

'תרין אורזילין דאיילתא'

דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו

מאת יהודה ליבס

מבוא

בתיאור מותו של האר"י בספרות הביוגרפית עליו נמצא הסיפור הבא:¹

אחרי הדברים האלה² נזדמן ששאל מהרר"ת נר"ו³ להאר"י ז"ל הבנת התוספתא של תרין אורזילאין דאיילתא עבדו קמאי רעוותא דניחא לי [=שני עופרי איילים עשו לפני רצון ונחת רוח]... והוא מובא בזהר פרשת מצורע דף נה ע"ב. אמר ליה האר"י ז"ל: 'חייך ר"ח שתניח אותי בכאן שלא אפרשנה לך ויונעם לך וגם לי ולכל העולם שסוד גדול בכאן ואינם רוצים שאגלה אותו'. א"ל: 'מוכרח הוא שתגליהו לי'. חזר א"ל האר"י: 'ראה שאם אגלה אותו לך סופך שתתחרט עליו חרטה גדולה ואני מתרה בך, אבל אני מוכרח ומצווה שלא למנוע ממך כל מה שתרצה שתשאלני, ע"כ⁴ אני מזהירך שתניחני מלפרש לך זו התוספתא[!]'! חזר הר"ח יצ"ו⁵ ואמר: 'אני

¹ הנוסח דלהלן לקוח מאיגרותיו של שלומיל מדרעזניץ, שנדפסו בספר תעלומות חכמה ליש"ר מקנדיה, באזילאה שפי"ט, מה ע"ב -מו ע"א. בחרתי בנוסח זה כי הוא עולה בקנה אחד עם עדותו של הרח"ו בספר החזיונות (ראה להלן הערה 27 ולידה). על נוסחים אחרים של הסיפור ראה: מ' בניהו, תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמ' 99, 109, 200-202.

² הכוונה: אחרי עניין שביעי של פסח שיידון להלן בפרק השני.

³ = מוריננו הרב רבי חיים [ויטל] נטריה רחמנא ופרקיה.

⁴ על כן.

⁵ = הרב רבי חיים ישמרהו צורו ויחיהו.

רוצה שתפרש לי אותה על כל פנים'. אזי פירש לו התוספתא וגילה לו סודות. ואחר שגילה אותה אמר שכבר יצאה הגזירה שימות האר"י באותה שנה 'מחמת עונש שגיליתי לך זה הסוד, ואתה בעצמך הבאת לך זה ההיזק שאם לא היית מפציר בי כל כך לא הייתי מגלה לך ולא היו מענישים אותי מן השמים. וכבר רמזתי לך כמה פעמים ואתה לא רצית ליתן לבך לדברי. ואכן איני חש עלי ולא על בני ביתי אלא עליכם אני מצטער איך אניח אתכם בלי שלימות תקנותיכם'. וזה הסוד עדיין לא זכינו אליו והוא גנוז ביד כהרר"ח⁶ ואינו מגלה עד עת בא דברו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.

כאמור, תוכן פירושו של האר"י על עניין זה (שנכנהו מעתה 'תרין אורזילין')⁷ לא נמצא, כי נגזר בידי הרח"ו. לא נותר לנו, אם כן, אלא לעסוק בהשערות בנוגע לתוכן זה. מי שיגיד שדברי הם ספקולטיביים – יצדק; ועם זאת, מה שכתוב בפירוש בספרי המקורות אפשר לקרוא שם, ואין צורך בהרצאות ובמאמרים שלי ושל שכמותי.⁸ עם זאת, שחזור מלא ורצוף של הפירוש הוא משימה שמעל לכוחו של אדם, ואנו נסתפק בהשערות שונות, שאין בהן כדי לפתח פירוש שלם, ולא תמיד הן עולות בקנה אחד, אף שלכולן כיוון

⁶ = כבוד הרב רבי חיים ויטל.

⁷ = שני עופרים. הכתיבים 'אורזילין' ו'עורזילאין' מתחלפים במקורות, וכן גם בווריאציות נוספות (כגון 'עזילין'). המלה קרובה אטימולוגית לעזאל הערבית שמשמעותה צבי; וממנה, בשפות אירופה, gazelle. ואכן מצאנו במדרש רות הנעלם 'גוזלתא דאילתא', והוא בוודאי השפעה חוזרת משפות אירופה של מילה זו בצירוף השפעת המילה העברית 'גוזל'. נוסח זה מצאתי (פעמיים) במדרש רות הנעלם מהדורת ויניציאה שכ"ו (דפוס צילום: ירושלים תשנ"ב), דף ו ע"א. ובדפוסים אחרים תוקן ל'אוזילא דאילתא' (ראה למשל זוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, עו טור ד). הנוסח 'גוזלין דאילתא' מצוי גם במאמר 'תרין אורזילין' שלפנינו, לפי כתב יד מורטון קולדג', כתב היד העתיק של הזוהר, שאת צילומו העמידה לרשותי פרופ' מיכל אורון, ושם בדף כז ע"ב. והראה לי עתה (תשע"ב) יונתן בן הראש גרסה מופלאה ושונה לכל המשפט, בכתב יד מסוף המאה הארבע עשרה או תחילת המאה החמש עשרה, כ"י **Firenze - Biblioteca Medicea Laurentiana Plut. II** pp. 41-48: 'תרין עריין דאלתא ערין ערוותא דניחא לי', במקום: 'תרין אורזילין דאילתא עבדו קדמי רעוותא דניחא לי'.

⁸ בהוראתי באוניברסיטה העברית נהגתי להציע נושא זה כעבודה לסטודנטים. ובתשובה קיבלתי עבודה מצמיניונית מעניינת ביותר שכתבה על נושא זה גבי מלילה הלנר.

משותף. המאמר יחולק לשלושה פרקים, לפי שלוש השיטות, או הדרכים, שלפי דעתי אפשר להסיק באמצעותן משהו על תוכן דרשתו של האר"י, ובכל פרק אביע את אשר העליתי לפי השיטה הנקוטה בו.

א

הדרך הראשונה הפתוחה לפנינו היא התעמקות בסיפור עצמו, הוא הסיפור שהובא לעיל על הנסיבות שבהן נאמרה דרשת האר"י על 'תרין אורזילין', בתוספת מקבילות וחומר אחר שאפשר לקשר לסיפור זה או שעוסק באותה תקופה בחיי האר"י. במבט ראשון, דרך זו עשויה להתמיה: לגבי תוכן הדרשה, מה יתן ומה יוסיף חיטוט בנסיבות שבהן נאמרה? והרי דרשה זו עסקה בוודאי במה שעוסקת קבלת האר"י בכללותה, כלומר בהבנה תיאורטית של סודות הבריאה, מבנה העולמות וגאולת ישראל, וכנגד אלה מה ערך יש ליום האמירה ולאיש האומר – והרי אלה אינם אלא אמצעים לתכלית שהיא תוכן הדרשה.

תמיהה כזו מקורה, לפי דעתי, בהבנה מוטעית של מהותה של קבלת האר"י. בשנים האחרונות הגעתי לכלל מסקנה שיש לשנות מעיקרה את הגישה, שיסודה בהנחה בלתי-מודעת, הגורסת שקבלת האר"י עיקרה הוא בתחום התיאורטי-אונטולוגי ולא בתחום האישי. האר"י וחבורתו אינם רק המורה של קבלת האר"י ולומדיה; הם גם עיקר מושאה של תורה זו. אין לכפור כמובן גם במשמעות של קבלת האר"י כתיאוריה על מבנה היקום, אבל משמעות זאת טפלה היא למשמעות האישית ונגזרת ממנה, שכן לדעת האר"י 'נשמות של הצדיקים הם פנימיות העולמות'⁹ (יש לכך גם ניסוחים אחרים, כגון

⁹ ראה למשל, שער הכוונות, ירושלים תרס"ב, כג טור א, ענין כוונת קריאת שמע, דרוש ו. משהו מכך אפשר למצוא כבר בזוהר, ראה למשל ח"ב, יב ע"א. אחרי שזיהה הזוהר את משה עם התפארת ואת מרים אחותו עם השכינה ('כנסת ישראל'), מוסיף הוא כלל זה, הנוגע גם לנשמות מרים ומשה, הצדיקים בני אנוש: 'משמע דאינון זכאין עד לא נחתו לעלמא אשתמודעאן אינון לעילא לגבי כלא ומשתכחי'. תרגום: 'משמע שאותם צדיקים קודם שירדו לעולם נודעים הם למעלה אצל הכל ונמצאים'.

שהפרצופים העליונים, זעיר ונוקביה, הם אחיהם הגדולים של הנשמות האנושיות¹⁰, ועיקר מיתוס הנשמות מכוון להסברת עניינין של נשמות האר"י וחוגו. ואם אין דבר זה ניכר במבט ראשון, יש לתלות זאת בעריכתם של הכתבים הלוריאניים באופן שגרם לטשטוש היסוד האישי שבהם, לעתים מפני האיזטריות שלו, ולעתים מפני שיסוד זה חדל להיות בראש מעייניהם של העורכים המאוחרים.¹¹

דברינו על האר"י וחוגו כעיקר המיתוס הקוסמי דורשים הבהרה, שהרי העולם ימותיו אלפי שנים, ואילו האר"י וחוגו הם בני דור אחד בלבד. ואכן, הכוונה לא רק לאר"י וחוגו כשהם בנפש וגוף, אלא לנשמותיהם המתגלגלות דרך ההיסטוריה, והן עיקרה של היסטוריה זאת. עם זאת, מותר לנחש שנקודת המוצא של האר"י להבנת גלגולים אלה היתה האנשים החיים אתו, שכן האר"י נודע במומחיותו הרבה בהכרת נפש האדם וגלגוליה, ובעיקר באמצעות הסתכלות במצחו של אדם.¹² וכך, בסוף תהליך התגבשותה של תודעת האר"י, נוצר המיתוס הקוסמי וההיסטורי האדיר, שלפיו חבורת האר"י היא גלגולה של חבורתו של ר' שמעון בר יוחאי המתוארת בזוהר (על כך נרחיב בהמשך),¹³ ושתי אלה הן גלגוליהם ותיקוניהם של 'עשרת הרוגי המלכות', שהם מצדם גלגולם של

¹⁰ שם טור א-ב. והשוה ח' ויטל, עץ חיים, ירושלים תר"ע, קד טור א, שער כב פרק ג: 'כי הלא בדוגמא מ"ש בז"א [=מה שכתבנו בזעיר אנפין] כן הוא בצדיקים הולכים וגדלים...'. ההמשך הוא בעניין קטנותו וגדלותו של משה רבנו, וראה להלן (הערה 35 ולידה).

¹¹ על כל אלה ראה באריכות במאמרי 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 50-70, ו'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', המיתוס ביהדות (בעריכת חביבה פדיה), אוניברסיטת בן גוריון בנגב בשיתוף מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו (= אשל באר שבע ד), עמ' 192-209.

¹² ראה למשל את שבחי האר"י שמנה הרח"ו בחיבורו 'אלה תולדות יצחק', בתוך: תולדות האר"י (הערה 1) עמ' 247-251. יש לציין שבשבחים אלה, ובמקבילותיהם הרבות, לא נזכרו הידיעות התאורטיות, כגון עניין הצמצום, שחוקרי הקבלה מצאו בהן את עיקר חידושו של האר"י. לאמצעי הישיר של הסתכלות במצח נוסף העיון המעמיק בסיפורי התנ"ך, באגדות חז"ל ובספר הזוהר, ומשילוב של אלה נוצר מיתוס הגלגול הלוריאני.

¹³ ראה הערות 307, 353 ולאחריהן.

אחי יוסף וטיפות הזרע שיצאו מציפורניו, והריגתם הראשונה היתה בעצם בזמן שבירת הכלים ומות המלכים.¹⁴

מוקד נוסף של מיתוס הגלגול הלוריאני (נוסף על גלגול החבורות השלמות), עניינו הוא נשמתם של האר"י ותלמידו חיים ויטל (הרח"ו), שהם גם גיבורי הסיפור של 'תרין אורזילין'.¹⁵ שני אלה מייצגים את שני הארכיטיפים, או השורשים העיקריים של הנשמות, שורש הבל (הוא האר"י) ושורש קין (הוא הרח"ו). נסתפק כאן בציון החוליות העיקריות של גלגול נשמותיהם: האר"י הוא גלגולי של משה רבינו, נותן (או לפחות מקבל) התורה שבכתב,¹⁶ ואחר כך – של רבי שמעון בר יוחאי, נותן הזוהר;¹⁷ ואילו הרח"ו הוא גלגולו של ר' עקיבא, שהוא עיקרה של התורה שבעל-פה, שמבחינות רבות עולה במעלתו, או עתיד לעלות, מעל מעלת משה רבנו,¹⁸ וכן הוא גלגולו של ר' אבא, סופרו ותלמידו החשוב של רשב"י שבזוהר;¹⁹ כמו כן התגלגל בו אליהו הנביא,²⁰

¹⁴ ראה להלן, הערות 251, 257 ואחריהן. על הקשר שבין הרוגי המלכות לשבירת הכלים, כתבה באריכות גבי מרטל גברין בעבודה סמינריונית על הנושא "נפילת אפיים בקבלת האר"י".

¹⁵ אני נוטה לדעה שהדברים שהרח"ו מיחס לאר"י בנוגע למעמדו המיוחד של הרח"ו, אכן יצאו מפי האר"י בסוף ימיו. כך אפשר להסביר סתומות רבות בקבלת האר"י, וראה להלן הערה 163 ואחריה. כך נוכל להסביר גם את העובדה שרוב החכמים קיבלו את מרותו של הרח"ו אחרי מות האר"י, וראה להלן הערה 23.

¹⁶ בכך נעסוק להלן בהרחבה בפרק זה, ובפרק הבא – הערה 167, 299 ולידן.

¹⁷ ראה על כך לעיל, הערה 13. על הזיקה בין רשב"י למשה רבנו ראה להלן, הערה 308.

¹⁸ על היחס בין ר' עקיבא למשה במדרשי חז"ל ותוצאותיו בקבלה, ראה מאמרי De Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגוליו, בתוך: משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל (בעריכת מיכל אורון ועמוס גולדרייך), מוסד ביאליק, ירושלים בשיתוף אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ד, עמ' 257-266.

¹⁹ ראה להלן, הערה 347.

²⁰ ראה להלן, הערה 438 ואחריה.

העתיד להפיץ את תורת משה (הוא האר"י) שיחזור בעת הגאולה, והוא כאהרן הכהן מתורגמנו של משה.²¹

נשוב, אם כן, לסיפור 'תרין אורזילין', ונראה עד כמה יעלה בידינו להבין את תוכנו בעזרת מסגרתו (בדרך זו, של הבנת התוכן מתוך סיפור המסגרת, נלך גם בפרקים הבאים, במסגרת השיטות האחרות שננקוט להבנת עניין 'תרין אורזילין', והצלחתה של דרך זו במקום אחר תאשש את תקפותה בהקשרים אחרים). עיקרו של הסיפור הוא ההפצרה שהפציר הרח"ו באר"י שיגלה לו את סוד 'תרין אורזילין', היערתו של האר"י להפצרתו, והתוצאות החמורות שלה. אמנם לפי נוסחאות אחרות של סיפור זה (כגון הנוסח הדרמטי ביותר שבספר תולדות האר"י²²), לא הרח"ו לבדו היה המפציר, אלא החברים כולם השתתפו בכך; אבל בנקודה זו יש להעדיף את הנוסח דלעיל, כי עובדת ההפצרה שהפציר הרח"ו מתאשרת לפי תיאורו שלו ביומנו המיסטי, הנקרא 'ספר החזיונות' (סתירה זו בין הנוסחאות השונות של הסיפור קשורה לדעתי בהתרוצצות המצויה בקבלת האר"י באשר לבעיית האיזוטריות – גילוי לעומת כיסוי).²³ וזה לשונו:

²¹ ראה להלן ליד הערה 89. מיתוס הגלגול שסיכמתי כאן מהווה את עיקרו של שער הגלגולים, שלפי התרשמותי יש בו חשיבות מכרעת להבנת קבלת האר"י כולה, הרבה יותר מן הרושם המתקבל מספרות המחקר הקודמת. עוד על הרעיונות הנ"ל ראה במאמרי הנזכרים בהערה 11.

²² ראה לעיל הערה 1.

²³ ראה להלן הערה 142. גם ספר החזיונות גופו אינו נקי מסתירה כזאת, ובמקומות אחרים מובעת גם השקפה אחרת, לפיה קבלת האר"י נועדה גם לתלמידים אחרים, או, לכל הפחות, על ר' חיים ויטל מוטלת החובה ללמד את החברים האחרים. ראה למשל: ח' ויטל, ספר החזיונות, מהדורת ז' אשכולי, ירושלים תשי"ד, עמ' רכא (יש לציין אומנם שלפי מקום זה הוראתו של הרח"ו לא נועדה להועיל לחברים אלא דווקא לתיקונו של רח"ו עצמו על חשבונם: בלמדו את החברים הרח"ו מתקן את חלקי נשמתו שלו שנתגלגלו בהם ולקוח אותם בחזרה). מצד אחר, הקדמתו של הרח"ו על שער ההקדמות, היא כולה תעמולה למען הפצת קבלת האר"י. עמדה אמביוולנטית זו מתבטאת גם בשטר ההתקשרות שבו קשר הרח"ו את חבריו, לבל ילמדו באופן עצמאי. ראה: ג' שלום, 'שטר התקשרות של תלמידי האר"י', ציון ה (ת"ש), עמ' 133-160 (לפי דבריו הקודמים, משמעותו של שטר ההתקשרות עמוקה יותר ממה שעולה מדברי שלום). וראה מאמרי 'המשיח של הזוהר', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל (בעריכת שמואל ראם), האקדמיה הלאומית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 134-145.

ועתה אכתוב מה שהגיד לי מורי ז"ל ז' ימים קודם שנפטר לחיי העוה"ב. ודע כי מן השעה הראשונה שדיבר עמי אמר לי שאזהר מאד שלא אגלה ענינו של השגתו וידיעתו לבני אדם. לפי שהוא לא בא רק²⁴ לתקן אותי בלבד ואחר כך על ידי יתוקנו אחרים. והתרה בי שאם אגלה ענינו שימשך נזק גדול לו ולי ולכל העולם כלו. ונתגלגלו הדברים שמורי הר"מ אלשיך נר"ו²⁵ ידע הדברים וגזר עלי שאגיד לו הענין, ומכח גזירתו הוכרתי לגלות לו, ואז משם ואילך נתרבו הנכנסים בבית מורי ז"ל. ואני הייתי חושב שעשיתי מצוה גדולה לזכות כל אותם שהיו חוזרים בתשובה, ופעמים רבות היה מורי ז"ל מוכיח אותי על זה שלא היה לו פנאי ללמוד עמי²⁶ מרוב הנכנסים, והיה אומר לי: 'והלא אתה גרמת כל זה שיכנסו כל אלו, ואני איש ענין, ואף על פי שנמשך לי נזק מענין זה איני יכול לדחותם'. ובהמשך הימים רצה לשלוח את כולם מעליו ולא רצו לילך והפצירו בו דברים של גוזמא, עד שאמר להם: 'אתם רוצים לגרום לי נזק שאחזור לבחינת עיבור בעבורכם?!'...²⁷

בקטע זה נאמר מפורש, שדרשתו הסודית של האר"י לפני מותו נגעה לאישיותו שלו, שכן בראשית הקטע הזהיר האר"י את הרח"ו 'שאל יגלה ענינו לבני אדם'. מכאן שפירוש מאמר 'תרין אורזילין', שהוא דרשה זו לפי המקורות האחרים, נוגע לגילוי ענינו של האר"י. אמנם בקטע נאמר לא רק 'ענינו' אלא 'ענינו של השגתו וידיעתו', אבל לפי דעתי המלים 'של השגתו וידיעתו' הן תוספת של עורך מאוחר, שלא הבין, או שביקש להסתיר, את משמעותה האונטולוגית של נשמת האר"י בקבלת האר"י. ואכן, 'ענינו של השגתו

²⁴ = אלא.

²⁵ = הרב משה אלשיך נטריה רחמנא ופרקיה. הוא הדרשן הידוע, ורבו של הרח"ו בתורת הנגלה.

²⁶ כך בשער הגלגולים, ונראה עדיף על נוסחת ספר החזיונות: כשלא היה לי פנאי ללמוד עמו. זו דוגמה לסתור את ההשערה המקובלת על עדיפות הנוסח שהדפיס אשכולי בספר החזיונות, וספק רב אם כתב היד שהשתמש בו הוא באמת אוטוגראף, וראה עוד להלן ליד הערה 28.

²⁷ ספר החזיונות (הערה 23), עמי קפח-קפט. שער הגלגולים, ירושלים תרס"ג, נט ע"א. גם רשב"י שבזוהר התלונן ביום מותו על ריבוי הנכנסים. ראה זוהר ח"ג, רפז ע"ב, אדרא זוטא.

וידיעתו' הוא הדבקה בלתי אפשרית מבחינת התחביר העברי. נוסף על כך, בחזרת הדברים במשפט הבא נאמר רק 'שאם אגלה עינינו' ובלי 'של השגתו וידיעתו'.²⁸

בקטע זה מצוי עוד קצה חוט, שבעזרתו נוכל לזרוע אור על תודעתו העצמית של האר"י בעת שאמר את דרשתו הסודית. כוונתי ללשון התוכחה שבה השתמש כנגד תלמידיו: 'אתם רוצים לגרום לי נזק שאחזור לבחינת עיבור בעבורכם?!' בידוענו את סוף הסיפור, אנו נוטים לפרש 'בחינת עיבור' ככינוי למוות. אבל, היכן מצינו ביטוי משונה שכזה? לשון 'בחינת עיבור' אינו מוכר בהקשר האנושי של סיפורי מוות, והוא ידוע היטב דווקא מן החלקים ה'אונטולוגיים' של קבלת האר"י, כאשר מדובר בשלבי גידולו של פרצוף זעיר אנפין, ובאלה 'בחינת העיבור' היא השלב הראשון, וממנו הוא מתפתח לקראת השלבים האחרים, הן בחינות 'היניקה', 'הקטנות' ו'הגדלות'.²⁹ אך גם לרעיון החזרה ממצב הגדלות למצב העיבור, היא החזרה שהוצגה בקטע דלעיל כסכנה אישית המרחפת על האר"י – גם לרעיון זה יש מקבילות בתורת הפרצופים: פיתוחו של זעיר אנפין לא תמיד הוא בכיוון אחד; תהליך זה יכול שיהיה מופרע, וזעיר אנפין יכול לחזור למצב של עיבור.³⁰ הרי לפנינו דוגמא יפה לזיקה שדובר בה לעיל, בין תורת הפרצופים הלוריאנית לבין גורלו האישי של האר"י.

בלשון אזהרתו של האר"י ('אחזור לבחינת עיבור בעבורכם') כלול גם רמז לא רק לפרצוף העליון של זעיר אנפין, אלא גם לדמות בשר ודם: הוא משה רבנו, שמסמל בקבלה את הספירה תפארת (או זעיר אנפין),³¹ ושהאר"י ראה עצמו כגלגולו.³²

²⁸ ראה לעיל, הערה 26.

²⁹ ראה למשל: עץ חיים (הערה 10) פג טור ד - פד טור ג, שער יז, פרק ב.

³⁰ כך קרה, למשל, בגלות מצרים, וחוזר וקורה כל שנה בחג הפסח. ראה: שער הכוונות (הערה 9), עט טור ג, ענין הפסח דרוש א: 'זמן גלות מצרים... חזר ז"א ליכנס בסוד עיבור תוך אמא עילאה'.

³¹ על כך ראה באריכות במאמרי 'מיתוס לעומת סמלי' (הערה 11).

³² ראה לעיל, הערה 16.

במשפט 'אתם רוצים לגרום לי נזק שאחזור לבחינת עיבור בעבורכם' יש הד ברור לדברי משה בראש פרשת ואתחנן, כשהוא מספר על הגזירה שנגזרה עליו שלא יכנס לארץ: 'ויתעבר ה' בי למענכם' (דב' ג, כו). חטאו של משה, לפי האינטרפרטציה הקבלית, היה אמנם דומה לחטאו של האר"י כאן: משה חטא בכך שניסה לתקן את הערב רב ולקרבתם לקדושה,³³ ממש כפי שהאר"י ניסה (בעקבות הפצרתו של הרח"ו) ללמד ולתקן תלמידים נוספים. ואכן, מצינו בקבלת האר"י דרש המפתח את דבריו אלה של משה; ולפי דעתי, יותר משדרש זה מכוון למשה הוא מכוון לאר"י, וכנראה אף למאורע זה ממש, 'דרשת תרין אורזילין', ונכתב בידי הרח"ו מיד אחרי מותו של האר"י. מכל מקום, גם אם נסתפק במה שכתוב בקטע זה במפורש, הרי יש בו הכללה מפורשת של חטא משה ועונשו לשאר פרנסי כל דור (ואף אזכור מפורש של 'הדור האחרון הזה', הוא דורו של האר"י!), וזאת לפי הרעיון הידוע, שמשה מתגלגל מחדש בכל דור ודור,³⁴ ואביא כמה משפטים מתוך קטע זה:

ויתעבר ה' בי למענכם, כבר ידעת כי משה יש לו בחי,³⁵ קטנות וגדלות,³⁶ וכן כל הנשמות כולם הם דוגמת ז"א³⁷ שיש לו עיבור וקטנות וגדלות.³⁸ וסוד הענין כי הלא הש"י נותן חכמה בפרנסי הדור כפי זכות הדור, וכאשר חטאו ישראל בעגל

³³ רעיון זה, השכיח בקבלת האר"י (ראה בקטע המצוטט להלן), מקורו בספרות תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, ובהם הוא נפוץ ביותר. ראה למשל: זוהר ח"א, כח ע"ב (שייך לתיקוני זוהר). וראה י' תשבי, משנת הזוהר ח"ב, ירושלים תשכ"א, עמ' תרפו-תרצב. עוד על תולדות עניין 'ערב רבי' בספרות הקבלה, ראה: י' ליבס, 'העדה החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א חוברת ג, עמ' 142-145.

³⁴ כך מצינו לרוב בספר תיקוני זוהר. וראה בעבודת הדוקטור שלי פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשלי"ז, עמ' 303.

³⁵ = בחינת.

³⁶ מעניין לציין שמשפט זה ממש חוזר גם ביסוד שביעי של פסח, ויובא להלן ליד הערה 299.

³⁷ = זעיר אנפין.

³⁸ הושה במקום המצוין לעיל, הערה 10.

גרמו שיחזור משה בסוד העיבור, והפסיד שאר הארות שהיו לו ולא היה לו רק בחי' הארת עיבור לבד, וחזר לקטנות... כי כמו שהעוונות גורמים להחזיר ז"א לסוד העיבור כן ג"כ³⁹ לפרנסי הדור. גם דע כי כבר ביארנו כי... יש ביעקב ב' חלקים א' מקין וא' מהבל... ועתיד⁴⁰ לתקן ע"י משה ובפרט בדור האחרון הזה שהוא בחי' יעקב כנודע... ולכן אין דור שאין בו משה. ובעלותו מזווג או"א⁴¹ ומתעבר בבינה י"ב חודש, וזהו 'ויתעבר ה' בי למענכם' – י"ב,⁴² ור"ת⁴³ 'יובל' שהוא בינה הנקרא יובל. וכשנולד בפ"א⁴⁴ לא הוצרך רק בז' חדשים⁴⁵ כי לא היה צריך כ"כ בירור... הנה בכל דור ודור בא משה בסוד העיבור לפי שהקב"ה לא הי' רוצה לקבל הע"ר⁴⁶ ובזה לא היה הגלות לעולם שנאמר 'חרות על הלוחות',⁴⁷ והוא קיבלם בחשבו כי טוב להכניסם לקדושה ובפרט שהיו נוגעים לו קצת, כמ"ש⁴⁸ 'העם אשר אנכי

39 = גם כן.

40 קין.

41 = אבא ואמא.

42 כמניין י"ב.

43 = וראשי תיבות. של הפסוק דלעיל.

44 = בפעם הראשונה.

45 עיין סוטה יב, ע"א-ע"ב, ומקבילות.

46 = הערב רב.

47 שמות לב, טז, לפי הדרש בעירובין נד ע"א.

48 = כמו שנאמר. במדבר יא, כא.

בקרבו' וכתוב⁴⁹ 'וכל העם אשר ברגלך', ולזה רצה לתקנם, ואדרבא הם קלקלו ישראל. וז"ש⁵⁰ 'לך רד כי שחת עמך', 'נשחת' לא נאמר אלא 'שחת', שחת לישראל. ועתה רוב הדור מהם. ולזה הוצרך משה לבוא בעיבור א' לנ' שנה... 'למענכם' כי אתם גורמים להיותו מדבר עם ע"ר, או ידבר עם ישראל, ופי'⁵¹ 'למענכם', לתקן אתכם. ומלת 'בי' לרמוז ל"ב חודש, כענין רבא תוספאה,⁵² ולא שמע אלי ולא קיבל תפילתי. 'ויתעבר ה' בי למענכם'. פי' שהקב"ה בכעס על ישראל אז לוקט מביניהם הצדיקים. וז"ס⁵³ 'דודי ירד לגנו לערוגת הבושם לרעות ב'גנים ו'ללקוט ש'ושנים' ר"ת⁵⁴ 'לבוש'. כי כשהקב"ה לוקט הצדיקים הם נעשים לו סוד לבוש והוא מתעבר ומתלבש בהן,⁵⁵ וזהו 'ויתעבר בי למענכם', כי בעבורכם⁵⁶ נאספתי מן העולם קודם זמני.⁵⁷

⁴⁹ שמות יא, ח.

⁵⁰ = וזה שנאמר. שמות לב, ז.

⁵¹ = ופירוש.

⁵² ראה יבמות, פ ע"ב. רבא תוספאה הכיר בכשרות ולדה של אשה שילדה שנים עשר חודש לאחר שבעלה הלך למדינות הים, ומכאן שייתכן עיבור שמתמשך שנים עשר חודש.

⁵³ = וזה סוד. שיר השירים ו, ב. הדרוש הבא מבוסס על מדרש שיר השירים רבא על פסוק זה: "דודי" זה הקב"ה, "לגנו" זה העולם, "לערוגות הבושם" אלו ישראל, "לרעות בגנים" אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, "וללקוט שושנים" לסלק את הצדיקים שבישראל.

⁵⁴ = ראשי תיבות.

⁵⁵ רעיון מפליא על אינקרנאציו בהרוגים על קידוש השם. מקורו בדימוי המדרשי על שמות ההרוגים הכתובים על מעיל הקנאה של הקב"ה. וראה על כך באריכות במאמרי 'פורפוריתה של הלנה מטרויה וקידוש השם', משה חלמיש (עורך), ספר יובל לכבודו של יוסף בן שלמה, הוצאת בר אילן, רמת גן תשס"ו (= דעת 57-59), עמ' 116-119. בניגוד לפירוש הקודם של 'ויתעבר', כאן מי שעובר לסוד העיבור אינו משה אלא האל.

משה רצה לתקן את הערב רב כי 'הם נוגעים לו קצת',⁵⁸ וזאת ממש כפי שחשב האר"י לגבי תלמידיו, שהקשר בין נשמתו לבינם מתואר באריכות אצל ר' חיים ויטל; והלה יודע גם לספר ש'כתות' שונות של תלמידים אלה נדחו ממחיצת האר"י במשך הזמן.⁵⁹ גם לשון 'דיבור' בסוף הקטע המצוטט ('כי אתם גורמים להיותו מדבר עם ערב רב') מתאים יותר לאר"י מאשר למשה. התעניינותו של האר"י, בימיו האחרונים, בשאלה זו עצמה מוכחת מדברי הרח"ו במקום אחר בספר החזיונות, שלפיו העביר האר"י תפקיד זה לר' חיים ויטל, וכאן גם מצינו זיהוי מפורש בין ערב רב לבין בני דורו של האר"י:

ואמר לי מורי ז"ל כי אני מחויב לזכות לחיביא⁶⁰ יותר משאר בני אדם, לפי שכל הרשעים שבדור הזה הם בחינת הערב רב, אשר רובם או קרוב לכלם הם משרש קין⁶¹ ... ובאותו שבוע עצמו שנפטר לימד לי ז"ל ייחוד אחד להעלות ע' ניצוצות שנשתיירו עדיין עתה בגהנם בין הקליפות והם מן שרש נשמת קין ומשרש נפשי.⁶²

⁵⁶ כך לפי ליקוטי תורה, ומתאים ללשון ספר החזיונות דלעיל (אתם רוצים... שאחזור לבחינת עיבור בעבורכם!). אומנם בשער הפסוקים הגרסה היא 'בחטאתיכם!'.
⁵⁷ חיים ויטל, ספר ליקוטי תורה, וילנא תר"מ, צא ע"ב - צג ע"ב, תחילת פרשת ואתחנן. שם מצוי הנוסח הטוב ביותר, והוא שנכתב בפנים. מקבילות מצויות

בספר הליקוטים, ירושלים תרע"ג, נה טור ג-ד, ראש פרשת ואתחנן; ובשער הפסוקים, ירושלים תרע"ב, לח טור ג-ד, ראש פרשת ואתחנן. נוסח אחר של קטע זה (ואף של המשכו שליד הערה 72), מצוי בספר שני לוחות הברית לר' ישעיהו הורביץ, פראנקפורט דאודר תע"ז, שסט ע"א.

⁵⁸ עוד על כך ראה: ספר הליקוטים (הערה 57) נב טור א; שער הפסוקים (הערה 57), כב טור א.

⁵⁹ ספר החזיונות, (הערה 23), עמ' רג-רכב. ומקבילתו בשער הגלגולים.

⁶⁰ כלומר, להצדיק את הרשעים ולהצילם.

⁶¹ הוא שורשו של הרח"ו.

⁶² ספר החזיונות (הערה 23), עמ' רכב.

זיהויו של משה עם האר"י עולה גם מדרשה נוספת, המובאת בספרות הלוריאנית ממש לאחר הקודמת, וגם היא נסבה על אותו פסוק מראשית פרשת ואתחנן (דב' מה כו: 'ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי ויאמר ה' אלי רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה'), הגם שעניינה דווקא המשך הפסוק. גם כאן זיהויו זה אינו קשה, שכן מדובר גם כאן במפורש על הופעתו של משה בכל דור מחדש. ואביא קטעים גם מדרשה זו, הרומזת על יסודות חשובים בביוגרפיה של האר"י:

'ויאמר ה' אלי רב לך'. כי בתחילה היה רבן של כל הנביאים, אח"כ בכל דור ודור יצטרך לרב שילמדו, שיבא אליהו וילמדנו, ומתנוצץ בו כל הדור, ואלם יהיה בתחילה לא יפתח פיו,⁶³ ומצינו שאף באותו זמן נתקיים בו⁶⁴ קצת מזה, כמארז"ל⁶⁵ "לא אוכל עוד לצאת ולבא"⁶⁶ בד"ת⁶⁷ שנסתמו ממנו מעינות חכמה'. וזהו ג"כ 'רב לך' שכבר יש לך רב, ומנו – יהושע.⁶⁸ וזה רמוז בפ'⁶⁹ 'נביא א'קים לך מ'קרב אחיך',

⁶³ לפי תהלים לח, יד.

⁶⁴ במשה רבנו.

⁶⁵ = כמו שאמרו רז"ל. ראה: ילקוט שמעוני ח"א רמז ש"ס.

⁶⁶ דברים לא, ב.

⁶⁷ = בדברי תורה.

⁶⁸ לפי סוטה יג ע"ב.

⁶⁹ = בפסוק. דברים יח, יח.

ר"ת⁷⁰ 'אלם', ואח"כ⁷¹ 'ושמתי דברי בפיו' – שיהיו נובעים דברי מקרבו, ואחר כך יעלה יותר וידבר עמו בגלוי.⁷²

והנה כמו משה רבנו, גם האר"י – לפי הספרות הביוגרפית⁷³ – בתחילה כשבא לצפת ממצרים שכח את חכמתו והיה כאילם, ורק לאחר זמן שבה אליו רוח הקודש, והיו דברי הקבלה נובעים מקרבו. בהמשך הקטע הקודם מפורש באותו הקשר גם הפסוק (מיכה ז טו) 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות', ונאמר שם בנוגע למשה: 'רמז שאתה יצאת ממצרים': ואולי יש כאן גם רמז לעלייתו של האר"י מארץ מצרים.⁷⁴ אבל מה בעניין 'הרב' שמשה היה זקוק לו, כדי שיוכל לפתוח את פיו? היש לזה מקביל אצל האר"י? ומיהו? ואכן יש. והוא ר' חיים ויטל ולא אחר. כפי שרמז הרח"ו בשער הגלגולים:

גם בענין אליהו ז"ל א"ל⁷⁵ כי הנה הוא נרמז בפיו⁷⁶ 'אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן', ר"ת⁷⁷ 'אליהו חי'. והענין הוא כמ"ש ז"ל בס"ה בר"מ⁷⁸ כי משה רבינו היה

⁷⁰ = ראשי תיבות.

⁷¹ = ואחר כך. כלומר בהמשך הפסוק.

⁷² ליקוטי תורה (הערה 57), עמ' צג.

⁷³ ראה תולדות האר"י (הערה 1) עמ' 156, ובמקבילות.

⁷⁴ אולי נכון גם להשוות את התפתחותו הפסיכולוגית של האר"י, הקשורה ליציאה ממצרים, להתפתחותו המקבילה של זעיר אנפין היוצא ממצרים, לפי כוונות האר"י לחג הפסח. לפני היציאה חזר זעיר אנפין למצב של קטנות שבקטנות (ראה להלן הערה 225), ובזמן היציאה (ביום א של פסח) גדל בבת אחת ושוב חזר לקטנותו, ואז החלה התפתחותו האינטלקטואלית (= כניסת המוחין) ההדרגתית, במשך כל ימי ספירת העומר, עד שהגיע לשיאו ביום חתונתו בחג השבועות.

⁷⁵ = אמר לי. כלומר האר"י לרח"ו.

⁷⁶ = בפסוק. משלי ג, לד.

⁷⁷ = ראשי תיבות.

רבן של כל ישראל והמתורגמן שלו היה אהרן הכהן, כמש"ה⁷⁹ 'הוא יהיה לך לפה' וגו'. לפי שמשה היה כבד פה וכבד לשון.⁸⁰ ובאחרית הימים בדורו של משיח יבא משה בגלגול וילמד תורה לישראל, וגם אז יהיה ערל שפתים⁸¹ והמתורגמן שלו אז יהיה אליהו ז"ל שהוא חי וקיים. וז"ס⁸² 'פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן'.⁸³ וזש"ה 'אם ללצים הוא יליץ', כי כאשר יצטרך מתורגמן למשה הנה אליהו חי⁸⁴ הוא יליץ⁸⁵ ויהיה מתורגמן שלו. גם בענין אביי ורב ביבי בנו א"ל⁸⁶ מורי ז"ל, כי הנה הכתוב אומר⁸⁷ 'חזה ציון קרית מועדנו' וגו', ואם תחליף מ' של מועדנו ביו"ד בא"ת

78 = כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה בספר הזוהר ברעיא מהימנא. הכוונה לזוהר ח"ג כז ע"ב – כח ע"א, רעיא מהימנא (אני מודה לשפרה אסולין על הפניה זו). הרעיון הכללי נמצא אכן כבר בפשט הפסוק דלהלן.

79 = כמו שאמר הכתוב. שמות ד, טז.

80 לפי שמות ד, י.

81 לפי שמות ו, יב; ל.

82 = וזה סוד. במדבר כה, יא.

83 רומזו כאן לגלגול פינחס באליהו הנביא וברח"ו, ראה להלן הערה 437 ואחריה. וכן לקשר בינו לבין אהרן.

84 כלומר, אליהו redivivus

85 לדעת הרח"ו, היה בידו עתה גם עוון 'ליצנות', ראה: ספר החזיונות (הערה 23), עמ' קמ. ואולי גם זה קשור לכאן.

86 = אמר לי.

87 ישעיה לג, כ.

ב"ש⁸⁸ יהיו ר"ת 'יצחק'. וכבר ביאר לי מורי ז"ל מי הוא ענין שם זה של יצחק
הרמוז כאן.⁸⁹

אם הקורא עדיין מתקשה בפירוש רמזים אלה, והוא מפקפק אם באמת הכוונה לאר"י
ולרח"ו, כדאי שישים לבו לכך שמיד אחרי קטע זה הוסיף המהדיר, ר' שמואל בנו של ר'
חיים ויטל, את עדותו:

אמר שמואל: אע"פ⁹⁰ שאבא מארי ז"ל הסתיר דבריו במקום הזה, זכורני כי מפה
אל פה יום א' גילה לי כי בפסוק זה היתה רמוזה קורבת נשמתו ז"ל עם נשמת הרב
הגדול מורינו זלה"ה.⁹¹ ואמר כי זה יצחק מדבר על הרב הגדול זלה"ה. ועוד רמזו
ז"ל שם אבא מארי בפ'⁹² זה ח' של 'חזה', יו"ד של 'ציו'[[]], יו"ד של 'קרית', מ' של
'מועדנו', הוא 'חיים'. וא"ל⁹³ שבזמן הרב הגדול ז"ל לא היה אפשר כלל להבנות

⁸⁸ כלומר, לפי שיטת תמורת האותיות שלפיה הראשונה מוחלפת באחרונה, השניה בזו שלפני האחרונה, וכו'.

⁸⁹ שער הגלגולים (הערה 27), מב, ע"א-ע"ב. עניין זה מובא גם בספר החזיונות (הערה 23) עמ' קס, ושם אכן
מובא הדבר בתוך תשובתו של האר"י אחר שהפציר בו הרח"ו שיבאר 'בעניין השגתי ושורש נפשי'.

⁹⁰ = אף-על-פי.

⁹¹ = זכרונו לחיי העולם הבא. כינוי זה (הרב הגדול...) מכון תמיד לאר"י.

⁹² = בפסוק.

⁹³ = ואמר לי.

ירושלים, האמנם בזמן אבא מארי זלה"ה היתכן⁹⁴ שאם יעשו ישראל תשובה
שיהיה אבא מארי ז"ל משיח בן יוסף...⁹⁵

הדברים האחרונים, הנוגעים לעניין המשיח, יחזירונו לקטע דלעיל שהשווה, לפי ניתוחנו,
בין משה לבין האר"י. והנה בהמשכו של הקטע הוא משווה גם בין משה לבין המשיח לפי
העיקרון של 'כגואל הראשון כן הגואל אחרון',⁹⁶ ואף מדבר על התפתחותו הרוחנית של
המשיח, שעליו הוא דורש את פסוקי עבד ה', 'הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד'
וגו'.⁹⁷ גם עתה, יותר משהכוונה למשה ולמשיח, המכוון כאן הוא האר"י.

יש להשוות קטע זה למאמר אחר על המשיח המצוי בכתבי הרח"ו,⁹⁸ וגם הוא
משווה את המשיח למשה רבינו, וגם הוא יכול להיקרא כביוגרפיה רוחנית של האר"י!
ואביא קטעים ממנו:

ונלע"ד⁹⁹ כי המשיח יהיה ודאי אדם צדיק, נולד מאיש ואשה ויגדל בצדקתו עד קץ
הימין, ויזכה במעשיו לנר"ן¹⁰⁰ קדיש'. ואז ביום ההוא של הקץ תבוא נשמה של

⁹⁴ צריך להיות: יתכן.

⁹⁵ כאן המקור להשקפת מיכאל קרדוזה שמשיח בן יוסף הוא כמליץ המגלה את סודותיו של משיח בן דוד, שזה
האחרון איננו מסוגל לבטא בעצמו. ראה בספרי סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ'
43-44.

⁹⁶ במדבר רבא יא, ג.

⁹⁷ ישעיה נב, יג-טו.

⁹⁸ הוא נדפס כחלק מפירוש הרח"ו על הזוהר, בתוך, אברהם אזולאי, אור החמה, פרמישלא תרנ"ז (דפוס
צילום: בני ברק תשל"ג), ח"ב, ח טור ד (מכאן שלא כל מה שנדפס שם נכתב ע"י הרח"ו לפני שפגש את האר"י,
כפי שרגילים לחשוב). וכן נדפס בשם האר"י בספר הגלגולים, פרעמישלא תרל"ה (דפוס צילום: ירושלים
תשמ"ב, בתוך: תורת הגלגול), פרק עב, צו טור ג-צו טור א. המאמר נדפס בשם הרח"ו גם בספר המיוחס לו
הנקרא ארבע מאות שקל כסף, קראקא תרמ"ו (דפוס צילום: ירושלים תשל"א), סח טור ג-ד. המאמר הובא גם
על ידי גרשם שלום, בספרו שבת צבי, תל-אביב תשי"ז, עמ' 42, אך אופיו הביוגרפי לא הוכר.

⁹⁹ = ונראה לפי עניות דעתי.

נשמה שלו הנתונה בג"ע¹⁰¹ ותנתן לאיש הצדיק ההוא ואז יזכה להיות גואל. והוא ע"ד משרע"ה¹⁰² כי היה ילוד אשה והגדיל מעט מעט עד שהשלים... וז"ש¹⁰³ 'ויתער בארעא דגליל' כאלו מתחלה היה ישן וכאשר תבוא לו הנשמה של נשמה יתער ויוסף לו כח נבואה ויתער משנתיה, והבן זה... ואז יכיר בעצמו שהוא המשיח מה שלא היה ניכר אם הוא משיח ועתה יתגלה, אך שאר בני אדם לא יכירוהו... ואח"כ יתגניז המשיח בגוף ונפש ב'ההוא עמודא'.¹⁰⁴ ע"ד¹⁰⁵ 'ויבא משה בתוך הענן', שנה א', ואז יסלקו אותו לרקיע כמו שעלה משה לרקיע, ואח"כ יתגל' המשיח לגמרי ויכירוהו ישראל ויתקבצו אליו.

אמנם 'ויתער בארץ הגליל' הוא מובאה מהזוהר, אבל משמעותה הותאמה לתולדות האר"י, שכאמור בעת עלייתו ממצרים היה עדיין כישן;¹⁰⁶ ואכן, מצינו בהנהגות האר"י ומקובלי צפת שנכתבו בגליון ספר הזוהר דפוס מנטובה, שעל 'ארעא דגליל' שכאן מעירים: 'דהיינו צפת תוב"ב'¹⁰⁷ דהיא גליל העליון ואשרי הזוכה לדור בה'.¹⁰⁸ הדברים בסוף הקטע על היגזזותו של המשיח שנה אחת מעידים, לדעתי, שהקטע נכתב במהלך

100 = נפש רוח נשמה.

101 = בגן עדן.

102 = על דרך משה רבנו עליו השלום.

103 וזה שנאמר. בזוהר ח"ב, ז ע"ב. הוא הדף המתפרש כאן.

104 כנזכר בזוהר שם.

105 = על דרך. שמות כד, יח.

106 ראה לעיל, הערה 74 ולידה.

107 = תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן.

108 ראה: תולדות האר"י (הערה 1), עמ' 347.

השנה הראשונה אחרי מות האר"י, כאשר תלמידיו עוד חיכו לחזרתו מ'היגזותו' זו. גם לפרט זה יש מקבילה מדויקת בקטע שהובא קודם לכן בקשר לעיבורו של משה. שם נזכר פרט משונה, שתקופת עיבורו של משה בעקבות החטא היתה דווקא שנים עשר חודש, תקופת עיבור יוצאת דופן.¹⁰⁹ מן הראוי, אם כן, להשוות קטעים אלו עם ההספד שהספיד את האר"י, זמן קצר אחרי מותו, ר' שמואל אוזידה.¹¹⁰ ואכן, שם מושווה מותו של האר"י למותו של משה: גם שם מות האר"י תלוי בעוונות תלמידיו,¹¹¹ וגם שם מיוחסת לו משמעות משיחית, אם כי בלשון מרוככת ומוסווית.¹¹²

ועוד הקבלה חשובה נוכל להביא בין פטירתו של משה בקטעים מליקוטי תורה לבין מותו של האר"י, וגם היא קשורה לרעיון המשיחי. כפי שראינו לעיל,¹¹³ פטירתו של משה נחשבה למיתה על קידוש השם. רעיון זה יקבל השלמה ממקום אחר, שבו למדנו שהסתלקותו של משה בסוד העיבור היתה לשם זיווג אבא ואמא.¹¹⁴ כי לפי קבלת האר"י, ביצועו של זיווג שכזה כרוך לעתים במוות על קידוש השם, כמותם של ר' עקיבא וחבריו, עשרת הרוגי מלכות. מעשה כזה, לדעת האר"י, יכול לקרב את קץ הגאולה; ואם זאת מתעכבת בימינו (כלומר בימי האר"י), אין זאת אלא משום שאין היום מי שנוהג כר' עקיבא. בקטע הבא נראה את דברי האר"י הללו, שנאמרו כמובן לפני שעלה בידו לבצע עניין זה בעת מיתתו, ולאורם נוכל להבין את המשמעות שייחס אחר כך למיתתו

¹⁰⁹ ראה לעיל, ליד הערה 52.

¹¹⁰ ראה: מרדכי פכטר, 'דמותו של האר"י בהספד שהספידו ר' שמואל אוזידה', ציון לז (תשל"ב), עמ' 40-22.

¹¹¹ שם, עמ' 35.

¹¹² ראה דברי פכטר שם, עמ' 27-28.

¹¹³ ליד הערה 55.

¹¹⁴ ראה לעיל, ליד הערה 41.

הקרובה, היא מיתה על קידוש השם, הגורמת לזיווג אבא ואמא, בדומה למיתתו של משה רבינו. וכך הוא אומר בכוונת קריאת שמע:

והנה אנחנו עתה בזווג העליון דאו"א¹¹⁵ וכוונתינו עתה להעלות מ"ן¹¹⁶ אליהם מן בניהם שהם זו"ן¹¹⁷ וגם נשמות הצדיקים וכל אלו צריכים להעלות מ"ן לאמא עילאה. והנה הכתוב אומר¹¹⁸ 'תנו עוז לאלהים על ישראל גאותו', פי"י¹¹⁹ כביכול השי"ת¹²⁰ צריך עזר וסיוע וכח מן מעשה ישראל התחתונים. והנה המלכות נקרא 'סוכת דוד הנופלת',¹²¹ כי בעונותינו נפלה ע"י מעשינו הרעים. וכן כאשר רוצה לעלות צריך שיהיה ע"י זכותינו ומעשינו הטובים, כי עונותינו מפילים אותה כביכול וזכותינו מעלים אותה. וא"כ עתה א"א¹²² לה לעלות אם לא יהיו בנו צדיקים גמורים אשר נשמותיהם קדושות וטהורות שיש להם כח לעלות עד מקום אימא, וע"י¹²³ תעלה המלכות, כנזכר בתיקונים כי ישראל נקראים גדפין דשכינתא¹²⁴

115 = דאבא ואמא.

116 = מ"ן נוקבין.

117 = זעיר ונוקביה.

118 = תהלים סח, לה.

119 = פירוש.

120 = השם יתברך.

121 = עמוס ט, יא.

122 = ואם כן עתה אי אפשר.

123 = ועל ידה.

124 = כנפי השכינה. ראה: תיקוני זוהר (הוצאת מוסד הרב קוק) א ע"ב, הקדמה; שם כא ע"א, תיקון ו.

להעלותה למעלה, ולטעם זה הגלות מתעכב¹²⁵ ומתארך, כי אין בנו מי שיוכל לעלות במדרגה הזו, כי אם יהיה בינינו מי שיוכל לעלות שם נשמתו הי' מעלה גם את המלי¹²⁶ והיה הזיווג נעשה כתיקונו והיתה מתמהרת¹²⁷ קץ הגאולה. אך עתה בזמנינו בעו"ה¹²⁸ אין יכולת לעשות זיווג כתיקונו למעלה, ולסיבה זו הקץ מתארך, וכמעט רוב הרעות והצרות הבאות על האדם באות לסיבה זו.¹²⁹

בקטע דלעיל, על התפתחותו של המשיח, ראינו שרוב ימיו אין המשיח מכיר במשיחיותו; לאחר מכן הוא עצמו מכיר, אבל שאר בני האדם אינם מכירים בכך, והם יכירו בו רק אחרי 'גניזתו'. והנה התיאור על האר"י בספרות הביוגראפית מתאים לכך בדיוק, וממנו מסתבר שרק בשבועות האחרונים לחייו התעוררה בו התודעה המשיחית, ותודעה זו לא נאמרה אף לתלמידיו, אלא רק ברמז שלא הבינוהו אלא אחרי מותו. תיאור זה יהווה גם קישור אמיץ בין 'סוד תרין אורזילין' לבין הרעיון המשיחי, שכן סוד זה הרי נאמר בסוף ימיו. ועוד, מן הקטע דלהלן נראה שהאר"י חשב אז את עצמו למשיח בן יוסף, שפעילותו המשיחית כרוכה במותו, והרי מותו של האר"י היה קשור לגילוי 'סוד תרין אורזילין', ומסתבר שגילוי זה כרוך בפעילות למען הגאולה, וכך למדנו בספרות הביוגראפית:

ולאחר ששה חדשים שדבר זה נשכח מהם,¹³⁰ עברו על ציון קבר שמעיה ואבטליון.¹³¹ אמר הרב לחברים משמם¹³² שיתפללו על משיח בן אפרים שלא

125 בנוסח אחר נוסף: 'ומתגבר'. ראה: פרי עץ חיים, קארץ תרמ"ה, לו טור ג.

126 = המלכות.

127 פרי עץ חיים שם: ממהרת לבא.

128 = בעוונותינו הרבים.

129 שער הכוונות (הערה 9), כד טור ב, עניין כוונת קריאת שמע דרוש ו.

130 הכוונה לעניין 'סוד שביעי של פסח', וראה להלן הערה 161 ולידה.

131 לפי נוסח אחת מאיגרות שלומיל: 'רשב"י'. ראה: קובץ על יד ג[ניג] (תי"ש), עמ' קל.

ימות בימיהם. והחברים לא ידעו כי בשביל הרב אמרו מה שאמרו אותם התנאים.
והרב בענותנותו לא פירש לחברים הדברים. וכשנסתלק הרב לבית עולמו אז ידעו
למפרע שהוא היה משיח בן אפרים.¹³³

עניין זה נכלל כמובן בסוגיה המסובכת של מקומו של הרעיון המשיחי בקבלת האר"י
ומעמדם המשיחי של דמות האר"י והרח"י.¹³⁴ לא אוכל לפתח כאן בעיה זו במלוא
היקפה, ורק אציין באופן כללי שאינני מקבל את דעתו של גרשם שלום, הגורס שתורת
הגאולה היא עיקר עניינה וחיידושה של קבלת האר"י, ושהגאולה מתבצעת על-ידי כל
ישראל עד שדמות המשיח האישי איננה תופסת מקום חשוב בתורת האר"י.¹³⁵ לדעתי,
רוב היסודות המשיחיים של קבלת האר"י מצויים כבר בספרות האידרות של הזוהר, והם
התפתחו משם באמצעות פרשנות מעמיקה והזדהות עם דמותו של רשב"י שבזוהר.¹³⁶
הפעילות של כל ישראל בתורה ובמצוות איננה קשורה כל כך לעניין המשיחי או
ההיסטורי, אלא דווקא לאספקט אחר של הזמן במיתוס הלוריאני, היא הבחינה

¹³² של שמעיה ואבטליון.

¹³³ תולדות האר"י (הערה 1), עמ' 199, ושם צוינו מקבילות נוספות. והשוה עוד, שער הכוונות (הערה 9), לו
טור א, כוונת יתשכוני שבתפילת העמידה: יובאומרו "וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכנין" צריך לכוין כונה זו
אשר פי' [רשו] שמעיה ואבטליון למוז"ל [למורי זכרונו לברכה] יום א' אשר הלכנו לגוש חלב להשתטח על
קבריה' [ם], ושם א"ל [=אמרו לו] הם עצמם שצריך לכוין במילות אלה בג' תפלות שבכל יום ויום לכוין להתפלל
לשי"ת [= לשם יתברך] על משיח בן יוסף שיחיה ולא ימות ע"י ארמילוס רשיעא...! לפנינו דוגמה מובהקת איך
עניין שהיה אישי במקורו, הופך אחר כך לריטואל בעל משמעות כללית. על נטייה זו בהיסטוריה של קבלת
האר"י הארכתי במאמרי 'כיוונים חדשים' (הערה 11).

¹³⁴ על כך נכתב לאחרונה חיבור מעולה: רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י, דוקטוראט של האוניברסיטה
העברית בירושלים (בהדרכת משה אידל), תשמ"ח. על דמותו המשיחית של האר"י והרח"י כפי שהצטיירה
באגדת המקובלים, ראה: דוד תמר, 'האר"י והרח"י כמשיח בן יוסף', בתוך ספרו: מחקרים בתולדות היהודים
בארץ ישראל ובאיטליה, ירושלים תש"ל, עמ' 130-115. וראה עוד, דוד תמר, 'חלומותיו וחזיונותיו המשיחיים
של ר' חיים ויטלי, שלם ד (תשמ"ה), עמ' 229-211.

¹³⁵ ראה למשל שבת צבי (לעיל, הערה 98), עמ' 42-35.

¹³⁶ ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (הערה 23) ו'כיוונים חדשים' (הערה 11).

המחזורית, הבאה לידי ביטוי בשער הכוונות, ולפיה מיתוס זה נשלם לא במשך ההיסטוריה אלא אחת לשנה; ויותר משמדובר כאן על התפתחות היסטורית רצופה, מדובר כאן במיתוס עונתי, כעין מות התמוז או אדוניס ותחייתם מדי שנה, בדתות הפגאניות. היסוד המשיחי האקוטי ניעור בקבלת האר", כאמור, רק בשלביה הסופיים, והוא השיא בשלב הסופי של קבלת האר", שבה גברה התעניינותו בהכרת נשמות – נשמתו שלו ונשמות הסובבים אותו.¹³⁷ ואז דווקא היסוד של 'המשיח האישי' היה חזק ביותר, והושפע מחוג ספר המשיב ועניין ר' יוסף דלה ריינה.¹³⁸

ב

דרך אחרת, שאפשר לשער בעזרתה את תוכנה של דרשת 'תרין אורזילין', היא השוואתה לסיפור דומה, שנכנהו 'סוד שביעי של פסח'. השוואה זו מתבקשת מפני ש'סוד שביעי של פסח' מובא, במקור שהבאנו ממנו בתחילת דברינו את סיפור דרשת האר"י על 'תרין אורזילין', בדיוק לפני הסיפור על נסיבותיה של דרשת 'תרין אורזילין', והוא שנרמז בו במלות הפתיחה 'אחרי הדברים האלה'. גם ב'סוד שביעי של פסח' מסופר על סוד שגילה האר"י ועל מוות שנגרם בעקבות הגילוי, כפי שמתואר בהקדמת הסוד, מאת הרח"ו:¹³⁹

וביום שמוז"ל¹⁴⁰ ביאר לנו המאמר הזה היינו יושבים בשדה תחת האילנות ועבר עליו עורב אחד צועק וקורא כדרכו ומוז"ל ענה ואמר אחריו ברוך דיין האמת.¹⁴¹

¹³⁷ על שינויי האינטרס הדתי בהתפתחותו של האר"י ראה מאמרי 'כיוונים חדשים'.

¹³⁸ ראה להלן, הערה 191 ואחריה. וראה גם מרוז (הערה 134) עמ' 362.

¹³⁹ הנוסח דלהלן לקוח משער הכוונות (הערה 9), דף פו, עניין הפסח דרוש יב, עניין שביעי של פסח. נוסחים נוספים של הסיפור ראה: תולדות האר"י (הערה 1), עמ' 98-99, 197-198.

¹⁴⁰ = שמורינו זכרונו לברכה. הוא האר"י.

¹⁴¹ התיאור כאן דומה ביותר לדברי פאוסטט במחזהו של גתה, שורות 11414-11415: Wir kehren froh von junger Flur zurück. / Ein Vogel krächzt, was krächzt er? Missgeschick. ובתרגומו העברי של יצחק

שאלתי את פיו ואמר לי כי אמר לו העורב ההוא כי לפי שגילה הסוד הזה לכל בני האדם בפרהסיא לכן נענש בעת ההיא בבית דין של מעלה וגזרו עליו שימות בנו הקטן.

על אף הדמיון הגלוי לעין שבין שני הסיפורים יש גם הבדלים בולטים ביניהם. ראשית, שלא כמו אחרי גילוי 'סוד תרין אורזילין', שבעקבותיו נגזרה עליו מיתה, לא התחרט האר"י כלל על שגילה את 'סוד שביעי של פסח', אף על פי שבעטיו מת בנו, והביע בפירוש את נכונותו לחזור על המעשה.¹⁴² הבדל זה גרר אחריו הבדל נוסף, שיש לו משמעות גדולה לענייננו. שלא כבסוד הכמוס של 'תרין אורזילין', תוכנו של 'סוד שביעי של פסח' דווקא מצוי בידינו, ואף נדפס בנסחים שונים בכתבי האר"י,¹⁴³ אם גם בהסתייגויות ובהסתרות רבות.¹⁴⁴ אם ננתח את היסודות האיזוטריים של סוד זה, ואת

כפכפי, ירושלים תשל"ה: 'שבים משדות בר אנו ברב ששון, / גונח עוף; מה הגניחה? - אסון'. ואעיר שאין מדובר כאן על גניחת עוף סתם אלא דווקא על קריאת עורב, שהיא משמעות הפועל krächzen, וכך בכל המילונים. אין לתמוה על כך שהעורב אינו מצוין במפורש, אלא נקרא עוף (Vogel) כי כך הוא גם בתיאור מקביל של מאורע שביעי של פסח (להלן, ליד הערה 171). קריאת העורב כסימן של מזל רע ידועה בפולקלור של עמים רבים, וכן גם בקבלה - עיין זוהר ח"ג, ר"ד ע"ב. בכתבי האר"י נדונה קריאה העורב גם באופן תאורטי - ראה שער רוח הקודש, דרוש ג, ירושלים תרע"ב, ה ע"ב - ו ע"א. במקור לוריאני אחד גם מותו של האר"י עצמו נתבשר בקריאת עורב, תולדות האר"י (הערה 1) עמ' 347, אבל בשאר המקורות המבשר הוא הס"מ (= סמאל, כלומר השטן) - שם, עמ' 202.

¹⁴² ראה: תולדות האר"י (הערה 1) עמ' 198: 'לאחר ששלמו שבעת ימים של אבילות שלח הרב אחר החברים ואמר להם אל תיראו שאמנע מלהגיד לכם סודות התורה בעבור מיתת בני, שאילו ח"ו ימותו כל בני וגם אני בעצמי [השתמשתי כאן בגרסה שהביא המהדיר, מ' בניהו, בהערה 11] לא אמנע מללמד לכם רזין עילאין וסתרי תורה'. אומנם ייתכן בהחלט שהסתירה בין הסיפורים בנקודה זו קשורה להתרוצצות המאפיינת את קבלת האר"י בכלל בשאלת הגילוי וההפצה לעומת ההסתרה והאיזוטריות - ראה לעיל, הערה 23 ולידה. אפשרות אחרת של הסבר השוני בין תגובותיו של האר"י בשני המקרים אביא להלן, ליד הערה 252.

¹⁴³ מלבד הנוסח של שער הכוונות, ושכמוהו מצינו גם בספר פרי עץ חיים, מצוי גם נוסח אחר, הנדפס בספר ארבע מאות שקל כסף (הערה 98), דף יד-טו, ומצוי בכמה כתבי יד, כגון כתב יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, סימן 8⁰1161 (אומנם בכתב זה יש כמה וכמה תוספות ושינויים לעומת ארבע מאות שקל כסף).

¹⁴⁴ כגון, בשער הכוונות: 'ולכן הסוד הזה ראוי להעלימו אם מפאת עצמו ואם מפני שאין אנו יודעים אמיתתו אפי' טפת גרגיר של חרדל מן הדרוש ההוא'. ובפרי עץ חיים: 'ואין להאריך בזה', וכיו"ב.

מה שנראה מקביל לאינפורמציה הידועה על 'סוד תרין אורזילין', נוכל ללמוד מן ההקבלות כמה דברים על הסוד שהוסתר מפנינו. הקבלה כזאת קרובה אצל השכל, וגם המפרשים הקדומים השוו לעתים את שני המקרים וניסו ללמוד מכאן לשם.¹⁴⁵

'סוד שביעי של פסח' מסביר את עניין קריעת ים סוף בעזרת פיתוח של מיתוס אודות איילה המקשה בלידתה ונעזרת בנחש הנושך אותה ברחמה. במסגרתו של מאמר זה לא נעסוק בסוד זה כשהוא לעצמו, שהוא פרשה גדולה ושכתה כבר למחקר,¹⁴⁶ גם אם איננו ממצה לחלוטין, אנו נעסוק בסוד זה רק מהצדדים שאפשר להקבילם לסוד 'תרין אורזילין': ההקבלה הראשונה בתוכנם של שני הסודות גלויה לעין: 'סוד שביעי של פסח' הוא פירוש על קטע בזוהר שעוסק בדמותה של איילה שיוולדת, שהוא כמובן נושא הקרוב לעניין 'תרין אורזילין דאיילתא', או בעברית: שני עופרי איילה.

בעיון נוסף יתגלה עוד קו דמיון בין העופרים (או האורזילין) לבין 'סוד שביעי של פסח'. עופרים הם כידוע איילים קטנים, ומתקבל על הדעת לקשרם עם 'סוד הקטנות',¹⁴⁷ שכפי שנראה זהו עניינו של 'סוד שביעי של פסח' והסיבה לאיזטריות שלו. אמנם ב'סוד שביעי של פסח' הקטנות מיוצגת לא על ידי ולדותיה של האיילה (אלה הם דווקא נשמות של גדלות), אלא על ידי הנחש המאפשר את לידתם, שכן ב'סוד שביעי של פסח' נחש זה איננו סטרא אחרא (כפי שהיינו מצפים לפי מה שנראה כפשט המאמר

¹⁴⁵ ראה: שלם בוזאגלו, הדרת מלך, אמשטרדם תקכ"ו (דפוס צילום: בני ברק תשל"ד): הוא מפרש את התוספתא 'תרין אורזילין', לפי עניין האיילה היולדת בצער. וכך נהגה גם מרוז (הערה 134), עמ' 310.

¹⁴⁶ עניינים רבים בקשר לסוד זה ולפיתוחו בשבתאות ראה בספרי (הערה 95) עמ' 83 והערה 51 (שם האיילה הפכה לסמל של הקליפה), ושם עמ' 172-182, 383-389. על 'אורזילין' בשבתאות ראה להלן, הערות 275, 391. עוד על סוד האיילה ראה: A Berger, 'AYALTA – From the Doe in the Field to the Mother of the Messiah', *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, 1 (eds, Saul Lieberman and Arthur Hyman), Jerusalem 1974, pp. 209-217. וראה עוד: 'י' תשבי, משנת הזוהר, ח"א, ירושלים תשי"ז, עמ' רכו, רלו-רלט; מרוז (הערה 134), עמ' 306-315.

¹⁴⁷ ראה עוד להלן בסוף פרק ג.

הזוהרי וכפי שנתפרש עד אז אצל המקובלים,¹⁴⁸ כולל אצל האר"י בשלבים המוקדמים יותר של תורתו¹⁴⁹, אלא הוא חלק מעולם האלהות והקדושה.

אמנם גם ב'סוד שביעי של פסח' אין הנחש מייצג את הקדושה במלוא שלמותה וגדלותה: הנחש מתפרש כאן כיסוד (כלומר אבר הזכר) של פרצוף זעיר אנפין (הוא עיקר האלהות) בבחינת קטנותו (בעת גדלותו הוא מתקשה והופך למטה). קטנות זו היא פשר האזוטריות של הקטע. כי, שלא כפי שאפשר לצפות, היסודות הסודיים של קבלת האר"י אינם קשורים לסודות העליונים ביותר, כגון ענייני אין-סוף וצמצומו, אלא דווקא לנמוכים ולקטנים. עניין זה מוזכר כמה פעמים בקבלת האר"י בהקשר להתנגדות ל'קבלה מעשית', כלומר לשימוש בשמות מלאכים ושדים, שהם ישויות נמוכות בהיררכיה האונטולוגית והעיסוק בהם הוא עיסוק ב'קטנות'.¹⁵⁰ וכך פירש הרח"ו את הסכנה הכרוכה בעיסוק ב'סוד שביעי של פסח', בהמשך לדברים שהבאנו לעיל מספר הכוונות על התוצאה הקטלנית שהיתה לעיסוקו של האר"י בסוד זה:

148 ראה למשל: משה קורדובירו, אור יקר כרך ח, ירושלים תשל"ו, עמ' מב. אומנם בפירושו למאמר זוהרי מקביל כתב הרמ"ק על נחש זה שהוא 'אינו מן הקליפות אלא מהקדושים, שהוא סוד מטה האלוהים שמתהפך לנחש... וזהו סוד מטטרון'. (אור יקר כרך יד, ירושלים תשמ"ו, עמ' רלז. המאמר הזוהרי גופו יובא להלן בהערה 245.) פירוש זה של הרמ"ק מתבסס על תורת ספר תיקוני זוהר, שתואר להלן, בהערה 209 ואחריה. שם נראה גם את השפעתה של תורה זו, ושל פירוש זה של הרמ"ק, על תפיסת 'הקבלה המעשית' ו'סוד שביעי של פסח' בקבלת האר"י.

149 ראה נספח א בסוף המאמר.

150 ראה למשל: שער המצוות, ירושלים תשל"ד, דף יא-יב, פרשת שמות; שער רוח הקודש, ירושלים תרע"ב, יג ע"ב. אחת הסיבות לסכנה הנודעת למאגיה נעוצה ברמת הטהרה הגבוהה הנדרשת דווקא בעיסוק בדברים הנחותים. האר"י השתמש כאן בדברי ספר ברית מנוחה, שאותו שיבח מאוד (ראה: הקדמת הרח"ו על שער ההקדמות, ירושלים תרס"ט, ד טור ב). ספר זה נוהג לתאר שמות קדושים ולציין גודל מעלת כל אחד מהם במילים: 'ופועל בלי טהרה'. הסתמכות מפורשת לעניין זה על דבריו אלה של ברית מנוחה מצויה בפירוש על ספרא דצניעותא לר' ישראל סרוק, הנדפס בסוף ספר לימודי אצילות, מונקאטש תרנ"ז, לו טור ב. רעיון זה, עם ההסתמכות על ברית מנוחה, מצוי כבר בדברי ר' משה קורדובירו על הקבלה המעשית בפירושו לזוהר שיר השירים, בתוך: ג' שלום, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"ץ, עמ' 231. וראה עוד להלן, ליד הערה 208.

והטעם שנענש מורי ז"ל בביאור מאמר זה, וכמו שהזכיר רשב"י ע"ה¹⁵¹ עצמו שאמר 'בהאי מלה לא תשאל',¹⁵² הענין הוא כי הנה נודע שאין החיצונים נאחזין אלא במוחי'[[ן] של קטנו'ת] כי הם דינין תקיפין. ובהיות האדם מתעסק בסודות התורה אם יהיה בענין זמן הגדלות העליון או בשאר דרוש¹⁵³ חכמת האמת שהם ענינים למעלה¹⁵⁴ אין לאדם כל כך סכנה כמו בזמן שעוסק בסודות זמן הקטנות כי בהתעסקו בהם הנה החיצונים מתעוררים בהם ומתאחזים שם ומזכירים עוונותיו של האדם המתעסק בהם. וז"ס¹⁵⁵ משה רבינו עליו השלום רבן של נביאים שנאמר בו¹⁵⁶ 'וינס משה מפניו', והטעם הוא לפי שענין המטה אשר נהפך לנחש הוא בחינת קטנות דז"א¹⁵⁷ כמו שנבאר בעזרת ה', ובהיותו מתעסק בדרוש ההוא נתיירא וינס מפניו.

מנוסח אחר של סיפור זה נלמד שהיו גם עוד מקרים, או לפחות עוד מקרה אחד מלבד 'סוד שביעי של פסח', שבהם עסק האר"י בסוד הקטנות, ובעטיו נענש. כאומרו: 'ולכן

151 עליו השלום.

152 זוהר ח"ב, נב ע"ב, בענין קריעת ים סוף, והנחש הנושך בערוות האיילה. לשון דומה מצאנו גם בזוהר ח"ג, קע ע"א.

153 צריך להיות: דרושי. ראה בהערה הבאה.

154 בנוסח ארבע מאות שקל כסף: יואם עוסק האדם בגדלות היותר עליון שבכולם או בכל מקום מדרושי האצילות לעילאי.

155 = וזה סוד.

156 שמות ד, ג.

157 = דזעיר אנפין.

בכל¹⁵⁸ פעם שמורי ז"ל היה עוסק בשום דרש מן הקטנות היה נענש!¹⁵⁹ ומאחר שאיננו יודעים על כל מקרה אחר שהאר"י נענש בשל דרשתו, מסתבר שהכוונה היא ל'סוד תרין אורזילין'; ומכאן ראייה נוספת על אלה שהובאו לעיל (סמיכות ההקשר וקטנות העופרים), שגם 'סוד תרין אורזילין' עוסק בענין הקטנות.

מאחר שכך מתעוררת קושיה גדולה: מה ראה האר"י, שהיה מודע לסכנה ואף לאיסור הכרוך בעיסוק בסודות הקטנות, לשנות ממנהגו ולהניח את סודות הגדלות ולהכניס עצמו בסכנה גדולה זו, שעלתה לו בחיי בנו, וגם אחרי-כן לא למד לקח גמור, וסופו שנהרג בעוון זה? ומן הראוי לשאול שאלה זו גם על משה רבנו, שמעשהו מתואר כאן בהקבלה למעשה האר"י, מדוע הכניס את עצמו לסכנה הגדולה הכרוכה בהפיכת המטה לנחש (הוא סוד הקטנות) לפני פרעה? אמנם לגבי משה רבנו התשובה ידועה: כוונתו היתה להוציא את ישראל מעבדות מצרים. מכאן נוכל אולי להסיק שאף כוונתו של האר"י ב'סוד שביעי של פסח' היתה דומה: גאולת ישראל מעול הגלות. והדבר מסתבר, שהרי בשביעי של פסח, ובכוונות היום על פי דרוש זה, ישראל עוסקים בעניין נס ההצלה של קריעת ים סוף. ולפי רוח כוונות האר"י, הם עוסקים בכך לא רק באופן תאורטי, אלא חוזרים למעשה על אותו מאורע. מכאן נלמד אפוא גם על 'סוד תרין אורזילין': מאחר שגם האר"י עסק כנראה בסוד הקטנות והכניס עצמו לסכנה שעלתה לו בחייו, בוודאי לא עשה זאת אלא לשם הגאולה. גם התאריך יתאים לשם כך. אמנם 'סוד תרין אורזילין' לא נאמר בשביעי של פסח, אבל גם בעניינו עסק האר"י בזמן המתאים לפעולה למען הגאולה, הוא זמן 'בין המצרים', הימים שבין י"ז בתמוז לתשעה באב.¹⁶⁰ ועוד, הרי בפרק הקודם

¹⁵⁸ המלה 'בכל' חסרה אומנם בפרי עץ חיים, אבל היא מצויה בארבע מאות שקל כסף ובכ"י ירושלים, וגם לפי פרי עץ חיים היא נצרכת לפי התחביר ולפי ההמשך.

¹⁵⁹ פרי עץ חיים, ארבע מאות שקל כסף, וכ"י ירושלים (הערה 143). מעניין שבמקומות אלה, אף שהם מביאים את תוכן 'סוד שביעי שלפסח', סיפור נסיבות אמירתו נחשב אזוטרי מדי, ולא הובא. בפרי עץ חיים, לאחר משפט זה, הוא מסתפק ברמז: 'וא"צ להאריך ע"ז'. ובארבע מאות שקל כסף ובכתב היד, הרחיב את הרמז: 'כמו שאירע בעוונותי הרבים שהפצתי לגלות לי הסוד העמוק הזה כידוע וכ"י. ואין להאריך בזה יען שעניני זולגות דמעה כנחל נובע'.

¹⁶⁰ ראה להלן הערה 272 ולידה.

נוכחנו לדעת שבימיו האחרונים, בזמן שעסק ב'סוד תרין אורזילין', התגבשה אצלו התודעה שהוא משיח בן יוסף, הוא הגואל שעתיד למות למען הגאולה, ומאחר שלדעתו מת בשל דרוש זה, ודאי היה הוא קשור לעניין הגאולה.

הקשר בין 'סוד שביעי של פסח' לבין הסיפורים על תודעתו המשיחית של האר"י בסוף ימיו אינם רק השערה. הדברים מקושרים במפורש בספר תולדות האר"י. לעיל הבאנו את סיפור מותו של האר"י בבחינת משיח בן יוסף, והסיפור החל שם במלים: 'לאחר ששה חודשים שדבר זה נשכח מהם'.¹⁶¹ 'דבר זה' הוא עניין שביעי של פסח, ומשפט זה חוזר ומעמיד גם אותו באותו רצף, וכעניין משיחי. אמנם במקום 'ששה חודשים' צריך להיות 'שלושה חודשים', כפי שמצינו בכמה כתבי יד,¹⁶² כי מתקבל על הדעת שעניין שביעי של פסח נאמר באמת בחודש ניסן, ועניין משיח בן יוסף – זמן קצר לפני מות האר"י, כלומר בחודש תמוז של"ב. זמנו המאוחר של 'סוד שביעי של פסח' יכול להסביר מדוע לא בא זכרו בכתבי תלמידיו האחרים של האר"י, כגון ר' יוסף אבן טבול, שלו ידע משהו מעניין הקשר בין סוד שביעי של פסח והנחש דקדושה היה משלבו בוודאי בכתביו, כי הוא כתב על כוונות מפורטות לחג הפסח ולספירת העומר,¹⁶³ וגם חיבור גדול על סודות התנינים, המתפרשים על עולם הקדושה.¹⁶⁴ כנראה אז כבר נדחה ר' יוסף, כמו תלמידים רבים אחרים, ממחיצתו של האר"י, כפי שמספר ר' חיים ויטל,¹⁶⁵ ושתיקתם של התלמידים האחרים בנושא 'סוד שביעי של פסח' אכן מוסיפה אמינות

¹⁶¹ לעיל, ליד הערה 130.

¹⁶² הביאם המהדיר, מאיר בניהו (הערה 1) בהערה 2.

¹⁶³ ראה: יוסף אביב"י, 'דרושי הכוונות לרבי יוסף אבן טבול', בתוך: ספר זיכרון להרב יצחק נסים: קבלת האר"י, תעודות על קהילות ואישים (בעריכת מאיר בניהו), ירושלים תשמ"ה, עמ' עה-קח. כוונות הפסח וספירות העומר הובאו שם במלואן.

¹⁶⁴ ראה: צביה רובין, דרוש התנינים לר' יוסף אבן טבול, עבודת גמר לתואר MA, בהדרכת יהודה ליבס, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ו (בשכפול).

¹⁶⁵ ספר החזיונות (הערה 23), עמ' ריח.

לדבריו. וכן מצאתי באחת הנוסחאות של 'סוד שביעי של פסח' את המשפט הבא, המעיד על כך שסוד זה היה נדיר בקרב המקובלים: 'ולכן נבאר עתה סוד ענין האילה בסוד עמוק ומופלא נסתר מעין כל כי מעטים המה בעולם מיעוטי דמיעוטי דידעי רזא דנא'.¹⁶⁶ מצד אחד, סוד זה גם הולם יותר את אופיו של הרח"ו, שהרי מכל תלמידי האר"י ר' חיים ויטל נוקט את הגישה האישית ביותר, ואילו האחרים מציגים את קבלת האר"י באופן יותר 'אובייקטיבי', כ'גופי תורה' סתם.

בסוד 'שביעי של פסח' עסק אפוא האר"י בסוד הגאולה ובבחינת הקטנות. אך מה היה אופיו של אותו עיסוק? האם רק מדרש ולימוד? גם על כך נוכל ללמוד משהו מן ההשוואה המצויה בקטע שצוטט בין האר"י לבין משה רבנו. יש לשים אל לב שלא האר"י מושווה כאן למשה, אלא להפך: משה מושווה לאר"י. פעולתו של משה מצוינת במלים: 'ובהיותו מתעסק בדרוש ההוא', כאילו משה לא השליך מטה שהפך לנחש, אלא עסק בסודות הנחש באופן תאורטי, כדרכו של מקובל דוגמת האר"י. מצד שני, ככל הנראה גם האר"י לא רק 'התעסק' באופן תיאורטי אלא עשה מעשה מעשי. על כך אפשר ללמוד מן ההקבלה שראינו לעיל, בין העיסוק בסודות ה'קטנות', עיסוק האר"י ב'סוד שביעי של פסח', לבין עניינים מאגיים.¹⁶⁷ ועוד נלמד על כך מעדותו של ר' אברהם גלאנטי, בן דורו של האר"י, שסיפר את מעשה האר"י הקשור ל'סוד שביעי של פסח', בפירוש הזוהר שלו, בדיונו בקטע הרלוואנטי (ח"ב נב ע"ב),¹⁶⁸ ובזו הלשון:

¹⁶⁶ כ"י ירושלים (הערה 143), קיב ע"א. השוה זוהר ח"ב לד ע"ב: 'זעירין אינון דידעין לרמזא עובדא דבראשית ברזא דתנין הגדול'. וראה על כך במאמרי 'המשיח של הזוהרי' (הערה 23), עמ' 123-128, שם הראיתי שרשב"י ראה עצמו בין המעטים היודעים (הוא כינויים של בני חוגו של בעל הזוהר), ואף הזדהה עם דמותו של התנין. ר' יוסף אבן טבול, שפירש קטע זה בזוהר, העביר את משמעותו לדורו, וקבע שגם היום מעטים הם שיודעים זאת, מכיוון שבדרך כלל מפרשים את התנין על סטרא אחרא, ורק אבן טבול עצמו יודע לפרש את התנין על ענייני הקדושה. ראה רובין (הערה 164), עמ' 36-38. וראה להלן, הערה 311 וכן נספח א.

¹⁶⁷ ראה לעיל הערה 150.

¹⁶⁸ פירוש הזוהר של ר' אברהם גלאנטי, הנקרא ירח יקר, לא נדפס בשלמותו, ומצוי בכ"י בית המדרש לרבנים בניו יורק, מס' 1821 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים [להלן: מתכ"י] ס' 10919), קיג ע"ב, ולהלן יובא נוסח כתב יד זה. החיבור מצוי גם בכ"י בית הספרים הלאומי בירושלים, מס' 493 (מס' 41 בקטלוג של גי

'אמר רבי שמעון: חד איילתא...הנה בענין זה לא מלאני לבי לכתוב מאי דסבירא לי בהאי מלתא יען שמעתי כי לפלוני אלמוני¹⁶⁹ הפצירו בו תלמידיו¹⁷⁰ עד בוש שיגלה להם לתלמידיו סוד זה ולא זז משם עד ששמע קול עוף¹⁷¹ מצפצף כנגדו וידע כי נגזרה מיתה על בנו. וכן רשב"י ע"ה עצמו מסיק ואמר: 'בהאי מלתא לא תנסה את ה"¹⁷² אמנם¹⁷³ לפוטרו בלא כלום אי איפשר ולפחות אביא מורה מקום והמשכיל יבין בפ' פינחס דף רמט באריכות ענין זה יותר עיין שם. 'וכד בעיא לאולדא' עיין בסוף פרשת ויקהל בסוד 'בעצב תלדי בנים'.¹⁷⁴ 'סתימאה מכל סטרין' בסוד ם סתימא כדאיתא בתיקונים.¹⁷⁵ 'רישא בין ברכהא' בפרשת משפטים

שלום), והקטע הנ"ל מצוי שם בדף קלג ע"ב. ר' אברהם אזולאי התקין קיצור של פירוש הזוהר של גלאנטי, והוא נדפס, בשם זוהרי חמה, מונקאטש תרמ"ה (בדפוס זה נדפס החיבור עד פרשת תרומה, אך בדפוס הראשון שלו מצוי רק ספר בראשית), והקטע שלפנינו מצוי שם בדף עח טור ג. קיצורו של אזולאי נדפס גם בספרו אור החמה (הערה 98), והקטע מצוי שם בכרך ב, לב טור ו (לכל שני דפים ניתן שם מספור). נוסח טוב יותר של הקיצור נמצא בכ"י אוקספורד 1821 (זהה במקרה למספרו של כ"י ניו יורק הנ"ל), מאוסף דוד אופנהיים (סימנו במתכ"י: ס' 18414), ושם קמו ע"א-ע"ב.

169
ראה להלן.

170
כך בכל המקורות. משפט זה הביאה ברכה זק במאמרה 'על פירושו של ר' אברהם גלאנטי - כמה הערות על זיקתם לכתבי רבותיו', מחקרי משגב ירושלים בספרויות עם ישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 82 הערה 91. ושם הועתק בטעות: 'הפציר בו תלמידיו'.

171
מלה זו נשמטה באור החמה ובזוהרי חמה.

172
בקטע הזוהר הנידון כאן, ח"ב, נב ע"ב. והגרסה המדויקת היא: 'בהאי מלה לא תשאל ולא תנסה את ה"'. וסוף המשפט לפי דברים ו, טז.

173
מכאן ועד 'לא תשאל' הושמט בקיצורו של אזולאי.

174
בראשית ג, טז. זוהר ח"ב, ריט ע"ב - רכ ע"א.

175
אינני יודע לאיזה מאמר בתיקוני זוהר הכוונה. על הקשר בין עניין סתומה לעניין הנחש והאיילה ראה בספרי (הערה 95), עמ' 166-168, 171, 179, וההפניות בעמודי ההערות השייכים לשם. אגב, רעיון היסתמות

דף קיט. 'לא תשאל' לא תחקור בדרוש זה, 'ולא תנסה את ה' לעשות מעשה בפועל ליקח אילה מעוברת בתוך ביתך לראות בעת לידתה¹⁷⁶ כיצד יזמין לה¹⁷⁷ הקב"ה הנחש הזה, כמו שעשה אותו מלך הנודע.¹⁷⁸ כי¹⁷⁹ נסיון זה בגשמי יביא¹⁸⁰ האדם להתכוין ולהתבונן¹⁸¹ למעלה באיילה עליונה¹⁸² ויחקור וידרוש¹⁸³ וינסה את ה' ואינו כבוד עליון. וז"ס¹⁸⁴ 'והכי דייקא' דהיינו 'את ה', 'את' דייקא.¹⁸⁵

מי הוא אותו מלך הנודע, שעשה את המעשה הפוגע בכבוד של מעלה? מאחר שביטוי זה בא מיד אחרי סיפור על האר"י, שסופר גם הוא תוך הסתרת השם מאחרי הכינוי 'פלוני אלמוני', מתקבל מאוד על הדעת שגם המלך הוא כינוי לאר"י. ואכן האר"י מכונה 'מלך'

האות ס בימות המשיח, שבעבר ייחסתי לשבתאות, מצוי כבר בכתבי ר' יוסף אנגליט, בראשית המאה הארבע עשרה. ראה ספרו (המיוחס לר' דוד בן יהודה החסיד) לבנת הספיר, ירושלים תרע"ג, ב טור א. וראה עוד, להלן, ליד הערה 267.

176 בכ"י ניו יורק: 'לדתא'.

177 באור החמה ובזוהרי חמה: 'זמין עלה'.

178 כך הנוסח בכתבי היד של ירח יקר, אך בנוסחאות הקיצור שלאזולאי: 'אותו המלך כנודע'.

179 באור החמה ובזוהרי חמה נוסף בתוך סוגריים 'עיי'.

180 כך בכ"י ירושלים. ובשאר הנוסחאות: 'יבוא' או 'יבא'.

181 כך בכתבי היד של ירח יקר, ובקיצורו של אזולאי במקום 'להתכוין ולהתבונן' רק 'להתבונן'.

182 'באיילה עליונה' חסר בקיצורו של אזולאי.

183 מלה זו חסרה בקיצורו של אזולאי.

184 = וזה סוד. כך לפי כ"י ירושלים. ובכ"י ניו יורק ובאור החמה ובזוהרי חמה: 'זו"ש', ובכ"י אוקספורד: 'וד"ל'.

185 כך בכ"י ניו יורק וכ"י אוקספורד, אך בכ"י ירושלים ובאור החמה ובזוהרי חמה במקום 'דייקא' - 'דה"י'. השהו לפירושו של הרמ"ק על 'הכי דייקא' (להלן, לפני הערה 190), שגם הוא מפרש אותו על השכינה,

כמה וכמה פעמים בספרות השבחים (כך בפי תלמידיו ובפי המלאכים ואף בפי האר"י עצמו).¹⁸⁶ מאחר שר' אברהם גלאנטי מסיק ממיתת הבן שהאר"י לא נהג כשורה בעניין סוד שביעי של פסח, הוא נמנע מלפרש כאן בשמו של האר"י, ורמז לו קודם בכינוי 'פלוני אלמוני' (כך בכל כתבי היד, הן של ספרו של גלאנטי והן של קיצורו של אזולאי לספר זה, ורק המדפיסים של הספרים זוהרי חמה ואור החמה פירשו והדפיסו 'האר"י' במקום 'פלוני אלמוני'),¹⁸⁷ וזאת בגלל הכבוד הרב שרחש ר' אברהם גלאנטי לאר"י. ככל הידוע לי, זה המקום היחיד שגלאנטי נזקק לכינוי זה במקום שמו של האר"י.¹⁸⁸ אמנם מצויים בספרות סיפורים דומים על מלכי אומות העולם שעשו ניסיונות דומים בבעלי חיים,¹⁸⁹ אבל כאן הקשר לדברי הזוהר (או לפחות לדברי חז"ל) על האיילה בולט ביותר.

¹⁸⁶ ראה: תולדות האר"י (הערה 1), עמ' 166: 'מיד נפלו [תלמידי האר"י] על רגלי הרב ונשקום, ויאמרו: יחי המלך יראה זרע יאריך ימים'. שם, עמ' 202: 'אמר להם [האר"י לתלמידיו]: מפני שראיתי לסי"מ [= לסמאל] בעת קבלת שבת ואמר פסוק זה [ש"א יב, כה]: 'גם אתם גם מלככם תספוו', מכאן נראה שניתן לו רשות לשלוט ב"י. שם, עמ' 205: 'וקברוהו [את האר"י] בקברות המלכים [לפי דה"ב כא, כ; דה"ב כד, כה], מאן מלכי? רבן [עיין גיטין, סב ע"א; נד', כ ע"ב]. ואולי כינוי זה של האר"י השפיע על מחברים רבים של ספרים בקבלה לוריאנית לכלול את המלה 'מלך' בשמות ספריהם.

¹⁸⁷ ראה לעיל הערה 168. גם כשגלאנטי מפרש בשמו של האר"י, איננו משתמש בכינוי 'האר"י' (ראה בהערה הבאה), שהחל להיכנס לשימוש רק בעשור האחרון של המאה הטז.

¹⁸⁸ על יחסו של גלאנטי אל האר"י ראה ב. זק (הערה 170), עמ' 86-80, ובמובאה המובאת שם בעמ' 82, מכ"י ירושלים של ירח יקר (דלעיל בהערה 168) דף צט ע"א (= אור החמה ח"ב, מזטור ג), הוא מכנה את האר"י בשם 'הר"ר יצחק אשכנזי זלה"ה' (או 'זללה"ה' או 'זללה"ה'), ומצאתי כינוי זה גם באור החמה לב טור ג (וכן הוא בכתבי היד), ובספרו קול בוכים (ויניציה שמי"ט), הוא מכנהו 'מוהרר"א זלה"ה' או 'מההר"א זלה"ה', ובספרו זכות אבות (בילגורייא תרע"א): 'ההר"א"ש זק"ל' (המקומות נאספו בידי בניהו (הערה 1), עמ' 357-358).

¹⁸⁹ דוגמה לכך מצאתי אצל החכם בן המאה הי"ג גרשון בן שלמה, באנציקלופדיה למדעי הטבע שלו הנקראת שער השמים, רעדלהיים תקס"א, לב ע"ב, בדברו על הסוס: 'יהמין הזה הוא שטוף בזמה מכל שאר בעלי חיים... ואינו בא על אמו. וכתב אריסטוטלס בספר בעלי חיים כי פעם אחת הביא מלך הצפון סוס אחד עם אמו, וכסו את פניו שלא יראה אמו, ודלג עליה, ואחר כך הסירו את המסוה מעל פניו והכיר אמו, ועלה להר גבוה והפיל עצמו תחת ההר ההוא ומת'. (ככל הנראה זה גם מקורו של הסיפור הזה המובא במדרש תלפיות לאליהו הכהן האיתמרי, בערך 'בעלי חיים', אף ששם לא נזכר שמו של אריסטו). כך לא נמצא הדבר בכתבי אריסטו, אדרבא, בספרו *Historia Animalium* (VI 22) מצאתי את ההפך מזה: אריסטו טוען שם שהסוס רגיל בזיווג עם אמו ועם יוצאת חלציו, וזיווגים אלה נחשבים לטובים ביותר. אומנם משהו מעין זה מצוי בכל

ועוד, ר' אברהם גלאנטי השתמש כאן בפירושו של מורו המובהק, משה קורדובירו, לאותו קטע בזהר. גם הרמ"ק פירש את האזהרה 'בהאי מלה לא תשאל ולא תנסה את ה', כאיסור על העמדת העניין בניסיון בתחום מדעי הטבע. אבל הרמ"ק ייחס זאת לחלק אחר של המיתוס הזהיר, לא לעניין הנחש אלא להורדת הגשמים בעקבות צעקת האיילה, ואיני יכול למצוא טעם לשינויו של גלאנטי, אלא אם כן שינה בעקבות מעשה האר"י שהביא קודם לכן. מאידך גיסא, ייתכן שמעשהו של האר"י שונה גם הוא לפי המתכונת של הסיפור אצל הרמ"ק. האר"י עשה מעשה הקשור לאיילה ולנחש, אבל ייתכן שלא היה קשור דווקא לאיילה בשר ודם. וזה לשון הרמ"ק:

'בהאי מלה וכו', כלומר לא יעלה בדעתך ליקח אילת ולהמיתה בצמא ולראות אם יפתחו לה מים תחתיה. שאין ראוי, שהענין בעצמו נראה שעל דרך משל נאמר, על סוד האילת העליון. 'והכי דייקא' מציאות סיפור הענין, ולכך לא נתן לנסות, שאפי' תערוג האילת הגשמית תמות בצמא.¹⁹⁰

'סוד שביעי של פסח' היה, אם כן, ניסיון מעשי, כעין מאגי, להביא את הגאולה. ניסיון כזה קשור בתודעתנו בשמו של גיבור אחר בהיסטוריה המיסטית היהודית, שקדם לאר"י בכמאה שנה, הוא ר' יוסף דילה ריינה.¹⁹¹ אפשר להשוות גם את גורלו של האר"י

זאת אצל אריסטו (*De Mirabilibus Auscultationibus* 2), אך לא על סוס אלא על גמל החי בארץ ערב. זה אינו מזדווג עם אמו, ומסופר, שפעם, כשלא נמצא זכר אחר להרבעה, המטפל קשר את עיני הבכר והעלהו על אמו, הבכר עשה את הדבר אך אחר כך הרג את המטפל (אומנם המלה היוונית המשמשת כאן לבכר רגילה יותר לציין סייח). פורפיריוס (*De Abstinencia* III 23) משה בין סוסי היבשה לסוסי היאור, וקובע שאלה (הכוונה לסוסי היבשה) מטפחים את הוריהם (או את אבותיהם), ואלו האחרים (סוסי היאור) הורגים אותם כדי להזדווג עם אמותיהם (דעה זו על סוסי היאור נמצאת גם אצל פלוטארכוס, *De Iside et Osiride* 364A). הרעיון שהסוס מזדווג עם אמו מצוי בספרות הערבית. ראה בשירה של זינב המצוטט בספרו של אלבלאדירי אנסאב אלאשראף, כרך רביעי חלק א, מהדורת שלסינגר וקיסטר, מאגנס, ירושלים תשל"א, עמ' 200.

¹⁹⁰ משה קורדובירו, אור יקר, כרך ת, ירושלים תשל"ו, עמ' מב.

¹⁹¹ ראה עליו: 'מעשה נורא מר' יוסף דילה ריינה', בתוך: ספר לקוטי ש"ס, ליורנו תקי"ן, נה ע"א - נט ע"ב. ג' שלום, 'למעשה ר' יוסף דילה ריינה', מאסף ציון ה (תרצ"ג), עמ' קכד-קל; י' דן, 'סיפור רבי יוסף דילה ריינה', ספונות ו (=ספר צפת) עמ' שיג-שכו; י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים תשל"ד, עמ' 222-237. מ. אידל, 'עיונים בשיטתו של בעל ספר המשיב', ספונות ב (יז) (תשמ"ג), עמ' 226-232, 244-250. גם רונית מרוז השוותה את מעשה האר"י בשביעי של פסח למעשה דלה ריינה. ראה מרוז (לעיל הערה 134), עמ' 314.

לגורלו של יוסף. מיתתו של האר"י נתפסה אף היא כעונש המופנה כלפי מי שעוסק בענייני מאגיה, או 'קטנות', ומושך אליו את הקליפות. שהרי ראינו לעיל שהסכנה ב'סוד שביעי של פסח' (וכן, כנראה, ב'סוד תרין אורזילין') היתה קשורה לעיסוק בעולם הקטנות, הקשורה לקבלה מעשית, שהעוסק בה זקוק לטהרה.¹⁹² וכזו ממש היתה הסכנה שבמעשהו של יוסף דילה ריינה.

ואין זה דמיון פנומנולוגי בלבד. סיפור מעשהו של יוסף דילה ריינה היה נפוץ בחוגו של האר"י, והוא ותלמידיו נזקקו לעניין זה במפורש כמה פעמים.¹⁹³ ואם נעיין בדרך שבה הציג ר' חיים ויטל את חטאיהם של מבקשי הגאולה ר' יוסף דילה ריינה ושלמה מולכו (שגם הוא ניסה להביא את הגאולה באמצעים מאגיים),¹⁹⁴ ניוכח לדעת שהיא דומה לתיאור מעשה האר"י ב'סוד שביעי של פסח'. אמנם את מקום ה'קטנות' שב'סוד שביעי של פסח' תופס בתיאור מעשה דילה ריינה 'עולם העשייה', אך הכוונה דומה, כי 'עשייה' הוא הנמוך בין העולמות הקבליים:

ומאז ואילך¹⁹⁵ אין עוד אור אצילות והבריאה נגלין כלל. ואל זה כווננו רבותינו ז"ל, כי אחר חגי זכריה ומלאכי פסקה נבואה לגמרי ונשתתיר רוח הקודש,¹⁹⁶ והוא הימשך אורות היצירה לבדם ומשם למטה, וזה הנקרא בתלמוד 'עליית הפרדס'

¹⁹² ראה לעיל, הערה 150 ולידה.

¹⁹³ ראה דן, הסיפור העברי, עמ' 223-224.

¹⁹⁴ להשקפה זו של הרח"ו היה על מה שתסמוך. ראה: מי אידל, 'שלמה מולכו כמאגיגון', ספונות ג (יח) (תשמ"ה), עמ' 193-219. אידל דן שם באריכות בקשר שבין מולכו לבין דילה ריינה, וראה על כך גם דן, 'סיפור ר' יוסף' (הערה 191), עמ' שיג.

¹⁹⁵ כלומר, אחרי ימי הנביאים.

¹⁹⁶ לא מצאתי מקור לכך אלא יומא ט ע"א: 'משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל ועדיין היו משתמשים בבת קול'.

אשר הוא היצירה הנקרא עולם מטטרון.¹⁹⁷ וגם לזה היו שימושים¹⁹⁸ ידועים, לפתוח השערים שיש מן העולם השפל להעשיה והיצירה... ואחר כך נשתכחו גם דרכי השימושים ההם. ועוד אחרת כי נאבד טהרת אפר פרה¹⁹⁹ בזמן האמוראים עד זמן אב"י ורבא,²⁰⁰ כנזכר בתלמוד.²⁰¹ ולכן לא נשתמשו מאז ואילך בעליית הפרדס. ומאז ואילך נשתמשו בשימושי עולם העשיה לבדה, להיותו עולם השפל מכולן. וגם כי המלאכים שבה מיעוטן טוב ורובן רע. ולא עוד אלא שהטוב והרע מתדבקין יחד מאד ולכן אין בו השגה כלל כי אי אפשר להשיג טוב לבדו, ולכן מעורבת ההשגה בטוב ורע אמת ושקר.²⁰² וזה סוד ענין קבלה מעשית, ולכן אסור להשתמש בה, כי בהכרח יתדבק גם ברע המתדבק בטוב, וחושב לטהר נפשו ומטנפה בסיבת הרע ההוא. וגם אפילו ששיג, הוא אמת בתערובת שקר, ובפרט כי אין אפר פרה מצויה וטומאת הקליפות מתדבקות באדם המתקרב להשיג על ידי קבלה מעשית, ולכן שומר נפשו ירחק מהם, כי מלבד שמטמא נפשו, יענש בגיהנום. ואף גם בעולם הזה קבלה בידינו כי יעני הוא או זרעו, או יחלה בחלאים הוא או זרעו, או ישתמד הוא או זרעו. וקח ראייה מרבי יוסף דילארייני או שלמה מולכו, שנשתמשו בקבלה מעשית ונאבדו מן העולם. וכל זה לסיבה הנזכרה כי אין טוב בלי

197 בתלמוד מסופר על ארבעה תנאים שינכנסו בפרדס' ואחד מהם ראה שם את המלאך מטטרון, חגי' יד ע"ב - טו ע"א.

198 כלומר פעולות מאגיות.

199 הנחוץ להיטהרות. ראה במ' יט, א-כב.

200 מאז המאה החמש-עשרה נחשבו שני אלה למיסטיקאים. ראה משה אידל, גולם, שוקן (תרגום עזן מאיר-לוי), ירושלים ותל-אביב תשנ"ו, עמ' 330 הערה 18.

201 לא מצאתי את מקורו.

202 ראה להלן, הערה 209 ואחריה.

רע. ולא עוד אלא שמכריחין אותן בעל כורחן²⁰³ על ידי השבעות, ואז מפתים אותם²⁰⁴ ומטין אותם לדרכים לא טובים עד שמאבדין נפשם.²⁰⁵

המשפט 'וטומאת הקליפות מתדבקות באדם המתקרב להשיג על ידי קבלה מעשית' מקביל לדעתי למשפט שהובא בקשר ל'סוד שביעי של פסח'²⁰⁶ '... בסודות זמן הקטנות, כי בהתעסקו בהם הנה החיצו[נים] מתעוררים בהם ומתאחזין שם ומזכירים עונותיו של האדם המתעסק בהם'. העונש המצוין כאן על העוסק בקבלה מעשית 'או יחלה בחלאים הוא או זרעו', מקביל לעונש שקיבלו האר"י ובנו על העיסוק ב'סוד תרין אורזילין' וב'סוד שביעי של פסח', ובפרט לפי מקבילה במקום אחר באותו ספר, ששם במקום המשפט הנ"ל נאמר על 'המשתמש בשמות הקודש – ... או ימות הוא ובניו'.²⁰⁷ ברור שהאר"י אינו ראוי לכלל העונשים והגינויים האמורים בעוסק בקבלה מעשית וביוסף דילה ריינה ושלמה מולכו, אבל משהו מחטאם ומעונשם דבק גם בו, ונראה שבמקרים אלה גם האר"י עסק באותו דבר, דהיינו קירוב הגאולה בעזרת קבלה מעשית. ואין לתמוה, שהרי על אף עמדתו השלילית הנזכרת של הרח"ו כלפי נסיונו המשיחי של שלמה מולכו, הוא עצמו חלם חלום, שבו הוא עצמו מקיים שליחות משיחית דומה ביותר לשליחותו של מולכו, כפי שהראה משה אידל.²⁰⁸

²⁰³ כלומר, המיסטיקאים-המאגיקאים מכריחים את הכוחות של עולם העשיה.

²⁰⁴ כלומר, כוחות עולם העשיה את המיסטיקאים. וראה להלן, ליד הערה 215.

²⁰⁵ חי ויטל, שערי קדושה, בני ברק תשל"ג, עמ' קח-קט, חלק ג שער ו.

²⁰⁶ אחרי הערה 154.

²⁰⁷ שערי קדושה (הערה 205), עמ' ע, חלק ב שער ו.

²⁰⁸ במאמרו (לעיל הערה 194), עמ' 217.

תיאור 'עולם העשייה' בקטע דלעיל כמעורב מטוב ורע אמת ושקר, לקוח מספר תיקוני זוהר, המתאר באופן דומה עולם הנקרא 'עץ הדעת טוב ורע',²⁰⁹ והוא מורכב מן המלאכים המנוגדים סמאל ומטטרון, ומתהפך מטוב לרע לפי מעשי התחתונים, ואחד מסמליו המובהקים של עולם זה הוא מטה משה המתהפך לנחש.²¹⁰ ציור המטה ההופך לנחש נמצא גם בחלק מתיאורי מיתוס הנחש והאיילה בגוף ספר הזוהר,²¹¹ ואף ב'סוד שביעי של פסח' שלפנינו.²¹² אמנם, ב'סוד שביעי של פסח' הנחש איננו עולם העשייה, אלא, כזכור, יסוד דזעיר אנפין דקטנות, אבל אפשר בהחלט שתיאור היצור בעל שני הראשים מספר תיקוני הזוהר השפיע גם על דמות הנחש ב'סוד שביעי של פסח', ובפרט משום שהתיאור של תיקוני הזוהר השפיע עמוקות על דינו של הרמ"ק באותו קטע זוהרי העומד ביסוד 'סוד שביעי של פסח',²¹³ והאר"י, כידוע, התעמק מאוד בפירושי הזוהר של הרמ"ק, והוא מזכירם במקומות רבים בפירושי הזוהר שלו.

אך קיימת גם הקבלה מובהקת יותר בין פעולתו של הנחש ב'סוד שביעי של פסח' לבין מעשה דילה ריינה. לפעולת הנחש יש תכלית אנטי-דימונית, וזאת מושגת על ידי נתינת שוחד לסטרא אחרא. והרי שוחד כזה היה חטאו וסיבת אבדנו של דילה ריינה (שהוא ריחם על השטן, שאצלו נקרא 'אמון מנוא', בשעה שהיה כבול בידיו, ונתן לו להריח קטורת).²¹⁴ לכך כנראה כיוון הרח"ו בקטע דלעיל,²¹⁵ באמרו שכוחות עולם

²⁰⁹ לפי בראשית ב, ט.

²¹⁰ ראה י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר (הערה 34), עמ' 120, 124, וראה בהערה הבאה.

²¹¹ ראה להלן הערה 245. באותו דף, זוהר ח"ג, רמט ע"א-ע"ב, מצוי גם תיאור מקביל השייך לספר רעיא מהימנא, והכולל את הרעיון הנזכר של ספרות תיקוני הזוהר.

²¹² ראה לעיל, ליד הערה 156.

²¹³ ראה לעיל, הערה 148.

²¹⁴ כך בכל הגרסאות של מעשה דילה ריינה, ראה לעיל, הערה 191.

העשייה עשויים לפתות את המיסטיקאי 'לדרכים לא טובים'. נתבונן נא אפוא בפעולתו של הנחש ב'סוד שביעי של פסח', שהיא עיקר תוכנו של סוד זה:

ונחזור לעניין לבאר אותו המאמר²¹⁶ בענין האילה היא שרחה צר וחביבה על בעלה²¹⁷ ובעת לידתה מזדמן לה נחש אחד ונושך בערייתה ויולדת כו'. דע כי האילה הזו היא נוקבא דז"א²¹⁸ החביבה מאוד על בעלה ז"א.²¹⁹ והנה בליל א'²²⁰ של פסח נזדווגו יחד ואז היה זווג מעולה גמור, לפי שהז"א²²¹ נגדל בתכלית הגדלות, וגם בחי'²²² היסוד שנזדווג אז עמה²²³ הוא יסוד דגדלות. ולהיות זווג ההוא זווג עליון ולא נעשה ע"י²²⁴ נאסר בזיווג תחתון כנ"ל.²²⁵ והנה

²¹⁵ ליד הערה 204.

²¹⁶ כוונתו בעיקר לזוהר ח"ב, נב ע"ב, בעניין קריעת ים סוף. אבל הוא משתמש כאן גם בשאר מאמרי זוהר בעניין זה, והם מצוינים להלן בהערה 261.

²¹⁷ ראה להלן, הערה 288 ולידה.

²¹⁸ = דזעיר אנפין. נוקבא דזעיר אנפין הוא הכינוי הלוריאני לשכינה.

²¹⁹ = זעיר אנפין.

²²⁰ = ראשון.

²²¹ = שהזעיר אנפין.

²²² = בחינת.

²²³ היסוד הוא אבר הזכר.

²²⁴ = על ידינו, ראה בהערה הבאה.

²²⁵ לפי הדרושים הקודמים לזה בשער הכוונות (הערה 9), עניין הפסח (וראה במיוחד פא טור ב), בני ישראל במצרים היו בשעבוד קשה ובמדרגה נמוכה ביותר, ולא יכלו לפעול להצלת עצמם, ולפיכך נגאלו בנס משמים ובלא עזרת בשר ודם. ובאופן מקביל, זיווג הגדלות של ליל ראשון של פסח היה רק מלמעלה, ללא עזרת התחתונים, או בלשון הזוהר, 'אתערותא לעילא' ללא 'אתערותא לתתא' (ראה: זוהר ח"ב, מז ע"ב). ולכן בליל

הנוק²²⁶ מעוברת מן הזווג ההוא כל ימי הפסח, וביום הז' של פסח יולדת אותו²²⁷ ... והנה נתבאר כי תיכף אחר יום א' של פסח חוזר ז"א לבחי' קטנו' האי²²⁸ וצריך להיות נתקן והולך מאז ואילך.²²⁹ ואם הוא בימי קטנות מכ"ש נוק',²³⁰ שאינה נבנית אלא על ידו,²³¹ שהיא עדין קטנה. כי הנה אין ברחמה²³² אלא הה' גבו'²³³ דמנצפ"ך²³⁴ שהם בחי' עומר מנחת שעורים שנקרב ביום א' לעומר...²³⁵ ולכן אינה יכולה לילד, לפי שאם תלד יתאחזו בה החיצו'²³⁶ באותם

פסח, אף על פי שמתרחש בו זיווג למעלה, אסור לאדם, בשר ודם, להזדווג עם אשתו (ראה: זוהר ח"ג, צה ע"ב - צו ע"א).

²²⁶ = הנוקבא.

²²⁷ כלומר, יולדת את הנשמות שנוצרו בזיווג של היום הראשון שלפסח. על לשון היחיד, 'אותו', המצוי בכל הנוסחאות, ראה להלן ליד הערה 265.

²²⁸ = לבחינת קטנות הראשון. כאמור, הזיווג בליל פסח הוא רק מלמעלה, ובדרך נס (ראה לעיל, הערה 225), לפיכך אינו מתמיד (טענה זו מקורה כנראה בהשקפתו של הרמב"ם על הנס. ראה: מורה נבוכים ח"ב, כט). הזיווג המתמיד הוא רק זה שנעשה בעזרת בני אדם, כגון הזיווג של חג השבועות, שקודמת לו הגדלתם של זעיר ונוקביה בספירת העומר, והיא הנרמזת במשפט הבא. זיווג כזה הוא הנחשב לדרך הטבעי.

²²⁹ בימי ספירת העומר.

²³⁰ = מכל שכן נוקביה.

²³¹ השכינה מקבלת את מוחיה באמצעות זעיר אנפין, ובעיקר את חמשת החסדים, שהוא מעביר לה באמצעות הזיווג.

²³² ביום שביעי של פסח.

²³³ = החמש גבורות.

²³⁴ חמשת האותיות הסופיות מציינות את הגבורות.

²³⁵ ראה ויקרא כג, י-ב. בקטע שדילגתי מקושרים 'מנצפ"ך' וישעוריה בדרך הגימטריה.

²³⁶ = החיצונים. כלומר סטרא אחרא.

הנשמות דזווג גמור²³⁷ דליל פסח הא',²³⁸ אשר אז²³⁹ בתוכה בסוד העיבור.²⁴⁰ ובצאתם מפתח רחמה יתאחזו בהם בסוד 'לפתח חטאת רובץ',²⁴¹ לפי שהיא עתה בזמן הקטנות. והתיקון לזה הוא שיחזור ז"א שהוא עתה בסוד הקטנות להזדווג עמה עתה בליל ז' של פסח, בבחי' היסוד שבו, שהוא בבחי' קטנות ועי"ז²⁴² נפתח רחמה ויולדת, ואז החיצו²⁴³ יונקים הסיגים והזהמא והפסולת, ואינם נאחזים בנשמות הנולדות מן הזווג דגדלות דיום א' של פסח.²⁴⁴

אם כן, נשיכת הנחש מכוונת דווקא כלפי 'החיצונים'. האר"י השתמש כאן בציור זוהרי. גם הזוהר דיבר, באחד ממאמרי הנחש והאיילה, על הדם ועל המים הנובעים עקב הנשיכה, ועל שתייתם. אך שם לא מדובר על 'החיצונים' או על כוחות הרע. את הדם שותה הנחש עצמו, ואת המים – 'חיות השדה', כלומר כל אותן בריות של מטה, מלאכים ואנשים, שהשכינה ממונה על פרנסתם.²⁴⁵ בזוהר אין כאן רמז לשוחד לכוחות הרע, אך כך

²³⁷ בניגוד לזיווג שביעי של פסח שאינו גמור.

²³⁸ כלומר: הנשמות שנוצרו כתוצאה מזיווג זה.

²³⁹ אולי צריך להוסיף כאן מלת 'הן'.

²⁴⁰ כלומר: בעיבור כמשמעו.

²⁴¹ בראשית ד, ז. פסוק זה משמש כאן בסטייה בולטת מן המקור הזוהרי, ואף מן הדרך שהאר"י עצמו פירש מקור זה בשלבים קודמים של קבלתו. ראה להלן, נספח א.

²⁴² = ועל ידי זה.

²⁴³ = החיצונים.

²⁴⁴ שער הכוונות (הערה 9), פו טור ג.

²⁴⁵ זוהר ח"ג, רמט ע"ב: 'בשעה דאתעברת אסתימת, וכיוון דמטא זמנא למילד געאת... וקב"ה... אפיק חד חויה רברבא... ונשיך לה בהווא אתר תרי זמני. זמנא קדמאה נפיק דמא ואיהו [זה הנוסח הנכון, ולא 'ואיהו'] לחיד. זמנא תניינא נפיק מייא ושתו כל אינון בעירן די בטורייא, ואתפתחת ואולידת. וסמנך (במדבר כ, יא) "ויך

מפורשת נשיכת הנחש במאמר הזוהר הדין בקריעת ים סוף בפירושו של הרמ"ק. אמנם אצלו אין הנחש נותן שוחד לאחרים, אלא שותה בעצמו (כנראה לפי דברי הזוהר דלעיל) ונבדל מן הקדושה.²⁴⁶ הרמ"ק כותב כך כי בעיניו הנחש כאן הוא סטרא אחרא,²⁴⁷ והוא מפרש את הדם הניתן לו על פי רעיון השוחד הניתן לשטן כדי להרחיקו, והוא רעיון שנפוץ בזוהר (ואף במקורות קודמים לו) כגון בעניין השעיר לעזאזל.²⁴⁸ גם בקטע הלוריאני המצוטט, 'הסיגים והזוהמא והפסולת', שאותם יונקים החיצונים, הם הדם. דם זה הוא דם הלידה, ואף זרע הנחש; כי גם זרע זה נחשב לדם, לפי הקטע הבא כמה שורות אחרי זה המצוטט, והמקשר בכמה דרכים של שמות וגימטריאות בין המלה 'נחש' לבין 'דם'.

להלן נראה שהנחש מזדהה חלקים עם האר"י עצמו.²⁴⁹ ככל הנראה אפשר להשוות את 'סיפור המסגרת', סיפור על נסיבות אמירתו של 'סוד שביעי של פסח', עם תוכנו של הסוד, שהוא עניין הנחש. (בפרק השלישי נפעיל דרך זו של קשירת המסגרת והתוכן גם כלפי 'סוד תרין אורזילין', הן זה הזוהרי והן זה הלוריאני.²⁵⁰) אם כן הדבר, אולי גם האר"י נתן כאן שוחד לסטרא אחרא. אולי גילוי הסודות לתלמידים הבלתי-ראויים נתפרש אצלו כמתן שוחד לסטרא אחרא, ואולי כך פירש האר"י את מות בנו, שאירע,

את הסלע במטהו פעמים" וכתוב (שם) "ותשת העדה ובעירם". החיות השותות הן כנראה אלה שתוארו בקטע הקודם לזה בצמאונן למים ובתפילת האיילה למען. פירושו של הרמ"ק למאמר זה הובא לעיל בהערה 148.

²⁴⁶ "וונשיך בערייתה דילה" (לשון מאמר הזוהר המתפרש, ח"ב, נב ע"ב), דהיינו נושך בפתח רחמה דהיינו פתח רחמיה, ונושך שם ליתן דין מעט, דהיינו דם לידה דם הקושי [הוא הדם שרואה המקשה לילד, ראה נידה ד, ו], והיינו שאין התחתונים ניצולים מצרה שלא יגזור עליהם איזה דין, ועל זה החלק הנתן לו הוא נבדל. אור יקר, כרך ח, (הערה 148), עמ' מב.

²⁴⁷ שלא כמו במאמר הזוהר שהובא קודם בהערה 245, ראה הערה 148.

²⁴⁸ על רעיון זה ראה: משנת הזוהר ח"א (הערה 146), עמ' רצ-רצא.

²⁴⁹ ליד הערה 290.

²⁵⁰ ראה להלן, הערה 346.

כזכור, בעקבות גילוי 'סוד שביעי של פסח'; אולי במות בנו ראה האר"י תשלום כופר בעד כלל ישראל. כך, על כל פנים, הבין האר"י, בעקבות ספר הזוהר, את עניין עשרת הרוגי מלכות, שגופם ניתן 'למלכות הרשעה' (היא סטרא אחרא), כדי להרחיקה מן הקדושה, שתיבנה על ידי נשמתם.²⁵¹ כאן ימצא אולי הסבר נוסף לתגובתו המתונה של האר"י על האסון של מות בנו.²⁵² אמנם ב'סוד תרין אורזילין דאיילתא' הוברר גם לו שהעניין חמור יותר, והוא הגיב בפחות שלווה על בשורת מותו שלו, הדומה מבחינות שונות לגורלו של דילה ריינה.

אמנם מבחינת מתן השוחד לשטן יש דמיון בין הנחש (והאר"י) לר' יוסף דילה ריינה. אך עם כל זאת נותר ביניהם הבדל עקרוני. דילה ריינה היה מאגיקון גרידא, הפועל באופן טכני ובלי מעורבות אישית גדולה מדי; אבל פעולת הנחש (והאר"י) היתה כרוכה במעורבות אישית מקסימאלית, שכן פעולה זו נחשבה לזיווג של זכר ונקבה. ולא עוד אלא שהאר"י מדגיש שהזיווג הזה לא היה יכול להתבצע בלא הארתו של הפרצוף העליון מפרצופי האלהות.²⁵³ סבורני שזה חידוש גמור שחידש האר"י במאמר זוהר זה, כי בזוהר פעולת הנחש כלפי האיילה, אף שמבחינה ויזואלית יכולה לדמות לזיווג, איננה אלא נשיכה בלבד, וכך גם בפירושי הרמ"ק. שינוי זה משקף, ככל הנראה, את תודעתו המיסטית העצמית של האר"י, שראה עצמו כמזדווג עם השכינה²⁵⁴ ומזדהה עם דמות הנחש.

עם זאת, גם אצל האר"י אין זה זיווג גמור. מצד אחד הוא זיווג ומצד אחר 'נשיכה'. במלים אחרות: מצד אחד דבקות כלפי מעלה ומצד שני פעולה מאגית אנטי-דמונית. גם

²⁵¹ זוהר ח"ב, רנד ע"ב - רנה ע"א. עניין זה מקביל בזוהר ובאר"י לעניין מות המלכים. ראה שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט, סו טור א-ב.

²⁵² ראה לעיל, הערה 142.

²⁵³ שער הכוונות (הערה 9), פו טור ד. ולפי הזוהר, ח"ב נב ע"ב, 'בעתיקא תליא כלא'.

²⁵⁴ ראה להלן, הרה 290 ולאחריה.

מבחינה אחרת זה זיווג שאינו זיווג של נער שעדיין לא התבגר (או 'גדל', אם לנקוט לשון לוריאנית), ועדיין אברו רך כנחש ולא התקשה כמטה. שניות זו מודגשת ב'סוד שביעי של פסח', מיד בהמשך הקטע שצוטט לעיל:

ולפי שהזיווג הוא מבחי' היסוד דקטנות הנקרא 'נחש' כמ"ש בע"ה²⁵⁵ כי הוא דינין תקיפין, לכן הזיווג ההוא מכונה בשם 'נשיכה'.

אין זה זיווג גמור גם מפני שאין כוונתו לגרום לעיבור, אלא לשפיכת הזרע מחוץ לרחם הנקבה, אל תחומם של החיצונים לשמש להם מזון. אכן, לפי התורה הדמונולוגית הרגילה בקבלה, ובעיקר בזוהר ובתורת האר"י, הרע שאינו מגיע לנקבה מגיע אל השדים. ואין הכוונה רק לזרע הנשפך לבטלה, אלא אפילו לטיפה האחרונה של הזיווג הנופלת על הסדין.²⁵⁶ התפקיד החיובי הנודע כאן לטיפות אלה מפתיע ביותר, כי הוצאת זרע לבטלה נחשבה בזוהר, ואף בקבלת האר"י, לחטא שאין חמור ממנו.²⁵⁷ יתר על כן, כל האסונות הקוסמיים וההיסטוריים, כגון חורבן העולמות ומותם של עשרת הרוגי מלכות, נשתלשלו, לפי האר"י, מחטא הוצאת זרע לבטלה, ותיקון עניין זה הוא תפקידו העיקרי של המשיח,²⁵⁸ וכאן דווקא התיקון המשיחי קשור להוצאת זרע לבטלה!²⁵⁹ אמנם, מצד שני, האר"י היה יכול להסתמך על דברי התלמוד, כי בשלושת החודשים האחרונים של ההריון התשמיש 'יפה לאשה ויפה לולד שמתוך כך נמצא הולד מלובן

²⁵⁵ = כמו שנבאר בעזרת ה'. וביאור זה מצוי שם בהמשך.

²⁵⁶ ראה בספרי (הערה 95) עמ' 64-65, 322-323.

²⁵⁷ ראה בספרי (הערה 95), עמ' 253, 443.

²⁵⁸ ראה: מרוז (הערה 134), עמ' 328-335. כפי שהראתה מרוז יש הקבלה רבה בין הקרי של אדם קדמון, שגרם את חורבן העולמות, לבין זה של אדם הראשון. כמו כן, הקרי של אדם קדמון וחורבן העולמות, קשורים קשר אמיץ ביותר לקרי של יוסף ולמות עשרת הרוגי מלכות - ראה מאמרי 'מיתוס לעומת סמל' (הערה 11), ליד הערות 69-70.

²⁵⁹ 'תיקונים, מסוג זה נהגו כנראה אצל אחרוני השבתאים, ואולי אף בקרב קיצוני החסידים. ראה בספרי (הערה 95), עמ' 98-99.

ומזורז'.²⁶⁰ ובמיוחד לפי פירוש רש"י למלה 'מלובן': 'זרע מלבן את הילד מגיעוליו', ואולי 'גיעולים' אלה נתפרשו לאר"י על 'החיצונים' שמהם גואל זיווג הקטנות את הנשמות הנולדות.

אכן, על אף כל ההקבלות, האר"י איננו יוסף דילה ריינה. ההקבלות הללו משקפות רק פן אחד של משמעות פעילותו המשיחית, והוא הפן 'השלילי', הקשור במאבקו האנטי-דמוני ובפעילותו המאגית. אבל למשיחיותו של האר"י יש גם פנים אחרות, שבהן אין הוא דומה ליוסף דילה ריינה. הצד החשוב יותר אצלו איננו הצד האנטי-דמוני אלא ה'חיובי': פעולה לשם ייחוד, זיווג והרמוניה בין הכוחות העליונים לשם הולדת המשיח. צד זה מצוי גם ב'סוד שביעי של פסח', וכנראה גם ב'סוד תרין אורזילין'. להלן נראה שצד זה שאב האר"י מדמותם של משה רבנו ושל רשב"י, ודמותו המשיחית של האר"י ניתנת, אם כן, לתיאור כמיזוג בין רשב"י לבין יוסף דילה ריינה. ואולי מיזוג כזה מצוי גם בתיאור הזיווג עצמו, שהוא כאמור זיווג שאיננו זיווג.

עוד על אופיו המשיחי-חיובי של 'סוד שביעי של פסח' אפשר ללמוד מתוכנו וממקורותיו הקבליים של הסוד. לפי כמה מקומות בזוהר, האיילה המקשה לילד סופה שילדת את המשיח, וחבלי הלידה שלה (כולל נשיכת הנחש) הם סמל לחבלי המשיח.²⁶¹ מקומות אלה מצטרפים לתמונה מיתית אדירה, וזו לא נוצרה בזוהר יש מאין, אלא מצירוף של מוטיבים מיתיים עתיקים, בספרות חז"ל ומחוצה לה.²⁶² יש מקום

²⁶⁰ נידה לא ע"א.

²⁶¹ הצד המשיחי של מיתוס הנחש והאיילה אינו מפורש במקור העיקרי של 'סוד קריעת ים סוף': זוהר ח"ב, נב ע"ב (גם במקורו עוסק קטע זה בקריעת הים); אך הוא ניתן להשלמה לפי ח"ג, רמט ע"א-ע"ב (הן בגוף הזוהר והן ברעיא מהימנא); ח"ב, ז ע"ב; ח"ב, ברכ ע"א. מראי מקומות נוספים שבהם מקשר הזוהר את האיילה עם הגאולה ימצאו להלן בהערה 484. וראה עוד: זוהר חדש, סוף פרשת בלק, נו טור ג (הוא תיאור אפוקליפטי אקטואלי החוזה את הגאולה לשנת 1300, ומושפע מתיאור האיילה); ח"ג, סז ע"ב-סח ע"א (רעיא מהימנא, וקשור לגוף הזוהר שם); ועוד. אומנם לא תמיד משמש עניין זה בזוהר בהקשר משיחי. כך, למשל, בח"ב, ריט ע"ב, שם נשיכת הנחש ברחם האיילה קשורה דווקא להולדת הנשמות בזמן הזה ולא בימות המשיח. וראה עוד דברי ברגר ומרוז במקומות המצוינים לעיל בהערה 146.

²⁶² ראה נספח ב בסוף המאמר.

לשער שכך הוא ב'סוד שביעי של פסח' הלוריאני. לפי סוד זה, נשיכת הנחש ברחם השכינה באה לאפשר את לידת הנשמות המעולות ביותר, שנוצרו מן הזיווג של גדלות של יום ראשון של פסח.²⁶³ ואכן כזאת היא נשמת המשיח. ואולי אפשר למצוא לכך גם רמז לשוני, כי אף על פי ש'סוד שביעי של פסח' מדבר בלשון רבים על 'נשמות הנולדות מן הזיווג דגדלות דיום א' של פסח',²⁶⁴ הרי קודם לכן כתב בלשון יחיד 'יולדת אותו',²⁶⁵ ואולי יש כאן זכר לנוסח קדום, שדיבר על נשמת המשיח דווקא, וניטשטש מחמת הצנזורה הפנימית. ועוד, לידתה של נשמה זו מתוארת בקבלת האר"י כפריצת האותם הסתומה, המסמלת את רחם השכינה.²⁶⁶ והרי גם בנשיכת הנחש מתבצעת פריצה דומה! אמנם בקבלת האר"י לא מצאתי קישור בין שתי הפריצות (פריצת האותם ונשיכת הנחש), אך קישור כזה נעשה, כפי שראינו, אצל ר' אברהם גלאנטי, ובהרחבה גדולה בספרות השבתאית,²⁶⁷ ואולי באמת הוא טמון כבר בפשט דברי האר"י.²⁶⁸

אם נשמת המשיח נולדת מן האיילה, הרי קל לשער שתהיה זהות גם בינה לבין 'תרין אורזילין דאיילתא', או בעברית: שני עופרים תאומי צביה, או איילה.²⁶⁹ יש לצרף

²⁶³ ראה לעיל, אחרי הערה 221.

²⁶⁴ לעיל, לפני הערה 244.

²⁶⁵ לעיל, הערה 227.

²⁶⁶ ראה למשל, שער הכוונות, לב טור ב-ג, בכוונת יומביא גואל לבני בניהם'. על רעיון פריצת האותם הסתומה ראה ההפניה לעיל בהערה 175. דרך שם ימצא המעיין גם הפניות למחקרים קודמים שלי באותו עניין, כגון על האותם הסתומה כמסמלת בנצרות את רחמה של אמו של המשיח הנוצרי. ואת התפתחות הרעיון מן הקבלה הקדומה עד השבתאות.

²⁶⁷ ראה לעיל, הערה 175.

²⁶⁸ רונית מרוז כבר קשרה בין שתי הפריצות, ושיערה שהנשמה המושלמת הנולדת בשביעי של פסח היא נשמת המשיח. ראה מרוז (הערה 134), עמ' 311-312.

²⁶⁹ ראה להלן, ליד הערה 388.

לכך מה שראינו לעיל, שמעשה 'תרין אורזילין' אירע ימים אחדים קודם תשעה באב,²⁷⁰ והרי זהו הזמן המתאים לניסיונות להוליד את המשיח, שכן זה נולד בתשעה באב, לפי המדרש.²⁷¹ מאורע זה אירע בוודאי בסוף חודש תמוז,²⁷² בין י"ז בתמוז לתשעה באב, הם הימים המכונים בספרות ההלכה 'ימי בין המצרים'.²⁷³ ואכן אף כינוי זה המשמש גם בספרות הלוריאנית,²⁷⁴ יכול לרמוז לענייננו, שכן הוא עשוי להתפרש בנקל על 'המצר' של רחם האיילה, שהאר"י עמל לפתחו באותם ימים. וכדאי לזכור בהקשר זה את שבתי צבי, שראה עצמו משיח ונולד בתשעה באב, ודרש על מעצרו ומצוקתו את המלה 'מצרים' כצירוף של 'מצר ים',²⁷⁵ ואולי ידע משהו על הקשר הלוריאני בין שביעי של פסח ורחם האיילה לבין 'בין המצרים'.

אבל התמונה המתקבלת מ'סוד שביעי של פסח' היא מסובכת יותר. בקבלת האר"י לעתים לא הוולד אלא דווקא הנחש הנושך מתפרש על המשיח (שכן 'משיח' בגימטריא 'נחש').²⁷⁶ רעיון זה לא נוצר כאן יש מאין, ויש לו יסודות בקבלת המאה

²⁷⁰ האר"י נפטר כמה ימים אחר כך, ביום ה' באב.

²⁷¹ איכה רבה, פרשה א, נא.

²⁷² שלושה חודשים אחרי שביעי של פסח, ראה לעיל הערה 162.

²⁷³ מלשון איכה א, ג. ולפי מדרש איכה רבתי על פסוק זה (המדרש מובא גם בפירוש רש"י על הפסוק).

²⁷⁴ שער הכוונות (הערה 9), פט טור ג.

²⁷⁵ ראה בספרי (הערה 95), עמ' 280-281, הערה 69.

²⁷⁶ ראה: לימודי אצילות (הערה 150), לא טור ד: 'יעלה לפניך קול רחל שמבכה על בניה [לפי ירמיהו לא, טו] ומלמד זכות על בניה שהם ישראל, וכן היא ממש איילתא שכמו בצער הלידה של האיילה כן כביכול כמו הרה תקריב ללדת תחיל ותזעק בחבליה [ישעיה כו, יז] מהצער שמצטערת בא נחש שאותיותיו הוא גי' משיח, כמו דנשיך אותה לפתוח רחמה, כמו כן משיח מעורר בקול שופר לפתוח ממסגר אסיר [לפי ישעיה מב, ז] דהיינו בניה'. דברים אלה הם חלק מתפילתו של המלאך סנדלפון.

השלוש-עשרה ואף קודם לכן, בגנוזיס ובנצרות,²⁷⁷ ומכאן נפוץ גם בשבתאות.²⁷⁸ החסידות, כידוע, שאלה לעתים את התיאורים השבתאיים ותיאורים משיחיים אחרים, וייחסה אותם לדמות 'הצדיק' החסידי.²⁷⁹ וכך מצאתי בספרות החסידית ש'הצדיק' הוא הנחש המזדווג עם השכינה.²⁸⁰

נמצא אפוא, שהאורזילין הנולדים הם גם המשיח הנולד לאיילה, והם גם מזדווגים עם איילה זו. על כך נדבר עוד בפרק השלישי, כשנדון במאמר הזוהרי עצמו, ששם השכינה מדברת על נחת רוח שגרמו לה שני האורזילין, ונראה שהכוונה בעיקר לעינוג סקסואלי.²⁸¹ אבל עניין זה רמוז אולי גם ב'סוד שביעי של פסח', בראשית הקטע שצוטט לעיל,²⁸² במשפט 'ונחזור לבאר אותו המאמר בענין האיילה שרחמה צר וחביבה על בעלה'. בניגוד לרושם שמשפט זה מעורר, לא מצאתי בשום מקום בזוהר קישור בין צרות הרחם של האיילה לבין חביבותה על בעלה. נהפוך הוא: צרות הרחם של האיילה אינה

²⁷⁷ ראה י. ליבס, 'המשיח של הזוהרי' (הערה 23), עמ' 126 והערה 158; וראה בספרי (הערה 95), עמ' 228-229.

²⁷⁸ ראה לעיל הערה 146.

²⁷⁹ דוגמה מובהקת לכך ראה בספרי (הערה 95), עמ' 73.

²⁸⁰ ראה דוגמה מופלאה ביותר בספר החסידי ביאור תיקוני הזוהר לר' ישראל בן שבתי (הוא המגיד מקאזניץ), טשערנוביץ תרכ"ב, א טור ב, ולפיו (אם פענחתי נכון את רמזיו), פעולת הצדיק (בשר ודם) על השכינה מושווית לפעולת הנחש המפתה אותה באופן מיני, ובעקבות פיתוי זה השכינה עושה ככל שיגזור עליה הצדיק, אף אם אין הדבר מוצדק לפי הדין והוא כשגגה; וזה לשונו: "כי לא יעשה ה' אלהים דבר בלתי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים" [לפי עמוס ג, ז], וכשאינן נביאים יש חסידים ואנשי מעשה, ועד דלא אסכימו לא יעשה דבר, כמו באברהם אבינו ע"ה בענין סדום. ולפעמים כשגגה היוצאת מלפני השליט [לפי קהלת י, ה], ולפעמים הוא כעין נחש דבא על חוה ומפתה לאיתתא יראת ה' [לפי משלי לא, ל, שבקבלה נדרש תמיד על השכינה.], וא"א [=ואי אפשר] לבאר זה במכתב בספר כ"א [=כי אם] מפה לאוזן. וז"ש [=זוהר שנאמר. תהלים קמה, יט] "רצון [כאן במשמעות סקסואלית] יראיו יעשה" ואח"כ [=ואחר כך. בהמשך הפסוק] "ואת שועתם ישמע וישועם".

²⁸¹ להלן, פרק ג, ליד הערה 368.

²⁸² ליד הערה 217.

גורמת אלא ייסורים וכאבים של חבלי לידה, המתפרשים בזוהר על 'חבלי משיח', הם הצרות העתידות לבוא לפני בואו.²⁸³ גם במקור התלמודי היחיד המדבר על נשיכת הנחש ברחם האיילה²⁸⁴ אין נשיכה זו גורמת הנאה. הקשר בין צרות רחם האיילה לבין ההנאה הסקסואלית מצוי אמנם בדברי חז"ל, אבל בהקשר אחר לחלוטין:

מאי דכתיב²⁸⁵ 'אילת אהבים ויעלת חן' וגו', למה נמשלו דברי תורה לאילת? לומר לך: מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה.²⁸⁶

מוטיב זה איננו זוכה לפיתוח אף בהמשכו של 'סוד שביעי של פסח', אדרבה, הזיווג שם, שהוא נשיכת הנחש, אינו עושה רושם של הנאה מיוחדת. אבל כנראה העניין זכה לפיתוח בכיוון זה בחלקי הסוד שנגנזו, ולפיכך הוא מוזכר בתחילתו. אפשר להביא לכך עוד ראייה. בראשית פירוש אדרא רבא²⁸⁷ הרח"ו מזכיר, נוסף על 'סוד שביעי של פסח'²⁸⁸ גם את פירושו לזוהר 'פרשת בשלח דף נד ע"ב, בענין היא איילתא דרחמה צר וחביבה על בעלה בכל שעה'. פירושו זה לא נשתמר,²⁸⁹ אך מן הלשון שהביא ברמיזתו נראה שחלק הגון מפירוש זה עסק בשאלת היתרון הסקסואלי של צרות הרחם, ואולי זו הסיבה לכך שהפירוש לא נשמר, כיוון שהיה אזוטרי מאוד, כמו החלקים המקבילים לו ב'סוד שביעי

283 זוהר ח"ג, רמט ע"ב. וראה להלן בנספח ב.

284 בבא בתרא טז ע"ב.

285 משלי ה, יט.

286 עירובין נד ע"ב.

287 שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט, מ טור ד.

288 על הזכרה זו ראה להלן בנספח א.

289 אולי משהו ממנו נשתקע בתוך פירושו של הרמ"ז לדף זה שבזוהר, שהובא בספרו של ר' שלום בוזאגלו, מקדש מלך, בני ברק תשל"ד, ח"א, קנט ע"א.

של פסח'. ואם נוסיף ונסתמך על מקורו התלמודי, פירוש זה אולי עסק גם במהות הסקסואלית של העיסוק בתורה, שהיא הרי דרכו של האר"י לזיווג ולגאולה.

יש מקום רב להניח שהאר"י, בחידושי התורה שלו, לא רק גרם זיווג בין ישויות עליונות, כשהוא נשאר מבחוץ. נפש האר"י עצמה היתה בחינת היסוד, הוא אבר הזכר, המחברן. כך אפשר ללמוד מכמה מקומות בקבלת האר"י. כגון הקטע שבו תיאר האר"י חמישה סוגים של זיווג בין הפרצופים העליונים, כשכל אחד מהם נעשה על ידי אחת החבורות החשובות במיתוס הלוריאני, כגון עשרת הרוגי מלכות, חבורת רשב"י וחבורת האר"י. במרכזה של כל חבורה כזו נמצא 'רבי', שהוא בחינת יסוד, שהוא המזווג; ובחבורתו של האר"י נמצאו שני יסודות כאלה, והם האר"י והרח"ו.²⁹⁰ ובמקום אחר תיאר את משה ור' עקיבא, הם גלגוליהם הקודמים של האר"י והרח"ו,²⁹¹ כשהם, בבחינותיהם השונות, נחשבים ליסודות המזווגים את הפרצופים העליונים.²⁹² אם כך, הרי גם ב'סוד שביעי של פסח' יש לזהות את היסוד המזווג, הוא הנחש, עם האר"י, וגם אם אין עניין זה מפורש ב'סוד שביעי של פסח', הרי הוא רמוז באופן ברור בקשר למשה רבנו:

ובזה תבין ענין משה שכתוב בו (שמות ד ג) 'וינס משה מפניו'.²⁹³ כי הנה נתבאר אצלנו כי בכל הדברים יש קטנות וגדלות, וגם יש בחי' משה של זמן הקטנות והוא סוד ב' שמות 'אל שדי' שהם בגי'²⁹⁴ 'משה'. וכשתוסיף עליהם ט' אותיות שיש

²⁹⁰ ספר החזיונות (הערה 23), עמ' ריא-רכ. שער הגלגולים (הערה 21), סז ע"א - ע ע"א.

²⁹¹ ראה לעיל, ליד הערה 15.

²⁹² שער הכוונות (הערה 9), מח טור ג, ענין נפילת אפיים דרוש ה (מכתיבת יד האר"י). על כך ראה באריכות במאמרי 'מיתוס לעומת סמלי' (הערה 11).

²⁹³ מפני המטה שנהפך לנחש.

²⁹⁴ = בגימטריה.

במילוי שם שדי²⁹⁵ יהיו בגי' שנ"ד, ואם תוסיף ה' אותיות שיש במילוי אל²⁹⁶, או ה' אותיות של 'אל שדי', יהיה הכל בגי' שנ"ט, שהוא בגי' נחש ע"ה.^{297 298}

המאמץ להגיע בגימטריה מ'משה' ל'נחש' מעיד על האינטרס הרב של ההשוואה ביניהם, וכן ההדגשה על כך שיש גם 'משה של זמן הקטנות'. הדגשה כזאת, ובלשון זו ממש, מצאנו כבר לעיל בפרק הראשון,²⁹⁹ ושם הוכחנו שהדיבורים על זמן הקטנות של משה מכוונים בראש ובראשונה לאר"י עצמו. וכן הדבר בוודאי גם כאן. מסתבר אפוא שהאר"י ומשה לא רק 'עסקו' כאן בסוד הקטנות, אלא חזרו בעצמם למצב הקטנות, ותיאור הנחש כאן הוא תיאורם שלהם. ואולי גם קרבן הסיפור רומז ל'משה של זמן קטנות', הוא בנו הקטן של האר"י ('קטנותו' של הילד צוינה במפורש בכל המקורות), שנספה עקב הגילוי, ואף שמו היה משה.³⁰⁰

באופן כללי יותר נוכל להסיק, שמצב הקטנות נוגע לא רק לעולמות העליונים, אלא גם לנפש האדם למטה. במלים אחרות, המשמעות הפסיכולוגית של 'מוחין דקטנות', שנחשבה לחידוש של החסידים, מצויה כבר בקבלת האר"י גופה,³⁰¹ ונראה לי

²⁹⁵ כלומר, שין דלת יוד.

²⁹⁶ לעניות דעתי יש שם שש אותיות: אלף למד. ואולי לפיכך הוא נזקק גם לאפשרות הנוספת. ואכן, במקבילה בפרי עץ חיים (הערה 125), קה ג, מסתפקים באפשרות השניה בלבד.

²⁹⁷ = עם הכולל. כלומר + 1.

²⁹⁸ שער הכוונות (הערה 9), פו טור ג.

²⁹⁹ ליד הערה 35.

³⁰⁰ תולדות האר"י (הערה 1), עמ' 198. מעשה דומה, שיוחסה לו משמעות דומה, חזר בימי ר' נחמן מברסלב ובנו. על פרשה זו, ראה: יי וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 198-192.

³⁰¹ וראה על כך מאמרו של מרדכי פכטר, 'לבירור המושגים "קטנות" ו"גדלות" בקבלת האר"י כרקע להבנתם במחשבה החסידית', שנדפס באותו כרך שבו נדפס המאמר הנוכחי, קבלת האר"י (בעריכת ר' אליאור וי' ליבס), ירושלים תשנ"ב (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 6), עמ' 210-171.

שמשמעות זו חשובה אף יותר מזו שעניינה הפרצופים העליונים. עיקר עניינה של קבלת האר"י הוא דווקא במישור הפסיכולוגי, והוא שעומד ביסוד המיתוס האונטולוגי שרגילים להתייחס אליו כאל עיקר קבלת האר"י.

בפרק הבא נעסוק ב'סוד תרין אורזילין' לגופו, ונגיע למסקנות דומות בנוגע למהותם של האורזילין: גם אלה הם בעיקרם חלקים מנשמתו של האר"י. אך כבר עתה נוכל להקדים ולראות זאת, כי ככל הנראה שני אורזילין אלה רמוזים גם בקטע שצוטט כאן מ'סוד שביעי של פסח'! זאת לפי המאמר אחד בזוהר,³⁰² שדורש את השם 'אל שדי' על שני העופרים תאומי צביה (בוודאי לפי הדמיון שבין השם 'שדי' לבין השדיים, 'שני שדיך כשני עפרים תאמי צביה'),³⁰³ ובהקשר משיחי מובהק. ואם כן, הרי שיש זהות גם בין משה (גלגולו הקודם של האר"י) לבין האורזילין; שכן למדנו בקטע המצוטט, ששמו עולה בגימטריה כמנין 'אל שדי'.³⁰⁴ ועוד קשר מצוי בהמשך בין 'אל שדי' לבין האורזילין, שכן בקטע שבהמשך ב'סוד שביעי של פסח' נאמר שהשמות 'אל שדי' במילואם עולים בגימטריה 1000,³⁰⁵ והם אלף המפתחות שהאיילה – היא השכינה – שולטת בהם, לפי אחת המקבילות הזוהריות של מעשה הנחש והאיילה,³⁰⁶ ואולי מפתחות אלה נדרשו כאן על בניה, או חלקיה, שהם האורזילין.

נוכל ללמוד על האר"י לא רק ממשה אלא גם מרשב"י, שגם הוא כזכור אחד מגלגוליו הקודמים של האר"י, וכל מטרת פעילותו הקבלית של האר"י היתה לפרש את

³⁰² זוהר ח"ב רנג ע"א.

³⁰³ שיר השירים ד, ה.

³⁰⁴ את הקשר המשכנע הזה למאמר הזוהר הנזכר ומשמעותו למדתי מספרה של מרוז (הערה 134), עמ' 311.

על 'שדי' כצבי בהשפעת השבתאות, ראה להלן, הערה 391.

³⁰⁵ כלומר: א+ל+פ+ל+מ+ד+ש+י+נ+ד+ל+ת+י+ו+ד=999, +1 (יעם הכוללי) = 1000.

³⁰⁶ זוהר ח"ב, ריט ע"ב.

דבריו ולחזור על מעשיו.³⁰⁷ והרי אף 'סוד שביעי של פסח' ו'סוד תרין אורזילין' אינם אלא פירושים על מאמרי זוהר, מדרשו של רשב"י. זיקתו של האר"י לרשב"י קשורה לזיקתו אל משה, שהרי רשב"י, מחבר ספר הזוהר, נחשב בקבלת האר"י לגלגולו של משה, נותן התורה.³⁰⁸ אכן קווי הדמיון בין רשב"י למשה מודגשים כבר בספר הזוהר גופו.³⁰⁹ אין פלא אפוא שב'סוד שביעי של פסח' האר"י מציין גם את רשב"י בצד משה, כמי שנתיירא מעניין הקטנות הכרוך בסוד זה.³¹⁰ ועם יראה זאת, מצינו שרשב"י של הזוהר משתבח בכך שהוא בקיא דווקא בענייני סטרא אחרא, ומביא לראיה את משה רבנו, שגם הוא היה בקיא בכך במיוחד.³¹¹ בהקשר זה השווה רשב"י את עצמו ל'תנין הגדול שהעולם משתלשל מסנפיריו',³¹² בדומה להזדהותו של האר"י עם הנחש ב'סוד שביעי של פסח'. האר"י יכול היה, אם כן, להסתמך על משה ורשב"י גם ברומן המסוכן שניהל עם הסטרא אחרא, המזכיר לכאורה את ניגודם של שני אלה: ר' יוסף דילה ריינה.

אבל גם עיקר משיחותו של רשב"י איננה קשורה למאגיה ולסטרא אחרא. רשב"י נחשב 'צדיק יסוד עולם', והוא גאל את השכינה בדרך של זיווג, שבו גם יצאה נשמתו מתוך אקסטזה, כמתואר בסוף אדרא זוטא שבזוהר,³¹³ ובגאולתו נגאל בעצמו.³¹⁴

³⁰⁷ ראה להלן, הערה 350 ולידה.

³⁰⁸ על כך ראה למשל בראש פירושו של ר' ישראל סרוק לספרא דצניעותא: 'להיות שרשב"י ע"ה היה ניצוץ מרע"ה לזה כתב ספרא דצניעותא'. לימודי אצילות (הערה 150), לד טור א.

³⁰⁹ ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (הערה 23), עמ' 107-105.

³¹⁰ ראה לעיל, ליד הערה 151.

³¹¹ ראה זוהר ח"ב, לד ע"א-ע"ב. משה רבנו יכול היה לגאול את עמו כיוון שנכנס 'חדר בחדר' אל התנין הגדול (כך מבין הזוהר את הפסוק, שמות י, א: 'ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה'), וכמוהו רשב"י, שהוא מן המעטים היודעים לבאר את מעשה בראשית בסוד התנין הגדול. - ראה מאמרי (הערה 32), עמ' 128-123.

³¹² ראה לעיל הערה 166, ובמאמרי שם. בניגוד למשה 'בסוד שביעי של פסח', שם רשב"י לא נס מפני התנין!

³¹³ ח"ג, רצו ע"ב. וראה מאמרי (הערה 32), עמ' 194-191.

מותו של רשב"י היה בחינת 'מים נוקבין', או במלים אחרות מיתה על קידוש השם, לפי הסברו של האר"י בכוונות קריאת שמע.³¹⁵ מאחר שהאר"י ראה עצמו כרשב"י השב מחדש, עיון במשמעות מיתתו של רשב"י יסייע בידינו להבין את המשמעות שייחס האר"י למיתתו שלו. אכן, מוות זה שונה לחלוטין ממות הקלון המיוחס לר' יוסף דילה ריינה, שלא הזדווג בשכינה אלא, לפי אחת הנוסחאות, בלילית הרשעה ובבת מלך יוון, ועקב זאת 'השליך עצמו לים ומת',³¹⁶ ולדעת האר"י סופו שנתגלגל בכלב שחור.³¹⁷ ומכאן נלמד עד כמה בלתי שלמה היא ההקבלה בין שני אישים משיחיים אלה.

'סוד שביעי של פסח' מדבר אפוא על חלקי נפשו של האר"י, בגלגול זה ובגלגולים קודמים, בגאולתם ובהשלמתם ובתיקונם, תוך שהם מתקנים את העולם ומזדווגים עם האיילה העליונה, היא השכינה, ומסירים ממנה את כוחות הרע. יסודות אלה ב'סוד שביעי של פסח' ישמשו קו מנחה בחיפושנו אחר הפירוש הלוריאני המשוער למאמר הזוהרי של 'תרין אורזילין', ויסייעו להעמקת הבנתו של פירוש זה, שהוא עניינו של הפרק הבא.

ג

דרך נוספת, שעולה מיד על דעתו של מי שמעוניין לשער השערות לגבי הפירוש האפשרי של האר"י על מאמר בזוהר, היא החזרה לטקסט הזוהרי עצמו וניתוח פשוט. ניתוח כזה צריך להיעשות, עד כמה שאפשר, 'דרך המשקפים של האר"י', או במלים אחרות תוך כדי השוואה לדרך הפרשנות הלוריאנית הידועה מפירושים של קטעים אחרים, עם שימוש

³¹⁴ ראה במאמרי הנזכר, עמ' 198-207.

³¹⁵ ראה לעיל, לפני הערה 129.

³¹⁶ כך לפי הנוסח המסופר מפי ר' שלמה נאווארו. ראה: ליקוטי ש"ס (הערה 191), נח ע"ב - נט ע"א.

³¹⁷ ספר החזיונות (הערה 23), עמ' רנג.

בהיגדים לוריאניים מפורשים על אלמנטים שונים המצויים גם במאמר הזוהר, שהפירוש הלוריאני עליו אינו מצוי בידינו. וזה לשון המאמר הזוהרי 'תרין אורזילין':³¹⁸

רבי אלעזר ורבי יוסי חמוי הוו אזלו מאושא ללוד. א"ר יוסי לר' אלעזר: 'אפשר דשמעת³¹⁹ מאביך³²⁰ מאי דכתיב³²¹ "ויעקב הלך לדרכו"³²² ויפגעו בו מלאכי אלהים". א"ל: 'הכי שמיע לי מאבא "אינון הוו מלאכים דאוזפוחו"³²³ בקדמין מארעא דישראל". א"ל: 'מאן אינון?' א"ל: 'לא ידענא'. א"ל: 'אות לכוני צדיקיא מלה דפומכוני ככתרא דמלכותא ברישא למלכא'.³²⁴ עד דהוו אזלי מטו למערתא

³¹⁸ מאמר זה נמצא בזוהר בשני מקומות: ח"ג, נה ע"ב (פרשת מצורע, תוספתא); וזוהר חדש (מהדורת מוסד הרב קוק), כ טור ד (נח, מדרש הנעלם). הנוסח בזוהר חדש מלא יותר, והוא שיובא כפנים, כשלא יצוין אחרת. אומנם מלשון הסיפור שהבאתי בראש מאמרי משמע לכאורה שמדובר בנוסח של ח"ג (והוא מובא בזוהר פרשת מצורע דף נה ע"ב, וכיוצא בזה בנוסח של תולדות האר"י), אבל לדעתי אין מכאן ראיה. יתכן שהסיפור נוסח כך כי קל היה יותר לציין את מראה המקום לזוהר הרגיל הנדפס, שכן ספר זוהר חדש עדיין לא נדפס בימיו של האר"י, ואולי גם לא בשעה שנוסח הסיפור לראשונה (זוהר חדש נדפס לראשונה בשאלוניקי שני"ז). אבל לפני האר"י היו כתבי יד של חלקים רבים שנדפסו אחר כך בזוהר חדש, והוא משתמש בהם בכתביו, ואפשר בהחלט שכך היה גם בנוגע לסיפור זה. ואכן, בעל ספר עמק המלך רומז לכך באחת מן הפעמים שהוא מביא את סיפור 'תרין אורזילין' ומיתת האר"י: 'פעם אחת נזדמן ששאל כמהר"ר חיים נר"ו התוספת של תרין עורזילין... והוא מובא בזוהר פרשת מצורע אבל יותר היא בשלימות בזוהר חדש מדרש הנעלם פרשת נח דף לו עמוד ב וארוכה יותר כנראה שם, פרשת מצורע היא מוטעה מאודי (נפתלי בכרך, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח, קמב טור ד - קמג טור א).

³¹⁹ מצורע: שמעת.

³²⁰ מצורע: מאבוך.

³²¹ בראשית לב, ב.

³²² מכאן עד 'דמלכא' חסר במצורע, ובמקומו רק: וגוי' אמר ליה לא ידענא.

³²³ נ"א: דאיזפוחו. ופירושו בלשון הזוהר: ליווהו.

³²⁴ שבח זה, בתשובה לילא ידענא, נאמר בודאי בלשון אירונית.

דלוד. שמעו ההוא קלא דאמר: 'תרין עוזלין דאיילתא עבדו קדמי³²⁵ רעותא
 דניחא לי ואינון הוו משרייתא³²⁶ קדישא דערע יעקב קמיה'. אתרגיש ר"א
 ואצטער בנפשיה³²⁷ ואמר: 'מארי דעלמא כך אורחוי?! טב לן³²⁸ דלא נשמע,
 שמענא ולא ידענא'.³²⁹ אתרחיש ליה ניסא ושמע ההוא קלא דאמר 'אברהם
 ויצחק הוו'. נפל על אנפוי וחמא דיוקנא דאביו.³³⁰ א"ל: 'אנא³³¹ שאילנא
 ואתיבונא דאברהם ויצחק הוו דערעו ליעקב³³² כד אשתזיב מלבן'. א"ל: 'ברי,
 פוק פיקתך³³³ וסב סיבתך,³³⁴ דפום³³⁵ ממלל רברבן הוא.³³⁶ ולא דא הוא

325 מצורע: קמאי.

326 מצורע: משרייתא.

327 מצורע: ואסתער בנפשו.

328 כתב יד קדום (ראה הפניה בהערה 7) גורס כאן 'אוחי לוך', לפי גרסה זו מתקבלת המשמעות: הקב"ה קיצר ודחק בדברים באופן לקוני, כדי שלא יובנו.

329 כלומר: אין זו דרך ארץ, ובודאי אין דרך קלוקלת כזאת הולמת את רבון העולם, לומר רק בדרך רמז, ולגרום עוול קשה לשומע שאינו מבין את משמעות הדברים. ואכן מצאנו שספר הזוהר מגנה דיבורים בחידות ללא פיתרון. ראה למשל ח"א, ריז ע"א.

330 מצורע: דאבוי.

331 מצורע: אבא.

332 כך מצורע. ז"ח: דיעקב.

333 מצורע: פתקך, ונ"א המובא שם: פסקך.

334 מצורע: סבתך.

335 מצורע: פום.

בלחודו אלא לכל צדיקא³³⁷ נשמתהון דצדיקיא מערען קדמוהי לשזבותיה³³⁸
ואינון מלאכיא קדישי עילאי. ות"ח יצחק קיים הוה בההיא³³⁹ שעתא, אבל
נשמתא קדישא אתנסיבת בכורסי³⁴⁰ יקרא דמריה כד אתעקד על גבי מדבחא
ומכדין אסתימו עינוי מלמחזי,³⁴¹ והיינו דכתיב (בר' לא מב) "ופחד יצחק היה
ליי".³⁴² א"ל: 'מה אנן תמן?' א"ל: 'אנא ואת מלאכי עילאה לאשתעשעא במשיחא
מלאכא דדוד'.³⁴³ קם. עד דהוה קם חמא חמוהי דאנפוי נהירין כשמשא. א"ל
חמוי: 'מלה חדתא שמעת או בנהירו יקרא דמשה אסתכלת?', א"ל: 'לא, אלא
זכאין אינון צדיקיא דנטרין'³⁴⁴ להון משרייטי קדישי עילאי, שנאמר³⁴⁵ כי
מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך'.

336 מצורע: הוה. 'פום ממלל רברבן' - ראה: דניאל ז, ח; ז, כ. כאן נאמרו הדברים לשבח, ובהמשך למשפט הקודם, המתחיל ב'ברי'. פירוש הדברים הוא ככל הנראה: בני! קבל והאמן בדברים שירדו אליך כפתק מן השמים, כי נאמרו מפי פה המדבר גדולות. אמנם הדרת מלך (במקום דלעיל הערה 145), מחלק בין שני החלקים, ומפרש: "פוק פתקד" פי'רוש] צא מהנייר פתקא שלך שכתבת בו אברהם ויצחק, "וסב סבתך" פי' וקח דברי הזקן שלך אביך שאומר לך "פום ממלל רברבן" היא מי'לכות] דאצילות'.

337 מצורע: צדיקיא.

338 מצורע: לשיזבותיה.

339 כך במצורע, ובז"ח בההוא.

340 מצורע: בכורסיא.

341 מצורע: מחיזו. ראה: בר"ר סה, י.

342 במשפט זה מסביר הזוהר איך יכלה נשמת יצחק לרדת מן השמים כמלאך, בתקופה שעדין יצחק היה בחיים. 'פחד' כאן היא הנשמה. מכאן עד סוף המאמר חסר במצורע.

343 תחביר אופייני לזוהר, וכמוהו בימינו 'מלכת אסתר'.

344 נ"א דמטמריין.

במאמר זוהרי זה, כמו ברבים אחרים, ניכרות שתי שכבות. אחת שאפשר לכנותה 'סיפור המסגרת', או סיפור הנסיבות שבהן נאמרו הדברים, והשנייה תוכן הדרשה. במקום אחר טענתי והראיתי ששתי שכבות אלה משולבות זו בזו בספר הזוהר, ואף 'המסגרת' מכילה הרבה 'תוכן' ומוסיפה לתוכן זה ממדים נוספים³⁴⁶ (בדומה למה שראינו לעיל בנוגע לחשיבותו של היסוד האישי בקבלת האר"י). במקרה זה הדבר בולט לעין, כי הזוהר משהו בין גיבורי שכבת 'התוכן' – אברהם יצחק ויעקב – לבין גיבורי שכבת 'המסגרת' – ר' אלעזר ר' יוסי חמיו ורשב"י אביו; ואלה כמו אלה זוכים לגילוי מלאכים והופכים בעצמם למלאכים של אחרים: כפי שאברהם ויצחק הפכו למלאכיו של יעקב, כך הפך רשב"י אצל בנו ומחותנו, וכך הפכו ר' אלעזר ור' יוסי אצל משיח בן דוד.

מבנה זה יכול לשמש מפתח להבנת הסיפור הלוריאני. שם אמנם מצויה בידינו רק שכבת 'המסגרת', היא נסיבות אמירתו של הסיפור, אבל זו מקבילה הקבלה בולטת ל'סיפור המסגרת' הזוהרי (על פרטיה של הקבלה זו נעמוד בהמשך), שהוא מצדו מקביל לתוכן הזוהרי. 'התוכן' של הסיפור הלוריאני הוא הפירוש של האר"י לסיפור הזוהרי, ואפשר לשער ש'תוכן' זה לא היה אלא הסברת הקשר שבין הסיטואציה האקטואלית של האר"י ותלמידיו (= 'סיפור המסגרת' הלוריאני) לבין הסיטואציה של רשב"י חברתו (= 'סיפור המסגרת' הזוהרי) ולבין הסיטואציה של האבות (= 'התוכן' הזוהרי). הסיפור הלוריאני אינו אלא הוספת עוד שכבת 'מסגרת' (או, אם תרצו, עוד קליפה של בצל), ובאמצעותה העמקה נוספת במשמעותן של השכבות הללו.

בקבלה הלוריאנית, הקבלה כזו בין אנשים מדורות שונים איננה רק בבחינת דמיון היסטורי, אלא יש לה משמעות עמוקה, הקשורה לתורת גלגול הנשמות. שכן האר"י ראה את עצמו ואת חברתו כגלגול וכחזרה מחדש של רשב"י וחבורתו,³⁴⁷ כאחת החוליות

³⁴⁵ תהלים צא, יא.

³⁴⁶ י. ליבס, 'המשיח של הזוהרי' (הערה 23).

³⁴⁷ ראה למשל, חי ויטל, ספר החזיונות (לעיל הערה 23), עמ' קגג. שם חוזרים האר"י וחבורתו על מעמד האידרא של רשב"י וחבורתו, כשכל אחד מחברי האר"י תופס את מקומו של אחד מבני האידרא, שהוא 'משורש נשמתו'. הרחי"ו תופס שם את מקומו של סופרו של רשב"י והחשוב בתלמידיו, הוא ר' אבא.

של המיתוס הקוסמי ההיסטורי הנזכר של תולדות גלגולי נשמותיהם.³⁴⁸ בזיקה זו נעוץ ההסבר לתופעה המפליאה, שהאר"י בחר להביע את סודותיו האינטימיים, הקשורים לנשמתו שלו, באמצעות פירוש למאמר בספר הזוהר. וכאן המקום להזכיר, שפרשנות זוהר מעמיקה היתה דרך היצירה וההכרה החשובה ביותר בקבלת האר"י (היא קדמה בזמן לטכניקות הנזכרות של הסתכלות במצח האדם וכדומה),³⁴⁹ ולא חסרו בה גם צדדים מיסטיים, כגילוי מגיד והתדבקות בנשמת ר' שמעון בר יוחאי, שהיא, ככל הנראה, היתה סיבת עלייתו של האר"י לצפת.³⁵⁰ השוואת תוכן המאמר הזוהרי עם הסיטואציה האישית של האר"י ותלמידיו מתבקשת גם מסיבה נוספת: העניין האישי נחשב אזוטרי בקבלת האר"י,³⁵¹ ולכן הגיוני לחפש דווקא במישור זה את סוד 'תרין אורזילין', שאין אזוטרי ממנו.

אכן, עיקר הדמיון בין 'סיפור המסגרת' הזוהרי לבין זה הלוריאני קשור לעניין שמירת האזטריות.³⁵² גם בזוהר וגם בסיפור 'תרין אורזילין' הלוריאני, אין המורה מגלה את הסוד אלא לאחר הפצרה מרובה. הפצרתו של הרח"ו באר"י שיגלה לו את הסוד³⁵³ דומה להפצרתו של ר' אלעזר בקטע הזוהרי.³⁵⁴ אמנם בזוהר העניין לוט בערפל מסוים,

³⁴⁸ ראה לעיל, ליד הערה 13.

³⁴⁹ ראה לעיל, הערה 12.

³⁵⁰ ראה מאמרי 'כיוונים חדשים' (הערה 11).

³⁵¹ ראה למשל הקטע המשחזר שהובא לעיל (ליד הערה 89), ועל האזטריות של פירושו העיד המהדיר ר' שמואל ויטל (ליד הערה 95).

³⁵² על יסוד זה בספר הזוהר ראה מאמרי (הערה 23), עמ' 138-157.

³⁵³ ראה לעיל לפני הערה 4.

³⁵⁴ אומנם כאן מתעורר קושי מסוים בנוגע לזיקת הגלגול בין הגיבורים, שכן הרח"ו ראה עצמו דווקא בדמותו של ר' אבא תלמיד הרשב"י (ראה לעיל הערה 347). אך תורת גלגולי הנשמה וניצוצות הנשמה איננה

ובמבט ראשון קשה לזהות כלפי מי הופנתה הפצרתו של ר' אלעזר; אך בעיון נוסף מסתבר שרשב"י, אביו של ר' אלעזר, הוא הכתובת להפצרה: בראשית הסיפור שואל ר' יוסי מר' אלעזר מה ששמע מאביו בעניין המלאכים של יעקב, ואכן גם את תשובתו החלקית הראשונה ר' אלעזר מצטט בשם אביו. התשובה הסודית ('תרין אורזילין דאיילתא') יוצאת מתוך מערת לוד, שהיא המערה שאליה נמלט רשב"י, לפי מאמר אחד השייך לחוג הזוהר ומצוי בזוהר חדש.³⁵⁵ ואכן, לפי אותו מאמר שבזוהר חדש, למערה זו שלחו החברים את שאלותיהם הקשות,³⁵⁶ וכמו במאמר 'תרין אורזילין', גם שם ניתנה התשובה אחרי התלבטות קשה בשאלת האזטריות (אליהו הנביא היה צריך לעמול קשה כדי לשכנע את רשב"י לגלות את הסוד), ונוסף על כל זאת: בהמשך הסיפור 'תרין אורזילין', רשב"י מתגלה לבנו ומבאר לו את פשר הסוד שיצא מן המערה.

אבל מצד שני, אם רשב"י לוקח על עצמו את תפקיד המבאר של המשפט החידתי, אולי אפשר ללמוד מכך שלא הוא אמר משפט זה לראשונה, כלומר הקול שיצא מן

מדברת בלשון אקסקלוסיבית, ותיתכן בה גמישות רבה. הבדל אחר נוגע להיעתרות להפצרה ולגילוי הסוד. בסוף הסיפור הזוהרי היחס לגילוי הוא חיובי, ולא כן בסיפור הלוריאני.

³⁵⁵ ראה זוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, נט טור ג - ס טור א. המאמר פותח במלים 'ר שמעון בר יוחאי אזל ליה וערק למדברא דלוד ואתגניז בחד מערתא הוא ורבי אלעזר בריה', והקטע הראשון שלו נדפס גם בראש ספר תיקוני זוהר, וראה הערת ר' מרגליות בניצוצי זוהר' שם, המנסה לישב זאת עם נוסחי הסיפור בספרות חז"ל. המאמר נדפס גם בספר לבנת הספיר לר' יוסף אנגליט (הספר מיוחס בדפוס לר' דוד בן יהודה החסיד), ירושלים תרע"ג, ק טור ב-ד. סגנון המאמר שונה מן הרגיל בזוהר, ייתכן שנדפס בזוהר מספר לבנת הספיר (בנוסח קצת שונה מן הנדפס שם, כשבסופו דברי ברכה לרשב"י שאינם בלבנת הספיר הנדפס), ומחברו כנראה ר' יוסף אנגליט, או אחר מבני אותו חוג. אומנם אצל ר' יוסף אנגליט במקומות אחרים מקום מחבואו של רשב"י הוא 'מערת משה ואליהו' (לבנת הספיר, ג טור א, וכן בראש פירוש שערי אורה, ראה: ג' שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר"ץ, עמ' 80 [בינתיים הוברר שר' יוסף אנגליט הוא מחבר הפירוש]). ההקבלה של מאמר זה למאמר 'תרין אורזילין' איננה שלימה, כי, לפי המשפט שצוטט לעיל, גם ר' אלעזר היה במערה, מה שאין כן במאמר 'תרין אורזילין'. אך ככל הנראה מאמר 'תרין אורזילין' אינו מדבר על הזמן שבו התחבא רשב"י במערה אלא על אחרי מותו, והוא קבור במערה, ונשמתו היא העונה לחכמים. במקרה זה, אומנם, מתעורר קושי אחר, כי לפי המסורת, שראשיתה בספרות חז"ל והיא ידועה גם בזוהר, מערת קבורתו של רשב"י מצויה במירון ולא בלוד (ראה מאמרי – הערה 23 - עמ' 228-229), אך כנראה סתירות כאלה אינן מעל לכוחה של אגדת הזוהר.

³⁵⁶ שם מסופר על שאלה קשה במיוחד, הנוגעת לגאולת ישראל, שנשאלה לחברים, ואלה נזקקו לרשב"י שהתחבא כזכור במערה, ואמרו: 'ווי על גריעותא [לבנת הספיר: גריעו. כלומר: העדר] דבר יוחאי'. ולא יכלו לאתרו אלא בעזרת יונת דואר.

המערה והכריז 'תרין אורזילין דאיילתא עבדו קמי רעותא דניחא לי' אינו קולו של רשב"י. יתר על כן, לפני שרשב"י פותח בביאור המשפט הוא מודיע לבנו שקול זה יצא מ'פה מדבר גדולות', והאם ייתכן שכך כיוון לעצמו? גם אם נענה בחיוב על שאלה זו, דומה שלא תהיה זו כל האמת.³⁵⁷ מסתבר, אם כן, שדמות נוספת הסתתרה במערה והיא בעלת אותו קול. דמות זו מתאים ביותר שנזהה אותה עם רב המנונא סבא – אותה דמות פלאית, המתגלית כמה פעמים בספר הזוהר לחברי חוגו של רשב"י ההולכים בדרך ומפתיעה אותם בדברי חכמה עמוקים, עד שבשובם נאלץ רשב"י לבאר לתלמידיו הנבוכים את עומק הסודות ששמעו ממנה, ממש כמעשהו בסיפור 'תרין אורזילין'.³⁵⁸

ההקבלות בין סיפור 'תרין אורזילין' לבין סיפורי רב המנונא אינן קלות לביטול. גם במקום אחר³⁵⁹ מצאנו ששני חכמים, ר' אלעזר ור' אבא,³⁶⁰ נפגשים דווקא במערת לוד ועוסקים שם בסודות כמוסים ועמוקים ביותר הנוגעים לאהבה שבין כנסת ישראל לקב"ה (להלן נראה שגם מאמר 'תרין אורזילין' עוסק בכך). בהמשך מצטרף אליהם גם רשב"י,

³⁵⁷ רשב"י מכונה אומנם בכינוי 'פי ה' - זוהר ח"ג, רא ע"ב. בעל ספר עמק המלך רגיל לכנות את רשב"י בכינוי "פה קדוש" (גם בספרו גן המלך שבכתב

(ד), כתרגום של 'בוצינא קדישא', לפי אחת המשמעויות של מלת 'בוצינא' בזוהר, שיש לה הסבר אטימולוגי ספרדי. וראה ספרי (הערה 34) עמ' 135. דו משמעות שכזאת, בנוגע למקורו של קול שיוצא ממקומו של רשב"י, מצויה גם במקום אחר בזוהר: ח"ב יד ע"א. גם שם מדובר בפסוק משיר השירים המזכיר את עופר האיילים, וגם שם מדובר על תאוה.

³⁵⁸ ראה למשל: ח"א, ז ע"א; ח"א ט, ע"א. סיטואציה דומה מצאנו גם בנוגע ל'ינוקא', בנו של רב המנונא סבא, ראה למשל: ח"ג קפח ע"א (הגבולות בין האב לבנו אינם חד משמעיים, ראה גם ח"א, וע"א - ז ע"א). ככל הנראה גם 'סבא דמשפטים' עוסק באותה דמות, אף על פי שנקראת שם ר' ייבא סבא, ואף שם ביחסיו עם רשב"י חוזרת אותה מתכונת: ח"ב, קיד ע"א. על עניינו של ר' המנונא סבא (וכן של הינוקא וסבא דמשפטים) עמדתי באריכות במאמרי 'מיתוס לעומת סמלי' (הערה 11).

³⁵⁹ ח"א, רמד ע"ב-רמה ע"א.

³⁶⁰ על מעמדם המיוחד בחבורת רשב"י ראה מאמרי (הערה 23), עמ' 98-99. אומנם במעשה 'תרין אורזילין' מדובר על ר' יוסי ולא על ר' אבא, אך יש לשים לב לכך שמסעותיהם של ר' אלעזר ור' אבא, שבהם הם פוגשים לעיתים את רב המנונא או את בנו, מכוונים בדרך כלל לביקור אצל ר' יוסי חמיו של ר' אלעזר, ולעיתים ר' יוסי מצטרף אליהם. ראה: ח"א, ז ע"א; ח"ג, קפח ע"א; ח"ג, קצג ע"א.

וכולם עוסקים בסוד זה כפי שהתגלה בספרו של רב המנונא סבא. ועוד: לוד, מקומה של המערה במאמר 'תרין אורזילין', היא עירו של רב המנונא סבא, כפי שגילה ברמז באחת מפגישותיו עם ר' אלעזר ור' אבא.³⁶¹

בהמשך דיוננו יתוספו עוד מקבילות בין סיפור רב המנונא לבין מאמר 'תרין אורזילין', אך כאן המקום לעצור קמעא ולתהות על משמעות הדבר. ושמה אין כל משמעות למקבילות אלה, והן מקריות ואינן מעידות אלא על נטייתו של הזוהר לחזור באופן חלקי על דברים שכבר נאמרו בו? מדוע נחפש את דמותו של המנונא גם במאמר 'תרין אורזילין', שרב המנונא לא נזכר בו במפורש? האם בכל מקום שהולכים חכמי הזוהר ועוסקים בדברי תורה חייבים הם לפגוש דווקא את רב המנונא? על שאלה זו אפשר אמנם להשיב בחיוב: לפי מקום אחד בספר הזוהר, בכל מקום שבו עוסקים חכמים בתורה מזדווג אתם רב המנונא סבא ומשתתף אתם בעסק התורה!³⁶²

קביעה זו, גם אם אין בה כדי לבטל את אופיו האישי של רב המנונא, מוסיפה לו ממד של עיקרון קוסמי. ואכן, פיתוח לכיוון זה קיים גם בספר תיקוני זוהר³⁶³ וגם בקבלת האר"י,³⁶⁴ ואפילו בגוף הזוהר רב המנונא סבא מזוהה עם השכינה, והוא בעת ובעונה אחת אדם ואלהות.³⁶⁵ ואכן, יש אף זהות חלקית בין תפקידו של רב המנונא כמתלווה

³⁶¹ ח"א, ו ע"א. בתשובה לשאלת החברים מהו מקום מושבו, ענה להם רב המנונא סבא שהוא יושב במגדל יחד עם הקב"ה ועם עני אחד. בנוסף למשמעות הקבלית, יש כאן רמז גם לשלוש האותיות למ"ד (הוא המגדל) וא"ו (הוא הקב"ה) ודל"ת (הוא העני). כך פירש אל נכון ר' שמעון לביא בספרו כתם פז, גרבה תרצ"ט, ח"א, יז טור א. באותו עמוד בזוהר עונה רב המנונא גם על שאלה אחרת של החברים באמצעות חידה שפתרונה דומה.

³⁶² ח"ג, קפו ע"ב. דברים אלה נאמרים בפיו של הינוקא, בנו של רב המנונא סבא.

³⁶³ ראה: זוהר חדש, צז טור ב-ג (תיקונים). גם הדמות הפלאית של 'סבא דסבין', הרווחת בספר תיקוני זוהר, היא פיתוח של עניין רב המנונא סבא.

³⁶⁴ ראה להלן הערה 371.

³⁶⁵ כך למשל בדרשה על בניהו בן יהוידע - להלן הערה 399, וראה להלן ליד הערה 395, על עניין זה הארכתי במאמרי 'מיתוס לעומת סמלי (לעיל, הערה 11).

לתלמידי חכמים העוסקים בתורה בדרך, לבין תפקידה הדומה של השכינה – כאשר תלמיד חכם נמצא בדרך, ולפיכך פרש מאשתו, השכינה מזדווגת עמו, לבל יהא שרוי בלא נקבה.³⁶⁶

אם קיימת זהות חלקית בין רב המנונא סבא לבין השכינה, הרי הקול היוצא מן המערה הוא גם קולה של השכינה. ואכן, המשפט 'תרין אורזילין דאיילתא עבדו קמאי רעותא דניחא לי' (ובעברית: שני עופרי איילים עשו לפני רצון ונחת רוח) מתאים לו שייאמר דווקא מפי האלהות.³⁶⁷ לצירוף 'עבדו קמאי רעותא דניחא לי' יש גם קונוטציה סקסואלית, והוא רומז בוודאי לזיווגם של אותם עופרים עם השכינה. כך בפשט הזוהר, וכך בוודאי אצל האר"י, שהשתמש בלשון דומה באחד מבתי השיר שחיבר לסעודה הראשונה של שבת: 'יחבק לו בעלה, וביסודא דילה, דעבד ניחא לה, יהא כתש כתישין'.³⁶⁸ יש לחבר זאת, לדעתי, עם מה שראינו בפרק הקודם, כשעסקנו באיילה שרחמה צר, שדווקא הזיווג בקטנות גורם תענוג מיוחד.³⁶⁹

אם כן, במשפט זה השכינה מהללת את הזיווג הסקסואלי שהיה לה עם העופרים, או ר' המנונא סבא משבח את החכמים שהזדווג אתם ללמוד תורה. ידוע לנו מי הם אותם עופרים, שכן בת הקול מפרשת זאת לאחר מכן: 'אברהם ויצחק הוו'. ונפרש: כשבאו אברהם ויצחק להקביל את פני יעקב, השתתפה אתם גם השכינה, ונזדווגה בהם, ונגרם לה נחת רוח. ובוודאי נמצא שם גם רב המנונא סבא באחד מגלגוליו הקודמים, כי חזקה על האבות שעסקו אז גם בתורה, ורב המנונא הרי אינו מחמיץ לעולם הזדמנות שכזאת. ולא יהיה בכך משום הרחקת לכת אם נעביר את הפירוש הזה מדור האבות גם לדורם

³⁶⁶ ראה: משנת הזוהר ח"ב (הערה 33), עמ' תרט-תרטז.

³⁶⁷ הצירוף הרווח בתורה (כגון בויקרא א, ט) 'אשה ריח ניחוח לה', מנוסח בתרגום אונקלוס: 'קורבן דמתקבל ברעוא קדם ה"י. ואולי בלשון שלפנינו יש הד ללשון התרגום בצירוף מלת 'ניחוח' שבמקור.

³⁶⁸ ראה: יהודה ליבס, זמירות לסעודות שבת שיסד האר"י הקדוש, מולד ד (כז) חוברת 23 (233), אדר תשל"ב, עמ' 543.

³⁶⁹ לעיל, ליד הערה 286.

של ר' אלעזר, ר' יוסי ורשב"י. גם להם נזדווג ר' המנונא סבא, וגם הם גרמו לשכינה נחת רוח. ומכאן לצעד האחרון, השייך כבר לפירוש המשוער של האר"י. גם לו ולבני חוגו קרה כדבר הזה. הדבר מסתבר במיוחד לאור תורת הייחודים הלוריאנית, הממזגת בתוכה עין תאורטי ('דברי תורה') עם ייחוד סקסואלי עם הספירות העליונות. ואכן האר"י מציין כמה וכמה פעמים את התפקיד המיוחד שנודע לרב המנונא סבא (או לבניהו בן יהוידע)³⁷⁰ בשטח הייחודים. שלא כשאר צדיקים שנפטרו, שאינם מתגלים אלא אם כן האדם פועל-הייחודים שייך 'לשורש נשמתם', רב המנונא סבא מתגלה לכל צדיק העוסק בתורה בדרך. וגם את הקשר של רב המנונא ושל הייחודים הללו לשכינה ולזיווגה מסביר האר"י לפי שיטתו המכניסטית-פיזיולוגית הפרטנית: רב המנונא סבא הוא חלק אורגני של רחם השכינה, והוא שמאפשר לה את הזיווג, בעזרת 'מים נוקבין'.³⁷¹

במאמר 'תרין אורזילין' לא נזכרה השכינה במפורש, אלא ברמז בלבד ('עבדו קמאי רעותא דניחא לי'), ורב המנונא לא נזכר כלל. במפורש המאמר עוסק דווקא בנושא המלאכים. אך למלאכים בזוהר פנים רבות, וגם השכינה נמנית עמהם, כפי שהם מתלווים אליה. וכך למדנו במאמר זוהרי אחד, המובא דווקא בהקשר לפגישת יעקב עם המלאכים, והוא מקביל מכמה בחינות למאמר 'תרין אורזילין':³⁷²

באתר חד כתיב 'כי מלאכיך יצוה לך'³⁷³ מלאכין סגיאין. והכא חד דכתיב³⁷⁴ 'חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם'. אלא 'כי מלאכיו יצוה לך' אליו שאר מלאכין, 'מלאך

³⁷⁰ על הזדהותם של שני אלה ראה להלן, הערה 399.

³⁷¹ ראה: שער מאמרי רשב"י (הערה 251), יג טור ב. שער הייחודים, לבוב תרט"ו, ג טור ג. על עניין זה עמדתי באריכות במאמרי 'מיתוס לעומת סמלי' (לעיל, הערה 11).

³⁷² הקבלה זו תובא להלן, אחרי הערה 413.

³⁷³ ראה לעיל, הערה 345.

³⁷⁴ תהלים לד, ח.

ה' סביב' דא שכינתא... וכד שכינתא שריא בגויה דב"נ³⁷⁵ כמה משריין קדישין
כלהו אזדמנו לתמן.³⁷⁶

וכך מצינו בנוגע לינוקא, בנו של רב המנונא סבא, שנוסף על דרגת השכינה המוענקת לו,
הוא מכונה לעתים קרובות בפי החכמים בכינוי 'מלאך',³⁷⁷ ואף הינוקא עצמו מאשר שם
כינוי זה, אך מסמיק לו דרשה שמתברר ממנה ש'מלאך' הוא מכינוייה של השכינה.³⁷⁸

עם זאת, המושג של 'מלאך' ואף של 'השכינה' בספר הזוהר הוא נרחב וגמיש אף
יותר מכך, ובמקבילות נוספות הנוגעות לכך נוכל להבהיר יותר את עושר המשמעות של
מאמר 'תרין אורזילין'. במאמר זה הזוהר מעיד על יעקב, ובעקבותיו על כל צדיק וצדיק,
שבהליכתו בדרך עשויים להתלוות לו מלאכים, ואתם, כפי שראינו, גם השכינה. מלאכים
אלה מזדהים עם נשמות צדיקים מעולם האמת כדוגמת אברהם ויצחק. זיהוי זה מתאים
בהקבלה גם להפכו, כי בעיני הזוהר, במקומות רבים, המזיקים שבעולם אינם אלא
נשמותיהם של הרשעים.³⁷⁹ אך הזוהר אף מפליג מעבר לכך בפיתוח רעיון המלאך
האנושי: ממאמרים מקבילים נוכל ללמוד, שמלאכים אלה יכולים להזדהות גם עם חברים
בשר ודם, המלווים את ההולך בדרך ועוסקים אתו יחד בתורה. מקבילות אלה דומה שהן
בעלות אופי פחות רציני ממאמר 'תרין אורזילין', כי שלא כמו האר"י, הזוהר עשוי
להתייחס לרעיונותיו גם ביתר גמישות וקלילות, ובעיקר בפניות של כבוד וידידות של
החברים אלה כלפי אלה, שלעתים מתערב בהם גם שמץ חיוך. לא קל להגדיר בכל פעם

³⁷⁵ = דבר נש.

³⁷⁶ ח"א, קסו ע"א.

³⁷⁷ לעתים כינוי זה בא בפי החכמים דווקא לגנאי המתחלף מיד בשבת, אחרי שנראה מהתנהגותו של הינוקא
שאינו מתנהג כבן אדם מן הישוב. ראה על כך במאמרי 'מיתוס לעומת סמל' (הערה 11).

³⁷⁸ ח"ג, קפז ע"א. והשוה פירוש הרמב"ן על בראשית מח, טו.

³⁷⁹ כגון זוהר ח"ג, ע ע"א. על כך ראה בפרטות: יהודה ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך: י. דן (עורך),
ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 14-12.

את מידת התוקף האונטולוגי שהזוהר מייחס לדבריו, וזו עשויה להשתנות אף במעבר ממשפט למשפט. ומסיבה זו עצמה ניתן להביא גם מקבילות 'קלילות' יותר, כדי להבין באמצעותן את המאמרים היותר עמוקים. וכך מצאנו במקום אחד בזוהר, שפגישת החברים מושווית לפגישתו של יעקב עם המלאכים והשכינה:

ר' יצחק הוה אזיל בארחא ופגע ביה ר' חייא. א"ל: ³⁸⁰ 'חמינא באנפך דהא במדורא דשכינתא מדורך... א"ל: 'ודאי, בכל מקום שישראל שריין קב"ה בינייהו. וכל אתר דחכימי דרא אזלין קב"ה אזיל עמהון, דכתיב ³⁸¹ 'כי מלאכיו יצוה לך' וגו'. מנלן, דכתיב ³⁸² 'ויעקב הלך לדרכו' וגו' 'ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה'. השתא נשתתף כחדא וניזיל בארחא דהא ידענא דלאחר חד אזלין לקבלא אנפי דשכינתא. ³⁸³

ואביא מקבילה נוספת ממאמר שאינו נמצא בספר הזוהר, אבל שייך לחוג הזוהר, ונדפס בספר לבנת הספיר. ³⁸⁴ גם שם נדרש עניין יעקב והמלאכים באופן אנלוגי על רשב"י וחבריו, וגם שם משתתפת השכינה אתם בלבוש בשר ודם:

רשב"י הוה אזיל באורחא אערעו ביה ר' יוסי ור' יודא ושאר חברייא. אמרו ליה: 'כען אערענא בשכינת' כגוונ' דיעקב דאיתמר ביה (בראשית כח יא) "ויפגע

³⁸⁰ = אמר ליה.

³⁸¹ תהלים צא, יא. הוא הפסוק המצוי גם בסוף מאמר יתרון אורזילין.

³⁸² בראשית לב, א-ב, הם הפסוקים הנדרשים במאמר יתרון אורזילין.

³⁸³ זוהר ח"ג, רצח ע"א. בהמשך הסיפור מסתבר, שהשכינה שהלכו החברים לקבל את פניה היתה זכר דבריו של רשב"י.

³⁸⁴ לבנת הספיר (הערה 355), צט טור ד.

במקום".³⁸⁵ אמ' לון: 'אי הכי צריך לאשלמא בכו קרא'³⁸⁶ "ויפגעו בו מלאכי אלהים".

מכל מקום למדנו שמאמר 'תרין אורזילין' עוסק לא רק בפגישה עם מלאכים, אלא גם בזיווג עם השכינה. אם כך אפשר להניח שהאר"י קשר זאת גם עם הרעיון המשיחי וגם הזדהותו שלו עם המשיח, שהרי רעיונות אלה העסיקו את מחשבתו באותה עת, כפי שראינו בפרק הראשון. ייתכן אפוא שהאר"י ייחס משמעות משיחית לקשר עם השכינה, שזכה לו במעמד זה, ואולי גם לקשרו של תלמידו הרח"ו, שרק לאזניו נועד במקורו הפירוש על 'תרין אורזילין'.³⁸⁷ ואכן, את שני העופרים אפשר בהחלט לפרש גם על המשיח (או המשיחים), כי הפסוק שעומד ביסוד המליצה 'תרין אורזילין דאיילתא' הוא בוודאי 'שני שדיך כשני עפרים תאומי צביה',³⁸⁸ ופסוק זה מתורגם, בתרגום המקובל של שיר השירים, בזה הלשון:

תרין פריקיך דעתידין למפרקיך, משיח בר דוד ומשיח בר אפרים, דמיין למשה ואהרן בני יוכבד דאמתילו לתרין אורזילין תיומי טביא.

שני עופרים אלה מצויים גם בזוהר, ובהקשר משיחי.³⁸⁹ וכן מצינו שנתן העזתי, נביאו של שבת צבי, כינה את המשיח בכינוי 'שלימו דתרי אוזילי'. כלומר השלמות של שני העופרים.³⁹⁰ בהזכרת העופרים במליצתו של נתן יש כמובן רמז לשם צבי. ואולי כיוון גם

³⁸⁵ השוה: זוהר ח"א, קסה ע"א; ח"ג, רכה ע"ב; ז"ח, קיד טור א (תיקונים).

³⁸⁶ בראשית לב א. כנראה שני הפסוקים התמזגו לאחד בזכרונו של בעל המאמר.

³⁸⁷ כך אם נאמין לעדותו של הרח"ו בעניין זה, שהובאה לעיל ליד הערה 27.

³⁸⁸ שיר השירים ד, ה; ז, ד.

³⁸⁹ ראה לעיל, הערה 304.

³⁹⁰ ראה בשירו של נתן לליל שביעי של פסח, שנדפס בספר חמדת ימים, וניציה תקי"ז, חלק ג, מו טור ב: 'יקירו דבר נפילי / ושלימו דתרי אוזילי / נחמי בריש גלי / בפורקנא בתרא. ' מלשון זו מסתבר שהשיר נכתב אחרי המרת שבת צבי, ואולי אף אחרי מותו, כאשר נתן חיכה לגאולה שלימה יותר שתהיה בפומבי. הכינוי

למלה 'שדים' שבפסוק העומד ברקע המליצה, כי השם שבתי צבי עולה כמנין 'שדי' במילואו, לפי אחת הגימטריות השגורות ביותר בספרות השבתאית.³⁹¹

לרעיון הגאולה באמצעות הזיווג עוד נשוב להלן,³⁹² אך ההקשר המשיחי של מאמר 'תרין אורזילין' הזוהרי אינו תלוי בקשר זה, והוא מפורש בתוכו, בהודעת רשב"י לבנו ששניהם עתידים אחרי מותם להיות מלאכים המשתעשעים עם משיח בן דוד. גם לעניין זה מצינו מקבילה בסיפור דלעיל³⁹³ על פגישת ר' אלעזר ור' אבא עם רב המנונא סבא: רשב"י נתקף בקנאה בעקבות פגישת תלמידיו עם רב המנונא, ומתפלל לכך שיזכה אף הוא בפגישה כזאת. ואכן תפילתו נענית, והוא זוכה לראות את רב המנונא כשהוא 'עוקר הרים ומאיר נרות בהיכלו של המשיח', ובהזדמנות זו התבשר שאחרי מותו יהיה שכנו בישיבה של מעלה.³⁹⁴

אך ההקשר המשיחי של המאמר איננו עומד בפני עצמו. אין הוא אלא שיאו של תהליך של התעלות נפשית, שהוא המשמעות הראשונה של הזיווג עם השכינה והפגישה עם המלאכים, והוא הנושא של מאמר 'תרין אורזילין' – גם לפי פשוטו וגם דרך משקפיו

התלמודי למשיח 'בר נפלי' (סנהדרין, צו ע"ב) פורש בשבתאות לעתים קרובות על מצבי הירידה הרוחנית של שבתי צבי.

³⁹¹ מעניין להשוות לכאן את דברי ר' שלמה מולכו (השני) בפירושו על שיר השירים, ספר שמן משחת קודש, שאלוניקי תקלי"ט, רד טור א-ב, על שה"ש ז, ד. המחבר מציין כאן במפורש את הגימטריה שדי במלואו = תתיד, ומסמך זאת למלה 'צבי' הנמצאת בפסוק, ובהקשר מעין משיחי על הזיווג המושלם בעולם האלהות. קשה לחשוב שבתקופה זו אפשר לעשות קישורים כאלה בלא להתכוין לשבתי צבי. ומכאן רמז לקשר השבתאי של מקובל זה וחוגו בשאלוניקי ובירושלים. באותו מקום מצא המחבר שגם מלת 'עפרים' עולה במילואה כמנין תתיד עם הכולל (כלומר: עי"ן פ"ה ר"ש יו"ד מ"מ = תתט"ו). ונראה בעיני שכוון לפרש את המליצה הנזכרת של נתן על המשיח כישלימו דתרי אורזילי, ופירש 'שלימו' במשמעות 'במילואם', ואולי ידע את הפירוש המקורי. על 'אל שדי' ככינוי לעופרים בזוהר, ואולי גם אצל האר"י, ראה לעיל הערה 304. על סוד האיילה בשבתאות ראה לעיל הערה 146.

³⁹² ראה להלן, הערה 447 ולידה, בעניין נדב ואביהוא.

³⁹³ ראה לעיל, הערה 361.

³⁹⁴ ח"א, ז ע"ב.

של האר"י. לשם הבנת פן זה של המאמר נמשיך לעיין במקבילה דלעיל, ונברר את המעמד הנפשי שרכשו ר' אלעזר ור' אבא לאחר שפגשו את רב המנונא סבא, פגישה שאחריה כינה אותם רשב"י בכינוי 'פניאל', על שזכו לראות פנים אל פנים את 'אלהים' (הוא רב המנונא סבא)³⁹⁵ ולהישאר בחיים.³⁹⁶ אף כאן ראוי להיזכר במאמר ה'אורזילין' שכן רשב"י בחר להשתמש כאן דווקא בדברי יעקב לאחר שפגש את המלאך,³⁹⁷ הוא יעקב, שפגישה אחרת שלו עם מלאכים היא הנושא של מאמר 'תרין אורזילין'. אבל דברים מדויקים יותר על מעלתם נוכל ללמוד ממה שמסופר כמה שורות קודם לכן:³⁹⁸ רשב"י ראה בחלומו איך בניהו בן יהוידע, שהוא רב המנונא סבא,³⁹⁹ שולח לר' אלעזר ולר' אבא 'תרין עטרין', כלומר: שתי עטרות.⁴⁰⁰

שתי עטרות אלה מציינות, ככל הנראה, את מעלת המלאכים, שניתנה לשני תלמידים אלה, כפי שלמדנו בתלמוד:

בשעה שהקדימו ישראל 'נעשה' ל'נשמע'⁴⁰¹ באו ששים רבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע'.⁴⁰²

³⁹⁵ ראה לעיל, הערה 365 ולידה.

³⁹⁶ ח"א, ז ע"ב; ח"א, ט ע"א.

³⁹⁷ בראשית לב, ל.

³⁹⁸ ח"א, ז ע"א.

³⁹⁹ בקטע הקודם, ח"א, ו ע"א, שאלו החברים את הסבא מיהו, וזה ענה להם בדרשה אודות בניהו בן יהוידע.

⁴⁰⁰ גם האר"י ראה פעם דבר דומה. השוה ספר החזיונות (הערה 23), עמ' קעא: 'ואמר לי מורי ז"ל [כלומר, האר"י אמר לרח"ו]...שראה את נפש בניהו בן יהוידע הולך עמדי'.

⁴⁰¹ שמות כד, ז. לפי הדרש הבא באותו עמוד בגמרא, הקדמת נעשה לנשמע הוא רז שרק מלאכי השרת משתמשים בו.

במאמר 'תרין אורזילין' אין מדובר על עטרות מלאכים הניתנות לבני אדם, אלא על מלאכים ממש המזדווגים להם והופכים אותם למלאכים כמותם. אך בעיון נוסף במשמעותן של שתי העטרות, נוכל להעמיק גם בעניינם של המלאכים במאמר 'תרין אורזילין'. לפי מקומות אחרים בזוהר, אפשר לפרש 'תרין עטרין' אלה לפי תורת הנפש: אביו ואמו של אדם מורישים לו 'תרין עטרין' – אחת נקראת 'חסד' ואחת נקראת 'גבורה'.⁴⁰³ אמנם עניין זה מופיע בזוהר לא לגבי בשר ודם אלא לגבי הפרצופים העליונים – שתי העטרות הן שני המוחין המתעטרין כתפילין בראשו של זעיר אנפין, אך קרוב לוודאי שמקור הציור הוא בתחום האנושי, והוא מקבל משמעות סימבולית.

במאמר 'תרין אורזילין' אין מדובר על שתי עטרות אלא על שני מלאכים. אבל משמעותן הפסיכולוגית של העטרות, כמוחי החסד והגבורה, המקבילים לשני יצריו של אדם, מתאימה בדיוק למשמעותם של שני המלאכים (מקבילה לכך נמצא בכתבי ר' אברהם אבולעפיה,⁴⁰⁴ ומכאן התגלגלה הדעה שאף למלאך מטטרון יש שני יצרים, שהם שני מלאכים אחד מימינו ואחד משמאלו).⁴⁰⁵ ובעיקר כך הוא בנוגע למלאכים שפגש

402 שבת פח ע"א.

403 ח"ג, רצא ע"א, אידרא זוטא. והשוה: ח"ב, קכב ע"א, 'אידרא דבי משכנא'.

404 'והנה לאדם שני יצרים טוב ורע והם מלאכי אלהים בלא ספק'. ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, כ"י אוקספורד 1580 עמ' 166א. והובא אצל משה אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, מאגנס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 95.

405 ראה בפירושו של ראובן צרפתי ('פי"ז') לספר מערכת האלהות, מנטובה שי"ח (דפוס צילום, מקור חיים, ירושלים תשכ"ג), צו ע"ב: 'כי שכל הפועל שהוא מטטרון שר הפניי יש לו שני יצרי' [לדעתי צריך להיות: 'יצרים', כמוכח בהמשך] ר"ל ב' מלאכים אחד ממונה על הרחמים ואחד על הדין ואותו מלאך רחמי' שהוא מימין מטטרון שמו עוזיאל והוא כהן גדול וכמה שלוחים יש לו וכלם מלאכי רחמים. ומלאך אחר שהוא משמאל שמו עזה וכמה שלוחים יש לו וכמה מלאכי דין, והשר הידוע באמצע והוא כופה את שניהם והם כנגד ב' יצרים. וכאשר האדם התחתון הוא כופה את שניהם למטה כן יש לו כח מכח השבעת שם להכריחם לעשות רצון כל מה שיבקש. והט אזנך ושמע כי אני מגלה לך ענינים אלקיים'. בקטע זה נמצא הסבר פסיכולוגי למחצה למיתוס המלאכים הנופלים (ראה יומא סז ע"ב ובפירושו רש"י שם, מסכת כלה פרק שלישי; דברים רבא, יא, י; תנא דבי אליהו זוטא כה; פסיקתא רבתי לד), ששם לפי המדרש עזה ועזאל, ואף קישור מפליא בין מאגיה לבין מוסר וכפיית היצר. דברי צרפתי כאן הם פיתוח של דברי אבולעפיה שבהערה הקודמת.

יעקב, ושפורשו על ידי בת הקול כאבותיו אברהם ויצחק, כפי שאפשר ללמוד ממקום אחר בזוהר העוסק בפגישת יעקב והמלאכים, המתפרשים גם שם על אברהם ויצחק:

... כדין אַזדווג בר נש בתרווייהו, חד מימינא וחד משמאלא, יצר טוב לימינא ויצר רע לשמאלא. ואלין אינון תרין מלאכין ממש ממנו, ואינון משתכחין תדיר בהדיה דבר נש... הה"ד⁴⁰⁶ 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך'. ר' אלעזר מוקים ליה להאי קרא ביעקב דקב"ה אַזמין בהדיה מלאכין משיריין ממנו... כמו דכתיב 'ועקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלהים' ואתמר, והכא... איזדווגת עמיה שכינתא ואתו משריין קדישין לסחרא ליה, וכדין 'ויאמר יעקב כאשר ראם' וגו'. ומאינון מלאכים שדר ליה לעשו, הה"ד⁴⁰⁷ 'וישלח יעקב מלאכים'. מלאכים ממש הוו ודא⁴⁰⁸...⁴⁰⁹ נטירו דקב"ה לא אתעדי מניה מכל וכל, וע"ד⁴¹⁰ 'וירא כי לא יכול לו' – אסתכל ימינא וחמא לאברהם, אסתכל לשמאלא וחמא ליצחק, אסתכל בגופא וחמא דאתכליל מסטרא דא ואתכליל מסטרא דא, כדין [בהמשך הפסוק] 'ויגע בכף ירכו'. בחד עמודא דסמיך לגופא דאיהו לבר מן גופא. ובג"כ⁴¹¹ 'חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם', אקיף ליה מכל סטרוי בגין לשזבא ליה. וכד שרא שכינתא בגויה, כמה חילין ומשריין אתו בהדיה.⁴¹²

406 = הדא הוא דכתיב. ראה לעיל הערה 345.

407 בראשית לב, ג.

408 ראה בר"ר עה, ד.

409 בקטע שדולג מצויה גם הדרשה על השכינה כמלאך, דלעיל ליד הערה 376.

410 = ועל דא. בראשית לב, כה.

411 = ובגין כך. לעיל הערה 374.

412 זוהר ח"א, קסה ע"ב - קסו ע"א.

ממאמר זה למדנו שהמלאכים הם גם כוחות הנפש, יצר טוב ויצר רע. לכך אפשר להקביל את מאמר חז"ל המפורסם, והנזכר גם בזוהר, על שני מלאכים, אחד טוב ואחד רע המלווים את האדם.⁴¹³ אך לזיהויים של אלה עם אברהם ויצחק הנכללים ביעקב יש גם משמעות סימבולית: יעקב הרי הוא ספירת תפארת, שהיא כגוף שבאמצע מערכת הספירות,⁴¹⁴ ובה נכללות גם שתי הספירות שמשני הצדדים, החסד והגבורה, המסומלות באברהם וביצחק. לפיכך המלאך שנאבק ביעקב, הוא שרו של עשו,⁴¹⁵ לא יכול לגעת אלא בספירות התחתונות, נצח והוד, המצויות מחוץ לגוף.⁴¹⁶ המשמעות האלגורית מקבילה כמובן לזו הסימבולית, שכן היצר הטוב והיצר הרע מקבילים לספירות חסד וגבורה, והן שתי העטרות דלעיל. במאמר זוהר זה לא נאמר במפורש שהמלאכים שפגש יעקב הם אברהם ויצחק, אבל שני אלה נזכרים כנכללים ביעקב ברובד הסימבולי, כך שאת מלוא משמעותו מקבל מאמר זה מהקבלתו למאמר 'תרין אורזילין', כפי ש'תרין אורזילין' מתפרש באמצעותו. קל לשער, אם כן, שהאר"י פירש כאן את 'תרין אורזילין' על שני המוחין, מוח החכמה ומוח הבינה, שבהיכנסם לגוף זעיר אנפין הופכים לעטרות החסד והגבורה,⁴¹⁷ כי למוחין אלה, ולמשמעותם בתחום האלהי והאנושי,⁴¹⁸ ייחד האר"י מחשבה רבה, והם הנושא של חלק ניכר מתורתו, ומאמרי זוהר רבים נתפרשו

⁴¹³ שבת קיט ע"ב; זוהר ח"ב קו ע"ב. וראה ר' יעקב עמדין, מור וקציעה על אורח חיים סימן ג, מכון ירושלים (בעריכת אברהם יעקב בומבך ויעקב יוסף שכטר), ירושלים תרנ"ו, עמ' יב-יג. עמדין מאריך שם במהות המלאכים כשני היצרים, ואת המלאך הרע מזהה הוא עם שרו של עשו, ועם הנחש הקדוש.

⁴¹⁴ ראה בספרי (הערה 34), עמ' 177.

⁴¹⁵ דעה זו, המובאת כאן במפורש, מצויה כבר בברי"ר עז, ג. וראה לעיל הערה 413.

⁴¹⁶ ראה בספרי (הערה 34), עמ' 237.

⁴¹⁷ ראה למשל: עץ חיים (הערה 10), צט טור ב, שער כ פרק ז.

⁴¹⁸ על המשמעות הפסיכולוגית-אנושית של המוחין ראה לעיל הערה 301.

אצלו כנוגעים לתורה זו, שמקורה במאמרי הזוהר המעטים שצינו לעיל.⁴¹⁹ כך למשל מאמר הזוהר הפלאי העוסק ב'תרין צפריין',⁴²⁰ וכן בוודאי גם 'תרין אורזילין', שאף לפי פשוטו נוגע לעניין זה, מה גם שאפשר להצביע על הקבלה מסוימת בין הציפורים לבין האורזילין.⁴²¹

אבל בכך לא מיצינו את פירוש האר"י לשני המוחין ול'תרין אורזילין', ואף לא את משמעותם במאמר הזוהרי גופו. שהרי גם במאמר 'תרין אורזילין' שבזוהר, אברהם ויצחק (הם 'תרין אורזילין') מתקשרים ליעקב לא רק במישור האלגורי ובמישור הסימבולי. כאן מדובר גם על הנשמות ממש של אברהם ויצחק שנתלו ליעקב כמלאכים. אין כל סיבה להוציא את דברי הזוהר הללו מדי פשוטם. ונוסף על כך, אילולי היה מדובר כאן על הנשמות עצמן, לא היתה ניצבת בפני המאמר הזוהרי הבעיה של הימצאות יצחק בחיים באותה עת.⁴²² הזיקה בין המלאך השומר על האדם לבין אביו מסתברת גם לפי רעיון זה באומות העולם. בלטינית מלאכו של אדם נקרא genius ויסוד המלה, gen, עניינו הולדה.

יתר על כן, אפשר לשער גם שהזוהר מתכוון להתעברות של נשמות אברהם ויצחק בנשמת יעקב, ואז תהיה התאמה שלמה לדברי המאמר הזוהרי דלעיל,⁴²³ שלפיו היה יעקב כלול מאברהם ומיצחק. הרעיון של עיבור שתי נשמות של נפטרים בבן

⁴¹⁹ ראה הערה 304.

⁴²⁰ זוהר ח"א, ריז ע"ב. שתי ציפורים אלה התפרשו בקבלת האר"י על שני המוחין, מוח החכמה ומוח הבינה, השייכים לצד ס"א – עץ חיים (הערה 10), דפים קט-קי, שער מח פרק ב.

⁴²¹ שתי הציפורים תוארו שם (במקום המצוין בהערה הקודמת) כיונקים מדדי השכינה, שנקראה באותו הקשר בכינוי 'איילת השחר', ממש כאילו היו הם עופרים. אפשר לזכור בהקשר זה, שבמקום 'אורזילין' מצאנו לעתים גם את הכתיב 'גוזלין' – ראה לעיל הערה 7.

⁴²² ראה לעיל, הערה 342.

⁴²³ ליד הערה 413.

משפחתם בעת הצורך, ולשם השלמתו, מצוי בספר הזוהר, המספר על עיבור כזה של נשמות נדב ואביהוא בנשמת בן אחיהם פינחס, בעת פעולת הקנאה שלו.⁴²⁴

זהו, ככל הנראה, המישור העיקרי שבו יש לחפש את פירושו של האר"י על מאמר 'תרין אורזילין'. דברי האר"י לא הצטמצמו בתחום התאורטי- לא בתאוריה אונטולוגית העוסקת במבנה העולמות העליונים, ואף לא בתאוריה פסיכולוגית. האר"י עסק כאן בבניין נשמתו שלו ואולי גם של ר' חיים ויטל, ובעיקר בשלב האחרון של בניין זה, שבו נוספו לנשמות יסודות משיחיים, כלומר התעברות של אישים משיחיים, כמשיח בן יוסף או משה רבנו (או, כפי שנראה להלן, אליהו הנביא). הנחה זו מתבססת על כל מה שהעלינו לעיל: על רעיון העיבור והעניין האישי והמשיחי המצוי כבר בפשטו של המאמר הזוהרי הזה; על המקום החשוב שתפס בקבלתו המאוחרת של האר"י רעיון גלגול הנשמות ובעיקר מהות נשמתו ונשמת תלמידו, וזיקתם לחבורת רשב"י; על העניין המשיחי האישי שהעסיק אותו בימיו האחרונים, בצירוף מה שראינו בפרק הראשון על קשרי הנשמה שלו עם משה, ועל עיבורו שהתרחש באותה עת.⁴²⁵ ואולי נכון להזכיר בהקשר זה, שגם ברב המנוא סבא ראה האר"י גלגול של משה רבנו,⁴²⁶ וששני האורזילין מתפרשים כנראה גם כחלקי נשמתו של משה.⁴²⁷

ייתכן מאוד שהאר"י פירש כאן את שני האורזילין גם על נשמות נדב ואביהוא. קביעה זו מסתמכת גם על שיקולים כלליים, כגון שעניין נדב ואביהוא הוא דוגמה מובהקת של עיבור, שאפשר להשוותו לעיבור אברהם ויצחק ביעקב.⁴²⁸ ושהם משמשים אבות-

424 ח"ג, נז ע"ב. וראה בספרי (הערה 34), עמ' 278.

425 ראה לעיל, אחרי הערה 31.

426 ראה במקום המצוין לעיל בהערה 317. וראה עוד במאמרי 'מיתוס לעומת סמלי' (הערה 11).

427 ראה לעיל, פרק ב, הערה 304.

428 ראה לעיל, הערה 423 ולידה.

טיפוסים למקדשי השם,⁴²⁹ והאר"י התעניין מאוד בגורל נשמותיהם, וכתביו מלאים מעניין זה, והם נעלים בעיניו, מבחינות מסוימות, אף מעל מעלתם של משה ואהרן,⁴³⁰ הם משה ואהרן הנחשבים לשני העופרים, או האורזילין, לפי התרגום והמדרש.⁴³¹ ולא עוד אלא שהאר"י אף מכנה את נדב ואביהוא, ואת מי שמשורשם, בשם 'מלאכים',⁴³² כפי שמכונים העופרים הללו ב'סוד תרין אורזילין'.

אבל קשר ענייני ולשוני מובהק הרבה יותר בין עניין נדב ואביהוא לבין מאמר 'תרין אורזילין' מצוי כבר במאמר אחד בספר רעיא מהימנא.⁴³³ שם פינחס עם שתי הנשמות שהשתתפו בו מושווים במפורש לשלושת האבות שהשתתפו אלה באלה. אמנם לא מדובר כאן על יעקב שהשתתפו בו אברהם ויצחק, כמו במאמר 'תרין אורזילין', אלא דווקא על יצחק שהשתתפו בו אברהם ויעקב, אבל זה שינוי שהתחייב משיקול דרשני (פינחס צריך להיות מושווה דווקא ליצחק, כי שמות שניהם שווים בגימטריה), ואינו שולל את זיקתו הברורה של מאמר זה למאמר 'תרין אורזילין'. יתר על כן, כאן נאמר על פינחס 'דמסטרא דתרין עיזלי דאיילתא אשתתפי ביה אברהם ויעקב'. לשון 'עיזלי דאיילתא' אינו יוצא מכל הקשר דרשני סמוך, ואיננו מובן כלל אם לא נסמיך אותו למאמר 'תרין אורזילין דאיילתא', ולפי ההגיון דלעיל. לפי ההגיון, 'תרי עיזלי דאיילתא' הנזכרים כאן, שאברהם ויעקב מושווים אליהם, הם נדב ואביהוא, אף שלא נזכרו במפורש בקטע זה. וכך גם

⁴²⁹ ראה להלן הערות 449-450.

⁴³⁰ שער הפסוקים (הערה 57), לב טור א-ב. וכך כבר במדרש, ויקרא רבא יב, ב.

⁴³¹ ראה לשון התרגום דלעיל, אחרי הערה 388, וכן שהש"ר ד, יב.

⁴³² ספר הגלגולים (הערה 98), דף נ טור ג, פרק מג.

⁴³³ זוהר ח"ג, רלז ע"ב - רלח ע"א. ברעיא מהימנא ותיקוני זוהר מכונות גם הספירות נצח והוד בכינויים הזוהרי של נדב ואביהוא 'תרין פלגי גופא' - זוהר ח"ג, רלו ע"א (רעיא מהימנא), וכך מצאנו שגם הכינוי 'תרין עוזלי דאיילתא' משמש לספירות נצח והוד, והם קשורים יחד כאחים ליבום - תיקוני זוהר, קד ע"ב, תיקון סט. למקום אחרון זה הפנתה אותי ד"ר ברכה זק.

פירש הרמ"ק, כדבר המובן מאיליו.⁴³⁴ ואכן מצאתי בכתבי ר' נתן שפירא בעל ספר מגלה עמוקות, שהוא מכנה בקביעות ובלא כל הסבר את נדב ואביהוא בכינוי 'תרין אורזילין דאיילתא'.⁴³⁵ ניכר אמנם שר' נתן שאב ישירות ממאמר זה של הרעיא מהימנא, אך אולי היתה לו גם ידיעה כלשהי על תוכנו של פירושו הסודי של האר"י על מאמר 'תרין אורזילין' כפי שנראה עוד להלן.⁴³⁶

מקומם החשוב של נדב ואביהוא במיתוס הלוריאני קשור לחלקם בנשמת אליהו הנביא. לפי הקבלה מראשיתה, אליהו הנביא הוא גלגולו של פינחס (לפי הזיהוי העתיק: 'פינחס הוא אליהו'),⁴³⁷ שבו התעברו כזכור נשמות נדב ואביהוא. גלגוליה ובניינה של נשמת אליהו הוא נושא ארוך ומסובך בקבלת האר"י, והדעות השונות המצויות בדברי חז"ל על מוצאו של אליהו מתפרשות בו על הנשמות השונות המרכיבות את דמותו (ארבע במספר). חשיבותה של נשמת אליהו נעוצה בתפקידיה המסורתיים של דמות זו – הן זה המשיחי והן זה המיסטי, כמי שמתגלה לחכמים. בקבלת האר"י גילוי כזה קיבל משמעות מיוחדת: כאן אין זה גילוי של אישיות עצמאית אחת לפני אישיות אחרת. גילוי אליהו הוא התעברות של נפש אליהו, או בניין הנשמה בדרך של היכללות יסודות מנשמת אליהו. תהליך כזה יכול לקרות, לפי דרך חשיבה לוריאנית אופיינית, רק למי שהוא שייך מלכתחילה לשורש נשמתו של אליהו.

⁴³⁴ משה קורדובירו, אור יקר, כרך טז, ירושלים תשמ"ט, עמ' קי טור א.

⁴³⁵ מקום אחד יצוטט להלן, הערה 445. וראה עוד: מגלה עמוקות על ואתחנן, פירדא תני"א (דפוס צילום: ירושלים תשמ"א), אופן כה; לה טור ב, אופן קיא; מ טור ב, אופן קכב (שם מוסבר העניין באריכות בלא הצירוף 'אורזילין דאיילתא'), וכן בספר מגלה עמוקות מהדורא תניינא על התורה, ויקרא במדבר דברים, בני ברק תשמ"ה, עמ' רמז-רמח.

⁴³⁶ ראה בהערה 344 ואחריה.

⁴³⁷ ראה למשל פרקי דר' אליעזר, פרק מז. ואולי מצוי העניין כבר ברקע דברי הגמרא, ב"מ, קיד ע"ב, וכך פירש שם רש"י.

גם העיסוק בנשמת אליהו נוגע לאישיות קונקרטיה בזמן האר"י. הפעם אין זה האר"י עצמו אלא הרח"ו, שהיה כזכור משורש נשמת קין (לעומת האר"י שהוא משורש נשמת הבל)⁴³⁸ וכך גם נשמת אליהו, שמתוארת כחלק מנשמה זו. מעניין הדבר, ואופייני לאזטריות הלוריאנית, שהתיאור הרחב של נשמת אליהו, בשער הגלגולים⁴³⁹ ובמקומות מקבילים,⁴⁴⁰ אינו מזכיר כלל את הרח"ו, ורק מתוך ההקבלה המדויקת בספר החזיונות⁴⁴¹ מתבררת הכוונה האישית, שהושתרה בספר הגלגולים. אמנם גם האר"י נזקק לאליהו, אך לא לגילוי מיסטי שלו (המקובלים ייחסו גם את קבלת האר"י לגילוי מפי אליהו רבו, כפי שמצוין בשעריהם של הרבה ספרים לוריאניים, אך הדבר אינו מתאשר מתוך תודעת האר"י עצמו), אלא לאליהו בבחינת רב שילמדנו, ממש כפי שמשנה נזקק לרב כזה; וכפי שראינו קודם לכן, את מקומו של רב זה, הוא אליהו, עתיד לתפוס ר' חיים ויטל.⁴⁴²

הנה, לפי כל המקורות הלוריאניים הנזכרים, הבחינה העליונה של נשמת אליהו היא בחינת נדב ואביהוא, והיא מתעברת בנשמת אליהו היסודית בעת צורך עליון ופורחת ממנה חליפות בעת חשש חטא. ולבחינה זו נתאווה אלישע בעת פטירת אליהו באמרו⁴⁴³ 'ויהי נא פי שנים ברוחך אלי', כי מלת 'נא' היא ראשי התיבות של נדב ואביהוא. לפי ר' נתן שפירא, גם משה ביקש לפני מותו להתעבר בנדב ואביהוא,

⁴³⁸ ראה לעיל אחרי הערה 15.

⁴³⁹ שער הגלגולים (הערה 21), לג ע"ב - לו ע"ב, הקדמות לב-לג.

⁴⁴⁰ דרשות דומות הובאו בשם האר"י ע"י תלמידו ר' יוסף בן משה בנבנשת די-שיגוביא, והובאו בתולדות האר"י (הערה 1), עמ' 362-363. המהדיר, מאיר בניהו, ציין שם מקבילות רבות, ואוסיף גם את שער מאמרי רשב"י (הערה 251), סה טור ד. כן מובאת דרשה זו בספר אור החמה (הערה 98), ח"ב, רי טור א.

⁴⁴¹ ספר החזיונות (הערה 32), עמ' קמב-קמד.

⁴⁴² ראה לעיל, לפני הערה 95.

⁴⁴³ מלכים-ב, ב, ט.

הנקראים 'נא', באמרו⁴⁴⁴ 'אעברה נא'.⁴⁴⁵ בשני המקרים, מקרהו של משה ומקרהו של אליהו, מדובר על העברת התפקיד לתלמיד לפני מות הרב. ומאחר שגם דרשת האר"י על 'תרין אורזילין' נאמרה בסיטואציה דומה, אפשר שתוכנה היה העברה של המעלה הרוחנית, הקשורה לנדב ואביהוא (הנקראים, כאמור, 'תרין אורזילין דאיילתא') מן האר"י לתלמידו הרח"ו, כפי שעברה מאליהו לאלישע. בתיאוריה זו, על כל קסמה הרב, יש גם קושי: לא מצינו שבחינות נדב ואביהוא היו קודם ברשות האר"י. אם כן אולי יתאים כאן יותר המודל של משה ויהושע, בעיקר לפי דברי נתן שפירא דלעיל, ובעזרת ההשוואה המפורשת שמצאנו בכתבי האר"י בין משה ויהושע בעת העברת הירושה לבין האר"י והרח"ו – השוואה שכבר הראינו לעיל שהיא קשורה לנסיבות אמירתה של דרשת האר"י על 'תרין אורזילין'.⁴⁴⁶ האר"י ביקש כאן לרכוש את מעלת שני העופרים, הם נדב ואביהוא, אך אלה ניתנו לא לו אלא לתלמידו הרח"ו.

ייתכן גם שדרשת 'תרין אורזילין' עסקה בנדב ואביהוא מכיוון אחר. אולי מדובר כאן בניסיון משיחי של זיווג עם השכינה, ואולי כזה שלא עלה יפה. הרי דברי בת הקול שיצאה מן המערה 'תרין אורזילין דאיילתא עבדו קמאי רעותא דניחא לי' מתאימים להיות רמז לזיווג;⁴⁴⁷ אך אם הדוברת היא השכינה והיא האיילה אמם של העופרים, הרי הזיווג הוא זיווג של גילוי עריות ושל קטנות. פירוש זה יקבל חיזוק ממה שהעלינו בפרק הקודם, שבו השווינו את דרשת 'תרין אורזילין' לסוד אחר, המדבר על זיווג הקטנות עם האיילה. וכאן נראה יסוד זה בקשר לנדב ואביהוא.

⁴⁴⁴ דברים ג, כה.

⁴⁴⁵ מגלה עמוקות על ואתחנן (הערה 435), ז ע"א ז טור א אופן כה: 'לכן מבקש אני "אעברה נא" שיהיה עיבור שלי בנשמת נ"א שהם נדב אביהוא שהן תרין עורזילא דמילתא [צריך להיות: עורזילין דאילתא], וביקש משה שיזכה הוא למדרגת אליהו דאיתמר ביה "יהי נא פי שנים"... והשיב לו הקב"ה (דב' ג, כו) רב לך" מדריגה שלך הוא יותר גבוה'.

⁴⁴⁶ ראה לעיל, אחרי הערה 31.

⁴⁴⁷ ראה לעיל אחרי הערה 367.

לפי הזוהר והמדרש, עיקר חטאם של נדב ואביהוא היה ברווקותם,⁴⁴⁸ אך בקבלת האר"י הם נאשמים דווקא בזיווג פגום. את שני החטאים הללו, הרווקות והזיווג, יש לחבר עם מיתתם של השניים, שאף שבאה כעונש על חטא, נתפסה תמיד גם כקידוש השם. כך אולי כבר בפשט הכתוב עליהם 'בקרובי אקדש',⁴⁴⁹ ובוודאי לפי המדרש.⁴⁵⁰ אם כך, אפשר להשוות את גורלם לגורלו של בן עזאי, שהיה גם הוא רווק, ונכנס לפרדס, ויצאה שם נשמתו,⁴⁵¹ כי סיטואציה זו מזמינה פירוש כאילו מדובר בהחלפה של מושא הזיווג מן התחום האנושי אל התחום האלהי. כך, על כל פנים, תפסו זאת המקובלים. נדב ואביהוא מתוארים בקבלת האר"י כבחינת המים הנוקבים ברחם השכינה,⁴⁵² היא הבחינה הקשורה למיתה על קידוש השם,⁴⁵³ וכפי שראינו, היא גם בחינתו של רב המנונא סבא.⁴⁵⁴ וכך הקרבת האש הזרה, חטאם המקראי של נדב ואביהוא,⁴⁵⁵ הפכה

448 ראה לעיל, הערה 424.

449 ויקרא י, ג.

450 ויקרא רבא יב, ב.

451 ראה על כך באריכות בספרי חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמון, ירושלים תש"ן, עמ' 93-109.

452 ראה שער הכוונות (הערה 9), יט טור ג, עניין קריאת שמע דרוש א.

453 ראה לעיל, לפני הערה 129.

454 ראה לעיל. הערה 371.

455 לפי ויקרא י, א.

במאמר אחד של קבלת האר"י לחטא ב'אשה זרה'⁴⁵⁶ אבל אשה דמונית זו נפלה בחלקם לא במזיד אלא מתוך טעות, ומתוך רצון לגאול את השכינה בזיווג.

לפי אותו מאמר לוריאני, טעותם של נדב ואביהוא היתה בכך שלצורך הזיווג המשיכו רק מוחין מפרצוף אמא ולא מפרצוף אבא. זה לדעת האר"י הפירוש העמוק לחטא הרווקות (או עדיף: אי נשיאת אשה) של נדב ואביהוא:

והיו צריכים בתחילה לזווג ולהשיא את אבא עם אימא ולהמשיך המוחין דמצד

אבא כנז'⁴⁵⁷ ולא עשו כן, אלא הם לבדם עשו את המעשה הזה, כאילו הם

עצמם בחי⁴⁵⁸, אבא שהוא זכר ואין עמם נקבה.

חטא הבריאה על ידי נקבה בלבד ובלא שיתוף זכר הוא מוטיב ידוע מן הגנוזיס, וגם שם

הוא מביא לתוצאות הרסניות.⁴⁵⁹ וכגון זה מצאנו בספר תיקוני זוהר.⁴⁶⁰ בסוף הפרק

⁴⁵⁶ שער הפסוקים (הערה 57), לב טור ג, פרשת שמיני. כל המאמר, לא טור ד - לב טור ד, עוסק באופן מעניין ביותר בפרשת נדב ואביהוא. מקבילה למאמר זה נמצאת בכ"י אוסף מהלמן סימן 20, דפים 36-37. הקשר בין 'אש זרה' של נדב ואביהוא לבין 'אשה זרה' מרומז כבר בזוהר ח"ג, נו ע"ב, ועוד.

⁴⁵⁷ = כנזכר.

⁴⁵⁸ = בחינת.

⁴⁵⁹ ראה למשל: Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon press, Boston 1963, pp. 183-184. וראה גם בהערה הבאה.

⁴⁶⁰ זוהר ח"א, כב ע"א-ע"ב (שייך לתיקונים): 'אמר אומנא למארי בניינא (בראשית א, כו): "נעשה אדם בצלמנו כדמותינו" אמר מארי בניינא: "ודאי טב הוא למעבד ליה, אבל עתיד הוא למחטא קמך בגין דאיהו כסיל" הה"ד (משלי י, א) "בן חכם ישמח אב ובן כסיל תוגת אמו". איהי אמרה: "בתר [= מאחר] דחוביה תליא באמא ולא באבא אנא בעינא למברי ליה בדיוקנא דילי". הדא הוא דכתיב (בראשית א, כז) "ויברא אלהים את האדם בצלמו" [אלהים הוא משמותיה של אמא], ולא בעא לאשתתפא [כלומר: להשתף. ואולי: לשתף, ואמא תהיה נושא המשפט, למרות הקשיים הדקדוקיים]. ביה אבא... "בן חכם" דא אדם דאיהו בארץ אצילות "ובן כסיל" דא אדם דבריאה. יש לציין שגם הטרמינולוגיה כאן דומה לטרמינולוגיה הגנוסטית. כגון הכינויים לאבא ולאמא: מארי דבניינא לעומת אומנא (= דמיורגוס). וכן הכינוי 'בן סכל' לבריאה הכושלת כמעט זהה לכינוי 'סכלא', המשמש בספרות הגנוסטית בהקשר דומה, ומקורו במלה שמית דומה ('סכל' או בצורתו הארמית 'סכלא', שהוא שיכול אותיות של 'כסיל'). ראה למשל, בספר הגנוסטי ההיפוסטזה של הארכונטים, 4, בתוך: James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, Paper @ Row, San

הקודם⁴⁶¹ שיערנו שגם האר"י עצמו התכוון למיתה על קידוש השם, ובדרך של זיווג עם השכינה. ואולי אפיון אדיפאלי זה של חטא נדב ואביהוא, הנקראים 'תרין אורזילין דאיילתא', יוכל להוסיף רמז נוסף על תוכן דרשתו הסודית של האר"י בסוף ימיו, ועל מהות ניסיונו המשיחי, וכישלונו של ניסיון זה. אין בידי להוסיף עוד על פשר הניסיון הזה, שעשוי לעניין לא רק חוקר כמוני, העוסק בפשרם המודע של כתבי הקבלה, אלא גם את הפסיכואנליטיקן.

סוף דבר

דרשתו של האר"י לפני מותו עסקה בגאולה על כל רבדיה: גאולה קוסמית וגאולה לאומית, ואף גאולתו האישית של בעל הדרשה. רבדים אלה מתקשרים יחד באמצעות הנשמה, שחלקיה העיקריים נפלו בחלקם של האר"י עצמו ושל תלמידיו הקרובים. או, כפי שנוכח האר"י לדעת בסוף ימיו, בחלק תלמידו האמיתי היחיד, ר' חיים ויטל. נשמה זו היא 'פנימיות העולמות', ולפיכך בהשלמתה נשלם העולם כולו. עם זאת נשמת האר"י היא גם הכלי והשליח, שגאולת העולם באה באמצעותו. את תפקידה המשיחי מבצעת נשמה זו על ידי הבאת החלקים השייכים לה לידי שלמותם, וזאת על ידי המוחין השלמים שהיא משפיעה בהם: או במלים אחרות: האר"י מביא את הגאולה באמצעות גילוי סודותיה לתלמידיו. דרשתו של האר"י בסוף ימיו היתה ניסיון לגילוי כזה של סודות הגאולה, ועל-ידי-זה גם לגאולה בפועל. סודות הגאולה שנתגלו או כללו גם את מהותן וגלגוליהן הקודמים של הנשמות הראויות לגילוי, וגם את אופן הגילוי, הכרוך בסכנות עצומות. בסופו של דבר לא עמדה נשמת האר"י בהצלחה בסכנות אלה, והאר"י נפטר לעולמו. בתודעתו ובתודעת תלמידיו מותו היה תוצאה ישירה של דרשה זו וניסיון הבאת הגאולה הכרוך בה.

Francisco 1977, p. 158. על שימוש של רעיון זה ומאמר זה מתיקוני זוהר בספרות השבתאית, ראה בספרי (הערה 95), עמ' 91-92, 347-348.

⁴⁶¹ ליד הערה 313.

קבלת האר"י היא שיאה של חכמת הקבלה, ודרשתו הסודית של האר"י לפני מותו היתה השיא של קבלתו. דרשה זו לא על עצמה בלבד יצאה ללמד, אלא אף על הכלל: רבים מן היוצרים העיקריים של הקבלה (בניגוד לפרשנים ולמסכמים ולממשיכים שבאו בעקבותיהם) לא הסתפקו ביצירת תיאוריות מופשטות. העולמות הרבים שבראו בהבלי פיהם משמשים בימה ורקע לפעילותה של נשמתם הפרטית, וזו משמשת שחקן ראשי במיתוס הגאולה הקוסמית והלאומית, שהיא גם גאולתם האישים של יוצרי המיתוס. היוצרים המאוחרים מסוג זה הזדהו עם קודמיהם, שלעתים ראו בהם את גלגוליהם הקודמים, ודמויותיהם שימשו להעשרה של תודעתם העצמית. מוקד עיקרי להזדהות כזאת שימשה לאר"י דמותו של רשב"י שבספר הזוהר, ובדורות שאחרי האר"י הפך גם האר"י עצמו למוקד כזה של הזדהות.⁴⁶²

דרשתו של האר"י לפני מותו כללה חלק חשוב ביותר של המיתוס הלוריאני, שבו בא לידי ביטוי גאון רוחו של האר"י, שברא עולם אחד ואדיר המשתכלל ומיתקן והולך, עולם שנבנה והתגבש מתוך אבני בניין רבות ומגוונות: הוא מאחד בתוכו גם את המיתוסים היהודיים העתיקים, ששזר האלהי רבי יצחק מן הספרים והמסורות הרבים שירד עד לחקרם, וגם את מה שנגלה לעיני לבו של האר"י כשהעמיק לעיין בסוד נשמתו שלו ובמצחות חבריו מסביבו ובאוויר הצלול שעל הרי הגליל העליון.

נספח א

פירושים לוריאניים שונים לנחש הנושך ברחם האיילה

(נספח לפרק ב, הערה 149)

את השלבים המוקדמים בתורתו של האר"י מייצגים פירושו לזוהר, מן הסוג הנדפס בשער מאמרי רשב"י, וכן הוא גם במקרה זה. דברי האר"י המוקדמים על הנחש הנושך

⁴⁶² בין המזדהים עם רשב"י והאר"י יש למנות גם את בעל ספר עמק המלך. ראה מאמרי 'לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 101-137.

ברחם האיילה מצויים בביאורו לתחילת אידרא רבא⁴⁶³ כפירושים על הכינוי הזוהרי למקובלים 'מחצדי חקלא', המצוי בראש האידרא.⁴⁶⁴ כאן הנחש עדיין מקורו בס"א, ונשיכתו מטילה פגם, הוא יצר הרע, בנשמות הנולדות מן השכינה.⁴⁶⁵ לעומת זאת ב'סוד שביעי של פסח', הנחש הוא בקדושה (אולי גם בהשפעת פירוש הרמ"ק על מקום אחר בזוהר),⁴⁶⁶ והוא נושך ברחם השכינה דווקא כדי להוליד נשמות בלי פגע. מאחר ש'סוד שביעי של פסח' פירש את הנחש על הקדושה, הוא נאלץ להתרחק עוד צעד מפשט הזוהר, והפעם ריחוק יותר גלוי לעין: במאמר הזוהר הנזכר נדרש הפסוק (בראשית ד ז) 'לפתח חטאת רובץ' על הנחש הנושך בפתח רחם השכינה, אך 'סוד שביעי של פסח' העביר פירוש זה מן הנחש אל 'החיצונים', שעומדים מול הנחש, מצדו השני.⁴⁶⁷ אמנם גם כאן פעולתו של הנחש כרוכה בנתינה מסוימת לכוחות הרע, בחינת שוחד.⁴⁶⁸ מקורו הדמוני של הנחש בפירושי אידרא רבא איננו מוטל בספק, וליתר תוקף הוא מכונה כאן אפילו בשם שטן (שעולה בגימטריה, עם הכולל, כמניין 'נחש'). אף הכינוי 'הנחש העליון', המוענק לו כאן, אינו מעניק לו כל נופך של קדושה, אלא רק מפקיעו ממדרגת נחש בשר ודם. כאשר קבלת האר"י רוצה לציין את קדושתו, אין היא מכנה אותו בכינוי 'הנחש העליון' סתם, אלא 'הנחש העליון שבקדושה'; וכך בדיוק מצאנו ב'סוד שביעי של פסח', ששם באמת הוענקה לנחש מעלת הקדושה, ובניגוד גמור לפירושי אידרא רבא. ומכאן שפירושי האידרא נאמרו בשלב קודם, ו'סוד שביעי של פסח' מהווה שינוי

463 שער מאמרי רשב"י (הערה 251), מ טור ד. הובאו כאן שני ביאורים מקבילים.

464 על משמעותו של כינוי זה ראה במאמרי 'המשיח של הזוהרי' (לעיל הערה 23) עמ' 146-148, והערה 224.

465 לפי זוהר ח"ב, ריט ע"ב.

466 ראה לעיל, הערה 148.

467 ראה לעיל, הערה 241.

468 ראה לעיל, אחרי הערה 247.

כיוון מן הקבלה המובעת בהם. זאת בדומה לשינוי שחל בפירושים על 'דרוש התנינים':⁴⁶⁹ במקורם הזוהרי ובפירושי הראשונים, התנינים מייצגים את סטרא אחרא, ואילו בפירושו של תלמיד האר"י ר' יוסף אבן טבול ובפירושו של נתן העזתי, עברו התנינים לסטרא דקדושה.⁴⁷⁰ מעברים אלה אופייניים הם לתהליך של יתר-פרדוקסליות שבו התפתחה מחשבת האר"י, ושהגיע לשיאים חדשים בקבלה השבתאית. אמנם בפירושי אידרא רבא מופנה הקורא למה שנתבאר אצלנו בענין פסח בדרוש קריעת ים סוף, אך לדעתי, זאת הערת עריכה מאוחרת, המצרפת יחד דיונים בעלי נושא דומה ומתעלמת מהתפתחות מחשבת האר"י.⁴⁷¹

התפתחות זו במעמד הנחש במחשבת האר"י תוכל אולי להסביר את הסתירה, שהעסיקתנו במקום אחר,⁴⁷² בענין פירושו של האר"י לכינוי 'מחצדי חקלא': לפי פירושו לאידרא, המקובלים נקראים כך מפני שהם 'קוצרים' את הנשמות הנולדות מן המלכות ומקדימים את הנחש הנושך, ואילו במקום אחר הרח"ו מפרש כינוי זה באופן אחר, ואומר שהמקובלים נקראים 'מחצדי חקלא' כיוון שהם מבערים את הקוצים, הם הקליפות, מן הכרם.⁴⁷³ אחרי 'סוד שביעי של פסח', שהנחש הפך להיות בצד הקדושה, המקובלים אינם עוד בתחרות עמו. והרי גם פעולתו של הנחש הקדוש היא אנטי-דמונית, להרחיק את הקליפות מן הנשמות הנולדות.⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ זוהר ח"ב, לב ע"א - לה ע"ב.

⁴⁷⁰ ראה לעיל, הערה 167.

⁴⁷¹ ראה: מרוז (הערה 134), עמ' 308. אני חולק, אם כן, על דעתה, המייחסת את הקטעים לאותו שלב.

⁴⁷² ראה לעיל, הערה 464.

⁴⁷³ בהקדמתו השניה של הרח"ו על ספר עץ חיים, ירושלים תר"ע (דפים אלה אינם ממוספרים). וראה יעקב צמח, קול ברמה, קארץ תקמ"ה (דפוס צילום: תל אביב תש"ל), ה ע"ב. ספר זה מכיל פירושים לוריאנטיים על האידרות, ובעמוד המצוין יימצאו כל הפירושים ל'מחצדי חקלא'.

⁴⁷⁴ ראה לעיל, ליד הערה 245.

בראשית אידרא רבא רמז הרח"ו גם לפירוש אחר שפירש את מאמר האיילה שבזוהר, ופירוש זה לא נשמר בידינו.⁴⁷⁵ עם זאת, יש בידינו דרש אחר של הרח"ו הדורש את קריעת ים סוף על סוד הנחש,⁴⁷⁶ אך דרוש זה אינו לוריאני כלל (כך אפשר ללמוד גם מלשן פתיחתו: "דרש הרב זלה"ה כמהר"ר חיים ויטאל"), והוא נאמר כנראה לפני שהרח"ו פגש באר"י. הוא עוסק בסימבוליקה עתיקה וידועה של האוקיינוס כנחש שזנבו בפיו (בלעז אורובורוס).⁴⁷⁷ לפי דרש זה, הנחש הזה הוא גם פרעה מלך מצרים, וישראל יכלו לחצות את הים, המקיף את ארצו כנחש, רק במקום אחד צר. תיאור זה משקף לדעתי את צורת האוקיינוס המקיף את יבשת אפריקה כטבעת, הנפתחת רק באזור מסוים הסמוך למצרים, שהוא מקומה של תעלת סואץ דהיום.

נספח ב

המקורות העתיקים למיתוס הזוהרי על לידת הנחש ברחם האיילה

(נספח לפרק ב, הערה 262)

המקור הקדום ביותר למיתוס זה נמצא בחזון יוחנן, הוא הספר האחרון שבברית החדשה, שנכתב בידי יהודי-נוצרי. שם מתוארת אשה היולדת את המשיח, כאשר דרקון עומד מולה כדי לבלוע את הילד עם היוולדו.⁴⁷⁸ הקבלה נוספת אפשר למצוא גם במיתולוגיה היוונית, שם מצוי סיפור דומה על לידתו של הרקולס בנשיכה ברחם אמו.⁴⁷⁹ תמונת

⁴⁷⁵ ראה לעיל, ליד הערה 289.

⁴⁷⁶ ספר הליקוטים (הערה 57), לד טור ב-ג, פרשת בשלח סי' יד.

⁴⁷⁷ על סמל זה בשבתאות, ראה בספרי, במקום המצוין בהערה 146.

⁴⁷⁸ חזון יוחנן, יב, א-ה. וראה להלן, הערה 486.

⁴⁷⁹ הקבלה זו הביא ברגר (הערה 146), עמ' 216.

הנחש המזדווג לאשה, ואף נשאר בתוך רחמה, היתה ידועה לחז"ל.⁴⁸⁰ שם מדובר אמנם בהווי של חיי יום יום, אך על זיווג כזה נתפרש, כידוע, גם מעשה הנחש וחיה.⁴⁸¹ גם הקשר בין הלידה לבין הרעיון המשיחי מצוי בספרות חז"ל, שהשוו את חבלי המשיח לחבלי לידה, ומכאן קיבלו את שמם 'חבלי המשיח'.⁴⁸² אמנם שם אין המדובר בלידת איילה דווקא, אך במדרש סדר אליהו רבא, סוף פרק ב, הושוו ישראל אף לאיילה היולדת בצער.⁴⁸³ פעמים אחרות השוו חז"ל את 'גאולתם של ישראל' עם תמונת 'איילת השחר שבקע אורה'.⁴⁸⁴ אמנם לא ברור אם גם חז"ל התכוונו לתמונת איילה ממש, ולא כל שכן לתמונת איילה יולדת, אך הזוהר מפתח דברי מדרש אלה פעמים אחדות ומשלבם במיתוס השכינה-איילה שלו.⁴⁸⁵

באשר לאיילה היולדת בנשיכת נחש – גם לכך מקורות קדומים, שהזוהר השתמש בהם, אך במקורם אינם עוסקים ברעיון הגאולה, ובוודאי שלא בעולם האלהות, אלא בעולם הטבע. המקור העיקרי לכך הוא בתלמוד.⁴⁸⁶ עצם העובדה של צרות הרחם של האיילה, ובגללה גם הקושי הנגרם לה בעת הזיווג ובעת הלידה, צוין כבר אצל

480 ראה: שבת קי ע"א.

481 ראה למשל: שבת, קמו ע"א, ופירש רש"י (ולפי מקבילות שונות) "הנחש השיאני" (בראשית ג, יג) לשון נשואין.

482 סנהדרין צח ע"ב. כאן סובל החבלים הוא האל בעצמו. על עניין זה ראה מאמרי (הערה 18), עמ' 276.

483 מקור זה הובא אצל ברגר (לעיל, הערה 146), עמ' 211.

484 שיר השירים רבא ו, טז; מדרש תהלים (שחר טוב), כב, יג; ועוד.

485 ראה למשל: ח"א, ד ע"א; ח"ב, מו ע"א; ח"ב קיט ע"ב (רעיא מהימנא).

486 ב"ב, טז ע"ב. שם לא נזכר 'נחשי אלא ידרקון', אותה מלה יוונית שמצאנו בחזון יוחנן.

אריסטו.⁴⁸⁷ גם חז"ל ציינו זאת, ולעתים דווקא לשבח, כגורם המשביח את הנאת הזיווג.⁴⁸⁸ גם תיאור האיילה, החסידה שבחיות, הדואגת לירידת הגשמים, במקורו המדרשי⁴⁸⁹ הוא כולו בתחום עולם החי, והוא משמש מקור חשוב נוסף להשלמת מיתוס השכינה כאיילה בספר הזוהר.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ ראה: *Historia Animalium*, VI 29.

⁴⁸⁸ על דברי חז"ל אלה ועל שימושן בקבלת האר"י ראה לעיל, לידהערה 286.

⁴⁸⁹ מדרש תהלים (שוחר טוב), כב, יד.

⁴⁹⁰ ראה למשל: זוהר ח"ג, רמט ע"א-ע"ב.