

ביקורת ספר:

ספר שקל הקודש לר' משה די ליאון, ההדיר על פי כתבי יד והוסיף מבוא - שרל מופסיק. עם דברי מבוא מאת משה אידל. הוצאת כרוב, לוס אנג'לס תשנ"ו.

מאת: יהודה ליבס

שלא כספר הזוהר, שמאז אמצע המאה השש-עשרה לא חדלו מלהביאו לדפוס, ספריו העבריים של ר' משה די-ליאון (להלן רמז"ל) לא הרבו להידפס בידי הראשונים. עד ראשית המאה העשרים לא נדפס מהם אלא ספר אחד, הנפש החכמה (בזילאה שס"ח), ובראשית המאה העשרים נדפס עוד אחד, הוא שקל הקודש (לונדון 1911). מצב זה השתנה בדור האחרון. בגלל החשיבות הרבה שנודעה לכתבי רמז"ל לצורך מחקר ספר הזוהר, נדפסו רוב כתבי רמז"ל, ועדיין הם נדפסים והולכים, וחלקם אף זכו ליותר ממהדורה אחת. כך אירע גם לשקל הקודש הנזכר, שזכה עתה ויצא לאור פעם נוספת, במהדורה מדויקת, עם מבואות והערות. על כך אנו חייבים תודה רבה למהדיר, פרופ' שרל מופסיק, וכן להוצאת "כרוב" ולעומד בראשה, ד"ר דניאל אברמס, שנתן תנופה מחודשת לפרסומי טקסטים קבליים.

דיוקים ומקבילות

המהדורה החדשה של שקל הקודש עולה, בלא ספק, על קודמתה. המהדורה הראשונה לא היתה אלא העתק של כתב יד אחד, וכאן מהדורה מדעית, עם שינויי גרסאות מכתבי יד רבים. נוסף על כך, בהעתקת כתב היד במהדורה הראשונה נפלו שיבושים (אומנם, דומני שחומרם אינה כה גדולה כפי שכותב מופסיק בהקדמתו), ועתה הדיוק רב הרבה יותר. אכן המחפש שלמות אל לו לחפשה בעולם הזה, וגם המהדורה שלפנינו אינה נמלטת מן הטעות, ובכללה, במקום אחד, שינוי לרעה תרתי משמע: "שמאל דוחה וימין מקברת" במקום "מקברת".¹

אך עיקר חשיבותה של המהדורה שלפנינו היא בהערות ובמקבילות. המהדיר שרל מופסיק, חוקר קבלה רב פעלים ומצויין, מרבה להפנות את הקורא למקורות חז"ל, לספר הזוהר, לכתבים אחרים של רמז"ל וחוגו, ולספרות מחקר. כך הופכת מהדורתו לכלי מצויין לכניסה לעולמו של חוג ספר הזוהר. עם זאת,

מקבילות כאלה הן מן הדברים שאין להם שיעור, ואפשר להוסיף עליהן עוד כהנה וכהנה מעבר למה שעשה מופסיק, וכך להעמיק עוד יותר בהבנת הדברים.

כך, למשל, על המשפט "והלא אחרי הכותל מי יוכל לדעת ולחקור", מעיר מופסיק: "כותל הוא סמל לספירת חכמה בכתבי הרמד"ל" (עמ' 86). אבל במראי המקום שהוא מציין שם לא מצאתי "כותל" אלא "חומה נשגבה". דומני שמקבילה רלוונטית יותר תימצא בניב הזוהרי הרגיל "כמאן דחמי בתר כותלא"². "כותלא" כאן, כמדומני, פירושו "מחיצה". דימוי זה מתבסס במילותיו על הפסוק "הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים" (שיר השירים ב, ט), וברעיונו על *שמונה פרקים* לרמב"ם (פרק שביעי) המדבר על "מחיצות המסך". אכן כותל זה שבזוהר אינו עשוי אבנים, שדרכם לחסום לגמרי את הראיה, ובוודאי אין המדובר ב"חומה נשגבה". אומנם שמו "כותל", אבל מתיאורו מתברר שהמכוון בו הוא דווקא מסך או פרגוד, שאפשר לראות משהו בעדו. ואכן, בשורה הקודמת בשקל *הקודש* נאמר "כי הפרגוד אפרוש עליכם". ובאשר למהותו המיתית או הסימבולית של מסך זה, גם זאת נלמד מספר *זוהר*. באידרא רבא³ מדובר על "פריסא" ועל "פרוכתא" שנפרשת בין אריך אנפין וזעיר אנפין, ועניינה מקביל ביותר לעניין "הכותל" של רמד"ל בשקל *הקודש* (לפרוכת זו ולמשמעותה נשוב וניזקק בהמשך דברינו).

דוגמא נוספת. בעמוד 88, למלה "רושם" אפשר להקביל את לשון הזוהר "רשימו", אותה שהפכה מונח חשוב בקבלת האר"י. רמד"ל מדבר כאן על כתיבת (או רשימת) האותיות, ועל כך שלעומת האות אלף, שהיא "רושם גדול", האות יוד (המסמלת את החכמה) אינה אלא נקודה. בדומה לכך מדבר גם *זוהר* על אותה יוד, שהיא רושם שאינו רושם: "בטמירו דטמירין אתרשים רשימו חד דלא אתחזי ולא אתגליא, ההוא רשימו רשים ולא רשים" (ח"ב, סח ע"ב, *תוספתא*). באותו הקשר מדבר רמד"ל על האות הא, המסמלת את הבינה, כעל "אות רוחני" (עמ' 89). לשון זו ממש תימצא ב*זוהר איכה* (*זוהר חדש*, צב טור ב), ובספר *האותיות השכליות*,⁴ ואת העניין כולו מסביר רמד"ל באריכות בספר אחר שלו.⁵

¹ עמ' 33. וכן "הטואמה" במקום "הטומאה" בעמ' 15; "המפשרים" במקום "המפרשים" בעמ' 31.

² ראה למשל *זוהר* ח"א, רלב ע"ב; ח"ב פב ע"א; ח"ב קל ע"ב.

³ *זוהר* ח"ג, קלד ע"ב; קלח ע"ב.

⁴ הוא פירוש על המשנה הפונטית של ספר *יצירה*. פרסמו ג. שלום בספרו *כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים*, ירושלים תר"ץ, עמ' 218.

⁵ ראה: אלכסנדר אלטמן (מהדיר), ספר אור זרוע לר' משה די ליאון, *קובץ על יד ט (יט)*, ירושלים תש"ם, עמ' 286-289.

בעמוד 74-75 מדבר רמד"ל על אבן השתיה "אשר ממנה הושל העולם". מופסיק מביא מקבילות ענייניות מספרות חז"ל ומן הזוהר, אך איננו מתעכב על הצורה המיוחדת "הושל"⁶ הנקטת כאן במקום "הושתת" שבדברי חז"ל. והרי לצורה חריגה זו יש מקבילות מדויקות בלשון הזוהר, שאצלו מאבן השתיה "אשתיל עלמא", והאבן עצמה מכונה "שתילו דעלמא". בעניין זה עסקתי כבר באריכות,⁷ עמדתי על ההקבלה בין הזוהר לבין שקל הקודש, והראיתי איך השתלשלה צורה זו כתמונת ראי עברית-ארמית של המלים "מצבה" ו"קיומא", ואיך היא קשורה הן לאבן שהציב יעקב והן ל"צדיק יסוד עולם". עוד קשרתי זאת שם לנוסח כתב יד של אחד ממדרשי האגדה הקדומים על שת בן אדם,⁸ ולהשפעת המלה היוונית stele.

בעמוד 14 נאמר: "מה אש אינה מקבלת טומאה אף דברי תורה אינם מקבלים טומאה". מופסיק אינו מעיר כאן דבר, אך זה מאמר חז"ל (ברכות כב, א), המשמש גם בזהר במקומות חשובים.⁹ בעמוד 37: "אמרו ז"ל: שתויי יין היו אבל לא שיכורים". מופסיק סוגר את כל המשפט "שתויי יין היו אבל לא שיכורים" בין מרכאות, ומציין בהערה: "לא מצאתי את מקור הציטוט לא בספרות חז"ל ולא בזוהר". אך לדעתי רק "שתויי יין היו" הוא ציטוט מחז"ל, והוא הציטוט שהובא כבר בעמוד הקודם ומופסיק ציין את מקורותיו אל נכון, ו"אבל לא שיכורים" הוא פירושו ודיוקו של רמד"ל.

רמד"ל והזוהר

כאמור, וכפי שמבליט מאוד משה אידל בדברי המבוא לספר שלפנינו, עיקר חשיבותה של מהדורה מדעית חדשה לספר שקל הקודש היא בתרומתה לשאלת מקומו של רמד"ל בחיבור ספר הזוהר. המהדורה שלפנינו אכן תורמת לכך לא מעט בשפע המקבילות מכתבי רמד"ל ומן הזוהר שהיא מעמידה לרשות החוקר. עם זאת, השימוש שעושה מופסיק עצמו בכלי שיצר אינו משביע רצון.

⁶ בהערותו למלה זו מביא מופסיק את דברי המפרש הקדום הכתובים בכתב היד ששימש בסיס למהדורה: "כלומ' נתיסד".

⁷ בעבודת הדוקטור שלי, פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ו (בשכפול), עמ' 373-372.

⁸ עוד על "שת" = "שתל": Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1985, pp. 73-77.

⁹ כגון ז"ה פט טור ג, מדרש רות.

ר' משה די ליאון נחשד כבר בחייו כמחבר ספר הזוהר, ומאז ועד היום חזרו על דעה זו חוקרים רבים, ביניהם גרשם שלום, גדול חוקרי הקבלה. אכן, קשה לקרוא בזוהר ובכתבי רמד"ל בלא לחוש בזיקה העמוקה שבין שני הקורפוסים. אך "זיקה" כזו איננה עושה את רמד"ל למחברו הבלעדי של הספר. בצד הדימיון בין כתבי רמד"ל לבין ספר הזוהר יש גם הבדלים בולטים, גם בלשון וגם בתוכן, גם בהבנה וגם בטעם ספרותי. הבדלים כאלה ניכרים גם בתוך הזוהר עצמו, שבאמת איננו "ספר" אלא ספרות שלמה בעלת רבדים שונים, שאפשר למצוא בה תשתית משותפת אך גם שינויים שאין לזלזל בהם. נוסף על כך, רמד"ל איננו המקובל היחיד בעל "זיקה" לספר הזוהר, ולצדו פעלו גם אחרים, שגם אצלם אפשר למצוא "זיקות" עמוקות יותר או פחות לצדדים שונים של הספרות הזוהרית.

טענות אלה הבאתי בפירוט במאמרי על דרך חיבורו של ספר הזוהר,¹⁰ בצד רבות אחרות, הנוגעות באופיו של החיבור ובסוג היצירתיות הרוחנית הכלולה בו.¹¹ אמת, אין די במאמר זה כדי לקבוע כיצד נתחבר ספר הזוהר (אני מוסיף לשקוד על מחקרים הקשורים בכך), אך יש בו כמדומני כדי לפתוח שוב את הנושא, ולעודד את ניהולו לא בדרך של קביעות כוללניות אלא כדיון פרטני בכלים עדינים.¹² לדעתי, מה שעומד לשאלה אינו "האם חיבר רמד"ל את ספר הזוהר" (כשם אחד מחיבוריו של שלום), אלא מה היה חלקו של רמד"ל בחיבור. כפי שאין לקבל את עמדתו של ישראל תא-שמע השולל מרמד"ל כל חלק בחיבור הזוהר,¹³ כך אינני ממליץ לחזור גם לעמדה הפוכה.

מופסיק חוזר, במידה רבה, לדרכו וסגנונו של גרשם שלום. אומנם בהקדמתו (עמ' ז) גם הוא מדבר, כמוני, על "חוג" ועל "זרם" ועל "תנועה רוחנית קבוצתית" שנמשכה כמה דורות, ועם זאת הוא קובע, תוך ויכוח עם כותב שורות אלה: "לאחר שפרסמתי מהדורה ביקורתית של ספר אחד מספרי הרמד"ל ותרגמתי לצרפתית והוספתי עליו יותר מאלף הערות, נראה לי שרמד"ל נשאר המקובל המסתבר מכל להיות מחבר הזוהר" (עמ' ה). אינני מפקפק בניסיונו ובהרגשותיו של מופסיק, כפי שלא פקפקתי באלה של שלום. אך סבורני שהיום זכותנו לא להסתפק בעדות אישית, אלא לתבוע דין וחשבון יותר מפורט.

¹⁰ "כיצד נתחבר ספר הזוהר", בתוך: יוסף דן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 1-71.

¹¹ בנושא זה הרחבתי עוד במאמרי "זוהר וארוס", אלפיים 9, עמ' 67-119.

¹² התעלמותו של מופסיק מגופי טענותי מפתיעה עוד יותר, כי במקום אחר כותב הוא שמאמרי הנזכר "הפך קלאסי". ראה: Charles Mopsik, 'Pensée, Voix et Parole dans le Zohar', *Revue de l'Histoire des Religions* 213 (1966), p. 389.

¹³ ראה: ישראל תא שמע, הנגלה שבנסתר, לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב 1995. וראה ביקורתתי על ספר זה: "הזוהר כספר הלכה", תרביץ, סד (תשנ"ה), בעיקר בעמ' 599-601.

ציטוטי הזוהר בשקל הקודש

מוסיף מופסיק וכותב שם:

המקובל הראשון שהביא בספריו מספר מאמרי זוהר כאילו היו מאמרי חז"ל היה הרמד"ל. בספר שקל הקדש המחבר מרבה לצטט בשם 'רז"ל' דברים המצויים בזוהר. בין הדברים האלה יש שהם באים בזוהר שבידנו ויש שאינם באים בו, ויש מאמרים רבים הבאים בזוהר אבל בצורה שונה מן המאמרים בספר המצוי בידנו. תופעה זו אומרת דרשני, ועשויה ללמד כי, מחברו האמיתי של הזוהר, הוא מצטטו הראשון ומפיצו.

ראשית אציין שקטע זה מבוסס על קביעה עובדתית בלתי נכונה. רמד"ל לא היה "המקובל הראשון שהביא בספריו מספר מאמרי זוהר כאילו היו מאמרי חז"ל", והוא איננו "מצטטו הראשון ומפיצו". לפחות מקובל אחת קדם בכך לרמד"ל, והוא ר' יצחק אבן סהולה,¹⁴ ויתכן שקדמו גם אחרים, כגון ר' טודרוס אבולעפיה, שזמן כתיבת ספרו הראשון אינו ידוע.¹⁵

שנית. דרך הציטוט של הרמד"ל מספר הזוהר, יותר משהיא אומרת "דרשני" (ומיד אחר כך קובעת את מחברותו של רמד"ל), היא אומרת "עייין בי בזהירות". ואכן מעיון במקבילות המובאות במהדורה שלפנינו תעלה תמונה מסובכת יותר. דומה שהטקסט שממנו מצטט רמד"ל איננו הזוהר שלפנינו. ככל הנראה הזוהר התהווה מקטעי מדרש מאוחרים ופסיודואפיגראפיים, כדוגמת הפרגמנטים של חוג ספר העיון, ששימשו בסיס לעיונם של מחברי הזוהר. קטעים אלה נערכו ונוסחו אחר כך מחדש, ושוקעו בספר הזוהר (רמד"ל היה כנראה

¹⁴ כך קבע לראשונה גרשם שלום. וראה דיונו המפורט של גרין: אברהם יצחק גרין, "פירוש שיר השירים לר' יצחק אבן סהולה", בתוך: יוסף דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו), עמ' 400-401. מהדורתו זו של גרין נזכרת בהקדמתו של מופסיק (דף ה הערה 14). מופסיק אף מצטט בהערות את תאריך הכתיבה של ספרי אבן סהולה (1283 או 1284), לפני הספר הראשון שבו מצטט רמד"ל את הזוהר (שושן עדות שנכתב, לפי עדות המחבר, בשנת מ"ו [1286] והוא, לפי עדותו, חיבורו הראשון. וגם אם צודק אלכסנדר אלטמן בטענה שספר אור זרוע קדום יותר, אין זה נוגע לענייננו, כי באור זרוע הזוהר איננו מצוטט). מופסיק מביא זאת באותו עמוד ממש שבו הוא טוען שרמד"ל הוא ראשון מצטטי הזוהר, ולא חש בסתירה.

¹⁵ ראה: מיכל קושניר אורון (מהדירה), שער הרזים לרבי טודרוס בן יוסף אבולעפיה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 15-16.

עורך של חלקים נרחבים מן הספרות הזוהרית). *הזוהר* עצמו מרבה לצטט קטעים כאלה, ובמחקרי דלעיל יכולתי לאשר את דבר קיומם הן בעזרת ניתוח זוהרי פנימי, והן בעזרת ציטוטים מכתבי מקובלים שונים.¹⁶ דומה שגם הציטוטים בשקל *הקודש* מצביעים לאותו כיוון, כפי שנראה עתה.

ראיה ראשונה ישמשו הלשון והסגנון. המובאות שמביא רמד"ל בשקל *הקודש* מנוסחים לעתים קרובות בלשון מדרשית מתומצתת כפתגם, והמקבילה הזוהרית נראית כעיבוד שלו - כהרחבה והעמקה של הרעיון הפתגמי, או לעתים כהרחבה של חלק מרעיון זה. דוגמא לכך תימצא במובאה הבאה משקל *הקודש* (עמ' 43):

אמרו: שלוש מדרגות עשה הב"ה בישראל, ואלו הן כהנים לויים וישראל, ובהתיחדם כאחד כתי' "ישראל אשר בך אתפאר" (יש' מט ג). במה? בשלוש מדרגות הללו.

לפתיחה "שלוש מדרגות" יש אופי פתגמי מובהק. אופי זה חסר במקבילה הזוהרית הקרובה ביותר שיכול היה מופסיק למצוא. בנוסף לכך הרעיון הכלול במקבילה, אף שהוא מקביל, איננו זהה: "כהני וליואי וישראל איננו אקרון אדם בחיבורא דאיננו רעותין קדישין דסלקין מגווייהו".¹⁷

דומני שהמובאה הבאה תצביע אף ביתר שאת על כך שהיא קדמה לספר *הזוהר*:

ואמרו במדרש: משל למלך¹⁸ שהיה לו מטרוניתא ופלטרין שלה נפלו. לימים בא שושבינה דמטרוניתא, אמר למלך: אדוני! בנה פלטרין אלה שנפלו בשביל מטרוניתא, שלא תשב¹⁹ לחוץ ולא תגלה חוץ ממקומה.
(עמ' 101).

מופסיק מביא כאן בהערותו מקבילה נכונה מספר *הזוהר* (ח"ג, כא ע"ב): "ודא הוא כמאן דאמר למלכא: בני ביתא דא והיכלא דא בגין דלא ישתכח <!> מטרוניתא דיתבא לבר מהיכלא". ומעיר: "המאמר הבא [כלומר זה המצוטט בשקל *הקודש* בשם "מדרש"] לא מצוי מלה במלה בזוהר, אבל נמצא שם קטע שנראה כקיצורו".

¹⁶ "כיצד נתחבר ספר הזוהר", עמ' 10-12, 15-20.

¹⁷ *זוהר* ח"א, סד ע"ב. בתוך "מאמר הרעותין" שנדפס ב*זוהר* כמה פעמים.

¹⁸ מופסיק הדפיס "במלך", אך נראה שזאת שגיאה. במהדורה הראשונה: "למלך".

¹⁹ כך לפי רוב הגרסאות שבאפרט חילופי הנוסחאות, ולפי *הזוהר* דלהלן. גרסת הפנים במהדורת מופסיק: "תשוב".

זה, אכן, תיאור נכון וקולע של היחס בין שני המקורות, וגם גרשם שלום תיאר יחס זה בצורה זו,²⁰ ויש בידי להוסיף לכך עוד ראיה: הקטע מופיע בצורתו שבשקל *הקודש*, ועם הציון "ואמרו במדרש", גם בחיבור אחר של רמד"ל.²¹ אבל מופסיק (וכן שלום) איננו משתמש בקביעה זו בשעה שהוא בא להסיק מסקנה כללית על היחס בין רמד"ל לבין *הזוהר*. בהקדמתו (עמ' ה) הוא מביא גם את מראה המקום של קטע זה בהערה וכהוכחה לדבריו דלעיל, שלפיהם שקל *הקודש* מלא ציטוטים מספר *הזוהר* שחיבר רמד"ל. אך איך יוכל המדרש המובא בשקל *הקודש* גם להיות גם ציטוט מספר *הזוהר*, וגם להיות המקור הקדום שאותו קיצר רמד"ל ב*זוהר*?

דוגמא נוספת. בעמוד 105 מביא רמד"ל פירוש קבלי על קריאת שמע בשם "ספרא דרב המנונא סבא". לדעת מופסיק, זה הוא קיצור של הדיון הארוך שמובא ב*זוהר* בשם ספרו של רב המנונא.²² אבל הצורה המגובשת של המובאה מטה את הדעת לכיוון ההפוך - *הזוהר* הוא עיבוד של המובאה שנשתמרה כלשונה בשקל *הקודש*. ועוד ראיה לדבר: גם במקום אחר ב*זוהר* ("ח"ג, שז ע"א) מצטטים מפירושו של ר' המנונא לקריאת שמע.

דוגמא זו תפתח פתח לעיון נוסף במקומו של רמד"ל בספרות הזוהרית, וגם הוא יוליכנו לאותה מסקנה. כוונתי לכינויים שמכנה בהם רמד"ל את מקורותיו "הזוהריים". רמד"ל אינו מזכיר בשום מקום בכתביו את השם "זוהר", אף ששם זה כבר היה בשימוש בעת שנערך הספר (השם "זוהר" היה ידוע כבר לראשונים כר' מנחם רקנטי ור' יוסף אנגליט, וכן לבעל *תיקוני זוהר*, ואף מניתוח *הזוהר* גופו עולה מודעות של מחבריו לשם "זוהר" כשמו של הספר²³); וכמו כן אין הוא מזכיר את רשב"י וחבורתו. הימנעות כזאת איננה מתאימה למי שכל מגמתו הפצת ספר *הזוהר*, ובעיקר אם נאמין למופסיק ש"הרמד"ל הדגיש את המקור המדרשי והרבני הקדום של ציטוטיו מן הזוהר וכוונתו היתה להציגם בצורה קדומה ובלטת בכל עמוד מעמודי חיבורו" (הקדמה עמ' ה). על רקע זה בולטת ההזכרה דלעיל של "ספרא דרב המנונא סבא", וזו תביאנו לידי מסקנה שמעמדו של רב המנונא בספרי רמד"ל אינו כמעמדו של רשב"י. יש, אם כן, לקבל באמון את עדות

²⁰ כך כתב גרשם שלום בכתב ידו בטופס הזוהר שלו (שהתפרסם בפקסימליה בירושלים תשנ"ב) על הדף דלעיל: "והמשל הזה מובא כבר בשם 'מדרש' בס' שקל הקדש לר' משה די ליאון עמ' 129, ושם בהרצאה יותר מלאה, ונראה שהנוסח שלו היה יותר מלא". שלום מוסיף שם הערה נוספת: "דרשה אחרת על הפסוק בדניאל ט י"ז [הוא הפסוק שביסוד הדברים כאן. י"ל] (ממש ברוח עיבוד אגדי זוהר) באה בס' שערי אורה שער ח דף 89a/b (תע"ד)". כוונתו לקטע שנמצא בשערי אורה לר' יוסף גיקטליה, ווארשא תרמ"ג (ד"צ ירושלים תש"ך), דף פד.

²¹ כ"י מינכן 47, דף 385 ע"א.

²² *זוהר* ח"ב [מופסיק כותב בטעות ח"ג], רטז ע"ב.

²³ ראה במאמרי 'זוהר וארוס', עמ' 73-76.

הזוהר על כך ש"ספרא דרב המנונא סבא" היה בין מקורותיו (לפי אגדת הזוהר, רב המנונא סבא הוא בן דור קודם לרשב"י²⁴), כפי שהוא משמש מקור בשקל הקודש.

פה ושם מצטט רמד"ל זוהר בשם "ירושלמי". בהערתו היפה של מופסיק לאחד ממקומות אלה בשקל הקודש²⁵ הוא מציין מראי מקומות בשלושה ספרים אחרים של רמד"ל, שבשלושתם מצוין אותו מאמר זוהרי דווקא בשם "ירושלמי". אך אם לא היה לשם זה כל ייחוד, כיצד זכר רמד"ל להצמיד את השם "ירושלמי" דווקא למאמר זה, והרי הרוב הגדול של המובאות הזוהריות שבכתבי רמד"ל אינן מצוינות בשם זה! דומה אפוא שה"ירושלמי" של רמד"ל אינו הזוהר במהדורתו הסופית, אלא קובץ שקדם לו, ושחלקים ממנו עובדו וחדרו גם לזוהר שבידנו. ואכן, גם ר' יצחק אבן סהולה מצטט זוהר בשם "ירושלמי", אך אצלו אין הכוונה אלא לקטעים ממדרש הנעלם, ואין בהם זכר לענייני רשב"י וחבורתו.²⁶ ואף בחלק אחד של הספרות הזוהרית עצמה (כוונתי למדרש איכה²⁷) מצאנו "תלמוד ירושלמי" ככינוי מובהק לשכבות של ספר הזוהר, שהכותב של אותו חלק כבר מדבר עליהן בלשון עבר.²⁸

לפעמים רמד"ל מצטט אכן מן הזוהר שבידנו. אך דווקא מציטוטים אלא נראה לעתים שלא הוא היה המחבר, או אף העורך, של הקטעים המצוטטים, כי לא עלה בידו לתרגם כהלכה את המקור המצוטט. כבר הראיתי דוגמא כזאת בעבר,²⁹ ודוגמא נוספת תעלה מן המהדורה שלפנינו. בעניין מות שני בני אהרן כותב רמד"ל (עמ' 37): "ואמרו כי מקודם זה יצא דימוס שלהם למות לפני המקום". מופסיק מעיר שם בזו הלשון: "ביטוי זה הוא מלה במלה נוסח עברי של ביטוי ארמי שבזוהר ח"ג לו ע"ב: 'אבל מקדמת דנא נפק נמוסא דילהון'."³⁰ אבל אין זה "מלה במלה", כי בזוהר כתוב "נמוסא" ואצל רמד"ל "דימוס". לפי ההקשר פירוש

24 על דמותו של רב המנונא בזוהר, ראה מאמרי "מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, באר-שבע תשנ"ו (= אשל באר שבע ד), עמ' 199-201.

25 עמ' 42 הערה 343.

26 על כל הראשונים המצוטטים זוהר בשם "ירושלמי" ראה גרשם שלום, "קבלות ר' יצחק בן שלמה בן אבי סהולה וספר הזוהר", קרית ספר ו (תרפ"ט), עמ' 117.

27 זוהר חדש צג טור א.

28 על משמעותו של כינוי זה אדבר, אי"ה, במאמרי "זיקתו של הזוהר לארץ ישראל".

29 במאמרי "זוהר וארוס", עמ' 100 הערה 214.

30 הערה 311. בהמשך ההערה מעיר מופסיק שהפרטים האחרים של דברי רמד"ל אינם מצויים בזוהר ונלקחו ממדרש שמות רבה ג:ב (מהדורת שנאן). מופסיק מכוון להסברו של רמד"ל שסיפור גזר דינם הדחוי של נדב ואביהו כלול בשמות כד יא: "ואל אצילי בני ישראל לא שלח את ידו". על כך אעיר: אומנם עניין זה מצוי בשמות רבה (לא ב-ג:ב אלא ב-ג:א), אך דומני

המלה הוא "גזר דין מות", ומשמעות זו מתאימה הרבה יותר ל"נמוסא", כלומר "נימוס", שפירושו כידוע "חוק", מאשר ל"דימוס", שפירושו ממש הפוך - שחרור. אני משער שהביטוי התלמודי הרגיל "יצא בדימוס" נתערב במוחו של רמד"ל עם "נפק נמוסא" המצוי כאן בלבד, וכך התהפכה לה משמעותה של מלת "דימוס". אבל טעות כזאת איננה אפשרית למי שבעצמו טבע את הצירוף בזהר "נפק נמוסא", במשמעות "יצא גזר דין", ובהסתמך על משמעותה המקורית של המלה "נימוס".

תורת האלהות בשקל הקודש ובספר הזוהר

השקפותיו הדתיות של רמד"ל הנם נושא חשוב ביותר, גם כשהן לעצמן וגם בקשר לקביעת מקומו בספר הזוהר. הזוהר מכיל דעות שונות, השרויות לעתים בוויכוח ביניהן, ולעתים הן מתאימות לדעותיהם השונות של חברי חוג הזוהר, כפי שהן משתקפות בכתביהם הבלתי זוהריים. דוגמאות לכך הראיתי בעבר,³¹ ועתה נבחן אחרות העולות מספר שקל הקודש.

מופסיק בהקדמתו (עמ' ג) מתאר יפה את השקפת רמד"ל (שהוא מוצא לה הקבלה מרשימה בכתבי יוהנס סקוטוס אריגנה), שלפיה עם בריאת העולם ברא האל גם את מציאותו והוויתו שלו עצמו. לדעת רמד"ל, "אהיה אשר אהיה" (שמות ג, יד) פירושו: "אהיה ואבנה מציאותי, ואמשיך המשכת ההויה להמצא" כי "מציאותו ית' לא נתהווה קודם זה". מופסיק מנגיד השקפה זו להשקפה האריסטוטלית, שבה דבק בראשית דרכו ר' יוסף גיקטיליה, חבר אחר בחוג הזוהר. אך אפשר להוסיף ולהכליל את המחלוקת, ולמצוא בה את היסוד לכיוונים השונים של פירושי "מעשה בראשית" בראשית הקבלה.³² ויותר מכך: בצורתה הכללית מחלוקת זו משקפת כיוונים עיקריים במחשבת ישראל: בליטורגיה אנו מוצאים הדגשה רבה על מציאות האל גם קודם שנברא העולם: "אתה הוא עד שלא נברא העולם"; "אז באין כול כול היית"; "אדון עולם אשר מלך

שהמקור היותר מובהק שעמד לעיני רמד"ל הוא ויקרא רבה כ, י. חוץ מזה, גם פרט זה נמצא במקום אחר בספר הזוהר: ח"ב, קכו ע"א.

³¹ ראה במאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר" עמ' 34-35; ועוד במאמרי "מיתוס לעומת סמל בזהר ובקבלת האר"י", עמ' 195-197.

³² על כיוונים אלה ראה אפרים גוטליב, "למשמעותם ומגמתם של 'פירושי מעשה בראשית' בראשית הקבלה", בתוך: אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 87-59. פירושים אלה עצמם פורסמו לאחרונה בתוך: דניאל אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 259-353.

בטרם כל יציר נברא". לעומת זאת, בספרות הקבלה מדובר לעתים קרובות על כך שהאל, או לפחות בחינת מלכותו, נתחדש לצורך חידוש העולם (כפי שהעולם נתחדש לצורך האל), כי "אין מלך ללא עם".³³ במשנה (חגיגה ב, א) מוצגת שאלת המציאות שלפני בריאת העולם כסוד שאין לעסוק בו משום כבוד האל,³⁴ וזאת אולי גם עמדת התורה שבכתב, הפותחת במלים: "בראשית ברא אלהים", ואינה מדברת כלל על מה שקדם. מעניין שניסוחו של רמד"ל איננו מצוי, ככל הנראה, בספר הזוהר.³⁵ עם המקבילות החלקיות שיידונו בהמשך, הזוהר אינו מרחיק לכת כל כך, והוא מניח את מציאות האל, וכן את מציאות כבודו, גם לפני שנברא העולם. בבריאה "עלה רצון מלפניו לעשות כבוד לכבודו".³⁶ וככל הנראה בהשפעת מדרש פרקי דר' אליעזר פרק ג: עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו הגדול בלבד ועלה במחשבה לברוא את העולם".³⁷

לאחרונה עסקה גם אסי פרבר-גינת בדברי רמד"ל אלה,³⁸ ומצאה בהם זיקה אחרת: מקבילה לקבלת האיזרא, החלק העמוק של ספר הזוהר, שלפי המקובל במחקר אין לו מקבילה בכתבי רמד"ל (בכך נרחיב להלן). בעזרת מקבילות יפות מכתבים אחרים של רמד"ל, ובעיקר מכתב שטרם נדפס ושנשתמר בכ"י מינכן 47, מוכיחה פרבר קשר אמיץ בין דברי רמד"ל על העדר "המציאות" שבכתר, לבין תורת העולמות הקדומים שנחרבו, היא התורה שבאיזרא התלבשה במיתוס "מות המלכים". ואכן בכ"י מינכן מפרש רמד"ל את דברי חז"ל על חורבן העולמות הקדומים (בראשית רבה ג, ז) לפי מהותו של הכתר שאינו נתפש. אכן אפשר למצוא

33 ראה על כך בספרי סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 56-57 309-308.

34 דברי המשנה הללו נידונים בשקל הקודש עמ' 31.

35 ניסוח כזה גם אינו נמצא במקבילה שמציין מופסיק להקשר הדברים בעמ' 98 הערה 721.

36 "כד סלקא ברעותא דקב"ה [במקבילות "דרישא חיוורא", או "דסתרא דכל סתרין"] למעבד יקרא ליקריה". ח"א, עד ע"א; ח"ב, קמו ע"א; ח"ג, קלה ע"ב. כך צריך לגרוס, ככל הנראה, גם בח"א, קמו ע"א, בראשית ה"תוספתא" שתידון להלן, ושבה מוצגות שלוש הספירות העליונות כ"אין".

37 קטע זה מצוטט בשקל הקודש עמ' 13, וכן בכתביו האחרים של רמד"ל, המוציא אותו מפשוטו, ומסמיך לו דווקא את הרעיון של בריאת האל לצורך בריאת העולם. "עלה ברצון" במקום "עלה במחשבה" מצוי לראשונה בלשון הזוהר. וכאן המקור לנוסחאות מסוג "כשעלה ברצונו ית' שמו לברוא את העולם", השכיחות בראשית הקונטרסים של קבלת צפת, ובעיקר קבלת האר"י (כגון בראש שער הכללים). בלשון חז"ל אין "עלה ברצון" אלא רק "עלה במחשבה", או "יהי רצון". מעניין שבעברית הזוהרית (שרגילים ליחסה ל"מדרש הנעלם") מצינו גם "עלה במחשבה לפני הקב"ה לברא עולמו" (ח"ב, כ ע"א), וכן "עלה בחפץ לפניו" (ח"ב, יח ע"ב). "עלה בחפץ" נראה כתרגום של הארמית "סליק ברעותא". מה שמנוגד לדעה המקובלת במחקר, שלפיה כותבי הזוהר חשבו עברית, ויצרו מתוכה ארמית מלאכותית.

38 אסי פרבר, "קליפה קודמת לפרי" - לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה", בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, באר-שבע תשנ"ו (= אשל באר שבע ד), עמ' 133-138.

כאן מקבילה לאיזרא, אך לדעתי מקבילה זו מדגישה דווקא את הניגוד שבין שני המקורות. כי עיקר החידוש באיזרא אינו בתורה זו, תורת החורבן, אלא דווקא בהפכה, בתורת התיקון, הבאה כהתרסה כנגד תורת חורבן זו. התרסה המשתמעת כבר מן המשפט הפותח את איזרא רבא: "עד אימת נתייב בקיימא דחד סמכא",³⁹ ומן התיקון שבא בעקבות התרסה זו, תיקון המעניק מציאות מיתית גם לבחינת הכתר, כפי שנראה להלן. רמד"ל מצוי אפוא "בעולם התוהו" ולא "בעולם התיקון", אם לנקוט בלשון המליצה הלוריאנית המפורסמת. רעיון החורבן הכלול בספירת כתר בגלל שהיא נעלית על כל מציאות איננו חידושו של רמד"ל ולא של האיזרא (ובפרט בהיותו בלי מיתוס מות המלכים), והוא מצוי לדעתי כבר בפירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור,⁴⁰ ואף קשור לדעות קבליות אחרות הקודמות לפיתוח תורת האיזרא, ושעליהן נעמוד בהמשך.

נוכל להעמיק בדעתו זו של רמד"ל בכלל, ובפרט ביחסו לאיזרא, אם נסמך לכך דעה אחרת שמבטא רמד"ל בשקל הקודש, כוונתי לאידאולוגיה האנתרופומורפיסטית. כללית, רמד"ל שולל במפורש את דרך הפילוסופים, מאז ימי קסנופאנס במאה השישית לפני הספירה ועד הרמב"ם, שהכרת האל שלהם נוסדה על התנגדות לציורו בצורת אדם. אומנם גם רמד"ל מכיר במציאות יסוד אלהי שאינו בצורת אדם, אך בעיניו יסוד זה אינו ניתן להשגה (בכך אמנם לא יחלקו עליו גם הפילוסופים), ולפיכך איננו באמת אלהות. באופן כללי השקפתו האנתרופומורפיסטית של רמד"ל דומה להשקפת הזוהר המייחס לאל גוף,⁴¹ ורואה בו "אדם עילאה",⁴² ויש לה שורשים עמוקים בהשקפת המקרא, חז"ל והקבלה.⁴³ אך רמד"ל נראה בכל זאת כחריג בניסוחו המתריס, השולל את שלילת האנתרופומורפיזם, והחוזר פעמיים בספר שקל הקודש שלפנינו:

**הוא ית' אין מי שיוכל להשיג זוהר מעלתו וגודל עצמו ותוקפו. ועד תוכן בנין
גופו האדם יכול להשיג כפי מחשבתו, ומשם והלאה הקול קורא ואומר "אל
תעלו כי אין ה' בקרבכם" [במדבר יד, מב]. (עמ' 3)**

³⁹ זוהר ח"ג, קכז ע"א. תרגומו: "עד מתי נשב בקיום של עמוד אחד". על משמעויותיו השונות של משפט זה הרחבתי במאמרי "המשיח של הזוהר", בתוך: שמואל ראם (עורך), *הרעיון המשיחי בישראל*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.

⁴⁰ נדפס כנספח לספרו של גרשם שלום, *הקבלה בפרובנס*, ערכה על פי הרצאות רבקה ש"ץ, ירושלים תשכ"ג (בשכפול), עמ' 10 מעמודי הנספח. בתוך הפירוש על "תהו".

⁴¹ ראה בספרי פרקים במילון ספר הזוהר, ערך "גופא". שם הבאתי מאות מקומות וצירופים המדברים על גופו של האל. לדעת הזוהר דווקא השדים שמסטרא אחרא הם חסרי גוף כי אינם דבקים ונתקנים בגוף המלך.

⁴² ראה שם ערך "אדם", באריכות רבה.

⁴³ לאחרונה הראה זאת היטב יאיר לורברבוים בעבודת הדוקטור שלו, *צלם אלהים: ספרות חז"ל הרמב"ם והרמב"ן*, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ז.

ושוב:

אבל כפי סוד הצורה אשר באדם יוכל להשיג ולחקור ולדעת, כי משם והלאה הקול קורא "בני איש עד מה כבודי" [תהלים ד, ג] תלאו לחקור ברעיוניכם, כי הפרגוד אפרוש עליכם, ו"אל תעלו כי אין ה' בקרבכם". (עמ' 86)

מן הראוי לדקדק בעמדתו של רמד"ל העולה ממובאות אלה: מצד אחד זו השקפה אנתרופומורפיסטית הקובעת שאין לאדם לא עניין ולא השגה אלא באל שהוא בדמות אדם, ומצד שני אין הוא מייחס דמות כזאת לכל הספירות אלא רק לשבע התחתונות. לפיכך, לפי דעת רמד"ל רק שבע ספירות אלה ניתנו להשגה, כי הן "בקרבנו" של האדם, ואל לו לחקור בשלוש הספירות העליונות, שאין בהן יסוד אנתרופומורפי. אם נסמך לכך את הדברים דלעיל על חורבן העולמות, ניווכח לדעת שתיאור זה של שלוש הספירות העליונות הוא שלילי בעיקרו.

רמד"ל אינו בודד בהשקפה זו. מקבילה מדויקת תמצא לה למשל בספר *מערכת האלהות*, שנכתב בערך באותו זמן, אך אינו קשור לחוג *הזוהר* אלא לחוג מפרשי הרמב"ן.⁴⁴ ספר זה מייחס את אזהרות חז"ל כנגד העיסוק המיסטי לשלוש הספירות העליונות, ומגנה קשות את מי שעוסק בהן (העיסוק בהן מאוס כעיסוק באשפה!⁴⁵), "כי הן חוץ מבנינו ועולמו ולא יתבונן האדם כי אם בבנינו ועולמו".⁴⁶ הבעייתיות בקשר לאנתרופומורפיות של שלוש הספירות הראשונות מצויה לדעתי כבר בספר *הבהיר*. ספר זה, "התעודה הקבלית הראשונה", מתקשה בייחוס התואר "איש" לשלוש הספירות העליונות, ולפיכך הוא מפרק מלה זו לאותיותיה, ומקציב אות לכל ספירה.⁴⁷ בדומה לכך, במקום אחד ב*זוהר* (ח"א, קמז ע"א), מוקצות לשלוש הספירות העליונות שלוש אותיות המלה "אין". מאמר זוהר זה הוא לדעתי פיתוח והקצנה של אותה פסקה בספר *הבהיר*. במלה "אין" נעלם כבר כל זכר לאנתרופומורפיות של "איש". יתר על כן: אם אותיות "איש"

44 להקבלה זו הפנתה אותי ידידתי ד"ר חביבה פדיה. לדעתה, השקפה זו אופיינית היא לרמב"ן וחוגו (על השקפתו הדומה של הרמב"ן ראה בעבודתו הנזכרת של לורברבוים). וראה: אברהם אלקיים, 'בין רפרנציאליזם לביצוע: שתי גישות בהבנת הסמל הקבלי בספר "מערכת האלהות"', דעת 24 (תש"ן), עמ' 12-14.

45 לפי בראשית רבה א, ה.

46 *מערכת האלהות*, פרק שביעי. מנטובה שי"ח (ד"צ ירושלים תשכ"ג), פג, ע"א. וראה עוד שם בדף הקודם לזה. וראה אלקיים, שם, עמ' 8 הערה 7.

47 ספר *הבהיר*, מהדורת אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, סעיף 18.

כוללות חוץ מן האין (המבוטא ב"אלף") גם את היש המבוטא באותיות "יש",⁴⁸ הרי במאמר הזוהרי, שהחליף את השין בנון, כל שלוש הספירות העליונות אינן מביעות אלא "אין" (ובניגוד לסימבוליקה הרגילה גם בזוהר ובחוגו, שלפיה הכתר הוא "אין" והחכמה היא "יש"). מאמר זוהרי זה שייך לחטיבת ה"תוספתא" שהיא כנראה מן השכבות היותר קדומות של הספרות הזוהרית, כמוה כחלק "סתרי תורה", שממנו מביאה פרבר, במאמרה דלעיל, מקבילות יפות לרעיונו של רמז"ל בדבר חורבן העולמות שבספירת כתר.⁴⁹ אך קבלת האידרא כבר הלכה הרבה מעבר לכך, ומביעה גם את הרעיון המנוגד.

ננסה נא להתחקות על מקומם המדויק של דברי רמז"ל אלה בספרות הזוהרית. מופסיק אינו מציין כאן כל הקבלות, לא זוהריות ולא אחרות, ובאמת *זוהר* אינו מביא כלל את הפסוק "אל תעלו כי אין ה' בקרבכם". אך בעיון מדוקדק אותה בעייתיות תימצא גם *זוהר*, בסמיכות לשני פסוקים קרובים. אחד מהם דומה ("היש ה' בקרבנו אם אין" - *שמות* יז, ז), ואחר ששייך גם הוא לאותה פרשה מקראית, פרשת "שלח לך", ונאמר בהקשר דומה: בנוגע לאפשרות כיבוש הארץ בידי דור המדבר. פסוק זה הוא "היש בה עץ אם אין" (במדבר יג, כ), והוא מבהיר את משימת המודיעין של שנים עשר המרגלים ששלח משה, בהגדירו בדיוק את האינפורמציה שהיה על מרגלים אלה להשיג בצאתם לתור את הארץ. וכך מפרש הזוהר פסוק זה ומשימה זו:

אמר ר' שמעון: רמז להם רמיזא דחכמתא על מה דשאלו בקדמיתא, דכתיב: "היש ה' בקרבנו אם אין". אמר: תמן תחמון אי היא אתחזיא להאי או להאי. אמר לון: אי תחמון דאיבא דארעא כשאר ארעי דעלמא, "יש בה עץ", אילנא דחיי, ולא מאתר עלאה יתיר. ואי תחמון דאיבא דארעא יתיר ומשנייא מכל אתר דעלמא, תנדעון דהא מעתיקא קדישא קא נגיד ואתמשך ההוא שנוייא עלאה מכל אתרי דעלמא. ובדא תנדעון "היש בה עץ אם אין". ודא בעיתון בקדמיתא למנדע דא, דכתיב: "היש ה' בקרבנו", "בקרבונו" דייקא, או "אם אין".⁵⁰

⁴⁸ כך נמצא בנוסח *ספר הבהיר* של ר' אפרים בן שמשון, הביאו אברמס במבוא למהדורת *ספר הבהיר*, עמ' 33; אך אולי רק לפי פירושו של ר' אפרים, אם נתבסס על נוסח אחר של ספרו, נוסח הדפוס, ירושלים תשנ"ג, שבו לפני עניין זה נמצאת המלה "ר"ל".

⁴⁹ פרבר מציינת שם כמה לשונות כאלה הלקוחים מ*זוהר* ח"א, טו ע"א, השייך לחטיבת "סתרי תורה".

⁵⁰ *זוהר* ח"ג, קנח ע"ב. ובתרגום: אמר ר' שמעון: רמז להם רמז של חכמה [כלומר, רמז שנוגע לחכמת הקבלה] על מה ששאלו קודם, שכתוב "היש ה' בקרבנו אם אין". אמר: שם תראו

"בקרבו דייקא" יש לפרש לפי "בקרבתם" שבדברי רמד"ל: בניגוד ל"אין", הנעלה מעל צורת אדם, "ה", שהוא גם ה"עץ", הוא שבע הספירות הנמוכות שצורת אדם צורתן. אך הוזהר חולק בבירור על רמד"ל, שסבר שרק שבע אלה ניתנות להשגה. הרי האינפורמציה שהשיגו המרגלים בסיוורם עשויה ללמד את ההפך מדעת רמד"ל, כי הפרי שמצאו בארץ היה באמת יתר על הפרות הרגילים ושונה מהם, עד שנאלצו שנים מהם לשאת אשכול אחד מרוב גודלו (במדבר יג, כג), והרי סימן זה נועד להוכיח להם, ועמם לרמד"ל, שבארץ ישראל, שהיא גם ארץ הוזהר, גם הספירות העליונות ניתנות להשגה.

שאלת דור המדבר, "היש ה' בקרבנו אם אין", היא בעלת משמעות רבה בספר הוזהר, כי היא נוגעת למעמדה של קבלת ספרות האידרות, שאותה אכן מחשיב הוזהר כקבלה העמוקה ביותר.⁵¹ קבלה זו מבוססת על דואליזם של שני פרצופים, העליון הנקרא "עתיקא" או "אריך אנפין" והתחתון הנקרא "זעיר אנפין". בקטע שלפנינו "ה" ו"עץ" הם זעיר אנפין ו"אין" הוא עתיקא.⁵² הזיהוי האחרון מפורש בקטע דלעיל המזכיר את הכינוי "עתיקא קדישא", ויותר מכך ימצא במקבילה במקום אחר, שבו אותה דרשה לובשת כולה את הטרמינולוגיה של האידרות:

"היש ה' בקרבנו אם אין" - הכי קאמר ר' שמעון: בעו למנדע בין עתיקא

סתימאה דכל סתימין דאקרי "אין", ובין זעיר אנפין דאקרי "ה".⁵³

ובאמת עניין זה חוזר גם בתוך אילרא רבא גופה:

ועל כך תאיבו בני ישראל לצרפא בלבהון, דכתיב: "היש ה' בקרבנו אם

אין". בין זעיר אנפין דאקרי "ה" ובין אריך אנפין דאקרי "אין". אמאי

אתענשו? משום דלא עבדו בחביבותא אלא בנסיונא.⁵⁴

אם היא ראויה לזה או לזה. אמר להם: אם תראו שפרי הארץ הוא כשאר פירות העולם - "יש בה עץ", עץ החיים ולא ממקום גבוה יותר. ואם תראו שפרי הארץ יתר ושונה מכל מקומות העולם, תדעו שמן העתיק הקדוש נמשך ונאצל אותו שינוי נעלה מכל מקומות העולם. בכך תדעו "היש בה עץ אם אין". וזה מה שביקשתם קודם לדעת: "היש ה' בקרבנו", "בקרבונו" דווקא, או "אם אין".

⁵¹ על קבלה זו ומעמדה בזוהר ראה במאמרי "המשיח של הזוהר", וכן במאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר", באריכות.

⁵² במקום אחר באותה פרשה בזוהר (ח"ג, קנז ע"א), נדרש אותו פסוק עצמו, "היש בה עץ", באופן אחר. שם הספק הוא בין "עץ החיים" (תפארת) לבין "עץ הדעת" (מלכות). בניגוד למאמר שהובא בפנים, מאמר אחרון זה אינו נוקט אפוא בקבלת האידרא אלא בקבלת "גוף הזוהר".

⁵³ זוהר ח"ב, סד ע"א. ובתרגום: כך אמר ר' שמעון: בקשו להבחין בין העתיק, הסתום מכל סתומים, שנקרא "אין", לבין קצר אפיים שנקרא "ה",

הקשר לקבלת האידרות ניכר גם במובאה האחרונה משקל *הקודש*, שבא נזכר "פרגוד" שמבדיל בין הספירות התחתונות האנתרופומורפיות לבין העליונות הנעלות מעל יכולת ההשגה, והרי פרגוד זה הוא ה"פרכתא" או ה"פריסא" המבדילה באידרא בין עתיקא לבין זעיר אנפין, שכבר תיארנו אותה בראשית דברינו. קשר זה הוא בעיניי בעל חשיבות רבא לענייננו, להגדרת מקומו של רמד"ל בספרות *הזוהר*. חשוב מאוד לעמוד על כך שדברי רמד"ל בשקל *הקודש* נוגעים, על דרך הניגוד והויכוח, לקבלת האידרות, ולא לקבלת *הזוהר* באופן כולל. ההבדל בין דרשה כזאת המשובצת באידרות לבין דרשה דומה שאין לה זיקה לספרות האידרא אינו הבדל שבטרמינולוגיה בלבד, ואין לומר ש"עתיקא" הוא פשוט הכינוי הרווח באידרות לשלוש הספירות העליונות, ואין בכינוי זה לשנות את מהותן. אין הדבר כן, שהרי דווקא בכך תופסת האידרא את עצמה כשלב נעלה בהתפתחות הקבלה הזוהרית, בכך שהיא "מתקנת" את הפרצוף העליון, אותן ספירות שנחשבו בשאר הזוהר, וביתר שאת בדברי רמד"ל, כמופשטות ובלתי ניתנות להשגה. "תיקון" זה עניינו שיווי צורה אנתרופומורפית גם לבחינות עליונות אלה, שנחשבות לראשה של האלהות, על ידי יצירה של איברים: עיניים אוזניים, אף ופה, שערות הראש, וכן (ולכך מייחס *הזוהר* חשיבות גדולה במיוחד) שערות הזקן.⁵⁵ רק באופן אירוני מסכים כאן *הזוהר* שלעתיקא אין גוף, והוא מסמיך לכך הסבר: עתיקא הוא ראש בלבד!⁵⁶ ועוד: ההשגה של הספירות העליונות כפרצוף אנתרופומורפי היא לדעת הזוהר מסימניה של תקופת הגאולה, והיא מקרבת את ביאת המשיח.⁵⁷

לפיכך התנגדותו של רמד"ל היא רבת משמעות. כאן נזכרים אנו בעובדה שבכתבי רמד"ל המלאים הקבלות לספר *הזוהר* אין הקבלה לקבלת האידרות. בעבר סברתי שבגלל עומקה ונועזותה של קבלה זו ראה רמד"ל להעלימה בכתביו העבריים,⁵⁸ אך עתה נוכחנו לדעת שרמד"ל מתנגד לתוכנה של קבלה זו ומתפלמס נגדה. אומנם יתכן שפולמוסו מכוון לא כנגד כל ספרות האידרא, שכן ספרות זו כוללת בתוכה כיווני מחשבה שונים ומנוגדים, המתבססים על אינטרפרטציות שונות ועל נוסחים שונים של ספרא *דצניעותא*, שהוא הטקסט

54 *זוהר* ח"ג, קכט ע"א. ובתרגום: ולפיכך התאוו בני ישראל לברר בלבם, כמו שנאמר "היש ה' בקרבנו אם אין". בין קצר אפיים שנקרא "ה'" לבין ארך אפיים שנקרא "אין". למה נענשו? משום שלא עשו באהבא אלא בניסיון.

55 על דרך תיקון איברי הפרצוף העליון עמדתי באריכות במאמרי "המשיח של הזוהר", בעיקר בעמ' 182-191.

56 *זוהר* ח"ג, רפט ע"ב, אידרא *זוטא*.

57 על הקשר בין קבלת האידרא בכלל, והפרצוף העליון בפרט, לבין ימות המשיח, הרחבתי במאמרי "המשיח של הזוהר". על הקשר שבין תפיסה מיתית אנתרופומורפיסטית לבין גאולה משיחית, הן בזוהר והן בתנועה הכנענית המודרנית, ראה מאמרי: "מיתוס תיקון האלהות: קבלת הזוהר ושירת רטוש", אלפיים 7, עמ' 9-26.

58 ראה בספרי פרקים במילון ספר *הזוהר*, עמ' 3.

הבסיסי המתפרש באידרות. וכך בצד הדואליזם דלעיל של "עתיקא" ו"זעיר אנפין", שני פרצופים אלהיים ממין זכר, אפשר למצוא באידרא ובמקבילותיה גם שיטה מוניסטית, המקיימת אחדות פנימית בין שני הפרצופים, וגם כזאת שבעיניה "זעיר אנפין" הוא השכינה, בחינת הנקבה המצויה בזיווג עם הפרצוף הזכרי.⁵⁹ אפשר אולי לקשר את עמדתו של רמד"ל כאן עם נטיות מוניסטיות מסוג זה.

דברי רמד"ל אכן נאמרים בלשון פולמוס והתרסה, וזו ניכרת בכך שהוא חוזר על דבריו פעמיים, פעם בסוף הקדמת *שקל הקודש* ופעם לקראת סוף הספר, וכן בכך שהוא מגייס לעזרתו סיוע מלמעלה, בת קול משמים, ואומר: "ומשם והלאה הקול קורא ואומר: אל תעלו כי אין ה' בקרבכם". נימת פולמוס כזאת ניכרת גם מכיוונה של הדעה המנוגדת המצויה ב*נוהר*, שכן שם מזוהה ההשקפה שמצאנו בדברי רמד"ל עם דברי קנטרנותם של בני ישראל במסה ומריבה: "היש ה' בקרבנו אם אין". אומנם במובאה דלעיל מן האידרא הוא מייחס את העונש שקיבלו אז בני ישראל לא לעצם השאלה אלא לסגנון שבו נשאלה, אך עדיין אין אנו יודעים איך יגדיר הוא את סגנון רמד"ל, האם כ"חביבותא" או כ"נסיונא".

רמד"ל, כפי שראינו, מתנגד לאנטי-אנתרופומורפיזם של הפילוסופים. אבל הוא שרוי במחלוקת קשה עוד יותר עם כיוון המחשבה ההפוך, זה שנמצא בקבלת האידרות. זו קבלה אנתרופומורפיסטית אף יותר מקבלת רמד"ל, שכן היא מציירת בצורת אדם גם את שלוש הספירות הגבוהות ביותר.⁶⁰ מגמה כזו הוסיפה והתפתחה בחוג *הנוהר*, עד שאחד מחברי החוג האחרונים, ר' דוד בן יהודה החסיד, שהמשיך והתעמק בתורת האידרות וצירף לה מסורות ורמזים קדומים, עשה עוד צעד בכיוון העלאת האנתרופומורפיזם לגבהי מרומים. אצלו הצטייר גם האל העליון שמעל הספירות בצורת "עשר צחצחות" שגם להם דמות אדם!⁶¹

נבואתו של רמד"ל

הבנת זיקתו של רמד"ל ל*ספר הנוהר* כרוכה בהבנת עולמו שלו ועולם ה*נוהר*. יש צורך להבין, בדיוק רב ככל הניתן, מה היתה האוירה שבה נכתב ה*נוהר* ובאיזה רוח נכתבו כתביו העבריים של רמד"ל, מהו הדחף הדתי, התרבותי והחברתי שעומד מאחרי היצירות, ומתוך איזה סוג של התעלות רוחנית נכתבו הכתבים. מחקר זה

⁵⁹ ראה על כך במאמרי "כיצד נתחבר ספר הנוהר", עמ' 15-20, 29-33.

⁶⁰ מחלוקת זו קשורה גם למחלוקת אחרת בין רמד"ל לבין דעה המופיעה ב*נוהר*. רמד"ל מתנגד גם לדעה הזוהרית שלפיה משה ויעקב התאחדו עם ספירת בינה. ראה מאמרי "מיתוס לעומת סמל", עמ' 195-196.

⁶¹ ראה: משה אידל, "דמות האדם שמעל הספירות", דעת 4 (תש"ם), עמ' 41-55.

עשוי להתבסס הן על עדויות מפורשות, פנימיות או חיצוניות, והן (וזה לדעתי העיקר) על מה שאפשר ללמוד מן התוצאה של אותה התעלות, כלומר מן הכתבים עצמם, על סיבתה הרוחנית. או במלים אחרות: ניתוח של אופי היצירתיות המתבטא ביצירות יוכל ללמדנו על מהות מעלתם של היוצרים.

גם מופסיק לא נמנע מעיסוק זה. בהקדמתו (עמ' ו-ח) הוא מקדיש פרק לנושא "הרמד"ל, נביא ומקובל". אין לצפות, כמובן, שפרק קצר בהקדמה למהדורה מדעית של אחד מספרי רמד"ל ימצה את הנושא, אך בכל זאת אעיר, שמופסיק לא ראה את כל המחקר שכבר נעשה בתחום זה. כנראה לא הגיע לידי מואמרי "זוהר וארוס" שבו ניסיתי להגדיר את מהות ההשגה המיסטית בגילוייה השונים בספרות הזוהר ואת כוח היצירה הזוהרי. שם עסקתי גם בתודעה הנבואית המצויה והמתועדת בזוהר ובספרות הקשורה לו.⁶²

אך בעצם מופסיק איננו עוסק בשאלה הרחבה של המיסטיקה הזוהרית. נראה שעיקר כוונת הפרק "הרמד"ל, נביא ומקובל" היא להסביר את בעיית הציטוטים הזוהריים בכתבי רמד"ל, כאומרו שם:

ייתכן שמאמרי הזוהר הנמצאים בתוך ספריו ואינם בזוהר שלפנינו הם פרי חוויה נבואית מאוחרת של הרמד"ל, שלא היה לו די זמן להכניסם בצורה שלימה בגוף הזוהר, אלא השאירם פזורים בחיבורים שחיבר אחר סיום כתיבת ספר הזוהר כעבודה ספרותית מגובשת.

הצעה זו לוקה, לדעתי, בקשיים רבים. ראשית, היא מתעלמת מן היחס המסובך שקיים בכל זאת בין הציטוט הזוהריות לבין הזוהר שבידנו (משהו מכך ראינו לעיל); ושנית: עם הדמיון בין הזוהר לכתבי רמד"ל העבריים, יש גם פער עצום ביניהם ברמת ההתעלות הרוחנית. לא בכדי הפך הזוהר לספר הספרים של הקבלה, ואילו שקל הקודש, כפי שמציין מופסיק בסוף הקדמתו, לא נדפס ולא צוטט כלל בספרי המקובלים במשך הדורות. קשה מאוד לצייר בדמיון אדם אחד שבאותה תקופה בחייו יוצר בבת אחת בשני עולמות כה שונים באופיים וברמתם, ומשתמש בסוג אחד כדי להפיץ את השני.

מופסיק מוסיף על כך ואומר:

הפצת ספר כספר הזוהר היא לא רק פעולה טכנית בלא משמעות עמוקה. להפך, הפצתו הראשונה וציטוטו כחיבור מימי חז"ל ומבית מדרשם של חכמינו הקדומים היא פעולה שיש לה חשיבות היסטורית דתית ורוחנית, וזה מפעל רב ממדים. (עמ' ה)

⁶² עניין הנבואה וקשרה למיסטיקה הזוהרית נידון שם, "זוהר וארוס", עמ' 74.

זאת אומנם טענה צודקת, אבל אם מופסיק אומר לגייס את רוח הנבואה גם כדי להסביר את פעילותו ההפצתית של רמד"ל, לדעתי הפריז הוא על המידה; יש לדייק יותר במושג הנבואה ובמשמעותה. לדעתי מגזים מופסיק גם כשהוא מוצא הוכחה לפעילותו הנבואית של רמד"ל בלשון המשפט הראשון של *ספר הרימון* (הוא ספר טעמי המצוות לרמד"ל), שבו מתאר רמד"ל איך האל העירו לכתוב את ספרו. נכון שדברים אלה אינם חסרי משמעות, אך משמעותם כללית היא יותר. מדובר בשיבוצים מן התנ"ך, שגם אם במקורם המקראי הם עוסקים בנבואה, אצל רמד"ל מצביעים הם כבר על התעוררות דתית נמוכה יותר. כך אפשר לפרש את הפסוק המשולב כאן, "כי ה' אלהיך בקרבך" (*דברים ז, כא*), לא על נבואה ממש (אף במקור המקראי לא בנבואה הפסוק מדבר), אלא כדוגמת המילה הלועזית *enthusiasm*, שבמקורה האיטימולוגי היווני מצביעה היא על מציאותו של אל בקרב אדם, ואילו בשימוש החדש אין פירושה אלא התלהבות. לחלופין (או בנוסף על כך) אפשר לחשוב שהפסוק "ה' אלהיך בקרבך" התפרש לרמד"ל לפי הרעיון שעליו ייסד את ספריו, תפיסת האל בצורת אדם, שהרי רעיון זה מצא רמד"ל בפסוק דומה, "אל תעלו כי אין ה' בקרבכם", כפי שראינו לעיל. יש גם להביא בחשבון שמדובר במשפט פתיחה נמלץ ומחורז, כרגיל בפתיחות של ספרים בימי הביניים, ובמשפט כזה מן הראוי לדקדק פחות. מופסיק עצמו מצביע על הדמיון הבולט שבין פתיחה זו של ספרו של רמד"ל לפתיחת ספר *גינת אגוז* לר' יוסף גיקטיליה, שגם בה נמצאו מליצות נבואיות דומות, ואף יתרות על אלה של רמד"ל ("וישלח ה' את ידו ויגע על פי"). והרי ידוע במחקר שספר *גינת אגוז* אינו שייך כלל לספרות הקשורה לזוהר, ואף לא להתעוררות הרוחנית שסביב ספר זה, והוא נכתב לפני שפנה ר' יוסף לדרך הזוהר וחוגו.

תיאורית הנבואה הבאה בהקשר לציטוטים הזוהריים שבכתבי רמד"ל, יותר משיש בה הסבר, מבטאת היא, לפי דעתי, את פקפוקיו של מופסיק עצמו בנוגע לדעת שלום, שלפיה רמד"ל הוא מחברו הבלעדי של ספר הזוהר, אף שבאופן רשמי מופסיק שב ומחזיק באותה דעה. פקפוקים אלה מוצדקים הם בהחלט, אך את הקשיים שמעוררת דעתו של שלום אני מציע לפתור לא בדרך נבואה, אלא בדרך של עיון מדוקדק. אין ספק שהמהדורה החדשה של *שקל הקודש* המונחת לפנינו, מהדורה מעולה מעשה ידי חוקר מן המעלה הראשונה, תסייע מאוד לעיון שכזה ותקדם את המחקר בשאלה זו, שהיא עדיין תעלומה גדולה בלב הדת היהודית.