⁷ השווה הקטע שלהלן, נספח א, מחוג 'המקובלים' הגנוסטיקאים, שלפיו פסוקי דזמרה שקודם התפילה הם תיקון הכלה וקישוטה. מעניין, שבעל הזוהר פלט כאן מקלמוסו את המלים 'ההיא תושבחה', אף-על-פי שלא רמז קודם ל'שבח' כתיקון הכלה, אלא לעיסוק בתורה. מכאן שדרכם של אנשי חוג 'המקובלים' הגנוסטיקאים' היתה ידועה לו (בנספח א ציינתי גם מקבילה מן הזוהר לעניין פסוקי דזמרה).

הכנסת זכאה דקשוט ודיוקנא דצדיק עלאה' / 'חזן הכנסת צדיק האמת³³⁸ וסמל³³⁹ של הצדיק העליון' (= ספירת היסוד). והוא העולה לתורה שישי במניין הקרואים. מיד עובד המחבר ומשווה אותו (בקשר לאותו פסוק) למלך המשיח, העתיד לקרוא מעל המגדל (כך נקרא בפי הספרדים המקום שעליו מוצב ספר התורה) בתורתו החדשה!].

כדי שההשוואה לאידרא תהיה שלימה ולמען יואר באופן מלא הקשר בין האספקטים השונים של התיקון, יש להדגיש, שבהמשך הקטע בדבר עשיית הרקיעים (ח"א, ה ע"א) הזוהר מוצא לרקיעים אלה תפקיד נוסף, והוא – להסתיר את האלוהות מעין המסתכל. הנה תיקון הספירות ואפשרות גילויין הוא הוא כיסוין והסתרון. תפקיד כפול זה מתואר רבות בספרות הקבלה.³⁴⁰ אופי כפול זה מקביל הוא לדרישה בפתיחת אידרא רבא – ועמדתי עליה לעיל באריכות – שהחברים המתקנים את הספירות יהיו גם שומרי סוד. אחר-כך עובר בעל הזוהר לתאר את רקיעי סטרא אחרא, הנארגים ממי שאינו 'נאמן רוח', והם אינם מתקנים אלא מחריבים את העולם.³⁴¹

נסכם עתה את שלבי התיקון ב'תיקון ליל שבועות' בח"א כדי להשוותם לתיקון שבאידרא. התיקון מתחלק לשני שלבים: בשלב הראשון מתוקנים לחוד היסוד הזכרי והיסוד הנקבי על-ידי דברי תורה. לשם תיקון הזכר (= זעיר אנפין) צריכים דברי התורה לעלות קודם ולהתקשר ל'עתיקא קדישא', ובעזרת קשר זה יתבצע התיקון (לתיקון הנקבה צריכים דברי התורה להתקשר קודם עם הזכר). רק לאחר שנתקנו שני הפרצופים הללו (הזכר והנקבה) כל אחד בפני עצמו, חל התיקון הסופי, שהוא זיווג הזכר בנקבה. מתוך הקבלה למקום אחר (שנרמזה בקטע זה באמצעות מוטיב 'הריצה במגדל') נוכחנו לדעת, שאולי הזיווג הזה מתבצע לא על-ידי ספירת יסוד עצמה, אלא על-ידי מי שהוא ב'דמותה', הצדיק הארצי ואף מלך המשיח (ייתכן, שעניין זה הובלע כאן ברמז מתוך כוונה, שכן הצניעות יפה לו). הרעיון, שלפני הזיווג בין הזכר לנקבה

³³⁸ 'צדיק האמת' הוא הכינוי הקבוע שקרא לעצמו ר' נחמן מברצלוב, ואולי כאן מקורו (אף שהוא מצוי עוד בזוהר; ראה להלן, נספח ד, סעיף ז; וראה לעיל, הערות 121, 122).

³³⁹ ראה לעיל, הערה 253.

³⁴⁰ כך למשל אצל הרמ"ק (ראה: י' בן שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 100-95). הרעיון מוסבר באריכות בזוהר, ח"ג, רד ע"ב.

³⁴¹ ראה לעיל, עמ' 138.

שבאלוהות צריך כל אחד מהם להיתקן בפני עצמו בדרך של היכללות דרגותיו, חוזר פעמים מספר בספר הזוהר.³⁴²

גם באידרא מצינו את כל שלבי התיקון האלה. תחילה מתוקנים שם הפרצופים השונים, ובסוף תיקונם בא שלב הזיווג, שהוא הגאולה השלימה ותיקונה הגמור של השכינה. להלן ניווכח לדעת, שהיסוד המזדווג הוא בדמות גואל בשר-ודם. אמנם התיקון באידרא מפותח הרבה יותר. במקום התיאורים המיתיים-המדרשיים מופיע כאן מיתוס אחד, טכני בעיקרו, המפורט לפרטים רבים, והממזג את כל שלבי התיקון לתיקון אחד גדול. בכך מיטשטש האופי ה'סיפורי' של המיתוס, ולעומת זאת, צף ובולט היסוד הרעיוני העקרוני, ובעיקר היסוד המשיחי. על פרטי התיקון הזה לא אוכל לעמוד כאן מפני שהנושא חורג ממסגרת המאמר. פרטים אלה יש בהם עניין רב מאוד, שכן הם תורמים להבנת תורת האלוהות של החלקים העמוקים ביותר בזוהר, אבל האלמנט המשיחי עולה מאליו מתוך הסקירה הכללית של שלבי התיקון.³⁴³

התיקון באידרא נעשה ברצף אחד, מלמעלה למטה. תחילתו בפרצוף הגבוה ביותר (עתיקא קדישא), המשכו בפרצוף האלוהי הזכרי (זעיר אנפין) וסופו בשכינה. סדר זה הכרחי הוא, שכן חוסר התיקון בשלב גבוה הוא סיבת הקלקול בדרגה שמתחתיו, והדרגה העליונה המתוקנת היא המתקנת את זו שמתחתיה. לפיכך פותחת האידרא בתיקון עתיקא קדישא (הוא אריך אנפין):

וכולהו לא אתקיימו עד דרישא חוורא עתיקא דעתיקין אתתקין, כד אתתקן תקין כל תקונין דלתתא, תקין כל תקונין דעלאין ותתאין. מכאן אולפינא: כל רישא דעמא דלא אתתקן³⁴⁴ הוא בקדמיתא, לית עמא מתתקנא, ואי איהו מתתקן כלהו מתתקן (ח"ג, קלה ע"א).

תרגום: וכולם [העולמות הקדומים שנחרבו, הם מלכי אדום]³⁴⁵ לא התקיימו, עד שהראש הלבן עתיק-העתיקים³⁴⁶ נתקן, כשנתקן תיקן את

³⁴² כגון בח"ב, קלה ע"א-ע"ב, הוא הקטע שאומרים החסידים בקבלת שבת ('כגוונא'). ואף לפניו, בח"ב, קלד ע"א-ע"ב (הוא הקטע הנקרא בס' לבנת הספיר בשם 'אדרא דבי משכנא'; ראה לעיל, הערה 238). מכאן פותח בכתבי האר"י במקומות רבים רעיון התיקון, הקשור להגדלת הנקבה עד לגודלו של זעיר אנפין לפני הזיווג המושלם ביניהם.

³⁴³ על אופייה של תורת אלוהות זו ראה להלן, נספח ד.

³⁴⁴ שתי התיירות בבניין אתפעל אופייניות ללשון הזוהר וכן גם ללשונו העברית של ר' משה דה ליאון, ומכאן נפוצו בספרות הקבלה. כך גם המלים: 'אצתרף', 'אתטמר', 'אתדבק' וכן 'התצמצם' (בספרות המאוחרת) ועוד.

³⁴⁵ ראה להלן, עמ' 195-197, 219-221.

³⁴⁶ ציון הסופרלאטיב בדרך של סמיכות מעין זו (או בצירוף המלה 'כל', כגון 'שמירא דכל טמירין' או עם 'כלא' בלבד כסומך, כגון 'שמירא דכלא') אופייני מאוד ללשון הזוהר. פרופ' ג' שלום אסף, כידוע לי, עשרות רבות של צירופים שונים מסוג זה מספר הזוהר. ונמצא מעט בלשון העתיקה, כגון: 'מלך מלכי המלכים', 'עבד עבדים', 'שיר השירים', 'עולמי עולמים'. 'עתיקא דעתיקין' הוא פיתוח בדרך זו של הביטוי 'עתיק יומין' שבדני ז"ט; לעניין 'סבא דסבין' ראה להלן, נספח א.

כל התיקונים של מטה, תיקן את כל התיקונים של עליונים ותחתונים. ומכאן למדנו:³⁴⁷ כל ראש-עם שלא נתקן הוא בתחילה, אין עמו מתוקן, ואם הוא מתוקן כולם מתוקנים [לתשומת-לבם של מנהיגינו. והשווה הכינוי *kosmetor laon*, כלומר "מתקן עמים" שבו מכונה המצביא באליאדה א, 375].

את הרעיון שיש להתקשר לעתיקא קדישא כדי לתקן את זעיר אנפין כבר מצאנו לעיל, בקטע שלפני תיאור תיקון ליל שבועות בח"א, ד ע"ב, ובאידרא פותח הרעיון עד לתיקון עתיקא לשם תיקון אנפין. ויתירה מזו, התיקון שמתקנים החברים, כל אחד בדרשתו, הוא דווקא תיקון עתיקא, ותיקונו של זעיר אנפין מתואר אחר-כך כאילו נעשה על-ידי עתיקא עצמו. אמנם ייתכן, שעצם התיאור של תיקון זה (בפי רשב"י) הוא סיוע למלאכת התיקון.³⁴⁸

תיקונו של עתיקא מתבצע בדרך של דרשות החברים על מצבו המתוקן. על האפשרות התיאורטית של תיקון כזה למדנו לעיל, בתיאור תיקון ליל שבועות בח"א, והתיאור באידרא מגשים בהחלט את האפשרות הזאת. זאת נוכל ללמוד כבר מדרך ההזמנה שמזמין רשב"י את חבריו לשאת את דבריהם, כגון: 'קום אלעזר ברי אתקין תקונא דא' (ח"ג, קלד ע"א) / 'קום אלעזר בני, התקן תיקון זה'. לעתים מבקש רשב"י אפילו 'לסלסל' בתיקון (ח"ג, קלא ע"א), שהרי תיקונים אלה הם תלתלי הזקן של אריך אנפין, והטיפול בהם הוא כעין תספורת. נראה אפילו, שבשעת דבריהם אחזו הדורשים בזקנם מתוך מגמה סימבולית.³⁴⁹ אמנם תחילה לא ידעו החברים עצמם את התיקון המתבצע

³⁴⁷ 'אולפינא' פירושו (בארמית 'נכונה'): לימדנו, אבל החלפה בין בנייני הפועל אופיינית מאוד ללשון הזוהר. הסקת מסקנות מוסריות או פוליטיות מדרכי הפרצופים העליונים אופיינית היא לאידרא רבא. ואפשר לראות בה כעין 'סימבוליזם הפוך': לא רק מן התחתונים נלמד על העליונים, אלא גם להיפך (ומצינו כבר בספרות חז"ל, ש'לימדה תורה דרך ארץ' ממעשיו של הקדוש-ברוך-הוא, כגון יומא ד ע"ב). אמנם חלק מפתגמי דרך-ארץ הללו משונים מאוד בהקשרם הפוליטי והארצי, כגון: 'מכאן אוקימנא: מאן דבעי דירכין מלכא אודניה לקבליה, יסלסל ברישיה דמלכא, ויפנה שערי מעל אודני, וישמע ליה מלכא בכל מה דבעי' (ח"ג, רצג ע"א – אידרא זוטא) / 'מכאן למדנו: מי שרוצה שיטה המלך אחזנו לעומתו, יסלסל בראש המלך, ויפנה את השערות מעל אודניו של המלך, וישמע לו המלך בכל מה שירצה'. בהקשר זה יש לציין, שתיאורי הפרצופים העליונים באידרא נסמכים לעתים קרובות לתיאוריות על 'חכמת הפרצוף', כלומר, הכרת אופיים של בני-האדם לפי צורת פניהם, וגם להיפך: התיאור של 'חכמת הפרצוף' בזוהר (המאמר 'רזא דרזין' שבפרשת יתרו) תולה עצמו בתיאורי הפרצופים העליונים שבאידרא כמקורו הרעיוני. דוגמה נוספת ראה להלן, עמ' 201.

³⁴⁸ על הקשר של תיקון עתיקא דווקא לליל האידרא, הוא ליל שבועות, ראה להלן, נספח א.

³⁴⁹ כיוון שבמעשה האחיזה בזקן – בנוסף לדרשות עליו – גנוזים סודות קדושים, חשש רשב"י באידרא רבא לפני הדרשות בעניין הזקן ואמר: 'ווי מאן דאויש ידוי בדיקנא יקירא עלאה דסבא קדישא סמיא סתימא דכלא... דיקנא דלא הוי בר נש נביאה וקדישא דיקרב למחמי ליה' (ח"ג, קל ע"ב) / 'אוי [ל]מי שיושיט ידו בזקן היקר העליון של הזקן הקדוש, הסמיר, הסתום מכול... הזקן שלא היה אדם נביא וקדוש שקרב לראותו'. סוף המשפט רומז על כך, שזקנו של הקדוש-ברוך-הוא לא נזכר במקרא ובאגדות חז"ל, ואפילו לא בשיר השירים, שנתפרש אליגורית על הקדוש-ברוך-הוא (אמנם בעל הזוהר מצא רמז לזקן בשה"ש ה:יג: 'לחייו כערוגת הבשם', אך הוא עצמו עומד על כך, שהרמז אינו מפורש; ראה להלן). את עובדת אי-הזכרתו של הזקן במקורות מסביר רשב"י כך: 'ואי תימא דיקנא לא אשתכח ולא אמר שלמה אלא לחייו ולא קרי דיקנא, אלא הכי תאנא בצניעותא דספרא: כל מה דאטמר וגניז ולא אדכר ולא אתגלייא, ההוא מלה הוי עלאה ויקירא מכלא, ובגין דא הוא סתים וגניז' (ח"ג, קלט ע"א – אידרא רבא) / 'ואם תאמר: הזקן לא נמצא, ולא אמר שלמה

בדרשותיהם, ורשב"י הוצרך להעמידם על כך, לפי עדותו: 'וכד שרינא למללא לא הוו ידעין חברי'א דכל הני מלין קדישין מתערין הכא' (ח"ג, קלח ע"ב) / 'וכשהחילונו לדבר, לא היו יודעים החברים שכל אותם דברים קדושים מתעוררים כאן'. את הביטוי 'מלין קדישין' (= דברים קדושים) יש להבין כאן בשני מובנים: גם כדברי התורה של החברים וגם כ'דברים', כלומר, המציאויות האונטולוגיות שמעוררים דברי התורה. כבר בתחילת דבריהם פירש להם רשב"י דבר זה: 'וכד אתפריש כל חד מנייהו מפומיכון אסתליק ואתתקן ואתעטר ואתטמר בטמירותא דתקוני דקנא קדישא' (ח"ג, קלב ע"ב) / 'וכשמתפרש [תרתי משמע] כל אחד מהם [מתיקוני הזקן] מפרכם, עולה ונתקן ומתעטר ומיטמר בסתר תיקוני הזקן הקדוש'. אמנם באותו מקום הוא מדבר גם על התיקון הסימבולי, הכרוך בסדר דיבורם ובמקומם של החברים.³⁵⁰ אך שני סוגי התיקונים קשורים בתודעתו של בעל הזוהר לבלי התר. אם לפי מובאה זו אפשר לומר, שכאילו רק מלותיהם של החברים הן הנתקנות והמתעטרות, הרי בתיאורו שרשב"י מתאר את מראה החופה הפרושה מעליהם ברור, שגם 'הדברים העליונים', או המהויות העליונות, נתקנות הן. שם מתאר רשב"י את מעמדם של התיקונים האלה על החופה כשהם מחכים למוצא פיהם של החברים; משנתקן כל אחד בתורו, הוא עוזב את החופה ועולה למקומו. תיאור זה מושפע ללא ספק מתיאור המלאכים והחופה בדרשותיהם של יורדי המרכבה הקדומים.³⁵¹ כאן מתפרש העניין על דרך רעיון התיקון הקבלי, אך בלי לוותר על הרעיון והתמונה המדרשיים. ואלה דבריו של רשב"י:

[בשה"ש] אלא "לחיי", ולא קרא לו [בפירוש] זקן. אבל כך שנינו בספרא דצניעותא [העניין נרמז שם – ח"ב, קעז ע"א]: כל מה שטמיר וגנוז ואינו נזכר ולא מתגלה – אותו דבר הוא עליון ויקר מן הכול ובשל כך הוא טמיר וגנוז'. וכאן מפתח בעל הזוהר את רעיון הקשר בין הזקן לאיבר המין ולספירת יסוד (ראה לעיל, עמ' 140). בנוגע לרמז דלעיל יש להעיר, שבערבית 'לחיה' = זקן.

על המשמעות העליונה של שליחת היד לאחוז בזקן מצינו בספרא דצניעותא (זוהר, ח"ב, קעז ע"ב), שמי שרואה בחלומו איש המחזיק את זקנו בידו, יידע ששלוש לו עם קונו, וייכנעו שונאיו תחתיו, וכל שכן אם יודע הוא ומבין את מהות הזקן העליון (כלומר, אם יד לו בסודות הקבלה). באידרא רבא מקושרת החזקת הזקן עם שבועה (ולא עם חלום כבספרא דצניעותא): 'מאן דאשיט ידיה לאומאה, כמאן דאומי בתליסר תקוני דיקנא' (ח"ג, קלא ע"א) / 'מי שמושיט ידו [הכוונה: מושיט ידו לזקנו] להישבע, הרי הוא כמי שנשבע בשלושה עשר תיקוני הזקן [של עתיקא קדישא]'. (מעניין לציין, שמשפט זה מופיע כציטאטה מספרא דצניעותא, אך אינו נמצא שם בצורה זו; וכמוהו הרבה באידרא רבא, ומכאן ראייה, שספרא דצניעותא לא הגיע לידנו בשלימותו). מיד לאחר אזהרה זו פונה רשב"י לר' יצחק לסלסל בזקן העליון (הובא לעיל בפנים), סימן שבדורשם בנושא זה החזיקו החברים בזקנם.

עניין השבועה בזקן לא מצאתי כדוגמתו בספרותנו העתיקה, אך הוא מזכיר את מנהג הערבים להישבע 'בחי זקן הנביא' (איני יודע את מקור מנהגם ותקופתו), ואולי מהם קיבל זאת בעל הזוהר. בתקופה מאוחרת יותר נמצא המנהג רווח בין המקובלים, ומקורו – ספר הזוהר, כאן. כמו-כן ראה דברי ר' יצחק ספרין מקאמרנא, קדשו: נשבע אני בדיקנא קדישא שלי שלא אלך מזה העולם עד שאמצא אותך [את ר' יצחק ספרין] כלי מחזיק ברכה' (מגילת סתרים, ניו-יורק תשכ"ט, כב ע"ב). וכיו"ב לרוב בספרות המאוחרת. וראה ר' נחמן מברצלב, לקוטי מוהר"ן, א"כ.

³⁵⁰ ראה לעיל, עמ' 129-130.

³⁵¹ ראה להלן, נספח א.

אמר ר' שמעון לחברייא: כד אתפריס פריסא דא דאתון חמאן עלנא, אנא חמינא דנחתן כל תקונין בגווה... וחמינא אלין תקונין דנהדרין עלה, והוּוּ מחכאן מלין דפומנא לאתעטרא ואסתלקתא כל חד באתריה... ובשעתא דחד מינן פתח פומא לתקנא בההוא תקונא, ההוא תקונא הוּוּ יתיב ומחכה למלה דנפיק מפומיכון וכדין סלקא בדוכתיה ואתעטר (ח"ג, קלד ע"ב – קלה ע"א).

תרגום: אמר ר' שמעון לחברים: כשנפרש מסך [= החופה] זה שאתם רואים עלינו, אני ראיתי שירדו כל התיקונים לתוכו... וראיתי תיקונים אלה שמאירים עליו, והיו מחכים לדברי פינו שיתעטר ויעלה כל אחד במקומו... ובשעה שאחד מאתנו פתח את פיו לתקן אותו תיקון, אותו תיקון היה יושב ומחכה למלה היוצאת מפיכם, ואז עלה למקומו והתעטר.³⁵²

מות רשב"י כתיקון

כאמור, השלב האחרון בתיקון הוא הזיווג בין זעיר אנפין לשכינה (על פשר הדבר אדון בהמשך). תיקון זה נזכר בסוף אידרא רבא כמיתוקו ותיקונו הסופי של העולם:

כיון דמטרוניתא יתבת עם מלכא ואתחברו אפין באפין... וכד אתחברו אתבסמו דא בדא יומא דכלא אתבסס ביה. ובגין כך אתבסמו דינין דא בדא ואתתקנו עלאין ותתאין (ח"ג, קמב ע"ב – קמג ע"א).

תרגום: כיוון שהגבירה ישבה עם המלך והתחברו פנים בפנים.³⁵³ ... וכשהתחברו נמתקו³⁵⁴ זה בזה [ב]יום שהכול נמתק בו. ולפיכך נמתקו הדינים זה בזה ונתקנו העליונים והתחתונים.

באידרא רבא לא מצוין במפורש חלקם של החברים בזיווג זה, אך לפי מקבילות הראיתי לעיל, שיש להניח, כי יציאת נשמתם של שלושת החברים בסוף אידרא רבא סייעה לזיווג זה בבחינת 'מים נוקבין'.

³⁵² ראה עוד להלן, עמ' 199. מקבילות נוספות ראה לעיל, הערה 12.

³⁵³ ראה לעיל, הערה 273.

³⁵⁴ הפועל 'בסס' במשמעות של החלשת כוח הדין (ובעברית של המקובלים, בעקבות ספר הזוהר, 'מיתוקי הדין') מקורו בלשון הספרדית (כך קבע שלום, זרמים עיקריים, עמ' 388, הערה 44). 'מיתוק' זה נעשה בדרך-כלל על-ידי זיווג הזכר בנקבה, שכן הנקבה כשהיא לעצמה עיקרה דין, והיא מתמתקת בחיבורה בזכר.

אבל במקבילה בסוף אידרא זוטא (ח"ג, רצו ע"א-ע"ב) מפותח תיאור הזיווג ביתר הרחבה, ושם נודע דבר חדש ומפתיע: ספירת היסוד, היא איבר הזכר המזדווג, אינה אלא רשב"י עצמו. תיאור התיקון כולו הוא דברי רשב"י עצמו. תחילה, לפני תיאור הזיווג, הוא מתאר (וכן באידרא רבא) 'תיקונם' (=התקנתם) של איברי הזכר והנקבה העליונים. איבר הזכר מתואר, כמקובל, כמרכז בתוכו באמצעות טיפת הזרע את כוחות כל האיברים העליונים.³⁵⁵ טיפת זרע זו היא בחינת חסד, שזיקה עמוקה לה עם ספירת יסוד.³⁵⁶ אחר-כך הוא מתאר את ערוות הנקבה, שיש בה בחינות חיצוניות ופנימיות, פותח בתיאור החיצוניות ועובר לתיאור הפנימיות יותר. בתיאור זה מסביר רשב"י את דרך מיתוקן של בחינות אלה, עד שהוא מגיע לבחינה הפנימית ביותר, שם נפרק הזרע מדרגת יסוד. זרע זה נקרא 'חיים', וכשמתאר רשב"י את יציאת 'חיים' אלה מן היסוד אל הנקבה, יוצאים גם חייו שלו, ויוצאת נשמתו במלה 'חיים'.

בקטע זה של אידרא זוטא ומות רשב"י ראה, כנראה, בעל הזוהר את שיא ספרו (נראה, שכאן גם סוף הספר, ושלושת הדפים שאחריו אין זה מקומם). כאן באו לידי ביטוי ממצה אחדות של הרעיונות העמוקים ביותר שבזוהר. אחדות של רעיון דביקות הנפש, המזוהה עם האורגאזמה הסקסואלית, עם תיקון העולמות ואף תיקונו ההיסטורי של עם ישראל (ראה להלן), ואף תיקונו האישי (ראה להלן) ומיצוי אישיותו של גיבור הספר, רשב"י, שמחבר הזוהר הזדהה עמו עמוקות. תיקון זה מביא לשלימות העולמות כולם ולהפיכתם לגוף אחד ('חד גופא' כמבואר שם, שהרי זכר בלי נקבה נחשב לחצי גוף ; ראה להלן). בכך נעלמת השניות במציאות, והופך הקוסמוס כולו לאחדות פאנתיסטית, ומצב זה פירושו התיקון המשיחי.

סופו של בר יוחאי, יציאת נשמתו ברגע האוגאזמה, הוא סימונו של תהליך רצוף, שנרמז עליו כבר בתחילת התיקון שבאידרא זוטא. תיקון זה נערך כולו על-ידי רשב"י, והחברים אינם אלא מקשבים, ולכן אפשר לראות תהליך זה כתיקונו העצמי. הוא היסוד המתקן והמיתקן גם יחד, והוא הוא שזיווגו

³⁵⁵ זאת לפי התיאוריה הידועה באומות העולם, שהגיעה לספר הזוהר דרך ספר הבהיר (ראה: G. Scholem, *Das Buch Bahir*, Darmstadt 1970, p.112) היא נמצאת גם ב'מדרש תמורה' (ורטהימר, ב, עמ' קצה).
³⁵⁶ דרשה זו מצויה הרבה בזוהר, ובעיקר בקשר לאברהם אבינו, שמידתו מידת החסד, וזו לא נשלמה אלא על-ידי בריית-המילה (ח"ג, קמב ע"א – אידרא רבא). ופתגם החוזר לעתים קרובות באידרות: 'חסד תלוי בפוס אמה' (שם), ונראה, ש'כסות' משמשת במשמעות הפוכה ל'ערוה', שעניינה גילוי (הסברים נוספים, אטימולוגיים ואחרים, לביטוי זה ראה: ליבס, פרקים, עמ' 243). יש להוסיף על דברי שם מקור אפשרי נוסף לכינוי הזוהרי, והוא הביטוי המקראי 'כסות עינים', המופיע בתורה (בר' כ:טז) בהקשר מתאים ; ואכן, סי' תיקוני זוהר מסתמך על פסוק זה באומרו: 'כסותא... דתמן עריות' (תיקון סט, ק ע"ב).

בשכינה הביא לה את גאולתה. תפקיד זה הוא תפקיד זה הוא תפקיד משיחי מובהק. בטחוננו ברעיון זה יגבר, אם נעמוד על כך, שהוא שאוב מתפיסתם המשיחית של חוג 'המקובלים הגנוסטיקאים', שבעל הזוהר כלל עצמו עמהם.³⁵⁷

את הקשר לתפיסת ה'גנוסטיקאים' מוצא אני בשימוש בפסוק שאמרו רשב"י בעת שיא הזיווג ובשעת יציאת נשמתו: 'כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם' (תה' קלג:ג). כל המזמור כולו, שפסוק זה הוא סיומו, דרשו רשב"י כתיאור של ירידת השפע (הוא הזרע) מן הראש (הוא הספירה העליונה) דרך כל האיברים עד איבר הזכר (= יסוד), וסיומו זה מתאר את העברת הזרע אל הנקבה בדרך הזיווג. והנה, פסוק זה משמש באופן קבוע בכתבי ר' יצחק הכהן באותה משמעות ממש,³⁵⁸ וקשרו של הפסוק שם לרעיון המשיחי בולט מאוד, בייחוד לאור העבודה, שאחד משמותיו הפרטיים של המשיח נגזר ממנו: השם כשציאל. ארבע אותיות הראשונות אינם אלא נוטריקון מן: כ"י ש"ם צ"וה י"י ; אם נקשור את הדבר עם שמו האחר של המשיח הרווח בחוג זה – 'צדיק' – ועם תיאורו, המזכיר כל כך את דמות רשב"י שבזוהר, לא נוכל לפקפק במקורה של מחשבה משיחית מיוחדת זו בספר הזוהר.

רשב"י לא הספיק לומר את הפסוק הזה עד תומו, שכן במלה 'חיים' יצאה נשמתו. קל לעמוד על משמעות הדבר. ראשית, המוות הזה אינו אלא חיים אמיתיים לרשב"י, שהרי 'צדיקים במיתתם נקראו חיים' (ברכות יח ע"א), וכאן נוספה לכך משמעות מיוחדת: התקשרות נשמתו למקום החיים. אבל נודעת לכך גם משמעות כללית: מותו הוא חיים לעולם המתקן על-ידיו. יציאת נשמתו במלה 'חיים' מושפעת ודאי מתיאור מותו של ר' אליעזר הגדול, ש'יצאה נשמתו בטהרה' באומרו את המלה 'טהור'.³⁵⁹ ואולי הושפע בעל הזוהר גם ממיתתו של ר' עקיבא, שיצאה נשמתו ב'אחד' (ברכות סא ע"ב). ייתכן מאוד, שאסוציאציה עם מיתתו של ר' עקיבא השפיעה דווקא על דרך הניגוד, כי בניגוד למיתתו של ר' עקיבא זמן מותו של רשב"י מתואר כהילולה ושמחה

³⁵⁷ ראה לעיל, עמ' 123-126 והערות 151-158.

³⁵⁸ ראה: שלום, קבלות, עמ' פב, קיב. קביעות השימוש במליצה זו מוכחת בכך, שבעמ' פב מובאת המליצה ('סוד הברכה חיים עד העולם') רק ככינוי, בלא דרשה מסבירה בעניין השפע המגיע לספירת מלכות. אף השימוש בפסוק זה כנוטריקון לשם המשיח מוכיח זאת (כך בעמ' קיב; וראה להלן). אגב, הפסוק משמש בהקשר משיחי כנ"ל גם בספרו העברי של ר' משה דה ליאון, שקל הקודש, לונדון תרע"ב, עמ' 90.

³⁵⁹ מלה זו אמרה בתשובה על שאלה הלכתית בקשר לסנדל שעל גבי האימום (סנהדרין סח ע"א). וראה לעיל, הערה 18.

בעלת אופי משיחי.³⁶⁰ (אגב, פסוק זה, כשימושו בפי רשב"י בשעת יציאת נשמתו, סופו שנתגלגל בדורנו לנוסח הספרדי יום-הזכרון בצורת: 'במותם ציוו לנו את החיים').³⁶¹

התיקון ההיסטורי

האופי המשיחי של תיקון רשב"י בדרך הזיווג מובלט מאוד בעובדה, שחלקיה של ערוות הנקבה, שלתוכם נכנס רשב"י וממתקם, נקראים בשמות: ציון, ירושלים וקודש-הקודשים³⁶² כלומר, תיקונו את הנקבה הוא גם תיקונו את ירושלים של מעלה, ואולי במקביל גם את ירושלים של מטה. בכניסתו לקודש-הקודשים דומה רשב"י לכוהן הגדול, הנכנס לשם ביום-הכיפורים, וייתכן, שיום כינוסה של אידרא זוטא היה ביום-הכיפורים.³⁶³ בכך ממזג רשב"י בדמותו המשיחית גם את דמות הכוהן הגדול. מיזוג כזה מצוי בתקופתו של בעל הזוהר בעיקר בתודעתו העצמית של ר' אברהם אבולעפיה.³⁶⁴ דמותו של הכוהן הגדול

³⁶⁰ הרושם מן הניגוד הזה יתחזק אם נזכור, שמיתתם של ר' עקיבא ושל חבריו (עשרת הרוגי מלכות) נתפרשה בספר הזוהר באופן סימבולי על הפרדת הטוב מן הרע במחשבה האלוהית בתחילת האצילות (ח"ב, רנד ע"ב – רנה ע"א). הפרדה זו משמעותה, מצד אחד, היטהרות (קאתארסיס) של האלוהות, ומצד שני, יצירת כוחות הרע (מכאן פיתח האר"י את רעיון ההיטהרות, שהוא הכוח המניע בקבלת האר"י, כפי שהוכיח תשב"י, בספרו 'תורת הרע'; הקשר בין הרוגי המלכות למחשבה האלוהית הוא לפי הביטוי 'כך עלה במחשבה' שנאמר בתלמוד על מיתת ר' עקיבא; מנחות כט ע"ב). בכך מקביל רעיון היטהרות המחשבה האלוהית לרעיון 'מות המלכים' (ראה להלן, נספח ג). לפי זוהר חדש, פרשת צו, דף מו ע"ג, הספירה השנייה של סטרא אחרא, המקבילה ל'מחשבה הטוהרה' – היא ספירת חכמה שבצד הקדושה – נקראת 'מחשבה רעה'. ראה: מ' אידל, 'המחשבה הרעה של האל', תרביץ, מט (תש"ס), עמ' 364-356. אם כן, הרי מנוגדת מיתתו של ר' עקיבא, שיצרה את ה'מלכים' שמתו, למיתתו של רשב"י, שהיא תיקונם (ראה להלן). זאת ועוד: גופותיהם של עשרת הרוגי מלכות נמסרו ל'מלכות הרשעה' (בזוהר נדרש הדבר באופן סימבולי, כפי שהראיתי לעיל), ואילו מותו של רשב"י שבזוהר בא לשם חיסול מלכות זו ('מלכי אדום', רומי וממשיכותיה – מלכויות הנוצרים) ובניין ירושלים. על הקבלה ניגודית אחרת הצבעתי לעיל (עמ' 159-161), והראיתי, שאהבת החברים באידרא רבא מתוארת כניגוד לשנאה ששררה בין תלמידי ר' עקיבא. ומקביל הדבר לאופייה הנורא של מיתת ר' עקיבא, מכאן, והשמחה במותו של רשב"י, מכאן. כידוע, שמחה זו באה לידי ביטוי עד היום ב'הילולא דרשב"י', הנערכת מדי שנה על קבר רשב"י בל"ג בעומר, הנחשב ליום פטירתו (ומכאן גם השמחה בימי ההילולא [= ימי הפטירה] של צדיקי החסידות); אך ראה לעיל, הערה 99. הקבלה אפשרית נוספת בין שניהם: אולי גם ר' עקיבא וגם רשב"י נפטרו ביום-הכיפורים (ראה להלן, נספח ב). ואולי יש להקביל את מיתת רשב"י גם למיתתו של ישו הנוצרי (ראה להלן, הערה 406).

³⁶¹ אין לומר, שהמליצה נלקחה ישר מתהילים, שכן הפסוק כשלעצמו אין לו כל קשר עם מוות. בצורתה המודרנית לקוחה המליצה מסוף שירו של ח"נ ביאליק, 'אם יש את נפשך לדעת', שם שר המשורר על אבותינו יושבי בית-המדרש ומקדשי השם, והוא מסיים: 'ובמותם ציוו לנו את החיים, החיים עד העולם'. ביאליק ידע קבלה, וברור לי, שהושפע כאן מתיאור מיתת רשב"י בסוף אידרא זוטא. גם נראה, שייחס המשורר למותם של חכמי בית-המדרש משמעות משיחית, הקרובה למשמעות מותו של רשב"י, ולכן ראה צורך להיזקק למליצה זו. על השפעה אפשרית אחרת של תיאור מעמד יציאת נשמתו של רשב"י ראה לעיל, הערה 51.

³⁶² לזיהוי האנאטומי השווה אולי את דברי ר' מאיר אלדאבי (המאוחר קצת לספר הזוהר): 'ויש לרחם שלושה חדרים...' (שבילי האמונה, נתיב רביעי, שביל שני, וילנה תקע"ח, צה ע"ב). אולי מתכוון בעל הזוהר לחלק הפנימי ביותר, הנקרא קליטוריס והוא המכונה בחיבורו 'קודש-הקודשים'.

³⁶³ ראה להלן, נספח ב. הדמיון בין עניינו של רשב"י לכניסת הכוהן הגדול לפני ולפנים יודגש יותר כשנדע, שהזוהר רואה בכניסת הכוהן עניין השייך יותר לנשמה משייך לגוף. ראה מדרש הנעלם, זוהר חדש, יט ע"א: 'לפני ולפנים הוא דוגמתו של גן עדן ושנכנס הכוהן לשם נכנס בנשמה ולא בגוף... זכה הכהן נכנס שם בשלום ויצא בשלום'. על המשפט האחרון ראה לעיל, הערה 240. ועוד, יש לזכור, שבספר הזוהר נקראת השכינה לעתים קרובות בשם גן-עדן.

³⁶⁴ ראה על כך: אידל, עמ' 416-417. אידל מביא שם עדות נוספת מאותו דור, ומראה, שזיהוי כזה לא היה יוצא דופן. אמנם אין כל עדות לכך, שרשב"י או ר' משה זה לאון היו כוהנים (אדרבה, ההיפך הוא הנכון: על רשב"י מסופר, שהיה מטהר את בית הקברות – שבת לד ע"א; ירוש' שביעית פ"ט ה"א, לח ע"ד; פסיקתא דרב כהנא, ויה בשלח, סימן טז; ומובא בזוהר, ח"ב, לז ע"ב; ובמקבילות), אבל אין בכך כדי לסתור את הזדהותו הרוחנית של בעל הזוהר עם דמות הכוהן. אידל מראה שם, שגם אבולעפיה, לפי עדות עצמו המפורשת, לא היה כוהן או לוי, אלא ישראל, והדבר לא מנע ממנו לתאר עצמו בדמות כוהן גדול.

המיסטיקאי, המתקן את העולמות העליונים ועמם את מצב ישראל בכניסתו לקודש-הקודשים, מזכירה את סיפורו של ישמעאל בן אלישע, שסיפור: 'פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא. ואמר לי: ישמעאל בני ברכני. אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך, יגולו רחמיך על מדותיך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין. ונענע לי בראשו' (ברכות ז ע"א). כן מזכיר מעשה רשב"י את מעשה שמעון הצדיק (ששמו כשמו).³⁶⁵ התיקון נשלם אפוא בתיקון ירושלים ובית-המקדש. מה היה הקלקול, הנתקן בתיקון הזה? נראה, שגם לו היתה משמעות היסטורית. קלקול זה נסמך באידרות (ח"ג, קכח ע"א – אידרא רבא ; קלה ע"א – אידרא רבא ; קמב ע"א – אידרא רבא ; רצב ע"א – אידרא זוטא) על הפסוק: 'ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל' (בר' לו:לא). לא בכדי נבחר פסוק זה דווקא כדי לציין את הקלקול (המתבטא גם בקלקול 'חומותיה של העיר הקדושה' ; ח"ג, רצב ע"א – אידרא זוטא), שכן קלקול זה בא לידי ביטוי בהיסטוריה בגלות ישראל, מצב שבו מלכי אדום (שזוהו עם מלכי רומא ומדינות הנצרות) שולטים בעולם ומשעבדים את ישראל, ועדיין אין מלך לישראל. במצב זה 'מקולקלים' ונחרבים גם מלכי אדום עצמם, שהרי במצבם הטבעי הם צריכים להיות כפופים למלך ישראל, הוא מלך המשיח, הבא עם התיקון.³⁶⁶ כשהם לעצמם הרי מפיצים מלכי אדום דין קשה, ומכאן גזירותיהם על ישראל (ממש כשם שאופי הדין של זעיר אנפין מקורו בניתוקו של זעיר אנפין מאריך אנפין). אמת נכון הדבר, שמלכי אדום כאן הם סמל לעולמות שנחרבו לפני שעלה בידי הקדוש-ברוך-הוא לברוא את עולמנו.³⁶⁷ זהו טבעו של הסמל הקבלי, שמדבר בתחתונים ורומז לעליונים (או שמא להיפך?). וכך גם האידרא, המדברת לכאורה רק על קאטאסטרופות שקרו לפני בריאת העולם, אך רומזת גם לאסונות היסטוריים אקטואליים ולתיקונם. מה גם שקיימת זיקה עמוקה בין שני התחומים: סטרא אחרא, שמקורה במלכי אדום שבשמים, היא היא מקור כוחם של מלכי אדום (= הנוצרים) על פני האדמה. בנצחון על העליונים (או בתיקונם) ינוצחו (או יתוקנו) גם התחתונים. עניין זה מזכיר יפה

³⁶⁵ ראה להלן, נספח א. והקבלה נוספת ראה להלן, נספח ו.

³⁶⁶ השקפה זו על מעמד הטבעי של הגויים היתה נפוצה בימי-הביניים. היא זכתה לביטוייה החריף ביותר בספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, פרק ד, סימן כג. נראה, שמשם פיתח בעל הזוהר את דעתו, שכן גם שם בא משל הממשיל את הגויים לקליפה, ואת ישראל לתוך, דימוי המופיע בצורה מפותחת בספר הזוהר (ראה להלן, הערה 368).

³⁶⁷ על כך היו בידי בעל הזוהר מסורות מחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים', מהן, כנראה, גם מסורות הנסמכות על הפסוק הנזכר מס' בראשית. וראה להלן, נספח ג.

את מאמר חז"ל, שהזוהר מרבה לרמוז עליו: 'אין הקדוש-ברוך הוא מפיל אומה עד שהוא מפיל שרה תחילה' (כגון: שמ"ר כא:ה; מכילתא, בשלח, טו:ב; ובזוהר – למשל, ח"ב, נד ע"ב; השווה גם את הכינוי 'מלכו חייבא' – מלכות הרשעה, שבו מכנה בעל הזוהר את סטרא אחרא – ח"ב, קלד ע"ב).

ואכן, במקומות אחרים בזוהר נדרש אותו פסוק ('ואלה המלכים...') גם על שלטון 'מלכות אדום' ההיסטורית, במקביל לשלטון סטרא אחרא. כך נדרש הפסוק באריכות בח"א, קעז ע"א-ע"ב, בהסתמכו גם על דברי יעקב לעשיו: 'יעבר נא אדני לפני עבדו' (בר' לג:ד). משני הפסוקים מוכיח בעל הזוהר, שמלכות עשיו קודמת בדין למלכות יעקב (כי ספירות סטרא אחרא קדמו לספירות הקדושות), ובבואה של מלכות יעקב תיפול מלכות עשיו, והוא הדין ב'שריהם' של שני הצדדים: בבוא מלכות הקדוש-ברוך הוא (הוא מלך על בני ישראל) תיפול מלכותם של 'דרגות הטומאה' (= סטרא אחרא = מלכי אדום). עניין זה (ושוב בקשר לאותו פסוק) מפותח גם בח"ב, קיא ע"ב-ע"ב. אביא עוד מקום אחד, ששם מצוינים אומות העולם לעומת ישראל וכן גם סטרא אחרא לעומת סטרא דקדושה, כקליפה לעומת התוך;³⁶⁸ ושם קובע הזוהר, שהיום קודמת הקליפה לפרי, והיא ששומרת עליו, ולא יהיה כן בימות המשיח. והזוהר מוסיף שם: 'עמים עכו"ם' [הוא תיקון הצנזורה במקום 'נוכראין'] דאינון קליפה אקדימו, דכתיב: ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל. וזמין קב"ה לאקדמא מוחא בלא קליפה' (ח"ב, קח ע"ב) / 'עמי הנכר, שהם קליפה, קדמו, שנאמר: "ואלה המלכים..."', ועתיד הקדוש-ברוך-הוא להקדים מוח בלא קליפה'.

עוד נשאלת השאלה מדוע לא ציין בעל הזוהר במפורש את הנפקא מינה ההיסטורית של דרשותיו באידרא, ומדוע צריך לגלותה בדרך העיון ולהעלותה ממשמעות הפסוקים ואגב הקבלות למקומות אחרים בזוהר. והרי במקומות אחרים עוסק בעל הזוהר באריכות גם בצד זה של הדרשות, ומה ראה לשנות

³⁶⁸ מקור הרעיון בס' הכוזרי; ראה לעיל, הערה 366. ציור סטרא אחרא כקליפה מצוי כבר אצל ר' עזריאל מגירונה, ומקורו אולי בכתבי חסידי אשכנז, שחזו את המרכבה בדמות אגוז (אבל אין בכתביהם זיהוי הקליפה ככוחות הרע; הקליפה אצלם אינה אלא מידת הדין). סמל האגוז וקליפותיו מצוי הרבה בספר הזוהר (ראה: ליבס, פרקים, עמ' 20-27, ושם מקבילות מספרות הקבלה; עלי להוסיף ולציין כאן, שעניין האגוז, המופיע בזוהר חדש, מדרש הנעלם לבראשית ט:ד, מקורו כנראה במדרש פסידו-אפיגראפי שהיה לפני בעל הזוהר, שכן עניין זה מופיע באותו הקטע הנידון להלן בנספח ג). גם רעיון הקדמת הקליפה לפרי מצוי בזוהר בקשר לאגוז (מדרש הנעלם לרות – זהר חדש, פג ע"ב); על הרעיון בחסידות אשכנז ומקורותיו האפשריים ראה: J. Dan, 'Hokhmah Ha'Egoz, Its Origin and Development', *Journal of Jewish Studies* (= JJS), XVII (1966), pp. 73-82; י' דן, עלי ספר, ה (תשל"ח), עמ' 49-53; הנ"ל, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 208-210; יוסף דן סובר, שיש להקדים את הרעיון עד לזמן מיסטיקאי התלמוד. ראה גם: ר' אברהם ב"ר עזריאל, ספר ערוגת הבשם, ב, מהדורת א"א אורבך, ירושלים תש"ז, עמ' 168; על הרעיון אצל ר' עזריאל ראה: A. Altman, 'Eleazar of Worms' Hokhmah Ha'-Egoz', *JJS*, XI (1960), pp. 101-113.

ממנהגו באידרא ולהעמיד פנים שכל עניינו רק בעולמות העליונים? בתשובה לכך אומר, שדווקא אופייה של האידרא כתיאור פעולה תיאורית-משיחית חד-פעמים הוא שהפך את היסודות ההיסטוריים לאיזוטריים יותר, מה שאין כן בדיונים בשאר חלקי הזוהר, שהם תיאורטיים בלבד. כאן לפנינו פעולה משיחית מובהקת, שהצניעות יפה לה, כפי שהראיתי לעיל בדיון על בעיית הגילוי והכיסוי. אפילו ייתכן – וזאת אני אומר מתוך היסוס רב בודעי את הקשיים הניצבים בפני תיאוריה זו, שאינה אלא ניחוש – שהאידרא נכתבה בעקבות מתח משיחי מסוים, הקשור במאורע היסטורי ידוע. כוונתי לנפילת המאחזים הצלבניים האחרונים בארץ-ישראל, והחשבה ביניהם העיר עכו, בשנת 1291. מאורע כזה בתולדות ארץ-ישראל כמעט ואי-אפשר לו שלא יעורר תקוות משיחיות. הדבר מתאים לניסוי שבאידרא, שלפיו לא רק קדמו מלכי אדום למלכי ישראל, אלא גם 'נחרבו' ובטלו. לפי סברתי זו, מלכי אדום אלה הם הצלבנים הנוצרים, שבטלה מלכותם על ארץ-ישראל, ותיכף לביטולה נערכה האידרא כדי לבנות מחדש את המלכות, אבל לא זו של אדום, אלא זו של ישראל. לפי זה נכתבה האידרא רק בשנות התשעים של המאה הי"ג. בתקופה זו עבר, כידוע, ר' משה דה ליאון לעיר אווילה, ואולי יש לקשר את העניין בתנועה המשיחית שנתעוררה בעיר זו בשנת 1295 מסביב ל'נביא מאווילה'.³⁶⁹

³⁶⁹ כידוע מתשובות הרשב"א, ח"א, סימן תקמח. על השלבים בחייו של ר' משה דה ליאון ראה: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 186-187. אמת, ההנחה שהצגתי בפנים אינה עולה בקנה אחד עם קביעתו של שלום, שהזוהר נכתב בין השנים 1280 ל-1286 (שם, עמ' 188), אלא שלעומת קביעה זו יש להזכיר את סברתו של י' תשבי, שעיקר הזוהר נכתב רק החל בשנת 1293 (תשבי, א, עמ' 106-107), ואם כן, יכול אני להיעזר בנימוקיו (ראה שם), והשערתו תוכל לחזק את טיעוני. בעד דעתו של ג' שלום אמנם הובאו נימוקים כבדי-משקל בידי גוטליב; הלה הוכיח, שר' בחיי בן אשר כבר השתמש בספר הזוהר בפירושו לתורה, שנכתב בשנת 1291 (א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבינו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל, עמ' 148, 168). על כך נוכל להשיב – כטענתו של גוטליב עצמו (שם, עמ' 168) – כי היו בידי רבינו בחיי רק חלקים מספר הזוהר, ואין אידרא רבא ביניהם (גוטליב לא ציין כל שימוש באידרא רבא). היות שכתובת הזוהר נמשכה ודאי זמן רב, ייתכן, שאידרא רבא נכתבה רק אחרי שנודעו לר' בחיי אותם הקונטרסים מספר הזוהר שנוקק להם. אבל קשה יותר להשיב על קביעה אחרת של גוטליב (שם), שר' בחיי השתמש גם בס' שערי אורה לר' יוסף ג'יקאטיליה שכבר ניכרות בו – וגם בס' שערי צדק לג'יקאטיליה, שכתובתו קדמה לס' שערי אורה – השפעות מספר הזוהר, ודווקא מן התיאוריות של ספרות האידרות (בעיקר בפרק העשירי של ס' שערי אורה). ועוד, קשה לאחר כל כך את האידרא מטעם נוסף, ספריו של ר' יוסף הבא משושן הבירה (כגון ס' תש"ק) הם כבר חיקויים מאוחרים לאידרא, ובספרים אלה כבר השתמש ר' מנחם הריקאנאטי, שכתב בראשית המאה הי"ד (ראה לעיל, עמ' 102), ועל אחת כמה וכמה אם אמנם הספיק להשפיע על כתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה ספר היחוד שניכרת בו השפעה מן האידרא; ראה: מ' אידל, עלי ספר, ו-1 (תשל"ט), עמ' 82. את הקושיות הללו אפשר לתקן (אמנם קצת בדוחק) בהנחה, שמחברים אלה ללא הושפעו מאידרא רבא ממש, אלא מאחת המהדורות הקודמות לה, שמקצתן מצויות בידנו (ראה לעיל, הערה 273), ומקצתן אבדו ואינן, כגון 'אידרא דבי משכנא' (ראה לעיל, הערה 238). והנה ידוע, שלנגד עיני ר' יוסף ג'יקאטיליה היה נוסח אחר של אידרא רבא (ראה לעיל, הערה 56). אם כן ייתכן, שאידרא רבא ואידרא זוטא נכתבו בזמן מאוחר יותר, שלאחר שכבר הופצו המהדורות הקודמות. הנחה זו יכולה להסתייע בעובדה, שאידרות אלה הן המפותחות והמגובשות יותר מבין כל המהדורות האחרות (לפחות מבין אלה שבידנו), וקרוב לוודאי שנכתבו אחרונות. ייתכן אפוא, שרק למהדורות אחרונות אלה הוכנסו הרמזים ההיסטוריים בצורתם המובהקת. איני מתכוון לומר, שעצם הקשר בין מלכי אדום לעולמות הטומאה שנחרבו נוצר לראשונה בשנות התשעים של המאה הי"ג (להלן בנספח ג אנסה להוכיח את ההיפך: שמדרש מעין זה היה בידי חוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' עוד לפני כתיבת ספר הזוהר). אבל אולי באידרא רבא ובאידרא זוטא פותח העניין עוד יותר: נאמר שם, שגם מלכים אלה – במצבם הרע –

התיקון האחרון באידרא הוא, כאמור, הזיווג. ואין תימה בדבר, שכן כל הפגמים המתוקנים באידרא נכללים או ניתנים לתיאור – לפי השקפת הזוהר – בפגם חוסר הזיווג או הרווקות. פגם זה הוא הליקוי האונטולוגי שהביא הן למיתת מלכי אדום³⁷⁰ הן לגלות השכינה, וכך גרם לגלות ההיסטורית היא גלות ישראל ; והוא גם הליקוי האפיטימוגלי: חוסר הכרה ברורה של סודות התורה ; והוא גם הליקוי האישי של רשב"י, שגאולת הקוסמוס היא גם גאולתו הפרטית.

כל המשמעויות האלה כלולות במשפט הפתיחה של 'ספרא דצניעותא' (מגילת סתרים) שבזוהר, שהוא מעין משנה סתומה ולאקונית, המתפרשת בהרחבה באידרא רבא. וכך נפתח 'ספרא דצניעותא': 'ספרא דצניעותא, ספרא דשקיל במתקלא, דעד דלא הוה מתקלא לא הוה משגיחין אפין באפין, ומלכין קדאמין מיתו' (ח"ב, קעו ע"ב) / 'ספר הסתר, הספר השקול נואלי צ"ך: 'השוקל'?) במשקולת, שעד שלא היתה המשקולת, לא היו מסתכלים פנים בפנים, והמלכים הראשונים מתו'. התגלותו של 'ספר סוד' זה אפשרית כיוון שהוא 'שקול במשקולת',³⁷¹ כלומר, עוסק בעולם המתוקן, שבו מסתכלים היסוד הזכרי והנקבי זה בזה פנים בפנים, וכן סודות התורה גלויים פנים בפנים. שהרי לפני שנשקלו הדברים במשקולת זו, מתו המלכים הראשונים (= העולמות הקדמוניים), והעולם והתורה היו שרויים בקלקול.

מהי 'מתקלא' זו המאפיינת את העולם המתוקן? היא כעין מאזניים קוסמיים, שתפקידם לדאוג, שכל מה שנוצר בעולם תהיה בו הרמוניה, כלומר, יהיה זכר ונקבה. מצד אחד, נשקלות בהם נשמות בני-האדם לפני צאתן לעולם – נשמות זכר ונשמות נקבה – והשקולים זה לזה הם הם שיינשאו בעתיד (ראה להלן), ומצד שני, נשקלו העולמות (או הספירות) המתוקנים לפי אצילותם. העדר שקילה כזאת הוא שגרם את פגם רווקותם של מלכי אדום ואת מותם (ברשימת מלכי אדום בבראשית, פרק לו, אין אחד מהם בנו של המלך שלפניו, ולא נזכרה אשתו של כל אחד מהם, חוץ מאשת האחרון, ובכולם נאמר 'וימת', חוץ מבאחרון ; מכך הסיק בעל הזוהר את עובדת רווקותם וראה בה את סיבת מותם, ואילו במלך האחרון ראה את ראשית עולם התיקון). תרגמתי 'מתקלא'

נתבטלו משלטונם, וכי הוא זמן תיקון המלכות לבני ישראל. ואולי מתאים הדבר לסוף מלכות הצלבנים, אבל, כאמור, אין זו אלא העשרה בלתי-מבוססת.

³⁷⁰ ראה להלן, נספח ג.

³⁷¹ אולי הכוונה גם לומר, שבספר זה יש מקצב, כעין שיר (לפי משמעות מלת 'משקל' בלשון ימי-הביניים בדיונים על השירה). ואכן, יש משקל כזה ב'ספרא דצניעותא', בעיקר בפרקיו הראשונים. וראה עתה בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, שוקן, תל-אביב תשס"ב, פרק 18.

– משקולות, וזאת לפי לשונו של ר' יצחק סגי נהור, שממנו לקח בעל הזוהר, לפי דעתי, את רעיון ה'מתקלא' על שני צדדיו,³⁷² אבל אולי היו לו גם מקורות אחרים.³⁷³

כאמור, ה'מתקלא' היא עיקרון אוניברסאלי, שבעזרתו ברא הקדוש-ברוך-הוא את עולמו. הוא חלק מן המיתוס שפותח בזוהר, המצייר את האל הבורא כשוקל וכמודד (מקורו של המיתוס ביש' מ:יב), ובכך מזדהית ה'מתקלא', לפחות באופן חלקי, גם עם בוצינא דקרדינותא' ועם 'קו המידה'.³⁷⁴ 'קו המידה' אינו רק מכשיר בידי הקדוש-ברוך-הוא שבעזרתו האציל וברא את עולמו, אלא הוא גם כלי בידי המיסטיקאי, שתפקידו למדוד ולדעת את שיעור קומתו של הקדוש-ברוך-הוא. מדידה זו של המיסטיקאי לא נעשית למען השכלתו בלבד, אלא המקובל שותף למעשה האל בתיקון העולמות בעזרת קו המידה. לפיכך משבח בעל הזוהר את המקובל 'הנוטל בידו את בוצינא דקרדינותא כדי למדוד בו' (זוהר חדש ואתחנן, מאמר קו המידה – נז ע"ד). בכך מפתח הזוהר בדרכו את השבח המופיע בראש ס' שיעור קומה הקדמון,³⁷⁵ הניתן למי שיודע את שיעור היוצר. והנה, כפי שמודד המקובל בעזרת קו המידה, כך ניתנה לו גם האפשרות לשקול את הספירות העליונות בעזרת 'מתקלא'. דבר זה מתבצע בדרך העיסוק ברעיון השקילה והזיווג בין הספירות העליונות. רעיון זה קשור ברעיון שעמדנו עליו לעיל בדבר התיקון בדרך הדרשה.³⁷⁶ והוא נרמז, לדעתי, במלים: 'ספרא דשקיל במתקלא'.

תיקון זה הוא גם תיקון מצבו ההיסטורי של עם ישראל (וכך גם 'קו המידה', שהרי מי שיודע 'שיעור קומה' יודע את זמן הקץ³⁷⁷). שהרי סיבת הגלות היא בניתוק הזכר האלוהי מנקבתו (= גלות השכינה). ואף על כך רומז הביטוי שבתחילת ספרא דצניעותא 'לא היה משגיחין אפין באפין'. במקום אחר, בתחילת המהדורות המוקדמות של האידרא, דן על כך הזוהר באריכות בהסתמכו על דברי חז"ל, שבזמן החטא לא היו הכרובים שבבית-המקדש (שהיו

³⁷² כוונתי לפירושו של ר' יצחק לספר יצירה, פרק ב (נדפס כנספח לספר הרצאותיו של ג' שלום, הקבלה בפירובאנס, ירושלים תשכ"ג, משוכפל). שם נאמר: 'שקלן זו כנגד זו כדי לזווגן לעשות פירות, שאי אפשר להתאצל דבר מדבר בלי משקולות' (עמ' 8). ושם, עמ' 9: 'בתחילה עשה אנשים ואחר כך נשים... ושקל מי ראוי להיות בן זוגו של זה ובן זוגו של זה, וזהו השיקול... כך מתחילה נבראו כל הנשמות העתידות וכל הצורות העתידות לקבל רוח'.

³⁷³ ראה להלן, נספח ד, סעיף ח, דברי סימון מאגוס. אולי עמדו דברים אלה גם לנגד עיניהם של ר' יצחק סגי נהור ושל בעל הזוהר.

³⁷⁴ ראה: ליבס, פרקים, עמ' 146-151, 161-164, 327-331. עניין 'קו המידה' מצוי גם אצל ר' עזריאל מגירונה, ונקרא אצלו בשם 'קו היושר' (תשב'י, פירוש האגדות, עמ' 89-90). ר' עזריאל פיתח שם את דברי חז"ל בבר"ר א-ח-ט. נראה לי, שהמונח 'קו היושר' הנפוץ בקבלת האר"י מקורו ב'קו היושר' שבדברי ר' עזריאל.

³⁷⁵ למשל: מרכבה שלמה, ירושלים תשל"ב, דף לח ע"ב.

³⁷⁶ ראה לעיל, 182-183.

³⁷⁷ ראה לעיל, הערה 8.

זכר ונקבה) מעוררים זה בזה פנים בפנים.³⁷⁸ נמצא, שהמקובל המזווג את הספירות הוא גם המתקן את מצב ישראל למטה.

כמוסבר לעיל, המיסטיקה וגילוי הסודות הצפונים הם מסימני ימות המשיח. והנה, גם גילוי כזה מצוין במלים 'פנים בפנים', כמו שמצינו במשה רבינו: 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים' (דב' לד:י); ; ורשב"י הריהו כמשה.³⁷⁹ בזוהר נצטרף לגילוי סודות התורה 'פנים בפנים' גוון אירוטי, שכן התורה היא כבת מלך, המסתתרת ומגלה עצמה לאהובה צעד אחר צעד, והשלב האחרון, שבו מתגלים הסודות העמוקים, נקרא 'פנים בפנים' (ח"ב, צט ע"א). ונראה לי אפוא, שה'השגחה פנים בפנים' היא סיבת התגלותו של ספרא דצניעותא.

הקשר בין זיווג הזכר והנקבה לבין אפשרות גילוי הסודות מוצא באידרות ביטוי מוחשי, מעין הלכתי, הקשור במפורש ב'מתקלא'. שתי פעמים חוזר רשב"י על ההוראה, שאין לגלות את סודות התורה לאנשים שאינם נשואים: ב'מהדורה הראשונה של אידרא זוטא', כשמזהיר רשב"י, שלא לגלות את הסודות למי שאינו ראוי, הוא אומר: 'ולא לרוקי חברייא' (כך בתוספת לח"ג, שט ע"א, וכך נכון לפי המקבילה שלהלן; ; בזוהר חדש, יט ע"א, הגירסה היא: 'דדקי חברייא'),³⁸⁰ ובאידרא רבא אומר רשב"י: 'כל הני תקונים וכל הני מלין בעינא לגלאה למאריהון דאתקלו במתקלא' (ח"ג, קמא ע"א) / 'את כל התיקונים האלה וכל הדברים האלה צריך אני לגלות [רק] לאלה'³⁸¹ שנשקלו במשקולת'. 'אלה שנשקלו במשקולת' הם האנשים הנשואים כפי שאוכיח להלן. ואולי כוונתו גם 'אלה ששוקלים במשקולת' (חילופי בניינים הם תופעה רגילה בלשון הזוהר), ואז הפירוש הוא, שרק המקובלים, המתקנים בדרך השקילה, זכאים לשמוע את הסודות. ברור, שאין סתירה בין שני הפירושים הללו. הגבלת גילוי הסודות לאנשים נשואים בלבד אינה מצויה בדברי חז"ל, לא במסכת קידושין עא ע"א – שם מנויים התנאים שחייב אדם למלא כדי

³⁷⁸ ראה לעיל, הערה 273.

³⁷⁹ ראה לעיל, עמ' 106.

³⁸⁰ ואולי רווקים ודדקים – אחת הם. שכן אמר הנביא: 'ובחורים כשול יכשלו' (יש' מ:ל), והתרגום שם: 'ורוקי רשיעיא איתקלא יתקלון'. אבל אולי יש כאן גם הגבלת גיל, שהיתה נפוצה בכתבי הדור הזה. וראה: מ' אידל, 'לתולדות האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים', בתוך: *AJSReview*, ה (1980), עמ' א-כ.

³⁸¹ הביטוי 'מאריהון ד' זהה ל'מארי ד'. לשון 'מארי ד' היא הלשון הקבועה בזוהר כתרומם ל'בעלי', כגון 'מארי דגדפין' (ח"א, צב ע"א) = בעלי כנפיים = מלאכים. הביטוי 'מארי' שכיח בעיקר כקידומת לתיאורי סוגי מלאכים (ראה: ליבס, פרקים, עמ' 270, שם מניתי 35 שמות לסוגי מלאכים שבראשם הקידומת 'מארי'). מצינו בילקוט שמעוני לקה' י:כ: 'בעל כנפיים אלה המלאכים'. כנראה לא נראתה המלה 'בעלי' ארמית די-צורכה בעיני בעל הזוהר (אף-על-פי שהיא מצויה הרבה בארמית), כיוון שהיא גם מלה עברית, לפיכך החליפה ב'מארי', שהיא מלה ארמית לכל הדעות (הקיימת בתלמוד גם בצירופים, כגון 'מארי דשמעתא', הדומים לצירופי הזוהר; ראה לעיל, הערה 137 – שם יש דוגמאות נוספות ל'היפר-קורקציה' או ל'פוריזם' מסוג זה). בביטוי 'מאריהון ד' שלפנינו השתחזק הצירוף, אין לו כבר משמעות 'בעלי', והוא נותר רק ככינוי-זיקה עצמאי.

שיימסר לו השם המפורש בן מ"ב אותיות, ולא במסכת חגיגה, יג ע"א – שם מנויים האנשים הראויים לקבל סתרי תורה ; ונראה לי, שהגבלה זו היא חידושו של בעל הזוהר, הנובע משיקוליו הקבליים. כך כתוב גם לפני 'המהדורה הראשונה של האידרא', העוסקת, כאמור לעיל, בפגם הכרובים כשאינם מסתכלים פנים בפנים: 'מכאן אולפינא³⁸² דבכל אתר דלא אשתכח דכר ונוקבא לאו כדאי למחמי אפי שכינתא' (ח"ג, יט ע"ב) / 'מכאן [כלומר, מעניין הכרובים] למדנו, שבכל מקום שאין נמצא זכר ונקבה אינו כדאי [כבלשון חז"ל: אינו ראוי, אסור] לראות את פני השכינה'.

כאמור, גם נשמות בני האדם נשקלות ב'מתקלא' קודם לידתן. בשקילה זו נשקל הזכר כנגד הנקבה, וכך נקבעת מראש 'בת פלוני לפלוני' (זהו הדין-והחשבון המיתי שנותר הזוהר למאמרי חז"ל כגון: 'ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני', סוטה ב ע"א. פיתוח מיתי נוסף לרעיון זה הוא עניין נסירת הנשמות ; ראה להלן). מלאכים מיוחדים ממונים על שקילה זו, וכך הם מתוארים:

כלהו ממנן על קיומא דעלמא.³⁸³ ... אלין אינון דתקלי במתקלא דכורין ונוקבין לאנסבא דא עם דא, ואלין אקרון מאזנים... כל אינון דשקילין דא עם דא ולא שקיל דא יתיר מן דא סלקין ואתחברן כחדא, ואינון חבורא דדכר ונוקבא כחדא, ועל דא: במאזנים לעלות [תה' סב:י] (ח"ב, רנה ע"א-ע"ב).

תרגום: כולם ממונים על קיום העולם [כלומר, על נישואים ועל פריה ורביה]. ...אלה הם ששוקלים במשקולת [= במאזניים] זכרים ונקבות להינשא זה לזה, ואלה [כלומר, המלאכים] נקראים מאזניים... כל אותם [נפשות שטרם נולדו] ששוקלים זה לזה, ואינו שקול [כלומר, כבד] זה יותר מזה, עולים ומתחברים יחד, ואלה הם חיבור זכר ונקבה יחד [כלומר, נישואים], ועל זה נאמר: 'במאזנים לעלות'.³⁸⁴

נמצא שיש דמיון בין אצילות הספירות לבין יצירת האדם: גם אלה וגם אלה נוצרו בשקילת זכר ונקבה. וכן דרך תיקונם שווה: שניהם נתקנים בזיווג זכר

³⁸² על ביטוי זה ומשמעותו ראה לעיל, הערה 347.

³⁸³ 'קיומא דעלמא' כאן פירושו: קיומו של העולם ויישובו בדרך הנישואים. משמעות זו קשורה כמובן בכינויה של ספירת יסוד 'קיומא דעלמא' (אמנם אין זה המקור ביחיד), שכן ספירה זו, שסמלה איבר הזכר, היא המקיימת את העולם בדרך זו (ראה לעיל, עמ' 122).

³⁸⁴ מאזניים אלה דומות למאזניים אחרות, השוקלות גם הן את הנשמות לפני בואן לעולם, וקובעות, אם תהיינה נחלתו של 'סטרא דקדושה' או של 'סטרא אחרא' (ח"ב, צה ע"ב – צו ע"ב). על מאזניים אלה (= בית-דין של מטה), הנקראות בזוהר בשם 'טקלא', ראה: ליבס, פרקים, עמ' 327-335.

ונקבה. דמיון זה מתחזק מכוח מיתוס נוסף, השייך גם הוא הן לאדם הן לאלוהות, והמתאר את בריאת הזכר והנקבה דו פרצופין ונסירתם לאחר-מכן. המקור לכך הוא מדרש חז"ל על בריאת האדם הראשון.³⁸⁵ מיתוס זה נדרש בקבלה מראשיתה³⁸⁶ כמתאר את האצלת הספירות תפארת ומלכות, וכך נדרש גם בספר הזוהר, אלא שהזוהר הוסיף לו משמעות גם בתחום האדם הארצי: נשמות האדם ואשתו יורדות מלמעלה כנשמה אחת, ואחר-כך הן נפרדות, וצריכות להתחבר שוב בזיווג,³⁸⁷ ומכאן החשיבות הגדולה של הנישואים, שיש להם משמעות סימבולית ופועלת, כשם שיש גם להימנעות מן הנישואים משמעות סימבולית. ברם, חשיבות זו גדלה עשרת מונים בגלל הקבלת האדם בהקשר זה לספירות העליונות. האדם אינו נקרא כלל בשם אדם אם אינו זכר ונקבה (לפי בר' ה"ב ודברי חז"ל ביבמות סג ע"א), וזאת משום שהוא עשוי בצלם האלוהות, והיא, האלוהות, היא הנקראת אדם בראשונה. והנה, גם עליה לא חל השם אדם אלא-אם-כן היא זכר ונקבה.³⁸⁸ וכן האלוהות ראויה להיות 'גוף אחד', ומי שאינו נשוי פוגם בכך, וממעט את הדמות העליונה³⁸⁹ וכשם שהוא גורם למעלה, כך נקרא גם הוא עצמו 'חצי גוף' (פלג גופא').³⁹⁰ בכך חבר הוא לשדים, שאין להם גוף ואינם נקראים 'אדם'.³⁹¹ לפי דעת הזוהר, אין ערוך

³⁸⁵ ברכות סא ע"א. מדרש זה שוב מבוסס על המיתוס שבנאום אריסטופאנס ב'משתה' לאפלטון. ראה: כתבי אפלטון (תרגם מיוונית י"ג ליבס), ב, ירושלים – תל-אביב תשי"ז, עמ' 112-144 ; וראה: גניצברג, ה, עמ' 89-88, הערה 42. וראה להלן, הערה 387.

³⁸⁶ כך ב'פירוש האגדות לר' עזריאל' (מהדורת תשבי), עמ' 86. המיתוס פותח באריכות בס' מערכת האלוהות (שנכתב בדור חיבור הזוהר; דפוס מאנטובה שי"ח), בעיקר בפרק ח. ראה להלן, הערה 388.

³⁸⁷ ראה למשל: זוהר, ח"א, צא ע"ב. תשבי ניתח רעיון זה בספרו 'משנת הזוהר', ב, עמ' תרח. כפי שציין תשבי שם, כבר רב סעדיה גאון פיתח כך את המיתוס האפלטוני הזה (אמונות ודעות י:ז).

³⁸⁸ כך בעזרות מקומות, כגון ח"ג, קמא ע"ב – אידרא רבא. ראה: ליבס, פרקים, עמ' 33, והרמיזות שם למקומות אחרים. העניין מצוי כבר בספר הבהיר (מהדורת מרגליות), סימן קעכ.

³⁸⁹ כך אמרו חז"ל על מי שאינו עוסק בפריה וברביה (יבמות סג ע"ב). לפי זה נאמר בזוהר על נשמתו: 'אזערא דיוקנא דמאריה' (ח"ג, ז ע"א). יש להשוות לכך את דברי ר' משה דה ליאון בס' סוד יבוס (נדפס עם ספרו 'הנפש החכמה', באזל שס"ח).

³⁹⁰ כגון: ח"ג, ז ע"ב. ראה: ליבס, פרקים, עמ' 277-278; וראה להלן, הערה 392.

³⁹¹ לפי המדרש (בר"ר ז:ה) השדים הם רוחות, שלא הספיק הקדוש-ברוך-הוא לברוא להם גוף עד שקדש היום. את חוסר הגוף של השדים פירש בעל הזוהר – שלא כפשט המדרש – בכך שאינם קשורים לאלוהות הנקראת 'גוף' (כגון: ח"ג, קמג ע"א-ע"ב). ידידי מ' אידל סבור, שהם נקראים כך בזוהר גם בניגוד למלאכים, שכללותם מצטרפת לגוף אדם (לפי מחקרי אידל, לרעיון זה מסורת עתיקה ועניפה). השדים בזוהר מזוהים לעתים עם הרעיון הכולל של סטרא אחרא, לכן חוסר הגוף (מן הטעם הזה) מיוחס לסטרא אחרא בלבד. כן אין סטרא אחרא או השדים נקראים 'אדם', שכן גם השם אדם מיוחד לאלוהות (ח"ג, קמג ע"ב – אידרא רבא; בניגוד לכך, בס' תיקוני זוהר מכונה סטרא אחרא בכינויים המכילים את היסוד 'אדם' – כגון 'אדם בליעל'; למשל, תיקון סז, צח ע"ב – אבל ראה להלן; וראה: ליבס, פרקים, עמ' 46-48). בעל הזוהר מצרף לקביעות אלה את מה שאמרו חז"ל, שמי שאינו נשוי אינו נקרא אדם (לעיל, הערה 389), אבל מפרשו גם לפי הטעם הנזכר קודם: הוא רחוק מן האלוהות הנקראת אדם (ח"ג, ה ע"ב). מכאן נובע טעם נוסף לשלילת השם 'אדם' מסטרא אחרא – בגלל פגם הרווקות של מלכי אדם (ח"ג, רצב ע"א – אידרא זוטא) ומפני שלא היו 'אדם' ולא 'גוף', לפיכך בטלו ממציאותם בפועל ממש. (אמנם במקומות אחרים בזוהר מתואר סטרא אחרא כזכר ונקבה = סמאל וליילית). העקפה זו על סטרא אחרא קרובה למה שנאמר במקומות אחרים בזוהר על עקרותו (ח"ב, קיב ע"א). לפיכך האדם שאינו עוסק בפריה וברביה הפך להיות חלקו של סטרא אחרא, ובלשון הזוהר (שם): 'אתדבק בהאי סטרא דאדם בישא' / 'נדבק באותו צד של אדם רע'. כאן נקרא בכל זאת סטרא אחרא בשם 'אדם', וזהו הקטע היחיד בזוהר הנוהג כך ונגרר אחרי דרשת הפסוק: 'ענת אשר שלט האדם באדם לרע לו' (קה' ח:ט), הנדרש בסמוך (צה ע"ב – הקטע שייך לחיבור 'סבא דמשפטים') על שלטון סטרא אחרא באלוהות (אמנם לרעת עצמה). על כל פרשת השדים שאינם נקראים אדם ואין להם גוף ראה באריכות: ליבס, פרקים, עמ' 55-54, 190; ושם הפניות למקומות אחרים במחקרי ההוא.

לחומרת חטאו של מי שלא נשא אשה ולא 'השתדל בפריה ורביה'. חטא זה הוא היחיד שהזוהר מפרש לגביו את העונש (או התיקון) של גלגול הנשמות,³⁹² שכן חטא זה פירושו פגם בעולמות העליונים, ובתיקונו יתקון הקוסמוס כולו.

משמעות חמורה זו של חטא הרווקות תאיר באור נוסף את תלונתו המרה של רשב"י בראש אידרא רבא: 'עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא'. כבר ראינו לעיל, שתלונה זו נוגעת גם למצב העולם וגם לבדידותו האישית של רשב"י כ'צדיק יסוד עולם', ועתה אוסיף ואומר, שתלונה זו נוגעת גם, לפי דעתי, למצב סקסואלי פגום, שאף הוא חייב להיתקן במשך האידרא. פגם זה נוגע דווקא למי שהוא 'צדיק יסוד עולם' בגלל המשמעות הסקסואלית הגלומה בכינוי זה.³⁹³ ודווקא אצל רשב"י משמעות זו חמורה יותר, שהרי הוא מגלה את סודות התורה, ועל מי שפגום בפגם הרווקות נאסר לגלות סודות אלה.

רמז לפגם הסקסואלי כבר רמזו בעצם ניסוח התלונה: 'עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא'. בהסברת בחינותיה האחרות של תלונה זו עדיין לא ניתן דין-וחשבון לפועל 'נתיב' (= נשב).³⁹⁴ פועל זה יסתבר כאן אם נכיר, כי ביסוד הניסוח של תלונת רשב"י עומד מאמר חז"ל: 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו' (קידושין מא ע"א ; פירוש רש"י: 'טוב לשבת עם שני גופים משבת אלמנה'). לפי זה התלונן רשב"י על ישיבתו בעמוד (= אשה – ראה להלן) אחד במקום בשניים ('דו' בפרסית,³⁹⁵ וכן ביוונית ובלאטינית, משמעה 'שניים', ולמלה זו רומז רש"י בפירושו). בדידותו המינית של רשב"י רמוזה אולי גם במקום אחר. כזכור, מזהה רשב"י את עצמו עם 'סנפיר הליתן שעליו העולם עומד'.³⁹⁶ והנה, ליתן זה, שעל 'גפו' עומד העולם, מתואר במקום אחר בזוהר (ח"ב, קח ע"ב) כמצוי בלי נקבה (לפי דו-המשמעות של המלה 'גפו' שפירושה גם: 'לבדו'),

³⁹² בדרך הייבום: האח המת חוזר בגלגול ונולד שוב לאשתו ולאחיו המייבם. כך 'שם האח', הנשמר על-ידי הייבום, הפך בקבלה להיות נשמתו. וכן לפי רות ד:טו: 'והיה לך למשיב נפש'. כך נתפרש עניין הייבום כבר בחוג גירונה (ראה: ליבס, פרקים, עמ' 110, 296-294). הגלגול בדרך זו הוא גם עונש, שכן מי שחוזר בדרך זו לעולם יורד ממדרגתו הראשונה, שבה היה קשור לעולם הזכר (ספירת בינה), והופך להיות קשור לעולם הנקבה (ספירת מלכות). בעולם הזה מתבטא הדבר בכך, שאשתו הקודמת הופכת להיות אמו, שהרי נולד לה בייבום (ראה: ח"ב, ק ע"ב). לנושא הייבום מוקדש סוד יבום לר' משה דה ליאון (לעיל, הערה 389). רעיון הייבום קשור גם בעניין 'פלג גופא' (לעיל, הערה 390), וזאת דרך הסיפור על נדב ואביהו בני אהרן, שחטאם היה חטא הרווקות, ולפיכך היה כל אחד מהם רק 'חצי גוף', והם התגלגלו שניהם יחד בדרך הייבום בנשמה אחת, היא נשמת פנחס בן אלעזר אחיהם (זוהר, ח"ג, נז ע"ב; זוהר חדש, מדרש הנעלם לפרשת כי תצא, נט ע"א). נראה לי, שמצא הזוהר את רעיון 'פלג גופא' במדרש חז"ל על נדב ואביהו (וי"ר כ"י) על יסוד פירוש מוטעה של מלת 'שחצים' (כאילו האות ש' אינה שורשית; ראה: ליבס, פרקים, עמ' 278).

³⁹³ ראה לעיל, עמ' 122.

³⁹⁴ אסוציאציה אחרת הקשורה לכאן ראה להלן, נספח ה.

³⁹⁵ 'טנדו' מקורה, כנראה, פרסי; גם אם אין הסברו של רש"י נכון (ראה ערוך השלם ותוספת הערוך השלם, ערך 'טנדו'). בעל הערוך פירש כרש"י.

³⁹⁶ לעיל, עמ' 123-124.

והזוהר דורש זאת שם לגנאי. בזהותו את עצמו עם הלוייתן אולי התכוון רשב"י (או, ביתר דיוק, ר' משה דה ליאון) גם לעניין זה.

האם היה רשב"י רווק? זה ודאי לא. הרי היה לו בן, הוא ר' אלעזר, ואף אשתו נזכרה בתלמוד³⁹⁷ לא תמיד היו קשריו עם אשתו הדוקים במיוחד, ובעיקר בשתיים-עשרה השנים (ולפי ירוש' שביעית פ"ט ה"א, לח ע"ד – שלוש-עשרה שנים) שהתחבא במערה ולא יצא מפתחה. יש לזכור, שעצם בריחתו מן המערה היתה, מפני שלא סמך על אשתו שתוכל לעמוד בחקירת הרומאים ולא תלשין עליו, כי טען, ש'נשים דעתן קלה עליהן' (שבת לג ע"ב). אולי גם ר' משה דה ליאון, שהזדהה ודאי במידה רבה עם רשב"י גיבורו,³⁹⁸ לא היה קרוב ביותר אצל אשתו. על ריחוקה הגמור של אשה זו מעולמו של ר' משה דה ליאון אפשר ללמוד מן העדות של ר' יצחק דמן עכו,³⁹⁹ ששאלה אשתו של ר' משה דה ליאון את בעלה, מדוע לא יכתוב בשם עצמו ויזכה לכבוד, וענה לה, שכך ישלמו לו כסף רב יותר בעד ספרו. וכן נודע מעדות זו, שכשירד ר' משה מנכסיו עזב את אשתו ואת בנותיו בעירום ובחוסר כול ויצא לנדודיו שבהם מצא את מותו. ומצינו בזוהר (ח"א, נ ע"א) דיון בבעיית היוצא לדרך שאינו בזיווג עם אשתו, ותיקונו הוא הזיווג עם השכינה. והרי הוא הוא תיקונו של רשב"י באידרא.

אף שאין כאן רמז לפגם כלשהו בחיי המשפחה של רשב"י (או של משה דה ליאון), אף-עלפי-כן נרמז כאן חיסרון סקסואלי. שכן, לפי הזוהר, נקבה אחת אינה נספיקה לו לצדיק, והוא חייב 'להתעטר בשתי נקבות' (כלשונו בח"א, נ ע"א) : אחת – אשתו אשר לקח, והשנייה – השכינה.⁴⁰⁰ נראה, שעל חסרונו של זיווג אחרון זה עם השכינה מתלונן רשב"י בתחילת האידרא במלים 'עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא', דבר הבא על תיקונו בסוף האידרא, כמתואר לעיל. גם לפגם זה יש רמז בלשון התלונה 'עד אימת נתיב...', שכן רעיון שתי הנקבות מכונה בזוהר גם בלשון 'ישיבה' : 'זכורא לעילא יתיב בין תרי נוקבי' (ח"א, קנג ע"ב) / 'הזכר שלמעלה'⁴⁰¹ יושב בין שתי נקבות'. לפי זה מתלונן רשב"י, שישב רק באחת. לעומת זאת, בספריו העבריים של ר' משה דה ליאון מכונה מעמד הזכר בין שתי הנקבות 'עמידה' : 'אין זכר מישראל כשהוא

³⁹⁷ גם בזוהר; ראה להלן, נספח ד, הערה 17.

³⁹⁸ ראה לעיל, עמ' 91.

³⁹⁹ נספרסמה בס' יוחסין; חזרה ונדפסה בספרו של תשב"י (א, עמ' 29-30).

⁴⁰⁰ ראה לעיל, עמ' 122.

⁴⁰¹ לא רק הזכר שלמטה יושב בין שתי נקבות, אלא גם ספירת יסוד (או תפארת) נמצאת בין ספירת בינה שמעליה לבין ספירת המלכות שמתחתיה. שתי אלה נרמזו בשתי נשותיו של יעקב: לאה ורחל.

נשאוי [!] שאינו **עומד** בשתי נקבות, אחת נסתרת ואחת נגלית.⁴⁰² אולי גם לשון זה נרמז בתלונה במלה 'קיימא', כלומר: 'עד מתי נשב **במעמד** של סומך אחד'. ואולי הנקבה נקראת 'סמכא' לפי שעניינה לעזור לזכר, כפי שאמר הקדוש-ברוך-הוא בבריאיתה: 'אעשה לו **עזר** כנגדו' (בר' ב:יח), ותרגם אונקלוס: 'אעביד ליה **סמך** לקבליה', וכן בזוהר ח"א לד ע"ב: 'מאי עזר – סמך'.

כאן מתבקשת מאליה אנאלוגיה למשה רבינו, אבי הנביאים והמיסטיקאים. והלוא גם מקבל התורה פרש מאשתו ונזדווג בשכינה,⁴⁰³ וסופו שמת מיתת נשיקה. כאמור, הזוהר הרבה להשוות את רשב"י למשה, ובעיקר באידרא רבא,⁴⁰⁴ ונדמה לי, שלא תהיה זו שרירות לב אם נלמד ממשה רבינו על רשב"י גם בעניין זה.

מכל זה יוצא, שזיווגו של רשב"י בשכינה, עם שהוא בגדר גאולת הקוסמוס כולו, ועם ישראל בפרט, הוא גם בגדר גאולתו הפרטית של רשב"י וגם מן הבחינה הסקסואלית. נמצא, שרשב"י אינו רק גואל אלא גם נגאל. והנה, בדרך זו ממש מתאר הזוהר את המשיח.⁴⁰⁵ בכך מסתמך בעל הזוהר על הפסוק שאמר זכריה הנביא על מלך המשיח: 'צדיק ונושע הוא' (זכ' ט:ט). הזוהר מדגיש, שהמשיח עצמו נושע יותר מכל אלה שאותם הוא בא להושיע, שכן הוא מוצא את הזיווג הראוי לו, היא השכינה. בגלות, בהיותו בלעדיה, אין מי שסובל יותר ממנו, ועל כך נאמר: 'הצדיק אבד' (יש נז:א).⁴⁰⁶ אמת, כוונת

⁴⁰² ס' הרימון (לעיל, הערה 311), עמ' 57. הלשון 'עומד בנקבה' (או 'בשתי נקבות') משונה בעיני, ואולי נשאל מלשון זרה. עדיין לא מצאתי דוגמתו בזוהר (כגון 'קיימא בנוקבא'), אלא רק בעברית של ר' משה דה ליאון.

⁴⁰³ ראה לעיל, הערות 107, 253.

⁴⁰⁴ ח"ג, קלב ע"ב; וראה לעיל, עמ' 106.

⁴⁰⁵ באותם המאמרים שבהם קובע הזוהר את דרגתו של המשיח בספירת יסוד; ראה לעיל, עמ' 88 והערה 9.

⁴⁰⁶ ראה: זוהר, ח"ב, נז ע"ב; ח"ג, סט ע"א. הרעיון מצוי כבר בשמ"ר ל (הקדוש-ברוך-הוא נמצא בצרה וגואל את עצמו, וכן מלך המשיח, שהקדוש-ברוך-הוא עושה בשבילו; הדרשב נסמכת על הפסוק: 'צדיק ונושע הוא'; וכן בתנחומא, אחרי מות, יב (המדרש מדבר על הקדוש-ברוך-הוא שנגאל עם ישראל, ועליו נדרש הפסוק: 'צדיק ונושע הוא'). מאמרי חז"ל אלה סניף הם לקבוצה גדולה יותר של מאמרים הקובעים, שגלות ישראל היא גלותו של הקדוש-ברוך-הוא ('בכל מקום שגלו, שכינה עמהם' – מגילה כט ע"א; בעל המאמר הוא דווקא רשב"י). מכאן באו חז"ל לכלל דעה, המובעת במקומות רבים (כגון מדרש 'שוחר טוב' לתה' יג:ד), שגאולת ישראל היא בראש ובראשונה גאולתו של הקדוש-ברוך-הוא. נראה, שתיאור המשיח בדמות נושעת ופאסיבית בעיקרו מצוי באמת בדברי זכריה הנביא, כפי שלמגנו מהרצאתו של י' זקוביץ (לעיל, עמ' 7-17). מבחינה מסוימת דעה זו נראית כהיפוכה של תורת הגואל הנוצרי: אין הגואל מוקרב למען העולם, אלא להיפך, גאולת העולם היא היא גאולתו האישית (אף שגם בנצרות ראו במיתתו של ישו התעלות וחזרה ל'ישיבה לימין הגבורה'). אבל בעל הזוהר, אף-על-פי ששמר על ההשקפה הזאת, קירב את דמותו המשיחית של רשב"י לדמותו של ישו הנוצרי: שניהם גואלים במותם. אמנם מותו של ישו הוא מות ייסורים, ואילו מותו של רשב"י הוא 'הילולא' ושמחה של דביקות (ניגוד דומה יש בין מותו של רשב"י למיתתו של ר' עקיבא; ראה לעיל הערה 360). גם ציור המשיח הסובל עליו את ייסורי ישראל אינו זר לספר הזוהר. בח"ב, ריב ע"א, מפתח בעל הזוהר תמונה של המשיח היושב וסובל עם בעלי החלאים. תמונה זו ידועה מסנהדרין צח ע"א (ראה לעיל, הערה 211), אבל בעל הזוהר שם על המשיח את פרק נג בישעיהו, העוסק ב'עבד ה''. והרי פירוש זה ידוע בעיקר בנצרות. נגד פירוש כזה של יש' נג יצא בחריפות הרמב"ן בעקבות ויכוחו עם המומר; הרמב"ן פירש את הפרק על עם ישראל כולו, עם שהוסיף גם פירוש לאפשרות, שמדובר בפרק זה על המשיח, וזאת כדי לצאת ידי חובת המדרשים המפרשים כך, ושנתלו בהם הנוצרים. אבל פירושו של הרמב"ן רחוק מאוד מדרך הנצרות, וכולו בא להוציא מדעתם. ואילו פירוש הזוהר הוא ממש כפירוש הנוצרים, ולא חשש בעל הזוהר, שדור אחד לפניו ניטש ויכוח על עניין זה בספרד. וראה עוד על פירוש כזה ליש' נג: שלום, שבתי צבי, עמ' 42-43. דברי הרמב"ן הנ"ל נדפסו לאחרונה בקובץ כתבי רמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' שכא-שכו. בתוך התיאור

הזוהר גם לספירת היסוד, הסובלת בבידודה ונגאלת בזיווגה, אבל בחירת הפסוק מזכירה המדבר לפי פשוטו במשיח תוכיח, שכוונתו גם על המשיח שהוא סמל (או אולי אינקארנציה ?) של ספירת יסוד. כך גם לפי מסורת 'המקובלים הגנוסטיקאים', שפיתחו סימבוליקה זו, וקראו למשיח בשם 'צדיק'.⁴⁰⁷

הדגשה נוספת לכך ניתנת במקום אחר בזוהר. בפתיחת דרשה על 'צדיק ונושע' ועל 'הצדיק אבד' בוכה ר' שמעון ואומר: 'מלכא בלא מטרוניתא לא אקרי מלכא'⁴⁰⁸ (ח"ג, סט ע"א) / 'מלך בלא גבירה אין שמו מלך'. ונראה בעליל שכוונתו כפולה: הן על מלכו של עולם הן על מלך המשיח. בתיאור זה של הגואל-הנגאל בדרך הזיווג, ושסמלו הוא 'יסוד עולם', גנוזה, אם כן, הקבלה מאלפת מאוד בין רשב"י לבין המלך המשיח. ונוכחנו לדעת, שרשב"י שבזוהר הוא דמות משיחית מובהקת, המגלמת את גורל הקוסמוס כולו, את פגמו ואת גאולתו.

דומני, שגם דבר נוסף עלה בידי להדגים במאמר זה: על הזוהר עצמו אפשר להמשיך את המשל של הזוהר על התורה. הזוהר (ח"ב, צט ע"א) מדמה את התורה לבת מלך, המתגלה לאהובה קמעה-קמעה, ושלב אחר שלה היא מסירה את המחיצות והצעיפים המפרידים בינה לבינו, עד שהוא יורד לעומק השכבות הנעלמות שבה ולסודותיה הפנימיים. כך נוהג גם ספר הזוהר עם אוהביו ; רק בעיון מעמיק חוזר ונשנה יורד האדם לסוף דעתו של ספר זה.

הנ"ל קובע הזוהר במפורש, שכמו המשיח בגן-עדן (הסובל ייסורים בעד ישראל), כך ר' אלעזר אומר: 'כל יסוריהון דישראל ייתון עלי' / 'וכל ייסורי ישראל יבואו עלי'. נמצא, שגם בבנו של רשב"י, כבאביו, ראה בעל הזוהר דמות משיחית (על כך ראה: יא"ז מרגליות, כמו דר' אלעזר ברשב"י, ירושלים תשכ"ז, סימן כה; ולהלן, נספח ד, הערה 15; על השוואות נוספות בין הזוהר לבין השקפות נוצריות ראה: הערות 182, 224, 270 ; נספח ד, הערה 15. לנושא זה ראה מאמרי הנ"ל בערה 209).

⁴⁰⁷ ראה לעיל, עמ' 127.

⁴⁰⁸ המקור לכך נמצא באיכה רבתי ד:יט.

נספח א

תאריך כינוסה של אידרא רבא

כאמור לעיל (בערה 263 ובעמ' 161), קבע האר"י את מועד אידרא רבא לל"ג בעומר. ל"ג בעומר לא נרמז בשום מקום בספר הזוהר, ונראה, שלא שמע עליו המחבר. על-פי הידוע לו, לפי התלמוד, מתו תלמידי ר' עקיבא 'מפסח ועד עצרת', ונפסקה מיתתם בחג השבועות. לפי אותו שיקול-דעת שמצינו לעיל בדברי האר"י, יקבע הזוהר את מועד אידרא רבא לחג השבועות. ברם, גם ללא שיקול זה אפשר, לפי דעתי, להוכיח – וזאת אנסה לעשות להלן – כי ספר הזוהר קבע את מועד אידרא רבא לחג השבועות, וכי אין כינוס זה לא 'תיקון ליל שבועות'. ראשית, אידרא רבא מושווית בתוכה פעמים רבות למעמד הר סיני ולמתן תורה,¹ שזמנו בחג השבועות. והרי באידרא רבא ניתנה מעין 'תורה חדשה', כמוסבר בפתיחת האידרא. כינוס זה נתכנס מפני ש'התורה שלמעלה נתבטלה', ויש צורך לחדשה.² אולי מבחינה זו מקבילה אידרא רבא למנהג הידוע לחזור בליל שבועות על כל מצוות התורה.³ שנית, הפסוק החגיגי, המובא בפתיחת האידרא, 'ה' שמעתי שמעך יראתי' (חב' ג:ב), נאמר בפתיחת ההפטרה של יום ב' של שבועות (וראה על כך להלן). ועוד: הקשר בין אידרא רבא לפרשת נשא, הפרשה ששולבה בה האידרא בספר הזוהר, קלוש הוא ביותר, וכולל רק רמז אסוציאטיבי אחד בעניין שעדותיו של הנזיר. נראה לי שעיקר הטעם להיות האידרא בפרשת נשא הוא מחמת שפרשה זו נקראת בסמוך לחג השבועות (וראה להלן, נספח ב, שיקול דומה בקשר לקביעת זמן אידרא זוטא).

אבל ההוכחה העיקרית להיות אידרא רבא 'תיקון ליל שבועות' תתקבל מניתוח תיאורו של 'תיקון ליל שבועות' בזוהר ומהשוואתו לתיאור אידרא רבא. 'תיקון ליל שבועות' הובא בזוהר באריכות בח"א, ח ע"א – ט ע"א. שם מתואר כינוס החברים אצל רשב"י בליל חג השבועות, ומטרתו היא 'תיקון', שפירושו גם קישוט הכלה (= השכינה) בתכשיטיה לקראת נישואיה ביום המחרת. בסעיף 'התיקון' השוויתי בפרוטרוט את הקטע הזה עם אידרא רבא

¹ ראה לעיל, הערה 12, ועוד.

² על כך ראה לעיל, סעיף 'התורה', עמ' 165-170.

³ אלה עובדו למטרה זו בצורת פיוטים, הלוא הם ה'אזהרות', כגון האזהרות של ר' סעדיה גאון ושל ר' שלמה אבן גבירול.

והראיתי, שגם באופן התיקון (על-ידי דרשות התורה) וגם בסדרו העקרוני (תיקון הפרצופים העליונים כתנאי לתיקון השכינה) יש לראות באידרא רבא פיתוח ושכלול של תיאור תיקון ליל שבועות.⁴

גם מבחינה 'טכנית' דומה תיאור אידרא רבא לתיאור 'תיקון ליל שבועות' – באידרא רבא קם כל חבר בתורו כדי לתקן את התיקון ב'שייך' לו.⁵ וכן ב'תיקון ליל שבועות' קם כל אחד מן החברים ומתקן תיקון אחד של הכלה (ח"א, י ע"א). דמיון נוסף בין שני הקטעים הוא מוטיב החופה – ב'תיקון ליל שבועות' נקראים החברים 'בני חופתא', ובאידרא רבא נפרשת מעליהם חופה שמיימית.⁶

הקבלה נוספת בין הקטעים היא העיסוק בקדוש-ברוך-הוא בבחינת זקן. הדבר בולט באידרא רבא, שחלקה הראשון מוקדש לתיקון פרצוף 'עתיקא קדישא', אך אינו נעדר גם ב'תיקון ליל שבועות' (ח"א, ט ע"א). אמנם בח"א, ט ע"א, מזדהה דמותו של 'עתיקא קדישא' באופן חלקי עם בשר ודם, הוא רב המנונא סבא, המגלה לחכמים את סודות התורה. זיהוי זה חוזר גם בתחילת אידרא זוטא (ח"ג, רפח ע"א). פרצוף 'עתיקא קדישא' מופיע כדמות אנושית, ממש כאחד החכמים המשיחיים בדברי תורה.⁷

כל שלוש ההקבלות – מוטיב העיסוק בכל כתבי-הקודש, מוטיב החופה ומוטיב הזקן – נמצאות כבר אצל המיסטיקאים של זמן התלמוד, וכבר שם הן קשורות, כנראה, בחג השבועות, כפי שנראה להלן. הקבלה נוספת בין אידרא רבא לבין 'תיקון ליל שבועות' היא המעמד המיוחד, שניתן לר' אלעזר ולר' אבא לצד רשב"י: ב'תיקון ליל שבועות' הם מכוונים 'פניאל', מפני שהם רואים

⁴ על-ידי העיסוק בתורה, ובעיקר על-ידי העיסוק בסודותיה, החברים מקשטים את השכינה בעשרים וארבע קישוטים, המקבילים לכ"ד כתבי-הקודש, ובעזרת העיסוק בכתבי-הקודש מתקשטת הכלה. הקבלה זו מקורה במדרש שהש"ר ז"ל: 'א; שמ"ר מא. לפי וילהלם, עמ' 127, מקורם של עשרים וארבעה תכשיטי הכלה בכ"ד התכשיטים הנמנים ביש' ג'יח-כד. ברם, לפי חשבוני נמנו בפסוקים עשרים וחמישה קישוטים. לעצם הדימוי השווה, אגב, הברית החדשה, חזון יוחנן כא:ב: 'וארא, והנה העיר הקדושה ירושלים יורדת מאת האלהים מן השמים והיא מתקנת ככלה המקושטת לבעלה' (תרגום דליק').

⁵ ראה לעיל, עמ' 129-130.

⁶ ראה לעיל, הערה 12 ועמ' 190-191.

⁷ גם בתיקוני הזוהר – למשל, בזוהר, ח"א, כב ע"א – מופיע 'עתיקא קדישא' כדמות אנושית, ושם הוא נקרא סבא דסבין' (מקורו באידרא רבא, ח"ג, קכח ע"ב). דמות זו היא שילוב של דמות הזקן בזוהר עם המונח הפילוסופי 'סיבת הסיבות'. ממש כך הפך בתיקוני הזוהר המונח 'עילת העילות' ל'עילא על כל עילאין' = עליון מעל כל העליונים (וראה לעיל, הערה 183). דמות מעין זו כבר מופיעה בדברי חז"ל: לפי התלמוד ראה שמעון הצדיק, שהיה כוהן גדול, בקדוש-הקודשים ביום-הכיפורים זקן עטוף לבנים (מנחות קט ע"ב), וכפי שמובא במפורש בירושלמי (שהובא בדברי התוספות שם) 'שכינה היתה'. ואולי מזוהה רשב"י עם שמעון הצדיק, ששמו כשמו. דבר זה בולט במיוחד באידרא זוטא, ששם רשב"י ממלא תפקיד של כוהן גדול הנכנס לקדוש-הקודשים ביום-הכיפורים, שהוא יומה של אידרא זוטא (ראה להלן, נספח ב). יש לזכור, שבימי כתיבת ספר הזוהר נחשב שמעון הצדיק למקובל, ואף נתחבר על שמו אחד מספרי 'חוג העיון', הוא 'מדרש שמעון הצדיק'. ר' מאיר אבן סהולה, בן דורו ועירו של ר' משה דה ליאון, כתב עליו פירוש מפורט בתוך פירוש ספר יצירה שלו.

את פני השכינה (ח"א, ז ע"ב ; ט ע"א), וכך גם באידרא רבא.⁸ כן הוקדמה לשני הקטעים אזהרה בדבר התקשרות לרשב"י ובעניין שמירת הסוד.⁹ אף המוטיבים של האהבה בין החברים, ובינם לבין העליונים, ואף קביעת ספירת יסוד כדרגתם של החברים מצויים בשני הקטעים.¹⁰

תיאור מעמד הר סיני כחתונה בין כנסת-ישראל (במובנה העתיק : קהל עדת ישראל) לבין הקדוש-ברוך-הוא מצוי הרבה בספרות חז"ל.¹¹ מכאן פיתח הזוהר מיתוס היסטורי-תיאולוגי-ריטואלי מתמשך (ח"ג, צז ע"א – צח ע"ב), המשווה את רצף המועדים פסח – ספירת-העומר – ספירת שבועה נקיים (= ספירת שבועה שבועות לעומר). בעל הזוהר מתבסס בעניין זה על הדמיון בכתובים – לגבי ספירת העומר נאמר: 'וספרתם לכם' (וי' כג:טו), ולגבי ספירת האשה נאמר: 'וספרה לה' (וי' טו:כח). במ"ט ימי העומר יוצאים ממ"ט שערי טומאת מצרים ונכנסים למ"ט שערי הבינה, הכלולים משבע ספירות שמתחתיה, וכל אחת מהן כלולה שוב משבע (כך נרמז בזוהר ; והעניין מפורש מאוד בכתבי האר"י). סוף התהליך ושיאו הוא בזמן החתונה והזיווג (שבועות). מיתוס זה, שהתפתח והסתבך עד אין שיעור בקבלת האר"י, שימוש בסיס מחשבתי למנהגי המקובלים בתקופה זו של השנה, ובעיקר לתיקון ליל שבועות. תיקון זה מתואר בקטע הזוהר (בח"א) כנוהג הקיים בישראל. אמנם אין לנו ראיות היסטוריות, שהיה נוהג כזה בזמן הזוהר ולא-כל-שכן לפניו, וגם לגבי הזמן שלאחריו לא ידוע לנו על מנהג כזה, אלא רק מן המאה הט"ז בצפת, בדור שקדם לאר"י.¹² לדעת וילהלם לא נהג מנהג זה בזמן הזוהר, והעדות הזוהרית על קיומו אינה אלא פרי דמיונו של המחבר.¹³ אך יש בידנו עדות נוספת¹⁴ של ר' משה דה ליאון, המתארת את תיקון ליל שבועות. עדות זו אינה רשומה בכתבים הפסוידו-אפיגראפיים שלו, אלא היא כתובה עברית, והמחבר חתום עליה בשמו. ר' משה דה ליאון מעיד בה, שמנהג תיקון ליל שבועות היה ידוע ל'קדמונים ז"ל עמודי עולם'. אמנם אין בכך ראיה היסטורית, שכן בכינוי זה ודאי הוא מתכוון לדמויות הפסוידו-אפיגראפיות שבזוהר שלו, המכונות גם כן 'עמודי עולם' = 'קיומי עלמין'. אבל בהמשך הוא אומר: 'קבלת אבותיהם

⁸ ראה לעיל, עמ' 98-99. אמנם ייתכן, שתיאור תיקון ליל שבועות מתחיל רק בח"א, ח ע"א, ואז אין להביא ראיה מן ההקבלה דלעיל.

⁹ ראה לעיל, עמ' 136-138, 185.

¹⁰ ראה לעיל, הערה 334 ועמ' 185.

¹¹ למשל, שבת פח ע"ב: 'עלובה כלה שמזנה בתוך חופתה', משל על חטא העגל.

¹² על המנהג וגלגוליו ראה: וילהלם, עמ' 125-130.

¹³ עיין שם, עמ' 127.

¹⁴ הובאה במאמרו של וילהלם, עמ' 126. ידידי מ' אידל העירני על תיאור מקביל בס' אור זרוע לר' דוד בן יהודה החסיד (כ"י המוזיאון הבריטי 771, דף עב-עג), אך הוא תלוי בעיקרו בספר הזוהר.

בידיהם אותם היחידים השרידים אשר ה' קורא. אם כן, טוען ר' משה, שמנהג הקדמונים (הם אנשי הזוהר) נמשך בקבלה ומצוי בידי יחידים אף בדורו. האם גם עדות זו בדה ר' משה דה ליאון מלבד? והלא הוא כותב את הדברים בשמו המפורש ובספר עברי, והיא מלתא דעבידא לגילויא, ואינו יכול לבדותה, שמא יתבקש על-ידי משהו למסור עליה פרטים נוספים. לפיכך נראה לי, כי אמת היא בפיו, וכי אכן היו בימיו אנשים שקיימו את המנהג. מי היו אנשים אלה? דומני שאף על כך אפשר להשיב. ר' משה מכנה אותם בכינוי: 'היחידים השרידים אשר ה' קורא'. מליצה זו, שיסודה ביואל ג:ה, היתה בימיו כינוי קבוע, שבו כינו עצמם חבורת 'המקובלים הגנוסטיקאים', אליהם היה קרוב ר' משה.¹⁵ מליצה זו נקריית בכתביהם¹⁶ וברוב המקומות מצויה המלה 'היחידים' לפני הפסוק 'השרידים אשר ה' קורא'. מלה זו, שאינה בפסוק, מפקיעה את הכינוי מלהיות סתם מליצה העושה שימוש בפסוק, והופכת אותה לנוסחה מיוחדת של חוג מסוים. מקור המליצה, כולל המלה 'היחידים', הוא בס' מורה נבוכים לרמב"ם.¹⁷ בלשון הרמב"ם היא משמשת פעם אחת ככינוי לפילוסופים המעולים, ובני חוג 'הגנוסטיקאים' אימצוה והפכוה לכינוי לעצמם. ואל תתמה, שבני חוג זה, הרחוקים כל כך מרוח הרמב"ם, כינו עצמם בכינוי השאוב ממורה נבוכים ומכוון במקורו לפילוסופים, שהרי מדרכם של בני החוג לתלות עצמם באילנות גבוהים, ולהשתמש בפסוידו-אפיגראפיה.¹⁸ והנטייה הפסוידו-אפיגראפית לא היתה רחוקה גם מרוחו של בעל הזוהר, כידוע. ואכן מצינו בראש 'פירוש מרכבת יחזקאל' לר' יצחק הכהן,¹⁹ שהמחבר קורא לעצמו ולהולכים בדרכו 'תלמידיו' של הרמב"ם. ראוייה לציון נטייתם הכללית של בני חוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' לכנות עצמם בכינוי התפארות, המעידים על מעלתם המיוחדת. הכינוי הנפוץ ביותר שנטלו לעצמם הוא 'המעמיקים'.²⁰ כך נטלו לעצמם אנשי החוג גם את הכינוי 'היחידים השרידים אשר ה' קורא' (מלת 'השרידים' התפרשה להם כנראה כ'נעלים ומיוחדים', כפי שפירש הרמב"ן

¹⁵ ראה לעיל, הערה 153.

¹⁶ ראה: פרבר, עמ' 78, הערה 12; שם, עמ' טז, יז (אמנם שם הכוונה לספר השייך לחוג העיון, כדברי המהדירה, אבל נראה, שהזדהו 'הגנוסטיקאים' הזדהות גמורה עם חוג זה); שלום, פירוש ר' יצחק, עמ' 202; פתיחת ס' עמוד השמאלי לר' משה מבורגוש (השתמש בה בעל הזוהר; ראה לעיל, הערה 152); ס' שער הרזים לר' טודרוס אבולעפיה (לעיל, הערה 158), דפים 46, 52; ודברי ר' יצחק בתוך: שלום, קבלות, עמ' פב (אם המלים 'היחידים' ו'השרידים' הביא שלום בפיזור אותיות, ואולי רצה גם הוא להצביע על כך שלפנינו כינוי מיוחד).

¹⁷ א:לד; לפי תרגום אחריו, הוא התרגום שהיה לפני הראשונים. בתרגום אבן תבון בא בנוסח הנדפס במקום 'היחידים' תיבת 'האחרים', שהשתבשה מן 'האחרים' (במקור הערבי 'אלאחאד').

¹⁸ ראה: שלום, ר' משה, תרביץ, ג, עמ' 286.

¹⁹ שם, עמ' 194.

²⁰ ראה המובאות הרבות שם, עמ' 266-267; ובעמ' 268 נזכר גם הכינוי 'המעמיקים' בטוב ורע, הרוח על התפארות דווקא בידיעת הצד הרע (על כך ראה לעיל, הערה 135). מבחינה לשונית יש כאן משחק על הביטוי 'עומק טוב ועומק רע' שבספר יצירה א:ה (הערת מ' אידל).

פסוק זה מיואל.²¹ בתקופה מאוחרת רגיל להשתמש במליצה זו בעל ס' חמדת ימים). ואם כן, נראה שלאנשים אלה מכוונת עדותו של ר' משה דה ליאון על-אודות המקובלים המקיימים בימיו את תיקון ליל שבועות.

בכתבי אנשי החוג שבידנו לא מצאתי עדות ישירה על קיום המנהג על-ידיהם. ייתכן, שהעדויות על כך אבדו ואינן, ואין תמה, שהרי הכתבים של חוג זה שהגיעו לידינו מעטים מאוד בכמותם, וייתכן, שכלל לא העלו על הכתב את קיום המנהג מפני האיזטריות של המנהג. לעומת זאת, מצאתי בכתביהם תיאור של מיתוס ריטואלי אחר, הדומה מאוד בהלך-רוחו, ואף בלשונו, לעניין תיקון ליל שבועות שבזוהר.²² כל עצמה של הקבלה כזאת מקרבת מאוד את ההשערה, שגם תיקון ליל שבועות נהג בחוגם. מחבר התיאור, הנמנה עם חוג 'המקובלים הגנוסטיקאים', דן בו בסוד תפילת הבוקר. לפי דעתו, תכליתה של התפילה היא זיווג השכינה עם ספירת יסוד והעלאתו אחר-כך עד 'רום המעלות', ואז תשרה הברכה בכול. המחבר מתאר את ריטוס התפילה כמיתוס מתמשך: כל שלב מקדם את השכינה בצעד נוסף בזיווגה ועילוייה, ממש כמו המיתוס הזוהרי האמור סביב החגים פסח – ספירת-העומר – שבועות. והנה, לתיקון ליל שבועות יש מקבילה מדויקת בקטע זה, והיא פסוקי דזמרה הנאמרים לפני התפילה. בפסוקי דזמרה אדם 'מתקן הכלה בקשוא' (אין זה לשון הזוהר, אלא לשון הקטע הנזכר מחוק ה'גנוסטיקאים'!), כדי להכינה לזיווג של תפילת העמידה. וכבר ראינו, שזה בדיוק עניינו של תיקון ליל השבועות. ועוד, גם בתיקון ליל שבועות בזוהר מצינו פעם, שקישוט הכלה נעשה על-ידי 'תשבחות';²³ נמצא, שאין כל סיבה לפסול את עדותו של ר' משה דה ליאון, ואפשר מאוד, שתיקון ליל שבועות נהג בחוג המקובלים הקרוב אליו.²⁴ אם אמנם נהג התיקון ביניהם, קרוב לוודאי שהיה לו גוון מיסטי, כמתאים לחג השבועות, ואף משיחי, שכן הרגש המשיחי חזק היה בקרב בני החוג.²⁵ ומאחר שרעיונות רבים של האידרא מקורם בחוג זה – גם רעיון העולמות שנחרבו²⁶ וגם דמותו של הגואל והמתקן – הרי מתקבלת על הדעת

²¹ פירושו לשם' לא:יט. ומקורו בחולין קלג ע"א: 'אין שריד אלא תלמיד חכם שנאמר ובשרידיים אשר ה' קורא'.

²² ראה: שלום, ר' משה, תרביץ, ה, עמ' 322.

²³ ראה לעיל, הערה 337; טעם מעין זה לפסוקי דזמרה שלפני התפילה מצאנו בזוהר, ח"ב, קלח ע"ב.

²⁴ אולי נהג בקרב החוג גם תיקון ליל הושענא רבה, שגם עליו מעיד ר' משה דה ליאון שנהג בין 'השרידיים אשר ה' קורא' (וילהלם, עמ' 137).

²⁵ ראה לעיל, הערה 300.

²⁶ ראה להלן, נספח ג.

ההנחה, ש'תיקוני השבועות' של המקובלים הללו היו דומים באופיים לתיקון באידרא רבא.

ואולי בכל זאת יש בידנו עדות ישירה על כינוס מסוג אידרא רבא, שבהם דרש זקן אחד בסתרי תורה בפני חכמים מופלגים המכונים יחידים (כפי שכונו אנשי חוג ה'גנוסטיקאים'), ומספרם היה עשרה, כמספר אנשי אידרא רבא. וכינוסים אלה נערכו דווקא בחג השבועות וביום-הכיפורים, כאידרא רבא ואידרא זוטא (ראה להלן, נספח ב). ואף מצינו, שהיחידים ענו 'אמם' אחרי דברי הזקן, כמו בפתיחת אידרא רבא. קטע זה נראה ששייך לחוג העיון, שממנו הושפעו רבות הזוהר וחוגו, והוא מצוי בסוף ס' בדי הארון לר' שם טוב אבן גאון (נדפס בתוך ס' האמונות לר' שם טוב בן שם טוב, ה'יד, פירארה שט"ז, דף מ ע"א), וזה לשונו: 'היה שם איש זקן ולא היה אדם רואהו אלא י' יחידים מופלגים וביום מתן תורה וביום הכפורים שהיה מתפלל ב' והיה משמיע פלאות חכמה, ופעם אחת התבודד בעשרה זקנים מופלגים בכל התורה ופתח פיו... וענו כל הזקנים אמן'. אולי היה קטע זה לפני בעל הזוהר, והושפע ממנו ישירות בתיאור אידרא רבא ואידרא זוטא.

ייתכן גם, שמשוהו כעין 'תיקון' נהג בליל שבועות כבר בקרב המיסטיקאים הקדומים בזמן התלמוד. זאת משער אני מפני שיקולים אלה: ראשית, הקשר בין מעמד הר סיני ומתן תורה, שזמנו חג השבועות, לבין המיסטיקה הקדומה (מעשה מרכבה) מפורש במקומות רבים.²⁷ קל לשער, שבמתן תורה ראו המיסטיקאים דוגמה לכל חוויה מיסטית. ויעידו על כך התיאורים הרבים של עליית משה למרום לקבל את התורה, הכתובים ברוח 'יורדי המרכבה'. ולא קשה להבין מדוע ראו עצמם המיסטיקאים בחלומם 'מסובין על מצעות נאות בטרקלין'! גדולים בראש הר סיני' (חגיגה יד ע"ב). ראה נוספת לאופיו המיסטי של חג השבועות בזמנים קדומים מצינו בדברי פילון האלכסנדרוני כשהוא מתאר את כת התיראפויטים,²⁸ וכן בברית החדשה (מעשי השליחים, ב). חג השבועות הוא היום שבו נחה רוח-הקודש על תלמידי ישו הנוצרי, ואכן נשתמר אופיו של החג בנצרות. ואולי היו השפעות-גומלין בין היהודים לנוצרים שקבעו את אופיו של תיקון ליל שבועות.

²⁷ ראה: ש' ליברמן, 'משנת שיר השירים', בתוך: שלום, גנוסטיקה יהודית, עמ' 203 ואילך. ליברמן מוכיח באריכות ובראיות ברורות, שמדרש שיר השירים הוא מעשה מרכבה והוא שיעור קומה (עמ' 126), מחד גיסא, וניתן בהר סיני – לפי דעת המיסטיקאים – או, לפחות, יום מתנו כמוהו כיום מתן תורה (עמ' 118 ואילך). מאידך גיסא. וראה גם קובץ המקורות התלמודיים והמדרשיים המשווים את העיסוק המיסטי של התנאים למעמד הר סיני במאמרו של אורבך, עמ' ו-יא.

²⁸ בספרו *De Vita contemplativa*. וראה: י' וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים תש"ל, עמ' 198.

עדות חשובה על אופי מיסטי כזה לחג השבועות בישראל אפשר למצוא בהפטרות שנקבעו לשני ימי החג. הפטרות אלה כוללות את הפרקים המיסטיים ביותר בנביאים (לפי דעת 'יורדי המרכבה'), ואופיים המיסטי הוא הקשר היחיד בינם לבין זמן קריאתם. פרקים אלה הם מרכבת יחזקאל (יח' א) ופרק ג בחבקוק.²⁹ אשר למרכבת יחזקאל יש לציין, שמפסירים בה בחג השבועות בניגוד מפורש לסתם משנה: 'אין מפסירין במרכבה' (מגילה ד:י), וסומכים בעניין זה על דעת יחיד (ר' יהודה) המתיר. קשה להניח, שמנהג ההפטרה במרכבה יכול היה להתמסד אחר המשנה ולמורת רוחה, ויש להניח להיפך, שמנהג זה קדם למשנה, והתנאים ניסו לצאת כנגדו אך לא יכלו לו. מכאן אפשר ללמוד גם על עתיקותו של היחס המיסטי כלפי חג השבועות וגם על חזקו של יחס זה.³⁰

(יתר על כן, לפי פירוש המרכבה הזוהרי (ז"ח לו טור ד), עצם גילוי המרכבה ליחזקאל היה בחג השבועות. קביעה זו סותרת אמנם את דברי הנביא עצמו, שלפיה הגילוי היה דווקא בחודש הרביעי (יחזקאל א, א), וכבר תמה על כך החיד"א (ברכי יוסף, ס' תצד), אך תמיהה זו בעיני דווקא מוסיפה לקשר ההדור שמוצא הזוהר בין גילוי המרכבה לבין חג השבועות).

מפני כך נדמה לי, שאין זו כלל השערה רחוקה, שמשהו מעין תיקון ליל שבועות היה נוהג כבר בחוגי יורדי המרכבה. רושם זה מתחזק כאשר נעמוד על כך, שתאורי תיקון ליל שבועות (ואידרא רבא) בזוהר הם במידה רבה פיתוחים של תיאורי המאורעות המיסטיים של יורדי המרכבה (ראה להלן). אולי היתה בידי בעל הזוהר מסורת המקשרת גילויים אלה לחג השבועות. אולי בחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' נשתמרה ופותחה מסורת סודית של עיסוק מיסטי בליל השבועות, מסורת שפותחה עוד יותר בספר הזוהר, וממנו פורסמה ונפוצה בגלוי בקהילות ישראל. חוסר העדויות המפורשות על מסורת זו יכול להסתבר מתוך האיזטריות של מנהג זה, ככל מנהגי המיסטיקאים הקדומים (הלוא ראינו, שכבר המשנה מתנגדת למנהגים מעין אלה). ושמא קשורה סודיות זו לגוון המשיחי שהתלווה אולי לעיסוק זה כבר בזמנים קדומים. השערה זו תעלה מאליה בזוכרנו שראש המדברים במיסטיקה היהודית היה ר' עקיבא, תומכו של בר כוכבא. דווקא מפיו נשמעו רוב העדויות הקושרות את מעשה

²⁹ ראה לעיל, הערה 234.

³⁰ גם בשבת יתרו, כאשר קוראים את עשרת הדיברות, מפסירים בקטע מיסטי – הלוא הוא ישעיהו, פרק ו. אמנם אין הדבר כן בשבת ואתחנן, שנקבעה לה הפטרת 'נחמו' מפני שהיא חלה סמוך אחרי תשעה באב (הערת ע' גולדרייך).

מרכבה למעמד הר סיני, מחד גיסא, ולחתונה, מאידך גיסא.³¹ אם כך הדבר, היה לבעל הזוהר על מה שיסמוך גם בכיוון המשיחי של האידרא, שהוא נושא מאמרי זה. אמנם שינה הזוהר מדרך קודמיו בפרסמו את המנהג האיזוטרי. לדעתי, עשה זאת בגלל תפיסתו המיוחדת, הרואה את דורו כדור שלפני ביאת המשיח, ובדור כזה גילוי הסודות הוא אמצעי לגאולה.

ואמנם בתיאור תיקון ליל שבועות מסתמך בעל הזוהר על נוהגי המיסטיקאים של תקופת התלמוד. דבריו של הזוהר על המעבר מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים מצינו כדוגמתם במדרש, ושם הם נתפסים כאמצעי מיסטי: 'אמרין ליה לר' עקיבא: בן עזאי יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו. אתא לגביה, אמר ליה: שמא בחדרי מרכבה אתה עוסק? אמר ליה: לא, אלא אני מחרוז דברי תורה לנביאים ונביאים לכתובים ודברי תורה שמחים כיום נתינתם מסיני' (וי"ר טז:ד). המשלת לימוד זה למתן תורה יכולה להעלות על הדעת שגם מאורע מדרשי זה אירע בחג השבועות. החופה הנזכרת בתיקון ליל שבועות ובאידרא רבא שבזוהר והמלאכים הבאים כאורחים לחתונה מקורם בתיאורי יורדי המרכבה.³² מוטיבים אלה התקשרו על-נקלה (אולי כבר בימי חז"ל?) בתפיסת יום מתן תורה כיום חתונה (באידרא זוטא נוספה לכך גם 'חתונת' נשמת רשב"י עם מקורה בצאת נשמתו, והיא 'הילולא דרשב"י'). עיקר עיסוקה של האידרא הוא בפרצופו העליון של הקדוש-ברוך-הוא, המתואר כזקן שכולו רחמים. רעיון זה שאוב מתיאור חז"ל בדבר התגלותו של הקדוש-ברוך-הוא דווקא בהר סיני. שם נתגלה 'כזקן מלא רחמים', לעומת ים סוף, שעליו נתגלה כאיש מלחמה.³³ הקשר של הזקן עם חג השבועות פותח מאוד בקבלת האר"י, שם מציין החג את שיא גדילתו של זעיר אנפין דווקא, ההופך זקן דוגמת הפרצוף העליון. מקבילות אלה יש בהן כדי להראות עד כמה מפתח הזוהר תפיסות שמקורן בספרות העתיקה, ואולי הן יכולות לחזק את ההשערה, שגם שורש מנהג תיקון ליל שבועות נעוץ בחוגי יורדי המרכבה. מאידך, הקבלת תיאור הזקן בזוהר לדברי המדרשים יש בה הוכחה נוספת לעצם היות אידרא רבא תיקון ליל שבועות.

אם ישאל השואל מדוע לא נזכר במפורש הקשר לחג השבועות באידרא רבא, אשיב, שזאת דרכו של ספר הזוהר. אי-אפשר לעמות על כוונת הזוהר

³¹ ראה ליברמן (לעיל, הערה 27), שם.

³² ראה לעיל, עמ' 133-134.

³³ מכילתא, בשלח, שירת הים, ד, ומקבילות. חז"ל מסמיכים תיאור זה לאותו פסוק המשמש גם בזוהר כיסוד לדימוי: 'עתיק יומין יתיב, לבושיה כתלג חור ושער ראשה כעמר נקא' (דנ' ז:ט). מן הראוי לציין, שתיאור התגלותו של הקדוש-ברוך-הוא כצעיר זקן היא במקורו אנטי-מיתי, אלא שהפך בזוהר למנוף מיתי עצום.

אלא אגב השוואת המאמרים השונים, המשלימים והמבארים זה את זה. במקרה שלנו יש בהשוואת האידרא לתיאור תיקון ליל שבועות בח"א כדי להוכיח את הדבר. ויתירה מזו, גם בקטע האמור שבח"א, שהוא, לכל הדעות, תיאור של תיקון ליל שבועות, לא נזכר במפורש חג השבועות, והוא מכונה שם רק בכינוי: 'ליליא דכלה אתחברת בבעלה'. ההוכחה שלפנינו בח"א עיסוק בחג השבועות עולה רק מהשוואת הקטע הזה למקום אחר בזוהר (ח"ג, צח ע"א), ששם נזכר חג שבועות במפורש, בעקבות הפרשה בתורה הנדרשת שם.

מעניין לציין, שהקשר בין אידרא רבא לתיקון ליל שבועות הודגש מאוד בדורות האחרונים ובא לידי ביטוי מובהק במנהג לקבוע את אידרא רבא לחומר הקריאה ולעיסוק העיקרי של תיקון ליל שבועות. בזוהר (ח"א, שם) מוזכרים כתוכן הלימוד והעיסוק בליל השבועות תורה, נביאים וכתובים, מדרשות ו'רזי דחכמתא', שהם קרוב לוודאי תורת הקבלה (בקטע העברי המוזכר לעיל של ר' משה דה ליאון נזכרת הקבלה בכינוי 'סתרי תורה'). האר"י פירט אלו פסוקים יש לקרוא מספרי המקרא, אבל בעניין הקבלה כתב רק: 'ואחר כך שאר הלילה בסודות התורה ובספר הזהר כפי השגת שכלך' (שער הכוונות, עניין חג השבועות), אך תלמידי האר"י דייקו יותר. התיקון המקובל היום מקורו בס' חמדת ימים (ויניציה תקכ"ג, ח"ג, דף נט ע"א) ושם מצוין, שיש לקרוא דווקא את אידרא רבא, וכך נדפס במחזורים המכילים את תיקון ליל שבועות.³⁴ ואולי רמז נוסף להרגשת הקשר בין התאריכים נוכל למצוא אצל המקובל נתן שפירא, שמכנה את יום מתן תורה בשם 'יומא דהלולא רבא' (ס' מגלה עמוקות, אופן קמ). אופיו המיסטי של תיקון ליל שבועות בדורות המאוחרים אינו צריך ראיה כלל. דיי אם אזכיר כאן את מקרהו המפורסם של ר' יוסף קארו, שהעיד עליו חברו ר' שלמה אלקבץ, כי השכינה, היא המשנה, נתגלתה אליו בדמות מגיד בתיקון ליל השבועות. אבל מן הראוי להזכיר כאן, כי יוחסה לתיקון זה גם משמעות משיחית, וכי דווקא במעמד זה נחה רוח הנבואה על נתן העזתי והפך את שבתי צבי למשיח ישראל.³⁵

³⁴ למעשה, מנהג קריאת אידרא רבא בתיקון ליל שבועות היה ידוע לממשיכי תורת האר"י עוד לפני הופעת ס' חמדת ימים. הדברים הובאו מפי ר' אפרים פאנצטיירי, ס' פרי עץ חיים, שער חג שבועות (הערת ש' פורשטיין ז"ל). וכך הוא בתיקון ליל שבועות הנדפס בסוף ס' טוב הארץ לר' נתן שפירא, ויניציה תט"ו, דף עה ע"ב.

³⁵ ראה: שלום, שבתי צבי, עמ' 175-176.

נספח ב

תאריך כינוסה של אידרא זוטא

לפי דעתי, תאריך כינוסה של אידרא זוטא, מעמד מותו של רשב"י, הוא יום-הכיפורים. המסורת על מות רשב"י בל"ג בעומר איננה מצויה בזוהר, והיא לא היתה ידועה אפילו לאר"י, שסבר, של"ג בעומר הוא זמן אידרא רבא.¹ ראינו, שאידרא רבא נערכה כתיקון ליל שבועות.² ואמנם יש בזוהר דמיון מסוים בין חג השבועות לבין יום-הכיפורים: ביום-הכיפורים כבשבעות יש זיווג בין הקדוש-ברוך-הוא לשכינה. ואף הטבילה, הנהוגה בערב יום-הכיפורים, מקבילה בטעמה לטבילת חג השבועות, שהיא הכנת הכלה לחופתה (זוהר, ח"ג, ריד ע"ב). אמנם למטה, בין בני האדם, אסור הזיווג ביום-הכיפורים, אבל אולי זיווג רוחני כמו זה שבמיתת רשב"י – שאני. ושמא לכך רומז בעל הזוהר כשהוא מציין, שבשמיני עצרת יש 'זווגא דגופא', אולי בניגוד לזיווג הרוחני של יום-הכיפורים. זאת ועוד, גם יום-הכיפורים קשור במתן תורה בהר סיני, שכן ביום זה ירד משה מן ההר והוריד אתו את הלוחות השניים.³ לפיכך מתאים יום זה גם הוא לגילויים מיסטיים, כגון אלה של אידרא זוטא. ואכן מצינו, שביום זה ביקש משה רבינו לראות את כבודו של הקדוש-ברוך-הוא וראה אז מה שראה.⁴ והנה, ידוע, שביום זה היו נערכים בפרובאנס ובספרד, בדורות שקדמו לכתיבת ספר הזוהר, טקסים מיסטיים-מאגיים, שבהם נתגלו סודות התורה.⁵ עדות על מנהג מעין זה באה דווקא מחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים', חוגו של בעל הזוהר.⁶ ואולי גם אידרא זוטא שייכת למסורת דומה. ב'סדרי דשמושא רבא' מסופר, שהיו נוהגים בכינוסים כאלה שביום-הכיפורים להתוות עיגול בקרקע, ובתוכו היה עומד זקן אחד, והשאר מקיפים אותו, ואז היו מורידים מלאכים שונים, ואלה גילו את סודות התורה.⁷ סיטואציה זו מזכירה את אידרא רבא, שבה היו התלמידים מקיפים את רשב"י, כדי להשיג מטרה דומה מאוד (כך מתואר באידרא זוטא, ח"ג, רפח ע"א, גם רב המנונא סבא,

¹ ראה לעיל, הערה 99.

² ראה לעיל, נספח א.

³ תנחומא, כי תשא, לא; פדר"א, מו.

⁴ פדר"א, שם.

⁵ ראה את הטקסט שפרסם וחקר ג' שלום הנקרא 'סדרי שימושא רבא' (תרביץ, טז, תש"ה, עמ' 196-209).

⁶ שם, עמ' 205.

⁷ שם, עמ' 200.

כשמסביבו שבעים צדיקים). אולי גם העיגול המותווה בקרקע (מקורו במנהג המיסטיקאים הקדומים דוגמת חוני המעגל והנביא חבקוק, וגם הם שימשו דוגמה לבל ספר הזוהר⁸) נמצא זכרו בזוהר, ואולי צורת האידרא ('גורן עגולה'⁹) היא חיקוי גם לעיגול זה. על עדות נוספת על טקס דומה שנערך פעמיים בשנה – בחג השבועות וביום-הכיפורים – ראה לעיל, נספח א. ועוד, אידרא זוטא שולבה בזוהר בפרשת האזינו, ואין לשילוב זה כל הצדקה (לבד מן הרצון שיהא מות רשב"י בסוף הספר), אלא שפרשה זו נקראת בשבת הסמוכה ליום-הכיפורים, וממש כשם שאידרא רבא שולבה בפרשת נשא הנקראת בשבת הסמוכה לחג השבועות.

יום-הכיפורים הוא תאריך מתאים ביותר ליציאת הנפש כעין זו של רשב"י. מועד זה קשור לספירת בינה (זוהר, ח"ג, קב ע"א-ע"ב, ומקבילות), והרי בינה נקראת בזוהר 'עולם הבא'.¹⁰ כן מתואר יום-הכיפורים כרוחני ביותר מבין ימות השנה, וכל ישראל המתענים בו 'קיימין בנשמתא יתיר מגופא' (ח"ב, קפה ע"ב) / 'עומדים בנשמה יותר מבגוף', ולכן נאמר על יום-הכיפורים: 'והאי יומא נטיל לכל נפשאן' (שם) / 'ואותו יום לוקח את כל הנפשות'. 'לקיחה' זו מעידה דווקא על שלימות הנפש, וייתכן, שנתפרשה כפשוטה על נפשו של רשב"י, ולכן יצאה נשמתו דווקא ביום-הכיפורים. יום-הכיפורים הוא גם 'יום הדין' ובו נידונים כל האי העולם, כצדיקים כרשעים. אולי לכך רומז רשב"י על דרך הניגוד ב'מהדורה הראשונה' של אידרא זוטא (זוהר חדש, יח ע"ד) באומרו, שאין דינו נמסר לבית-דין של מעלה, אלא הקדוש-ברוך-הוא בעצמו שופטו. ושמא יש בדבריו אלה רמז פשוט לתאריך יום-הכיפורים, שבו נידונים כל שאר בני העולם בבית-הדין של מעלה. בהקשר זה יש לציין, שגם מיתתו של ר' עקיבא אירעה ביום-הכיפורים,¹¹ והרי ראינו לעיל, שמיתת רשב"י מקבילה מכמה בחינות למיתת ר' עקיבא.¹² ויש לזכור גם את שני בני אהרן שאת פרק מיתתם 'לפני ה' קוראים ביום-הכיפורים.

אופיו הרוחני של יום-הכיפורים מתבטא בכך, שמעלת ישראל ביום זה כמעלת המלאכים (זוהר, ח"ב, קפה ע"ב).¹³ אולי גם עניין זה בא לידי ביטוי באידרא זוטא, שהיתה שונה מאידרא רבא בכך, שלא המלאכים, אלא הצדיקים

⁸ ראה לעיל, הערות 140, 234.

⁹ ראה לעיל, הערה 24.

¹⁰ בכך יש הקבלה נוספת לחג השבועות, שהרי גם חג השבועות קשור בספירת בינה (ראה לעיל, נספח א).

¹¹ לפי מדרש משלי ט, בחילופי-הגירסאות שמביא המהדיר ש' בובר שם.

¹² לעיל, עמ' 193-194 והערה 360.

¹³ המקור לרעיון זה בפדר"א, מו.

מגן-עדן באו להיות נוכחים בה (לפי עזרת רשב"י בפתיחת אידרא זוטא; ח"ג, רפז ע"ב – רפח ע"א). אולי יש רמז ליום-הכיפורים גם בדברי רשב"י בתחילת אידרא זוטא: 'הא השתא שעתא דרעוא הוא, ואנא בעינא למיעל בלא כיסופא לעלמא דאתי' (ח"ג, רפז ע"ב) / 'הרי עתה **שעת רצון** היא, ואני מבקש לבוא בלא בושא לעולם הבא'. אולי נקרא כאן יום-הכיפורים, יום הסליחה, בשם 'שעת רצון', ואכן מצינו, שיום-הכיפורים נקרא כך בפרקי דר' אליעזר, פרק מו, והרי הזוהר השתמש הרבה במדרש זה ובפרק זה. אפשר גם לטעון, שב'שעת רצון' התכוון בעל הזוהר דווקא לזמן מנחה של שבת, הנקרא כך בזוהר (ח"ב, פט ע"א ; ח"ג, רפח ע"ב), ובעיקר ש'שעת רצון' זו בעת מנחה של שבת מתוארת שם כזמן **מותו של משה רבינו** במיתת נשיקה, וודאי שתתאים השעה גם למיתתו הדומה של רשב"י, המקביל מבחינות רבות, ולא רק במיתתו, למשה.¹⁴ ואולי יש לומר, שמיתתו של רשב"י אירעה ביום-הכיפורים שחל בשבת...

הראיה העיקרית לזמנה של אידרא זוטא ביום-הכיפורים היא עניין הכוהן הגדול, הנכנס לפני ולפנים, ושרשב"י מתואר באידרא זוטא בדומה לו.¹⁵ בהשוואה לסיפורו של ר' ישמעאל¹⁶ ובעיקר לעניין שמעון הצדיק¹⁷ מקבלת ראייה זו תוקף נוסף. אבל עם כל זאת מודה אני, שאין אלה ראיות ברורות, ואינן דומות לראיות שהבאתי בנספח א לקביעת זמנה של אידרא רבא בחג השבועות. אולי יש אפילו ראייה לסתור, ומקום לומר, שלא התרחשה אידרא זוטא ביום-הכיפורים: והיא, שבעת אידרא זוטא כתב ר' אבא את דברי רשב"י (כנזכר בפתיחת אידרא זוטא ובסיומה – ח"ג, רפז ע"ב, רצו ע"ב ; עובדה זו נזכרת שוב בח"ב, קכג ע"ב), והרי אסור הדבר ביום-הכיפורים. ושמא הורו היתר משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.

ואמנם נהגו העם לקרוא את אידרא זוטא בליל-כיפור. מנהג זה הובא בהרבה סידורים, המסתמכים על דברי החיד"א בספרו עבודת הקודש, 'מורה באצבע', סי' ט (סעיף קטן רעה). וכמו, מנהגים רבים שהביא החיד"א בלי לציין את מקורם – מקור המנהג הוא בס' חמדת ימים, סדר יום הכפורים, פרק ד.

¹⁴ ראה לעיל, עמ' 106.

¹⁵ ראה לעיל, עמ' 194-195 והערה 363.

¹⁶ ראה לעיל, עמ' 195.

¹⁷ ראה לעיל, נספח א. שם גם ציינתי את השם המשותף, שמעון, וגם את היראותיו של הקדוש-ברוך-הוא בקודש-הקודשים בדמות זקן דווקא.

נספח ג

המקורות לרעיון 'מיתת המלכים'

מקורות הרעיון של 'מיתת המלכים' מצויים בספרות חז"ל בשני סוגים של מאמרים. מאמרים מן הסוג האחד מתארים את הקדוש-ברוך-הוא כ'בונה עולמות ומחריבם';¹ במאמרים מן הסוג השני נאמר, כי הקדוש-ברוך-הוא חשב תחילה לברוא את העולם במידת הדין, נמלך בדעתו ושיתף למידת הדין את מידת הרחמים.² הרעיון המופיע בסוג השני פותח בזוהר, וכאן לא זו בלבד שהקדוש-ברוך-הוא סבר לברוא עולם במידת הדין, אלא בראו כך בפועל ממש (שהרי מחשבתו של הקדוש-ברוך-הוא אינה יכולה שלא לעשות רושם), והשינוי שחל בדעתו הוא הריסת העולמות הקודמים. לפי רעיון זה, נצבעו העולמות שנחרבו (אשר אין עליהם כל מידע במאמרי חז"ל מן הסוג הראשון) בגוון של דין בלתי-ממוזג.

תורת העולמות שנחרבו היתה ידועה גם לחוג 'המקובלים' הגנוסטיקאים,³ והם שפיתחו את הרעיון בצורה דומה למה שמצוי בזוהר. הם טענו, ששיירי העולמות שנחרבו מוסיפים להתקיים, והם הבונים את עולמות הרע והטומאה ('סטרא אחרא' לפי לשון הזוהר). משם השתלשלה תורה זו לספר הזוהר.⁴ אמנם תורה זו איננה נסמכת בכתבי 'המקובלים' הגנוסטיקאים על הפסוק המשמש למטרה זו בספר הזוהר ('ואלה המלכים...'), אלא על פסוק אחר: 'אשר קמטו ולא עת' (איוב כב:טז). ופסוק זה אינו מנוצל בזוהר לצורך זה. הדרשה על הפסוק מאיוב היא פיתוח של דברי חז"ל בחגיגה יג ע"ב, ומפסוק זה גזרו 'המקובלים' הגנוסטיקאים את שמות שלוש ספירות הטומאה הראשונות, הן העולמות שנחרבו: קמטיאל, בליאל,⁵ עתיאל. אמנם גם שמות מלכי אדום (ובעיקר שם אשתו של האחרון, מהיטבאל בת מטרד, שבזוהר עניינה דווקא עולם התיקון) מובאים בכתבי חוג 'המקובלים' הגנוסטיקאים בתור שמות של כוחות הטומאה, אך בלי קשר אל רעיון חורבן העולמות.⁶ נראה

¹ כגון בר"ר ג:ז.

² למשל, בר"ר יב:טו.

³ ראה: שלום, קבלות, עמ' לא-לה.

⁴ מקובלים אלה גרסו בפסוק שבאיוב 'בלא עת' במקום 'ולא...' שבנוסח-המסורה, ומכאן 'בליאל' (ראה: שלום, קבלות, עמ' פח, הערה 3).

⁵ ראה שלום, שם.

לי, שגם תיאוריית החורבן הקשורה למות מלכי אדום היתה ידועה למקובלי חוג זה. בכך אני מסתמך על מדרש המיוחס לחז"ל, והמצוטט בדברי ר' טודרוס אבולעפיה⁶ בעניין רבן יוחנן בן זכאי. עליו נאמר, שהיה דורש בפסוק 'מהיטבאל בת מטרד' (בר' לו:לט, ברשימת מלכי אדום) 'ארבע מאות הלכות פסוקות'.⁷ מכאן הסיקו החכמים, שמקור עניין זה במדרש הנעלם שבזוהר.⁸ אבל לפי מקבילה שמצאתי בספרו השני של ר' טודרוס, ס' שער הרזים,⁹ שנכתב לפני ס' אוצר הכבוד (שהרי האחרון מזכיר את ס' שער הרזים בכמה מקומות), נראה, שהיתה לר' טודרוס מסורת בעניין זה, ולא הזוהר מקורו. שכן בשער הרזים, דף 89, הוא מביא אותו מדרש כלשונו בס' אוצר הכבוד,¹⁰ ומסיים במלים אלה: 'ובמחלת בת ישמעאל ובהגר ובמהיטבאל הריחותי מפי רבותי ריח דברים נפלאים וסודות נכבדים, מסורים לי על דרך הקבלה הידועה בהסתור ובצנעה'. כבר עדות זו יש בה כדי להטות את הדעת לסברה, שלא הזוהר מקורו, שהרי קשה להניח, שיכנה בשם 'מסורת מקובלת מפי רבותיו' את דברי הזוהר שנכתבו בימיו בידי ר' משה דה ליאון הצעיר ממנו לימים (אף שראה, כנראה, חלק ממדרש הנעלם, שהוא החלק הקדום שבזוהר – גם הקטע הנידון מובא בחלק זה – כאמור לעיל).

עניין של שלוש מאות (או ארבע מאות) הלכות אלה לא מוסבר שם, אבל ברור מאופי לשונו הנזכר, שהיו אלה סודות עמוקים מסודות התורה.¹¹ אבל מהותן המדויקת מתבררת יותר במקום אחר: מקובל אחר, ר' שם טוב בן שם טוב, מביא אותו 'מדרש' בס' האמונות שלו והוא מפרט יותר: 'ובמדרש של חז"ל נמצא כי שאל ר' אליעזר הגדול לרבן יוחנן בן זכאי סוד פסוק "וימלך תחתיו הדר" וכו' [בר' לו:לט], והוא [כלומר, הדר] משונה משאר מלכי אדום, ונמצא בתורה הדר, ולא הוזכר שם מיתה, ובדברי הימים [א:א:נא] : הדר, ושם הוזכר מיתה כמו בשאר, ושם הזכיר שם את אשתו ולא באחרים [כלומר, בשאר המלכים]. והשיב [כלומר, רבן יוחנן] שהיה לו בו ד' מאות הלכות פסוקות

⁶ מחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' ובעל קשרים אישיים עם ר' משה דה ליאון ; ראה לעיל, הערה 151.
⁷ מובא בס' אוצר הכבוד לר' טודרוס אבולעפיה, פסחים, פרק ד ; וכן: זוהר חדש, מדרש הנעלם לבראשית, ו ע"ד – ז ע"א ; זוהר, ח"א, קמה ע"ב.

⁸ כך כבר ר' דוד לוריא בס' קדמות זוהר ובהגהותיו לפד"א, וכן ג' שלום. לחיזוק דבריהם הצביעו על כך שר' טודרוס מביא בס' אוצר הכבוד (ר"ה, פרק ב) מאמר אחר, גם הוא בשם 'מדרש', ומקורו במדרש הנעלם לבראשית (זוהר חדש, ח ע"ג).

⁹ כ"י ירושלים 1925.

¹⁰ בס' שער הרזים מכונה המדרש: 'דברי רבותינו ז"ל', ושם מסופר על שלוש מאות הלכות ששנה רבן יוחנן בן זכאי, כזוהר, ולא ארבע מאות כבס' אוצר הכבוד.

¹¹ גם המספר 'שלוש מאות הלכות' יכול להעיד על כך. וראה הקטע שפרסם שלום, בסוף מאמר 'שימושא רבא', שם נהפכים כל ענייני 'שלוש מאות הלכות' שמצינו בדברי חז"ל – כגון שלוש מאות הלכות בבהרת עה או במגדל הפורח באוויר – לעניינים מיסטיים ומאגיים ממדרגה ראשונה.

מסתרי תורה.¹² והנה, השאלות הללו בקשר ל'הדר' מצויות בזוהר, ח"ג, רצב ע"א – אידרא זוטא (הן נרמזות גם בח"א, רכג ע"ב), ומתפרשות שם בדרך זו: הדד היה המלך האחרון למלכים שנחרבו, וראשון לעולם התיקון, ולפיכך שונה שמו ל'הדר', והוא היה נשוי, כראוי לעולם התיקון.¹³ נקל להיווכח, שבעל ס' האמונות לא העתיק, לא מן הזוהר ולא מס' אוצר הכבוד, ומסתבר, שהיה בידו הנוסח השלם של המדרש, שהיה גם לפני בעל הזוהר וגם לפני בעל ס' אוצר הכבוד. את העובדה, שלא לקח מן הזוהר, אנו למדים מכך, שהוא מציין לא 'שלוש מאות הלכות' כבזוהר, אלא 'ארבע מאות' כבס' אוצר הכבוד ; ועוד: אילו לקח מן הזוהר היה מכנהו במפורש בשם 'ספר הזהר' כמנהגו תמיד, ולא היה קורא לו סתם 'מדרש של חז"ל'. אין לומר גם, שלקח מאוצר הכבוד, שכן בס' האמונות נוספו פרטים רבים על הנאמר בס' אוצר הכבוד, המצויים רק בזוהר.¹⁴ אין גם לומר, שבעל ס' האמונות הרכיב מקורות שונים, ושיחזר כך את 'מדרש חז"ל', שכן אין זו דרכו של ס' האמונות, ואין כמוהו מצטט נאמן.

סימן נוסף המעיד, שאין מקור המדרש בספר הזוהר, אפשר למצוא בשם גיבור המדרש: רבן יוחנן בן זכאי. אמנם נזכר תנא זה בתלמוד כרבים של העוסקים במעשה מרכבה (חגיגה יד ע"ב), אבל אין הוא כלל מגיבורי ספר הזוהר ואף לא מגיבורי מדרש הנעלם.¹⁵ בספר הזוהר עם פירוש הרמ"ק, במקום המקביל לח"א, קמה ע"ב,¹⁶ הגירסה היא: 'ר' שמעון ו'ר' אלעזר' (הכוונה, כנראה, לבנו של רשב"י), במקום: 'רבינן! יוחנן בן זכאי ו'רבי אליעזר' בנוסח שלפנינו. נראה, ששמות אלה נראו תמוהים בעיני המעתיק (הרמ"ק עצמו ?), והוא שינה אותם לשמות הרגילים בספר הזוהר. מכל זה נראה, שהיה לפני בעל הזוהר מדרש שאותו עיבד ושיקע בספרו, וכבר בו נסמך עניין המלכים שמתו לעולמות שנחרבו. מדרש שאותו עיבד ושיקע בספרו, וכבר בו נסמך עניין המלכים שמתו לעולמות שנחרבו. מדרש זה היה כבר גם לפני חוג 'המקובלים

¹² שער ו, פרק א, פירארה שט"ז, דף נט ע"ב.

¹³ ראה פירוט מפורט של האר"י, שער מאמרי האר"י, ירושלים תשי"ט, דף סו-סז. והוא מכתביו האמיתיים של האר"י עצמו ; ראה: ג' שלום, 'כתביו האמיתיים של האר"י בקבלה', קרית הספר, יט (תש"ג), עמ' 195.

¹⁴ כגון עניין ר' אליעזר הגדול, השואל את רבן יוחנן בן זכאי, והוא מזכר בזוהר בשני המקומות. אמנם בזוהר חדש נצטרף לשואלים גם ר' אלעזר בן ערך, תלמידו השני של רבן יוחנן. גם פירוט השאלות אינו נמצא בס' אוצר הכבוד, ואף בזוהר, ששם, כאמור, מתפרשות סוגיות אלה, אין הפירוט מובא במקום שבו מסופר על שאלות ר' אליעזר לרבן יוחנן.

¹⁵ אמנם מצינו גם במקום נוסף במדרש הנעלם לבראשית, זוהר חדש, ט ע"ד – אינו רחוק בזוהר מן המקום שבו שתי המקבילות האחרות לס' אוצר הכבוד – שאלות נוספות על עניינים אחרים ששאל ר' אליעזר את רבן יוחנן בן זכאי. גם שאלות הללו מופיעות בס' האמונות, שער ח, פרק ו, דף צא ע"א-ע"ב. ושוב אינן מופיעות בשם 'ספר הזהר' אלא בשם 'מדרשן של ראשונים חכמי המשנה'. גם הלשון שם שונה מזו שבזוהר, ונראה שגם קטע זה עובד בזוהר ממקור שהיה גם לנגד עיני בעל ס' האמונות. ואדרבה, שני המקומות מעידים זה על זה שמקורם קודם לזוהר, והם מאותו 'מדרש' שהיה בשלימותו גם לפני בעל ס' האמונות.

¹⁶ אור יקר, ה, ירושלים תש"ל, עמ' קלו.

הגנוסטיקאים'. יש להניח, שלא היה זה מדרש חז"ל אותנטי, אלא יצירה פסוידו-אפיגראפית מסוג כתבי 'חוג העיון', שכמוה יש רבות בכתבי 'המקובלים הגנוסטיקאים' ובס' האמונות. ייתכן גם, שמדרש זה מכונה בספר הזוהר: 'ספרא דאגדתא דרב המנוא סבא', שמשם מובאות, כביכול, באידרא זוטא (ח"ג, רצב ע"א) הידיעות האלה בדבר 'הדר' וכו'.

לעצם רעיון העולמות שנחרבו והסבר הפגם שהביא לחורבנם (הוא פגם הרווקות) ראה לעיל, בסעיף 'הזיווג כתיקון'. יצירת עולמות אלה קשורה גם ברעיון היטהרות המחשבה האלוהית.¹⁷

¹⁷ על רעיון זה ראה לעיל, הערה 360.

נספח ד

שמעון בר יוחאי ושמעון מאגוס

דמותו של סימון מאגוס¹ ידועה יפה. הוא נזכר בברית החדשה (מעשי השליחים ח) כמכשף שומרוני בעל השפעה רבה בעדתו. בכתבי אבות-הכנסייה הוא מתואר כאבי הגנוסטיקאים וכראשון לכופרים, וכן כבן-פלוגתא של פטרוס השליח. בימי-הביניים השפיעה דמותו על יצירת אגדת פאוסט². לפי דעתי, השפיעו אספקטים מסוימים של דמות זו גם על יצירת דמותו של רשב"י בזוהר. אף ייתכן, שהגיעו לידי בעל הזוהר פארגמנטים כל-שהם מבית מדרשו של סימון, ואולי אף בשפה הארמית³. ואותם עיבד וקלט לתוך ספר הזוהר. אולי הם אותם פארגמנטים שהיו קודם לפני מחברי ספר הבהיר, ששאבו מהם את האלמנטים הגנוסטיים שבספר זה⁴. אמנם השערתי זו בדבר הפאראגמנטים שהגיעו לידי ר' משה דה ליאון לפי שעה אינה אלא ניחוש, אבל הדמיון בין שתי הדמויות מעניין כשלעצמו וראוי לתשומת-לב. אמנה-נא את נקודות-הדמיון אחת לאחת, ויראה הקורא וישפוט בעצמו.

א. השם שמעון משותף לשניהם.

ב. כינויו של סימון מאגוס, וכנראה גם כינויה של האלוהות שהוא מייצג,

היה 'העומד' (ביוונית: *ζώστει*)⁵, ואפשר להשוותו לכינויו של רשב"י

'קיומא' או 'קיימא' (דעלמא)⁶.

¹ הרבה מאוד נכתב על האיש. ראה, למשל, את סיכומו של יונס, עמ' 103-111; ושם, בעמ' 346, מצויה גם ביבליוגרפיה.

² שם, עמ' 111.

³ דוגמה להשפעת השפה הארמית ראה להלן, ובהערה 6. שפתו של סימון היתה בוודאי ארמית שומרונית, ולא יוונית (השפה שבה נשתמרו דבריו בכתבי אבות-הכנסייה). אולי במקורם (או בלבוש השפה הסורית) הגיעו הדברים לידי ר' משה דה ליאון (ממש כשם שהגיע התרגום הסורי של ס' חכמת שלמה לידי הרמב"ן, שהשתמש בו בהקדמת פירושו לתורה). ייתכן, שר' מאיר אבן סהולה יצא בדבריו נגד עניין זה: 'מבארי ספרים וספרי האומות ומעתיקים בהם אלוהיהם וקוראים להם סתרי תורה' (ראה לעיל, הערה 155). מכל-מקום, אם הגיעו מקורות כאלה לידי ר' משה דה ליאון, קל להבין מדוע הסתיר את הדבר. הרי הוא הרגיש בוודאי, ש'לא ממקור קדוש באו', אף אם לא ידע את מקורם המדויק. אולי סבר, שאלה כתבים של שמעון הצדיק (ראה לעיל, נספח א). ייתכן גם, שכינויו הקבוע של סימון, *faustus*, ניתרגם לעברית באופן בלתי-מדויק במלה 'צדיק'.

⁴ כל האלמנטים הגנוסטיים המצויים בספר הבהיר – עניין האיאוניים, השכינה הכפולה, הצדיק, האילן הקוסמי, גלגול הנשמות (על כולם הצביע שלום והסביר את משמעותם בספר הבהיר; ראה: מוצא הקבלה, עמ' 174-59) – נמצאים גם בתורתו של סימון מאגוס; ראה להלן.

⁵ ראה, למשל: יונס, עמ' 104-105, 107-108, 11; וראה גם בשרידי ספרו של סימון (או של אחד מתלמידיו), *Ἀποφάσις Μεγάλη* (= הגילוי הגדול), עמ' 18-32; נתפרסם בליווי תרגום צרפתי: J.M.A Salles Dabadie, *Cahiers de la Revue Biblique*, X (1969) pp. 12-39; על הכינוי ראה עוד: S.A Montgomery, *The Samaritans*, Philadelphia 1907, p. 269, n. 142. אומנם לפי ההשקפה המקובלת היום החיבור מאוחר יותר.

⁶ ראה לעיל, עמ' 120-129. אל הדמיון בין שניהם כינויים הפנה את תשומת-לבי פרופ' ש' פינס, אשר העיר לי גם על מושג ה'קאאס' (דומה מאוד ל'קיימא שבזוהר) שבמיתולוגיה האיטמאעילית. המושג האיטמאעילי

קשר כזה מסתבר במיוחד אם נניח, שלפני בעל הזוהר היה טקסט גנוסטי ארמי (שומרוני?), שבו הכינוי היה 'קיימא'. ואולי פירוש הכינוי היה באמת 'הקיים' ולא 'העומד' (כך טבעי יותר), והמתרגם היווני טעה בגלל הדו-משמעות שבמלה הארמית 'קיימא'.

ג. רשב"י בזוהר נמשל לאילן,⁷ וכמוהו, כנראה, סימון מאגוס.⁸

ד. רשב"י בזוהר דומה למשה רבינו,⁹ ואף סימון מאגוס נתפס, כנראה, כנשה החוזר.¹⁰

ה. שתי הדמויות יש בהן גוון משיחי מובהק. השומרוניס ראו בסימון את ה'תהב', המשיח השומרוני.¹¹

ו. שתי הדמויות המשיחיות הללו נוקטות דרך דומה ומיוחדת במינה של הבאת הגאולה, היא דרך הזיווג עם השכינה. לפי דעת סימון נפלה החכמה האלוהית מגדולתה אל הארץ, ומאז היא מתגלגלת מגוף אשה לגוף אשה. שמן של הנשים האלה הלנה (וראשונה בהן הלנה מטרוריה). את האחרונה שבהן מצא סימון בשפל ירידתה כזונה בעיר צור, וגאלה – ועמה את העולם כולו – בדרך הזיווג.¹² מעניין לציין, שהלנה זו מזוהה עם הלבנה (בגלל הדמיון הצלילי בין השם 'הלנה' ל'סלנה' – selene – ירח ביוונית), והרי הירח הוא מסמלי השכינה המובהקים ביותר בזוהר ובקבלה בכלל.¹³ (עוד על ההקבלה בין הלנה של סימון לבין השכינה בזוהר, ראה עתה במאמרי 'פורפורית של הלנה וקידוש השם').

ז. שתי הדמויות נתפסות ככוחות אלוהיים. על סימון אמרו בני דורו, שהוא 'גבורת האלוהים הנקראת גדולה' (מעשי השליחים ח:י). כבר ציינתי,¹⁴ שהיה כלוגוס (המזוהה עם משה) שקדם לבריאת העולם. מאמר כזה נמצא בזוהר בנוגע לרשב"י:

ממשיך, כנראה, את המסורת הגנוסטית, ואולי דרך האיסמאעיליה עבר עניין זה (אולי גם אחרים) מן הגנוסטים לקבלה. שאלת הקשר בין הקבלה לאיסמאעיליה לא נחקרה עדיין, ויש מקום לשער, שמחקר כזה עשוי להיות פורה (כך היא, לפי התרשמותי, גם דעתו של ש' פינס). על דוגמה אפשרית לדמיון כזה ראה לעיל, סוף הערה 211.

⁷ ראה לעיל, הערה 204.

⁸ כך מתואר האדם האידיאלי בס' הגילוי הגדול (נספח זה, הערה 5), עמ' 14-17, ויש להניח, שסימון זיהה את האדם האידיאלי עם עצמו. ציורו כאילן זהה גם לאילן הקוסמי. רעיון האילן הקוסמי מצוי, כידוע, גם בקבלה, ובעיקר בספר הבהיר (ראה לעיל, הערה 4) ובספר הזוהר (ראה: ליבס, פרקים, עמ' 108-110, 119-120).

⁹ ראה לעיל, עמ' 106.

¹⁰ השומרוניס מפליגים מאוד בהערצתם למשה, ורואים בו כוח קוסמי, הזהה עם דבר ה' (לוגוס); ראה לעיל, הערה 85. כך נתפס אצלם גם סימון; ראה: מקדונלד, עמ' 39; הלה מסתמך שם על היירונימוס בפירושו למתי כד.

¹¹ ראה: מקדונלד, עמ' 361.

¹² ראה: יונס, עמ' 106-110.

¹³ על גאולת הזיווג של רשב"י עמדתי לעיל באריכות; ראה עמ' 191-194.

¹⁴ נספח זה, הערה 10.

ותאנא כלהו זכאי קשוט עד לא ייתון לעלמא כלהו אתתקנו לעילא ואקרון בשמהן, ור' שמעון בן יוחאי מן יומא דברא קב"ה עלמא הוה אזדמן קמי קב"ה ואשתכח עמיה [מש' כג:כה] – אביך דא קב"ה ואמך דא כנסת ישראל (ח"ג, סא ע"ב – בסוף אחת 'המהדורות הראשונות' של האידרא ; ראה לעיל, הערה 273).

תרגום: שנינו, כל צדיקי האמת, עד שלא [= לפני ש] באו לעולם, כולם נתקנו למעלה¹⁵ ונקראו בשמות¹⁶ ור' שמעון בן יוחאי, מן היום שברא הקב"ה, ואמך, זו כנסת-ישראל [= השכינה].

אמנם מצינו כבר בדברי חז"ל (רות רבא ב), שהקב"ה נמלך בנפשותיהם של הצדיקים כשברא את העולם, אבל הזוהר לא נקט עמדה זו. הוא מבחין באופן מוחלט בין כל שאר צדיקי האמת לבין רשב"י כבר בפרי-אקסיסטנציה של נשמותיהם. רשב"י הוא היחיד שהיה בשעה שנברא העולם, ודווקא עליו אפשר לומר מה שאמרו חז"ל כמליצה כללית: 'אין אביו אלא הקב"ה... ואין אמו אלא כנסת ישראל' (ברכות לה ע"ב ; כנסת-ישראל כאן היא כפשוטה: קהל עדת ישראל).¹⁷ אמנם הזוהר משתמש כאן בדברי חז"ל באופן כללי, אבל ההקשר מעניק לדברים משמעות הרבה יותר טכנית ומדויקת (ואולי אפילו דרש את השם 'יוחי' – כך הכתיב בגמרא – מלשון יו+חי = אלוהים חיים). במכוון השתמש הזוהר כאן בדברי חז"ל, שבמשפט 'הקב"ה קרא לו בשמו' אין הזוהר מתכוון דווקא לשם של שמעון אלא לשמו של נותן השם, רוצה לומר, שמו של הקדוש-ברוך-הוא. גם בכך נוקט הזוהר אותו טכסיס של הלבשת רעיונות

¹⁵ כנראה רמז למאמרי חז"ל, כגון חגיגה יב ע"ב. מאמר זה קובע, שהנשמות העתידות להיבראות גנוחות בתוך רקיע ערבובת.

¹⁶ הקריאה בשם מעידה על קיום אינדיבידואלי ועל השגחה פרטית ; השווה פירוש רש"י לשמ' א:א (הלכות משמ"ר). בדומה לכך מציין בעל הזוהר פעמים רבות, שגם נשמות המדיקים אחרי מותם נקראות בשמותיהם.

¹⁷ אמנם כבר המיסטיקאים הקדומים של תקופת המשנה נקראו בנים לקב"ה (ראה לעיל, הערה 140), ואף לגביהם כינוי זה נושא משמעות ספיציפית יותר מאשר כינויים הכללי של ישראל כ'בנים למקום', המצוי בדברי חז"ל. אבל כאן לפנינו משמעות טכנית ומדויקת יותר, המתקרכת למושג הבן בתיאולוגיה הנוצרית. מעניין לציין, שגם על בנו, ר' אלעזר, קרא רשב"י את הפסוק: 'ישמח אביך ואמך' (מש' כג:כה), ודרשו על הקדוש-ברוך-הוא והשכינה, והמשיך ודרש את המשכו של הפסוק: 'ותגל יולדתך' – דא ברתיה דר' פנחס בן יאיר חסידא' (ח"ג, רמ ע"ב) / 'זו בתו של ר' פנחס בן יאיר החסיד', כלומר, הזכיר את אמו האמיתית של ר' אלעזר, היא בתו של ר' פנחס בן יאיר, שהיתה, לפי דעת הזוהר, אשתו של רשב"י. (הזוהר – כפי שנזכר בשבת לג ע"ב ; על כך ראה: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 169 ; עמ' 390, הערות 65-66 ; כנגדו ראה הערתו של ר' מרגליות, ב'ניצוצי זהר', זוהר, ח"ג, קמב ע"ב, אות ח). ובזוהר, ח"ג, ר ע"ב, מסופר על ר' פנחס בן יאיר שהלך לבקר את בתו, היא אשתו של רשב"י (בלשון בעל הזוהר: 'אנתו דר' שמעון' ; על המלה 'אנתו' ראה מאמרי: 'שימושן של מילים בספר הזהר', בתוך חוברת הזכרון: ר' אפרים גוטליב ז"ל, הוצאת המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה, עמ' 19). בעובדה, שהזכיר רשב"י את אמו בשר-ודם של ר' אלעזר בצד השכינה, ולא הזכיר את אביו בצד הקדוש-ברוך-הוא, אפשר למצוא אולי חיזוק נוסף לדברי בדבר הזדהותו החלקית של רשב"י (אביו של אלעזר) עם הקדוש-ברוך-הוא (אמנם כאן אפשר לומר, שהוא נגרר גם על-ידי הפסוק, המציין את האם פעמיים – במלים 'אמך' ו'יולדתך' – ואילו האב נזכר שם פעם אחת בלבד). מעמדו העל-טבעי שך ר' אלעזר עולה בקנה אחד עם העובדה, שגם הוא נחשב בספר הזוהר לדמות משיחית ; וראה על כך לעיל, הערה 406.

חדשניים בלבוש ישן, שכן כבר אמרו חז"ל באורח כללי (ב"ב עה ע"ב), שצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, אבל כוונת הזוהר מדויקת יותר ופרטית יותר, כפי שנאמר במקום אחר: 'פני האדון ה' [שמ' לד:כג] – דא רשב"י [= זה רשב"י] (ח"ב, לח ע"א). ולא יועילו כאן כל ביאורי הרב יעב"ץ והרב מרגליות, המובאים ב'ניצוצי זוהר' שם. ואכן, מתיאור פעולתו וזיווגו של רשב"י עם השכינה אינו משתמע, שהוא בשר ודם, המייצג רק באופן סימבולי את ספירת יסוד, אלא מתקבל הרושם, שהוא הוא ספירת יסוד עצמה, שהתגשמה בדרך של אינקארנציה.

ח. תורת האלוהות הדואליסטית של האידרות שבזוהר דומה מאוד באופייה לתורת הגנוסטיקאים הקדומים מסוגו של סימון מאגוס. ומאידך אין דומה לה בתורת הקבלה של המאות הי"ב – הי"ג הקודמת לזוהר. לפי תורה זו מתחלקת האלוהות לשתי מהויות עיקריות: העליון הנקראת אריך אנפין (= ארך אפיים), שכולו חסד ורחמים גמורים, והתחתון הנקראת זעיר אנפין (= קצר אפיים – לפי מש' יד:יז), שכולו דין קשה וחוסר סובלנות, והוא השליט בעולם הזה (הוא מכונה גם 'ההוא דלבר', כלומר, החיצוני, כגון ח"ג, קכח ע"ב – אידרא רבא). חלוקה זו דומה מאוד לדואליזם הגנוסטי, המצוי אצל סימון מאגוס, בדבר האל הטוב העליון והדמיורגוס, בורא העולם ושליטו בדרך הדין והצדק הקטנוני. הקבלה זו מתחזקת כאשר נזכור, שמצוות התורה מקורן בזעיר אנפין, ותורת אריך אנפין, היא סודות הקבלה.¹⁸ אחד היסודות החשובים אצל הגנוסטיקאים דוגמת סימון מאגוס הוא האמונה, שתורת משה וחוקיה הקשים היא תורתו של הדמיגרוס, ולעומת זו תורת האל הטוב כולה חסד (בדרך-כלל זו זוהתה עם הברית החדשה), והיא מכילה את סודותיהם של בני העלייה הגנוסטיקאים. לקביעה זו, שהיא מיסודות האנטישמיות המיטאפיסית של הגנוסטיקאים, נוסף הזיהוי של הדמיורגוס עם אלוהי ישראל, המכונה בכינויי המקרא (כגון 'צבאות'). והנה, גם באידרא שמו המפורש של הקדוש-ברוך-הוא עניינו דווקא בתחומו של זעיר אנפין.¹⁹ הכינויים 'אריך אפיים' ו'קצר אפיים' לא נמצאו בכתבים הגנוסטיים שלפנינו, אבל הולמים הם מאוד את הלך-רוחם של הגנוסטיקאים, ואולי היו ואבדו (יש לזכור, שאנו יודעים על הדת הגנוסטית בעיקר מתוך כתבי הפולמוס נגדה, להוציא כמה

¹⁸ לעיל, עמ' 169.

¹⁹ ראה לעיל, עמ' 166, פירוש הפסוק 'עת לעשות לה'.

תגליות, כגון זו של נאג' חמאדי). לגבי 'ארך אפיים' יש עדויות, ששימשו
אולי ככינוי לישות אלוהית עליונה ונפרדת מחוץ ליהדות, ואולי אף
בתוכה.²⁰ יש לציין, שהדואליזם בזוהר אינו מוחלט: אין מקור נפרד
לפרצוף הדין, ואין הוא דין תמיד. רק בגלל הקלקול של 'מות מלכי
אדום' (והגלות) הוא ניתן מאריך אנפין, וגבר בו כוח הדין, ולאחר
התיקון תשובנה ההרמוניה והאחדות לשרור בעולם. זהו גם אופיו
של הדואליזם אצל סימון מאגוס, שהרי הוא שייך לזרם הגנוסיס
המערבי, שהיה מנוגד לכיתות הגנוסטיות המזרחיות. הכיתות המזרחיות
האמינו בקיומם של שרשים נפרדים לטוב ולרע, ואילו לדעת הכיתות
המערביות השורש הוא אחד; השניות נוצרה רק תוך כדי תהליך
האצילות ומתוך קאטאסטרופה אלוהית פנימית, שהגנוסטיקאים
המערביים נתנו לה הסברים מיתיים שונים. והנה, סיבת שליחותו של
סימון מאגוס היתה לתקן – בדרך הזיווג – קלקול זה, ולהחזיר את
ההרמוניה הכללית.²¹ גם למיתוס 'מיתת המלכים' באידרא יש מקבילה
מעניינת בשיטת סימון מאגוס. כאמור,²² מלכי אדום היו העולמות
הקדומים שנחרבו, כיוון שלא היו מזדווגים כראוי, זכר ונקבה, ולפיכך
לא יכלו להתאחד כדבעי ולהרכיב את פרצוף זעיר אנפין בצורה

²⁰ השווה שם האלוהות האורפית העליונה Erikapaios. אלוהות זו היא אנדרוגינית לפי מינה; יש שזוהתה עם דיוניסוס, שקיבל לפעמים בדת האורפית את מעמד האלוהות העליונה. על אלוהות זו ראה: Pauly, Real-Encyclopädie, בהערכה. והרי שם זה הוא ממש 'ארך אפיים' עם סיומת יוונית. הדבר בולט במיוחד לאור הנסיונות הכושלים לתת לשם זה אטימולוגיה יוונית (ראה באנציקלופדיה, שם). וכבר העיר אייסלר על הדמיון בין שני השמות, אבל דרך קישורו ביניהם כושלת ביותר; ראה: R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelzelt*, Munich 1910, p. 475. והשווה המאמר בתלמוד: 'וימחר משה ויקד ארצה וישתחו [שם] לד:ח] מה ראה משה? ר' חנינא בן גמלא אמר: ארך אפיים ראה. ורבנן אמרו: אמת ראה' (סנהדרין ק"א ע"א). לפי מאמר זה אפשר להניח, שכל אחת משלוש-עשרה המידות שבהן נגלה הקדוש-ברוך-הוא למשה בנקרת הצור (במעמד זה מדבר הכתוב 'וימחר משה'; 'ארך אפיים' ו'אמת' הן שתיים משלוש-עשרה המידות שמצאו חז"ל בשם' לד:ו-ז), יש לה דמות משלה, וניתן לראותה. בכל זאת מאלפת העובדה, שבמאמר זה בתלמוד נזכרו דווקא שתי מידות אלה, שבעל הזוהר מכנה בהן את שני הפרצופים העליונים של האידרות: 'ארך אפיים' = אריך אנפין (השמות הם זהים; אמנם אין שם זה נדרש במסגרת דרשה עם כל י"ג המידות שבס' שמות, שכן בהקשר זה המידות האלה מכוונות דווקא לזעיר אנפין. וזיהוין עם הפרצוף העליון קשור במסורת אחרת ובהקשר אחר) ו'אמת' = זעיר אנפין. ספירת תפארת, שהיא עיקרו של זעיר אנפין, נקראת בזוהר פעמים רבות בשם אמת, כגון ח"ג, קטג ע"ב; זאת לפי הפסוק: 'ותן אמת ליעקב' (מי' ז'כ; יעקב = תפארת), וכן לפי מה שאמרו חז"ל: 'חותמו של הקב"ה אמת' (שבת נה ע"א; הקב"ה = תפארת). מצינו באידרא רבא, כי 'אמת' שבי"ג המידות מכוונת לאחד מתיקוני זקנו של זעיר אנפין: 'ובהאי דלתתא הוא אמת' (ח"ג, קלג ע"ב). במשפט זה יש שריד להתאמה, שבזוהר שלפנינו אינה מפורטת כולה, אלא נרמזת בלבד, ולפיה י"ג מידות הרחמים שבמ"ז ייח רומזים לאריך אנפין, ואילו אלה שבמ' לד:ו-ז רומזות לזעיר אנפין. אמנם אחר-כך (ח"ג, קלט ע"א – אידרא רבא) קובע הזוהר, שבזעיר אנפין הרי הם עשרים ושניים, שהם כנגד מספר אותיות לשון-הקודש שהתורה נכתבה בהן, המקבילים לתשע מידות הרחמים, הנמצאות בנוסחה המקוצרת שאמר משה (במ' יד:יח). אמנם בנוסחה זו חסרה המידה 'אמת', ולא ייתכן, שאליה רומז המשפט מח"ג, קלג ע"ב. נראה, שהתערבבו כאן שתי שיטות, והאחת (זו שמוצאת את כל י"ג מידות הרחמים של ס' שמות בפרצוף זעיר אנפין) נזכרת רק ברמז. וראה עתה מאמרי 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', אידל, הרוי, שביד (עורכים), ספר היוכל לשלמה פינס ח"א, ירושלים תשמ"ח (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז'), עמ' 425-459.

²¹ חלוקה זו של הגנוסיס למערבי ולמזרחי מקורה בדברי יונס, עמ' 105. שם הוא משייך את סימון לקבוצת הגנוסטיקאים המערביים אגב הסבר המיתוס שבשיטתו.

²² לעיל, נספח ג.

הרמונית. יכולת זו ניתנה להם רק לאחר תיקונו של אריך אנפין והתחברותו בזעיר אנפין. גם אצל סימון מאגוס נאלצו תחילה שש אצילויות, שהן שלושה זוגות, ונחרבו כיוון שלא יכלו להתחבר לדמות אחת. תיקונן נגרם בעזרת כוח שביעי שכלל את כולן, ונראה שגם חיזק את הזיווג ביניהן.²³ תיאור שש אצילויות אלה, שלושה שלווה זוגות, והן מיתקנות על-ידי רוח שביעית (שהיא, למעשה, רביעית), הכוללת את כולן, מתאים מאוד גם לאופן שבו מתאר הזוהר באידרא רבא את ימות המשיח.²⁴

²³ לפי 'הגילוי הגדול' (נספח זה, הערה 5), עמ' 18-21.

²⁴ ראה לעיל, עמ' 171-172, והערה 297.

נספח ה

שמעון בר יוחאי ושמעון סטילס

שמעון סטילס או העמודן (stylites, מלשון stylos עמוד) היה נזיר סורי שחי במאה ה' לסה"נ.¹ כינויו ניתן לו מפני ששהה ארבעים שנה בראשו של עמוד, מטעמי סגפנות. המסורת עליו היתה רווחת כל ימי הביניים, וקמו לו מחקים מספר בארצות-המזרח. גם במערב נודע שמו, וגם שם היו שניסו ללכת בדרכיו, אלא שנכשלו מחמת התנגדות הכנסייה.² דיוקנו בראש העמוד היה נושא נפוץ באומנות של ימי הביניים,³ עיצוב דמות רשב"י בזוהר, וזאת מן הנימוקים כדלהלן:

א. שמו – שמעון. שם זה נקשר בקביעות במסורת הסטיליטים בגלל שמו של מייסדה. ידועים לנו לא פחות משלושה נזירי עמודים שנתכנו בשם זה.⁴ יש הסוברים, ששם זה התאים לו גם מלכתחילה משום משמעותו המיוחדת.⁵ והרי גם רשב"י שמעון הוא.

ב. כינויו – עמודן, והרי, כאמור,⁶ גם רשב"י מכונה בזוהר 'סמכא דעלמא'.
ג. ישיבתו בראש העמוד. אם אכן עלתה אסוציאציה זו במחשבתו של בעל הזוהר, הרי אפשר שיש בה כדי להסביר קושי לשוני במשפט הפתיחה של האידרא. רשב"י מתלונן שם: 'עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא'. הסברתי באריכות כיצד מתאים הכינוי 'קיימא דחד סמכא' לאישיותו של רשב"י. אבל גם הפועל 'נתיב' משמעותי כאן, ותרגום המשפט הוא:

¹ המקור העיקרי על חייו הוא הביוגרפיה של תיאודורטוס (*Theodoretus Religiosa Historia*). תיאודורטוס, התיאולוג וההיסטוריון, היה בן דורו של שמעון סטיליטס והכירו אישית. כל המקורות על חיי שמעון סטיליטס הובאו ונחקרו בספר Harrack & Gebhardt, *Texte und Untersuchungen*, XXXII, Leipzig 1908. ה'היסטוריה רליגיוזה' של תיאודורטוס נדפסה גם בצירוף תרגום לאטיני (ליד המקור היווני) בתוך: J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, LXXXII, 1864; עניין שמעון סטיליטס: עמ' 1484-1463. תרגום גרמני של הספר: K. Gotterlet, *Mönchsgeschichte*, Munich 1926, pp. 158-170.

² לפי האנציקלופדיה הקאטולית, יג, עמ' 170-158.
³ ראה: *Lexikon der christlichen Iconographie*, Rome-Freiburg-Basle-Vienna VIII, 1976, pp. 411-413. ראה גם: L. Reau, *Iconographie de l'art chrétien*, III, Paris 1959, pp. 1221-1223, 1237-1238. וכן ראיתי בביקורי בכנסיית סן-מארקו בוויניציה שתמונתו של סימון מתנוססת שם באולם הכניסה.

⁴ לפי האנציקלופדיה הקאטולית, שם.

⁵ ראה: רייט, עמ' 95. המחבר משער שם, שהשם שמעון היה נפוץ אז במזרח בהשפעת המלה היוונית *σμεῖον*, שפירושה דגל או סימן (והיא גם המקור למלה 'סימן' בלשון חז"ל). מלה זו שימשה בדת הפאגאנית שקדמה לנצרות באזורים אלה לציין כעין היפוסטאזה של האלה הסורית. עוד טוען שם המחבר, ששמו של הנזיר, ראיותיו של רייט נראות בעיני מפקפקות. אבל לעומת זאת, אין כל ספק, ששמו של רשב"י נדרש בפסיקתא רבתי מלשון *σμεῖον*, ומכאן כינויו, שחדר מן הפסיקתא גם לזוהר: 'סימנא בעלמא' (ראה לעיל, עמ' 122).

⁶ לעיל, עמ' 129-120.

‘עד מתי נשב במקום של עמוד אחד’, ועניין הישיבה אינו מוסבר כל-צורכו. בעזרת הנחת ההזדהות הנפשית של רשב"י עם שמעון סטיליטס, שישב רוב ימיו בראש עמוד, עולה המשפט יפה. לעיל⁷ ניסיתי להסביר את הפועל ‘נתיב’ כרמז לפגם של מעין רווקות, והרי הסבר זה משתלב יפה עם הרמז שהוא רומז לדמות של נזיר.

ד. בציורים מצויר שמעון סטיליטס על עמודו לעתים קרובות בצורת נר על פמוט,⁸ וכך גם מתאר אותו תיאודורטוס⁹ כנר של אמונה שהאיר לעולי-הרגל הרבים שבאו לראותו מכל רחבי העולם. אף בלי אלה דימויו של האיש בראש העמוד מעלה על הדעת צורה של נר. והרי הדבר מתאים לכינוי הקבוע של רשב"י: ‘בוצינא קדישא’.

ה. שמעון סטיליטס מתואר כמגן על בני דורו. אפילו לדיוקנאותיו ייחסו סגולה של מגן, וקנו אותם כדי שישמרו על הבתים.¹⁰ כן ייחסו סגולה זו לגווייתו (ראה להלן). גם רשב"י בזוהר מתואר כמגן על בני דורו¹¹ אף לאחר מותו,¹² וכן נסים רבים אחרים מיוחסים לשני האישים.

ו. אחרי מותו של שמעון סטיליטס נתחולל ריב, שכמעט התפתח לממדי מלחמה ממש, בין כמה ערים סוריות. כל אחדת דרשה, ששמעון ייקבר בתחומה. לבסוף הוסכם לקברו בתחומי אנטיוכיה, כי העיר היתה אז מחוסרת חומה, וזקוקה לקברו של צדיק זה, שיגן עליה.¹³ אותו סיפור ממש על ריב מזוין בין אנשי צפורי וטדריא לבין אנשי מירון על הזכות לקבור בתחומם את רשב"י מצינו בסוף אידרא זוטא (ח"ג, רצו ע"ב). אמנם תיאור זה מושפע גם מן המסופר בפסיקתא דרב כהנא יא, כג, על נסיונותיהם של אנשי מירון להעביר את גוויית ר' אלעזר בן רשב"י מגוש חלב ולקברו אצל אביו במירון חרף התנגדותם האלימה של אנשי גוש חלב (אגב, זה מקור הידיעה, שרשב"י קבור במירון). נראה, שבעל הזוהר העביר את הסיפור מן הבן אל האב. אבל בזוהר, כמו אצל שמעון סטיליטס, אין המדובר על העברת הגווייה, אלא על עניין הקבורה גופה, ונראה, שמניעי שני הצדדים לא היו שונים מאלה שפעלו במקרה

⁷ עמ' 204-205.

⁸ ראה, למשל, הציורים המובאים במאמרו של רייט, עמ' 84-85.

⁹ בתרגום הגרמני של ספרו (ראה נספח זה, הערה 1), עמ' 163.

¹⁰ שם, עמ' 162.

¹¹ ראה לעיל, עמ' 122-123.

¹² לעיל, עמ' 101-102.

¹³ לפי Evagrius בספרו Ecclesiastica Historia; בתרגום אנגלי: History of the Church, London 1854, p. 274.

של שמעון סטיליטס: לשם סגולה והגנה;¹⁴ ואילו בני מירון בפסיקתא לא התכוונו אלא לקבור את הבן אצל אביו – נגלה להם רשב"י ודרש זאת – ואילו התנגדותם של אנשי גוש חלב ייתכן שנבעה מפילוסופיה משנאתם לר' אלעזר (בדומה למסופר בתלמוד ב"מ פג – פד, שלא נתנו חכמים את ר' אלעזר בן רשב"י לקבורה, כיוון שהיה עוזר למלכות רומי לתפוס את גנבי ישראל, שלא כאביו, המורד המובהק). אולי שינה בעל הזוהר את המסורת בפסיקתא כדי להתאימה לסיפור על שמעון סטיליטס.

ז. בתיאורו באמנות – נחש כרוך על עמודו של שמעון סטיליטס.¹⁵ על הקשר בין דמות רשב"י והנחש דנתי לעיל.¹⁶

ח. יש הסוברים, שעניין העמוד של שמעון סטיליטס היה במקורו סמל פאלי של עבודת אלילים, לפני שהפך אותו שמעון לעניין נוצרי. היסוד הפאלי דבק בשמו של שמעון בתודעת הציבור.¹⁷ בציורים נראה העמוד לעתים כסמל פאלי מובהק.¹⁸ בדומה לכך מתואר רשב"י כעמוד, המסמל את ספירת יסוד – הוא איבר הזכר, כמוסבר באריכות בפנים.

ט. במאמר נסיתי לעמוד על מצוקתו האישית הרבה של רשב"י לפי פתיחת אידרא רבא: מחד הוא מתלונן על בדידותו ('עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא'), ואף חש חובה (כעין משיחית) כלפי העולם, ומאידך חושש הוא מאוד מפני הקשר עם החברה, פן יפגע בסודיות שהיא ממהותו הפנימית. ההשוואה עם שמעון סטיליטס יש בה כמובן לחדד מאוד התלבטות זו. שהרי שמעון בנה עמוד כדי להתרומם מעסקי העולם הזה ולהיות קרוב לשמים, וככל שהטרידוהו בני-אדם, כך הגביה יותר את עמודו.¹⁹ בכל זאת הקיפוהו עולי-רגל מכל העולם, ואף הוא ראה עצמו חייב להדריכם ולהטיף להם ממרומי העמוד. הוא גרם לרבים מעובדי

¹⁴ על סגולה כזאת אפשר ללמוד מדברי בת-הקול שיצאה והכריזה בשעת קבורתו של רשב"י מיד אחרי הריב הזה: 'יבוא שלום ינוחו על משכבותם [יש' נ:ב]... כמה פטרין משתכחין ולא משתכחין ביוםא דין בגינך' (ח"ג, רצו ע"ב – אידרא זוטא) / '...כמה מקטרגים [ראה להלן] שוככים ואינם נמצאים ביום זה בזכותך'; המלה 'פטר' מופיעה כמה פעמים בזוהר בשמעות 'פתחון פה למלשינות' (כגון ח"ג קא ע"ב) – והכוונה למקטרגים העליונים, הם השדים והמזיקים, שליחיו של סטרא אחרא; כאשר נסתמים פיותיהם, השלום שורה בעולם התחתון. הפסוק הנוסף שנאמר על-ידי בת-הקול, 'זה האיש מרעיש הארץ מרגיז ממלכות', רומז גם לקרב על קבורתו של רשב"י בין תושבי הכפרים השונים. עוד על סגולת ההגנה של קבר הצדיק ראה ח"א רכב ע"א.

¹⁵ ראה: רייט, התמונות בעמ' 89, 99. רייט מצא בכך דמיון לאיקונות אליליות.

¹⁶ עמ' 126-123; וראה לעיל, הערה 158.

¹⁷ כך קבע רייט במאמר קודם שלו, באותו כתב-עת, חוברת 1 (1968), בעיקר עמ' 45 ואילך. שם המאמר: 'Simeon's Ancestors'.

¹⁸ כגון בציורים המוזכרים לעיל בהערה 3 שבנספח זה.

¹⁹ כך לפי תיאודורטוס. בתרגום הגרמני של ספרו (ראה לעיל, הערה 1 שבנספח זה), עמ' 162.

האלילים, בעיקר ערבים, להמיר את דתם ולהתנצר.²⁰ שמעון סטיליטס לא יכול היה להסתיר את עצמו, שכן עצם דמותו היתה כעין הוכחה על אמיתותה של הנצרות. הוא סבל ייסורי-נפש גדולים, וכמה פעמים כמעט התאבד בקפיצה מעמודו.²¹ השוואה עם שמעון סטיליטס תוכל אפוא להעשיר ולהעמיק את הבנתו לדמותו של רשב"י בזוהר.

²⁰ לפי תיאודורטוס, שם. דרך-אגב אעיר, שפעילותו ה'פוליטית' היחידה מן העמוד היתה דווקא בעלת אופי אנטישמי: תוכחה קשה לקיסר הביזאנטיני על שהחזיר ליהודים את בתי-הכנסת שנגזלו מהם קודם-לכן. זאת לפי אוואגריוס (נספח זה, הערה 13), עמ' 272.

²¹ ראה האנציקלופדיה הקאתולית, שם.

נספח 1

שמעון בר יוחאי וישו הנוצרי לפי האיוואנגליון הגנוסטי של פיליפוס

למדנו לעיל (עמ' 191-194), שרשב"י שבזוהר גואל את העולם בזיווגו עם השכינה, ואז הוא ככזה הגדול נכנס לקודש-הקודשים. ועוד למדנו (עמ' 203 והערה 391), שסיבת הפגם בעולמות שנחרבו היה חטא רווקותם, וחטא זה הוא שגרם למותם (= מיתת מלכי אדום), ובזיווג האמור של רשב"י ניתקנו מחדש.

למיתוס זוהרי זה מבקש אני להביא מקבילה מאלפת ביותר, והיא קטע מן הספר האיוואנגליון של פיליפוס, שנמצא בתוך הספרייה הגנוסטית הגדולה, הכתובה קופטית, שנתגלתה זה מכבר בנאג' חמאדי שבמצרים. וזה לשון הקטע (בתרגום עברי¹):

שלושה בניינים הם בירושלים המיוחדים להקרבת קורבנות. האחד פניו מערבה ונקרא 'הקודש'. האחד פניו דרומה ונקרא 'קודש הקודש'. השלישי פניו מזרחה ונקרא 'קודש-הקודשים', הוא המקום שרק הכוהן הגדול נכנס בו. הטבילה היא בית 'הקודש'. הגאולה היא 'קודש הקודש' וקודש-הקודשים הוא חדר הכלולות... לולא נפרדה האשה מן האיש, לא היתה מתה עם האיש. פירודו הפך לראשית המוות. לפיכך בא המשיח [= כריסטוס = ישו] לתקן את הפירוד אשר היה מבראשית, ולחבר מחדש את השניים, ולתת חיים לאלו שמתו כתוצאה מן הפירוד, ולאחדם. אבל האשה מאוחדת עם בעלה בחדר הכלולות. ואכן, אלה המאוחדים בחדר הכלולות לא ייפרדו עוד. וכך חוה נפרדה מאדם כיוון שמעולם לא נתחברה עמו בחדר הכלולות

ההקבלה בין שני תיאורים אלה גלויה לעין, ואין צורך להוסיף ולהסבירה. אבל אוסיף מוטיבים נוספים בעניין זה, שאף הם משותפים לספר הזוהר ולאיוואנגליון של פיליפוס.

¹ המקור שהשתמשתי בו הוא הספר: J.M Robinson (ed.), *The Nag Hammady Library in English*, San Francisco 1977 ; המתרגם של 'האיוואנגליון של פיליפוס' הוא Wesley W. Isenberg, ומתרגומו האנגלי תרגמתי את הקטעים דלהלן לשפה העברית. הקטע שלפנינו מצוי שם בעמ' 142.

ההבדל, שנוגע בו הקטע דלעיל בסופו, בין 'חדר הכלולות' הרוחני לבין הנישואין הרגילים שעניינם גשמי ובשרי, מפותח באיוואנגליון זה במקומות אחרים.² ואולי הוא מונח גם ביסוד התלונה של רשב"י, שעמדתי עליה לעיל (עמ' 204-205), בדבר חוסר שלימותו הסקסואלית לפני זיווגו עם השכינה. אמנם רעיון זה מרוכך בזוהר מאוד, שכן אין הזוהר מגנה כלל את נישואי הבשר, ולהיפך, אין כמוהו הרואה בהם מעלה דתית גבוהה ביותר. רק בשביל שני אנשים, רשב"י ומשה רבינו, אין די במעלה זו.³ ועוד, לפי הזוהר, השדים אין להם גוף והם עקרים, והם שואפים להתגבר על פגמים אלה,⁴ וכך גם באיוואנגליון שלפנינו. אמנם שם, שלא כבזוהר, נישואי הבשר האנושיים אינם אלא תוצאה של חיקוי רוחות הרע את 'חדר הכלולות' הרוחני.⁵

עיון נוסף בספר קצר זה (כולו כלול בכעשרים עמודי דפוס) מעלה מוטיבים מקבילים נוספים. לא אתעכב כאן על רובם, שהם רעיונות כלליים במקצת ואפשר אולי למצוא דומים להם גם בעוד מקומות;⁶ אבל אזכיר כאן מקבילה ספיציפית אחת:⁷ 'הגוי איננו מת, שכן מעולם לא חי כדי שיוכל למות. מי שמאמין באמת זה מצא חיים, וזה בסכנת מוות שכן היא בחיים'. וכן מצינו בזוהר כמה פעמים,⁸ שדורש את דברי רשב"י (ההיסטוריו!) שבתלמוד⁹ שקבע, שגוויית הגוי איננה מטמאה, שכתוב (במ' יט:יד) 'אדם כי ימות באהל', וישראל הם שקרויים אדם ואומות העולם אינם קרויים אדם. ומסביר זאת הזוהר כך: ישראל בחייהם מלאים רוח קדושה וכאשר עוזבת זו נשארים הם טמאים, אבל אומות העולם מלאים בחייהם רוח טומאה, וכאשר זאת עוזבת אינם טמאים עוד.

² שם, עמ' 141, 149.

³ ראה לעיל, הערות 107, 253, 403.

⁴ ראה לעיל, הערה 391. וראה במיוחד זוהר, קמג ע"ב – אידרא רבא.

⁵ רובינסון (לעיל, הערה 1), עמ' 142, בהמשך לקטע שציטטתי.

⁶ והרי רמיזות למקצת מן ההקבלות:

א. עמ' 134: 'ישו הוא שם נסתר, כריסטוס [או משיח] הוא שם נגלה'. למשל, זוהר, ח"ב, רל ע"ב: 'שם יהוה הוא שם נסתר שם אדני הוא שם נגלה'.

ב. עמ' 150: הדברים הנסתרים הם החזקים והנגלים חלשים. והשווה לעיל, עמ' 138-141.

ג. עמ' 135: הנשיקות הן הזיווג הרוחני ועדיפות הן על הגשמי. וראה לעיל, עמ' 177 והערה 308.

ד. עמ' 136: שתי חכמות, עליונה ותחתונה. רעיון זה נפוץ בגנוסיס, וכבר הראה ג' שלום, שמשם לקחוהו המקובלים ובראשם ספר הבהיר, ורגיל בזוהר.

ה. עמ' 138: האל צבע את העולם בשבעים ושניים גוונים. ויש להוסיף זאת למקבילות לעניין שם של ע"ב המצוי בספרות חז"ל, בספרות הגאונים ובקבלה, בספר הבהיר ובזוהר. גם בגנוסיס יש לכך מקבילות נוספות וגם באיסלאם, וראוי הדבר למחקר מיוחד.

⁷ רובינסון, עמ' 132.

⁸ ח"א, ע ע"ב; קלא ע"א; רכ ע"א; ח"ב, קמא ע"ב.

⁹ בבא מציעא קיד ע"ב.

דברי האיוואנגליון על ה'גוי' מכוונים, כמובן, על מי שאינו נוצרי, אבל בכל זאת נעימה יהודית מבצבצת כאן. ואכן, לפי דבריו הבאים אחרי פסקה זו מסתבר, שהיה המחבר יהודי. והמיר את דתו לנצרות הגנוסטית. ואלה דבריו: 'כשהיינו יהודים,¹⁰ יתומים היינו, ולא היתה לנו אלא אם, אך כשהפכנו נוצרים היו לנו אב ואף אם.¹¹

אמנם במקום אחר¹² מכחיש המחבר בתוקף את היותו צאצא של היהודים. אך דווקא מהכחשה זו אפשר ללמוד את ההיפך. ניכרות בה התנצלות והתרסה כלפי מי שמזכיר למחבר את מוצאו היהודי. ואם נעיין בדבריו ניווכח, שאינו כופר כלל במוצאו היהודי 'לפי הפשט'. אין הוא טוען אלא ש'כנוצרי' הוא שונה תכלית שינוי מן היהודים, ולפיכך אין לייחס אותו אליהם (וקרובה גישתו לדעת התלמוד ש'גר נתגייר כקטן שנולד דמי'¹³).

ואלו דבריו: 'מעולם לא נולד יהודי להורים יוונים, וכנוצרים אין אנו צאצאי היהודים'.

נראה לי, שגם להסברת דבר זה מכוונים דבריו במקום אחר,¹⁴ שם הוא אומר, שאף אם שוכבת האשה עם בעלה, כל עוד מחשבתה על איש זר בניה הנולדים לה ידמו לזר וייתייחסו עליו, וכמו האשה אלה החיים עם בן האלוהים (= הגנוסטיקאים), אף שחיים בעולם הזה, הרי אוהבים את האלוהים, ולפיכך בניהם הנולדים לא ידמו לאלוהים, ולא לעולם. ואין זה רחוק מן השכל, שהיהודים, לפי דעת המחבר, מייצגים את סדרי העולם הזה.

לפנינו, אם כן, ספר של יהודים שהתנצרו והפכו גנוסטיקאים. לפי הקדמתו הקצרה של המתרגם¹⁵ נכתב הספר בסוריה במאה הג' לסה"נ. קביעת מקור החיבור מתבססת ודאי על סימני הלשון הסורית שממנה תורגם הספר לקופטית.¹⁶ לשון זו, או לשון קרובה לה, דוברה גם בין היהודים שבגליל, ואין להוציא מכלל אפשרות, שזה מקום חיבורו. מכל-מקום, נראה שכתב ארמי זה, או מקביל לו, כשם שהגיע לידי הקופטים במצרים כך הגיע גם לידי ר' משה

¹⁰ או 'עבריים'. לפי התרגום האנגלי: Hebrews.

¹¹ יש להבין זאת, כנראה, לפי מקום אחר, והוא בעמ' 146: 'אמת היא האם, ידיעה [= גנוסיס] הוא האב'.

¹² שם, עמ' 145.

¹³ יבמות כב ע"א.

¹⁴ רובינסון, עמ' 147.

¹⁵ שם, עמ' 131.

¹⁶ בסימן אחד כזה יכול אני לחוש אפילו מבעד לתרגום אנגלי, והוא בעמ' 137. שם מבאר המחבר, שלמלה 'משיח' יש שני מובנים: האחד 'כריסטוס', כלומר, משוח בשמן, והשני מדוד (באנגלית: the measured). ואכן, לשורש 'משח' בארמית יש גם הוראת 'מדד'. משמעות זו של המלה, מקרבת את המשיח לדמות האלהית המתוארת בספרות שיעור קומה.

דה ליאון בספרד בימי-הביניים. וכדאמרי אינשי: ספרים, גורלות משלהם יש להם.

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

- אורבך = א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לג' שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' א-כח.
- אידל = מ' אידל, 'כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו.
- אנציקלופדיה יודאיקה = Encyclopedia Judaica, Jerusalem 1971
- האנציקלופדיה הקאתולית = Catholica Encyclopedia, New York 1912
- בניהו = מ' בניהו (מהדיר), תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז.
- בער = י' בער, 'הרקע ההיסטורי של הרעיא מהימנא', ציון, ה (ת"ש), עמ' 1-44.
- גוטליב = א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו.
- גינצברג = L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968
- וילהלם = י"ד וילהלם, 'סדרי תיקונים', עלי עין – מנחת דברים לש"ז שוקן, ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 125-146.
- ורלובסקי = R.J.Z Werblowsky, *Joseph Karo-Lawyer and Mystic*, Oxford 1962
- ורטהימר = ש"א ורטהימר (א"י ורטהימר – מהדורה חדשה), בתי מדרשות, א-ב, ירושלים תש"י-תשי"ג.
- ילינק = א' ילינק, בית המדרש, א-ד, ירושלים תשכ"ז.
- יונס = H. Joans, *The Gnostic Religion*, Boston 1966
- ליבס, זמירות = י' ליבס, 'זמירות לסעודות שבת שיסד האר"י הקדוש', מולד, ד (תשל"ב), עמ' 540-555.
- פרקים = י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז.

- צדיק = י' ליבס, 'ספר "צדיק יסוד עולם" – מיתוס שבתאי', דעת, א (תשל"ח, עמ' 73-120).
- מקדונלד = J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, London 1964
- פייקאז' = מ' פייקאז', בימי מציחת החסידות, ירושלים תשל"ח.
- פרבר = אסי פרבר (מהדירה), פירוש מרכבת יחזקאל לר' יעקב בן יעקב הכהן מקאשטיליה, ירושלים תשל"ח (משוכפל).
- רייט = G.R.H Wright, 'The Heritage of the Stylites', *Australian Journal of Biblical Archaeology*, Vol. I, Fasc. 3 (1970), pp. 82-107
- שלום, גנוסטיקה יהודית = G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Tradition*, New York 1960
- דברים בגו = ג' שלום, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו.
- זרמים עיקריים = G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961
- כתבי יד = ג' שלום, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"צ.
- מוצא הקבלה = G.G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Brelin 1962
- פרקי יסוד = ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, תשל"ו.
- קבלות = ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן', מדעי היהדות, ב, ירושלים תרפ"ז, עמ' 165-293.
- קבלת ר' יצחק = ג' שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן', תרביץ, ב-ה (תרצ"א-תרצ"ד).
- פירוש ר' יצחק = ג' שלום, 'פירושו של ר' יצחק למרכבת יחזקאל', תרביץ, ב, עמ' 188-217.

- תורת העולמות = ג' שלום, 'התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים', תרביץ, ב, עמ' 415-442 ; ג, עמ' 33-66.
- ר' משה = ג' שלום, 'ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק', תרביץ, ג, עמ' 258-286 ; ד, עמ' 54-77, 207-225 ; ה, עמ' 50-60, 180-198, 323-305.
- הרעיון המשיחי = G.G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism, New York 1971
- שבתי צבי = ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, א-ב, תל-אביב תשי"ז.
- שמושא רבא = ג' שלום, 'סדרי דשמושא רבא', תרביץ, טז (תש"ה), עמ' 196-209.
- שני קונטרסים = ג' שלום, 'שני קונטרסים לר' משה די-ליאון' נשריד מס' שושן עדות ; סוד עשר ספירות בלימה, קובץ על יד, ח (יח), ירושלים תשל"ו, עמ' 325-384.
- תשב"י = י' תשב"י, משנת הזוהר, א-ב, ירושלים תשי"ז-תשכ"א.
- פירוש האגדות = י' תשב"י (מהדיר), פירוש האגדות לר' עזריאל, ירושלים תש"ה.
- תורת הרע = י' תשב"י, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ג.
- כל מראי-המקום מן הזוהר, מזוהר חדש ומתיקוני זוהר מובאים לפי מהדורת מוסד הרב קוק.

בַּר יוֹחִי*

לְבַדִּי אֲשֵׁב בְּמִימָא דְחַד סְמָכָא
בְּאַרְץ אֲדוּם שֵׁם מִתְקַטְרִין דִּינִין
אַרְעָא אֲתַבְטַלַת בְּלִי מִתְקַלָּא עוֹד נְחָה
עַל עֲמוּד אֶחָד, צַדִּיק יְסוּד עוֹלָם.

לְבַדִּי אֲשֵׁב בְּמִימָא דְחַד סְמָכָא
מִלְכִין קְדָמָאין זִינְגִיהוֹן אִימִם
עֲרִירִים יְמוּתוּ לֹא מְצִאוּ עוֹד נְחָה
לְאֲתַתְקַנָּא בְּנִקְבָא, אִף אֲנִי אֲתִם.

לְבַדִּי אֲשֵׁב בְּמִימָא דְחַד סְמָכָא
מִשָּׂא עוֹלָם מְלֹא מְטֵל עָלֵי אוֹנִי
שְׁקָרָא הֶסְתֵּר פְּנִים מִדַּת הַדִּין שֶׁל תְּהוֹ
אֶסְבֵּל עַל שְׁמִי כְתֹפִי כְאֶטְלָס הַיּוֹנִי.

גְּבִינִין מְכַסִּין עֵינָא דְאַשְׁגַּחוּתָא
וְקוֹצֵי דְשַׁעְרֵי תְּפִין עַל גַּב אֲדָנִין
סְמָקָא אֲשַׁתְּכַח וְלֹא מְצִיָּה דְרַעוּתָא
מִצַּח אִשָּׁה זֹנָה לְאֲתַעֲרָא דִּינִין.

קִיּוּמָא דְעֵלְמָא סִימְנָא בְּעֵלְמָא
בְּקִשְׁתִּי אֲגֹן עַל כָּל דּוֹר נִכְלָם.
פְּעֻבּוֹר סוּפָה, חֶלְפָה וְרִשְׁעָא אִין
אֶכֶל הַצַּדִּיק, צַדִּיק יְסוּד עוֹלָם.

בוֹצִינָא קְדִישָׁא מְדַלִּיק כָּל בוֹצִינָא
עֲמוּד נְעִיץ בְּתַהוּם דְשַׁרְיָא בְּחִשּׁוֹךְ
וּמִי יְנַהִיר הַגֶּר בְּגוֹ לֵיל גְלוּתָא
דְּפִתְקָא דְקֻטְפָּא בְּאַחְמַתָּה שְׂכִיחַ.

לִי לֹא אֲנִס כָּל רֶז אֲדַע בְּאַפְלָה
בְּגוֹ סְתִימִי עֵינִין שְׁנִתָּא בְּחוֹרִיהוֹן
שׁוֹנָה שִׁין תְּלָכוֹת בְּמִהִיטְבָּאֵל בֵּית מִטְרָד
לֹא שְׁאֲלִנִי כִּם כָּל אֶדָם מִעוֹלָם.

לְבַדִּי אֲשֵׁב בְּמִימָא דְחַד סְמָכָא
בְּנִי עָלְיָה רְאִיתִי וְהִמָּה מוֹעֲטִין
אֶלְעָזָר בְּרִי, דִּי אֲנִי נְאֻתָה
וְשִׁאֲרָא דְעֵלְמָא, שְׁנִיִּים וְשְׁלִישִׁים.

עַד אֵימַת נִתְּב בְּמִימָא דְחַד סְמָכָא?
עוֹלוּ חֲבֵרָא לְאַדְרָא קְדִישָׁא!
אוֹרִיתָא דְלַעֲלָא חֲזוּ דְאֲתַבְטַלַת
אֵית לַעֲשׂוֹת לְשֵׁם, אוֹרִיתָא תְּדִשָּׁה.

* שִׁיר לְסִיכּוּם כּוּוֹנֶתֶת הַמֵּאמֶר. – י"ל.

שְׁמַעְדָּה יִרְאֵתִי בְּקִימָא דְחַד סְמָכָא
זְעִיר אֲנִפִּין דְּבֵה יָאוּת הוּא לְמַדְחַל
צְדִיק בְּאַמוּנָתִי תוֹרַת עוֹלָם קִימָתִי
מַצִּית שְׁמִיָּא לְעֵלָא וְעַד גְּרָגִיר חֲרָדָל.

עוֹלָמִי שְׁלִי לְבִדִּי נְשֹׂאֲתִי
בְּקִטְרָא חַד נִקְשְׁרֵתִי בִּידֵי אֵלִי
אֲזַלָּא וּמִתְנַשֵּׂא הֵנָּה יוֹם יוֹם אוֹרֵיתָא
וְאֶהְרֹנָא לֵה יוֹם יוֹם בְּפִלְפוּלִי.

עַד אֵימַת נִתְבַּ בְּקִימָא דְחַד סְמָכָא?
אֲנִי בְּחִבּוּתָא הֵן תִּלְיָא מִלְתָּא
רְחִימִין לְתַתָּא רְחִימוּ לְעֵלָא
יְתַעַר בְּגִיגָנָא בְּמִלִּי אוֹרֵיתָא.

אִי מִלְכָּא לֹא אֶתְתַּקֵּן אִידָּהּ יִתְקֵן כָּל עָמָא?
תּוֹ וְיִתְקֵן פְּרָצוּף עֲתִיק יוֹמִין
סְמָכָא נִתְקַנּוּ סְלִסְלוּ בְּדִקְנָא
עַד אִם יַעֲרָה עֲלִינוּ מְמָרוּמִים.

לֹא אֶתְקִימָא עֲלֵמָא אֶלְהֵן בְּרִזָּא
וְאַתֶּם חֲצָדִי חֲקֵלָא מְרִי מִדִּין
מִי אֲשֶׁר רוּחוֹ בּוֹ רוּחָא דְקִיּוּמָא
גַּם אַתֶּם הָיוּ לִי קִיּוּמִי עֲלִמִין.

תְּקוּם מְהִימָנוּתָא עַל דְּרָגִין עֲשֻׁרַת
מֵאָתָּה טוֹבִים יוֹתֵר הָעֲשֻׁרָה
אֲלַעֲזָר בְּנֵי נְאֻנִי וְרַבִּי אַבָּא
אֲנִי בִּינִיחוֹן כָּלְלָא דְכָלָא.

חֲמוּ בְּפִרְקָתָא דְפָרִיסָא עֲלִינָא
בְּמִלּוּלָא דְפִמְכוּן מְתִישְׁבָּא אַרְעָא
עַד נוֹשִׁיבָה יַחַד יֵת מִלְכָּא מְשִׁיחָא
עַל כֶּסֶּא הַשֵּׁם בְּמַעְלוֹת שְׁבָעָה

עַד אֵימַת נִתְבַּ בְּקִימָא דְחַד סְמָכָא?
קֶצֶר אֲפִים עוֹרָה אֵל תִּישֵׁן אֲדָנִי
יְתַסְחֶנּוּ עֵינֶיךָ בְּחֵלֶב חוֹרָא דְעֵינָא
יְתַכְפִּיּוּן סְטָרִין, גְּרָדִינִי נִימוּסִין.

רַחֲמֵי דְאָרִידִי יְסַתְּכִלוּן בְּזַעִיר
וְיִקְוִים אִיהוּ לְבָסָם גְּקָבָה,
אֲנִי יְסוּד עוֹלָם וְלִי יָאָה נְאֻה
זוּוּגָא דָּא דְבֵה רְזָא דִישׁוּעָתָא.

בְּרִזִּי אוֹרֵיתָא מְתִיקִין כְּדַבְּשִׁין
אֲנָא רַבִּי שְׁמַעוֹן אֲבָסָם עֲרוֹנַת כְּלָה
צִיּוֹן יְרוּשָׁלַם וְקִדְשׁ קִדְשִׁים
אֲבֹא כְּדִין תְּבוּאָה אֵל נְפִשִׁי גְאֻלָּה.

נפְּשֵׁי בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל זָוָג שֶׁל הַלֵּוֹלָה
לְחַיִּים תֵּצֵא בַּיּוֹם יְהוּ מֶלֶךְ
בְּשִׁלְשֶׁת חֲבָרֵי חֲדָוְתָא דְרַזָּא
אֵלֶּךְ לְמִנְיַתָּה צַדִּיק יְסוֹד עוֹלָם.

לֹא אֶתְקַיְמָא עֲלֵמָא אֱלֹהֵן בְּרַזָּא
וַיֵּי אֵי לֹא גְלִינָא וַיֵּי אִם אֲגֵלָה
עוֹסְקֵי חַיֵּי שְׁעָה אֲשׁוּרָה אֲשִׁים כָּל אֲרָעָא
וַיֵּי אִם הָעוֹלָם בְּשִׁקָּר יִמְלָא

לְבַדִּי אֲשַׁב בְּקִימָא דְחַד סְמָכָא
מִשְׁתַּלְשֵׁל עוֹלָם עַל סְנַפִּיר לְוִיתָן
עֲלֵמָא לֹא אֶתְקַיְמָא אֱלֹהֵן בְּרַזָּא
לְעוֹלָם אֲנִי צַדִּיק יְסוֹד עוֹלָם.