

כיצד נתחבר ספר הזוהר?

מאת יהודה ליבס

מיום שזרח אור הזוהר, בימי ר' משה די-ליאון, לא חדלה בעיית חיבור הספר להעסיק דור ודור וחכמיו.¹ ואך היום, אף שנתרבו חוקרים נאמנים של ספר הזוהר (כפי שיעידו הכינוס והכרך הנוכחיים), דומה שהניחו לבעיה זו כאילו כבר נפתרה בעיקרה. הסיבה לכך, בלא כל ספק, היא מחקריו המפורטים של גרשם שלום.² אלה אמנם העמידו את הדיון על בסיס מוצק, אך גם פתחו פתח למחקר רב שנעשה מאז בספר הזוהר ובספרות קרובה אליו. סבורני שעתה הגיעה העת להשתמש בידע זה שהצטבר בשנים האחרונות לשם עיון מחודש בבעיית היסוד הישנה, להצביע על קשיים שהתעוררו במשנת שלום, ולהציע קווי פתרון חדשים.

אמנם אין לעקור ממקומה את אבן הפינה שביסס שלום, והיא הקשר ההדוק בין ר' משה די-ליאון (להלן רמד"ל) לבין ספר הזוהר (או לפחות לרובו). קשר זה מתבסס על מקבילות לאין ספור בין כתבי רמד"ל העבריים, שנכתבו בשמו, לבין ספר הזוהר, ועל שימושי לשון ודרכי מחשבה זהים שאינם יכולים לנבוע מהשפעה גרידה, אלא רק מזהות המחבר, ובנוסף

* הנושא שלפנינו דורש מחקר שיטתי בספרות רחבה, שאין מקומו במסגרת כזו. מאמר זה מתרכז בנקודות שנזכרו בהרצאה ביום העיון, ונועד בעיקרו לשמש מדריך מתודי ולספק דוגמאות לדרך שבה אני צופה את המחקר העתידי. הנושא מנוסח כשאלה, שכן מאמר זה יותר משהוא מספק תשובות, עניינו להחזיר את סימן השאלה לבעיה ששנים רבות דומה היה כאילו כבר נפתרה.

1 סקירה מפורטת על תולדות מחקר הזוהר ימצא הקורא בספרו של ישעיהו תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' 108-28.

2 את מחקריו אלה סיכם בספרו: Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New-York 1961, pp. 156-243. (הספר נתפרסם לראשונה בשנת 1941). שלום סיכם דבריו גם בערך 'זוהר' שבאנציקלופדיה העברית ובאנציקלופדיה JUDAICA האנגלית.

לאיגרתו של בן התקופה ר' יצחק דמן עכו, המקשרת בין רמד"ל לבין ספר הזוהר³. אבל גם בעודנו מודים בקשר כזה, נוכל לפקפק במשקל שייחס לו שלום. בעיניו, הספר כולו, גם תוכנו וגם 'המסגרת הסיפורית' שלו, הוא פרי יצירתו העצמאית של רמד"ל, והשקפה זו מעוררת כמה וכמה קשיים.

ראשית: עם כל ההקבלות, עדיין קיים פער גדול בעוצמה הספרותית והרעיונית בין ספר הזוהר לכתבי רמד"ל. לעומת האחידות שבכתבים העבריים השייכים לז'אנר נפוץ בתקופתם, הזוהר הוא יצירה שאין כמוה בימי הביניים ברב-גוניותו ובעושר הביטוי ומקוריות המחשבה והדמיון, שאיננה גורעת מאופיו היהודי של הספר, ששורשיו נעוצים בקרקע המסורת והוא משתלב בה באופן אורגאני ומשמר ומחייה תורות ומיתוסים מימי קדם, שדומה היה כאילו אבדו מיהדות ימי-הביניים. פער זה משתקף גם בהצלחה ההיסטורית – בעוד שהזוהר הפך להיות ספר היסוד של הקבלה, רובם המכריע של כתבי רמד"ל אפילו לא באו לדפוס בידי המקובלים. שנית: לפי דעת שלום ר' משה די-ליאון כתב את ספריו העבריים אחרי ספר הזוהר, אך בינתיים הוכיח אלכסנדר אלטמן, שאחד מספרי רמד"ל נכתב לפני ספר הזוהר⁴, וישעיה תשבי הראה באופן משכנע למדיי שרוב הזוהר נתחבר אחרי ספריו העבריים של רמד"ל, ואחרי שנת 1293.⁵ דעה זו אישש לאחרונה ד"ר אליהו פרץ, במחקר השוואתי על כינויי הספירות בספר הזוהר ובספרות קרובה לו,⁶ ואף אנו נאמצנה ונתרום לה כמה ראיות בהמשך המאמר, כשנראה שכמה וכמה מקובלים שעד עתה נחשבו כמי שהושפעו מן הזוהר, עדיין לא היה הספר לפנייהם. הסברה כי הזוהר נכתב במקביל לספרים העבריים איננה מתקבלת על הדעת, כי קשה לשער שמי ששרוי במתח הפסיכולוגי העצום של

³ האיגרת חזרה ונדפסה ונחקרה אצל תשבי (לעיל, הערה 1), עמ' 28-33.

⁴ אלכסנדר אלטמן, ספר אור זרוע לר' משה די ליאון: מבוא טקסט קריטי והערות, קובץ על יד, ט (יט), תש"ם, עמ' 243-244. השקפת אלטמן בדבר היות ספר אור זרוע ראשון כתבי רמד"ל גם היא אינה נקייה מקשיים. ואכמ"ל.

⁵ תשבי (לעיל, הערה 1), עמ' 105-107.

חיבור ספר מסוגו של הזוהר, יתפנה לכתוב במקביל גם ספרים 'קונוונציונאליים'. אך גם המעבר מכתובת ספרי קבלה מסוג הכתבים העבריים לכתובה עצמאית של ספר הזוהר איננו מסתבר בנקל, אלא אם כן היו למחבר מורים וחברים ומסייעים, שהשרו עליו את הרוח הנכונה, ואף סיפקו לו חומר ולבנים.

נוסף על כך גם מבחינה סגנונית ולשונית אין זהות גמורה בין כתבי רמד"ל לבין הזוהר, ובצד הדמיון יש גם שוני. לעתים אפילו מתקבל הרושם שרמד"ל משתמש בכמה ביטויים שמקורם זוהרי שלא כצורתם הנכונה במקור!⁷ מדוע, אם כן, נתחשב רק בדומה ולא בשונה והרי גם מחברים אחרים בתקופתו של רמד"ל, ובדור שלאחריו, כתבו בלשון הזוהר ולעתים אפילו בשפה הארמית, כגון בעל רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, או ר' יוסף הבא משושן הבירה, או ר' דוד בן יהודה החסיד, או ר' יוסף אנגלט.⁸ נכון שלכל אחד מאלה קווי סגנון מיוחדים לו שאינם בזוהר. אבל – היש בידנו קריטריון מובהק למדידת הקרבה והריחוק הסגנוניים?

אם ביחס לגוף הזוהר עדיין אנו מתרשמים (בהיעדר קריטריון אין בידנו עתה אלא התרשמות) מקרבתו היתרה לספרי רמד"ל, לגבי יחידות ספרותיות אחרות המרכיבות את הזוהר אין הדבר כן. כוונתי בעיקר, חוץ מספרות האידרות שלה יוקדש עיקר המאמר, למדרש הנעלם. לחיבור זה,

⁶ אליהו פרץ, מעלות הזוהר – מפתח שמות הספירות, ירושלים תשמ"ז, עמ' ח-ט, 129-167.

⁷ ראה לדוגמא: משה די ליאון, הנפש החכמה, בזילאה שס"ח (דפוס צילום: ירושלים תשכ"ט), גליון ו דף א טור ב (בתוך 'סדר תחיית המתים'): 'תלקוט נפשות התענוגים'. הלשון הקשה 'נפשות התענוגים' חוזרת פעמיים באותו עמוד, ומצוייה גם בכתבי היד (לפי המהדורה הביקורתית של יוחנן ויינהובן). אך במקורו בזוהר, ח"ב, י"ע"א, נאמר 'לאלקטא נפשין בתענוגי קדושה'. וכך מובן: 'בתענוגים' הוא תיאור אופן של הלקיטה, ולא כבנוסח של רמד"ל. דוגמה אחרת: רמד"ל נוקט בלשון 'סיבה אחרת' כמקבילה של 'סטרא אחרא', שפירושה 'הצד האחר' (ראה למשל הקטע שפירסם אליעזר גינצבורג, 'טקסי הבדלה הזוהרית', יוסף דן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח. הוא הכרך שבו התפרסם המאמר הנוכחי), עמ' 205.

⁸ ראה להלן, הערה 311. (אנגלט היא צורת השם הנכונה של המקובל, שנקרא בטעות 'אנגלט', כפי שהראתה איריס פליקס בעבודת ה-MA שלה).

שבעיקרו איננו נוקט בדרך הסימבוליסטית של קבלת הספירות אלא בפרשנות אלגוריסטית, אין מקבילה בכתביו העבריים של רמד"ל. (אמנם ספר 'אור זרוע' שלו נכתב שלא על פי קבלת הספירות ויש בו הקבלות מספר ל'מדרש הנעלם'⁹, אבל פרשנות אליגוריסטית אין גם בו). פרשנות כזאת, מעורבת בסימבוליקה קבלית, נוכל למצוא דווקא בכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה,¹⁰ שבאמת מצינו חומר משלו שנכנס לספר הזוהר,¹¹ כמו קטעים רבים נוספים שלא חוברו ביד המחבר העיקרי.¹² ועוד קושי בייחוס 'מדרש הנעלם' לרמד"ל: רבי יצחק אבן סהולה ציטט פסקאות מן 'המדרש הנעלם', כמה שנים לפני שכתב רמד"ל את ספריו, וכבר אז בשם 'הגדות' או 'רבותנו ז"ל', או 'ירושלמי', ממש כמו שנהג אחריו רמד"ל. הייתכן שר' יצחק,

⁹ ראה אלטמן (לעיל, הערה 4), עמ' 240-243.

¹⁰ ראה אלכסנדר אלטמן, 'מדרש אלגורי על-פי דרך "הקבלה הפנימית" על בראשית כ"ד', בספר: פנים של יהדות, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 68-75.

¹¹ בזהר ח"א, קע ע"א מצויה פסקא שבעיקרה אינה אלא תרגום ארמי של קטע מספר טעמי המצוות לר' יוסף - ראה א' אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות המיוחס לר' יצחק נ' פרחי', קרית-ספר מ (תשכ"ה), עמ' 265. עוד על פסקא זו, ועל חריגותיה מתורתיו של ר' יוסף, ראה משה אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ג, [תשמ"ד]), עמ' 51-52. וראה בהערה הבאה.

¹² קטעים כאלה מפוזרים במקומות רבים בזהר ובוזהר חדש, ולא יימנו כאן כולם. אחד מהם הוכר כבר על-ידי המדפיסים - זוהר ח"א ריא ע"ב - רטז ע"א. חלק מקטעים אלה זוהו כחלק מתיקוני זוהר, ואחרים עדיין מחכים לזיהויים: ראה למשל להלן, הערה 93, או הקטע הראדיקאלי המשולב בספרא דצניעותא - זוהר ח"ב, קעז ע"ב - קעח ע"ב; או הקטע העוסק בבבית הבחירה והידיעה שנדפס בסוף זוהר חדש ובסוף ספר האמונות לר' שם טוב בן שם טוב; או הקטע הנדפס בזהר ח"ב, לח ע"א - לט ע"ב. קטעים אחרים שייכים לר' יוסף אנגלט (ראה להלן הערה 311), ובאחרים ניכרת אסכולת ר' יוסף הבא משושן הבירה או ר' דוד בן יהודה החסיד (ראה להלן, הערות 145, 210). ובהקשר זה אפנה את תשומת הלב גם לקטעי ה'פיקודין' (עליהם ראה אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 215-230), שבניגוד ל'פיקודין' שבהקדמת ספר הזוהר, המקבילים בסדרן וסגנון לספר הרימון לרמד"ל, אלה נוקטין בסדר הרמב"ם המצוי למשל גם בספר טעמי המצוות לר' יוסף הבא משושן הבירה, ואף סיגנון נראה לעתים כשונה מזה שבעיקר הזוהר, הדבר בולט במיוחד במצוות הנידונות גם בהקדמת הזוהר.

שהיה בן עירו וזמנו של ר' משה די-ליאון וככל הנראה הכירו אישית, ייחס את כתבי רמד"ל לחז"ל, ועוד לפני שנהג כך רמד"ל בעצמו?¹³

יתרה מזו. אינני סבור שמותר לנו לייחס למחבר אחת את גוף הזוהר ומדרש הנעלם, שכן ההבדלים שביניהם גדולים לא פחות מן ההבדלים שבין הזוהר לכתבי יוסף הבא משושן הבירה, למשל. ראשית בתחום הלשוני: בעוד גוף הזוהר כתוב בארמית, לשונו של המדרש הנעלם עברית היא ברובה, ומצויים בו הרבה מאוד אידיאוסיןקרטסיסמים שאין דוגמתם ב'גוף הזוהר'.¹⁴

פער משמעותי עוד יותר מתגלה בסגנון, בניגוד לשטף ההרצאה ועיבוד המקורות בגוף הזוהר, מדרש הנעלם סגנונו מקוטע, כמעט אין בו 'מסגרת סיפורית', והוא מביא את מקורות חז"ל בלשונם ממש. נדמה לי שיש כאן אפילו הבדל בטעם הספרותי - מדרש הנעלם חסר את הטעם המעודן הנותן לזוהר את עוצמתו הרבה,¹⁵ ואיך יצאו שני אלה מתחת יד אחת ובנוסף לכך ההבדל שבתוכן: המדרש הנעלם הוא כאמור אלגוריסטי, והזוהר הוא סימבוליסטי. וכדאי לציין שהזוהר לעתים דורש באופן סימבולי קטעים

¹³ ראה: גרשם שלום, 'קבלת ר' יצחק בן שלמה בן אבי סהולה וספר הזוהר', קרית ספר ו (תרפ"ז-תר"ץ), עמ'; 109-118. גרשם שלום, 'הציטט הראשון מן המדרש הנעלם', תרביץ ג (תרצ"ב), עמ'; 181-183 אברהם יצחק גרין, 'פירוש שיר השירים לר' יצחק אבן סהולה', דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית - ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, ג-ד), עמ' 401-400.

¹⁴ כדוגמת "תשלום" במשמעות שלמות - ח"א, קכו ע"א (מדרש הנעלם).

¹⁵ ראה למשל איך מעבד 'מדרש הנעלם' (ח"א, צח ע"א - צט ע"א) את הסיפור התלמודי (סנהדרין, סח ע"א ומקבילות) על פטירתו של ר' אליעזר הגדול (למשל: את 'מנעל שעל האימום' שכנראה לא נראה לו די רוחני, הוא הופך, בלא נימוק, לסנדל של ייבוש, בקשתו של ר' עקיבא ללמוד פרק 'בנטיעת קישואין' הופכת במדרש הנעלם לשיעור 'במעשה מרכבה'). השווה לעומתו את השימוש העדין והנפלא שעושה באותו סיפור מחבר אידרא זוטא. על סתירה רעיונית בין מדרש הנעלם לבין גוף הזוהר ראה להלן הערה 233.

ממדרש הנעלם,¹⁶ כמנהגו במדרשים העתיקים, ובדומה לקטע הנזכר של ר' יוסף הבא משושן הבירה.

כדי ליישב קשיים אלה עם מחברותו של רמד"ל אני מבקש להסיט את מרכז הכובד של הבעיה העומדת למחקר. אין לשאול רק: מי חיבר את הזוהר, אלא גם: איך נתחבר הספר. אני מבקש להציע את האפשרות שספר הזוהר הוא פריה של חבורה שלמה שעסקה יחד בתורת הקבלה, על סמך מסורת משותפת וטקסטים עתיקים. חבורה זו החלה בפעולתה עוד לפני כתיבת הזוהר, ואת ראשיתה יש לזהות עם חוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' בקסטיליה באמצע המאה השלוש-עשרה. וזאת על סמך הדמיון בינם לבין הזוהר בדרך היצירה ובתוכנה,¹⁷ ועל סמך הטקסטים הזהים ('מדרשים' פסוודואפיגראפיים מאוחרים) שעובדו בשני החוגים,¹⁸ ועל סמך ריטואלים קבליים שנהגו כנראה בחבורה זו ותוארו באריכות בזוהר ובכתבי רמד"ל,¹⁹ ובעיקר משום

¹⁶ זוהר ח"א, קפא ע"ב - קפב ע"א, הוא מדרש סימבולי על זוהר ח"א, קכו ע"א - קכט ע"א, מדרש הנעלם. גם בגוף הזוהר עבד אברהם הוא המלאך מטטרון הנשלח לצורך החזרת הנשמות לתחיית המתים, אבל, שלא כבמדרש הנעלם, הוא מזוהה כאן עם השכינה, וכל פירוש הפרשה משתנה ברוח הסימבוליקה הקבלית.

¹⁷ ראה: גרשם שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן', מדעי-היהדות ב (תרפ"ז), עמ' לג-לד.

¹⁸ ראה להלן הערות 39, 130, ובנספח. מחוג זה יצאו כנראה גם כתבי חוג ספר העיון, על כך ראה: M. W. Verman, *Sifrei ha-Iyyun*, A thesis presented to Harvard University, Cambridge Ma. 1984, pp. 173-178. בספר הזוהר מצויים כמה וכמה קטעים המקבילים בסגנונם ובתוכנם לכתבי חוג העיון, ומתבססים על אותם מקורות - ראה: גרשם שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', בתוך: א"א קבק וא' שטיינמן (עורכים), מאסף סופרי ארץ-ישראל לספרות ולדברי מחשבה, תל-אביב ת"ש, עמ' 167-170. וראה מאמרי: 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר "אהבתיך"', דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו), עמ' 73-98.

¹⁹ כוונתי לתיקון ליל שבועות. ראה יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל - יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 210-212. דברים על תיקון חצות בחבורת מקובלים נשתמרו גם בקטע המיוחס לרז"ל בפירוש שיר השירים לר' יצחק אבן סהולה, מהדורת גרין (לעיל, הערה 13), עמ' 433 (כמו בכל המובאות שבמאמר הפיסוק הוא שלי): 'ועל דרך הרמז ארז"ל: "הנצנים נראו בארץ" [ש"ה ב, יב] - אלו העוסקים בתורה לשמה. "עת הזמיר הגיע" [שם] - לזמר לבוראם ביחד. "וקול התור נשמע בארצנו" [שם] - זהו שר הפנים הבא לאסוף נשמן של צדיקים לזמר ליוצרים בלילה'. מקורם של דברי רז"ל אלה לא נשתמר, אך לפי דעתי הם שייכים ל"מדרש הנעלם'.

שרשב"י, גיבור הזוהר, בעצמו רומז לקבוצה זו ורואה בהם מעטים השותפים לידיעותיו הסודיות, והם מצדם תיארו בכתביהם מנהיג בן דמותו של רשב"י של הזוהר, כפי שהראיתי במקום אחר.²⁰ מאלה צמחה חבורת ספר הזוהר, ואחדים בתוכה כתבו דבריהם, כשהם מנסחים בלשונם את פרי עיסוק החבורה ומפתחים אותו איש איש לפי נטייתו, כי חירות היצירה הקבלית היא דרך הזוהר ושייכת לאידאולוגיה שלו.²¹ ושל שאר בני חוגו.²² לכל הכתבים האלה נשאר אפוא מכנה משותף רחב בתוכן ובסגנון עם הבדלים אישיים. חבורה זו לא בטלה עם כתיבת הכתבים הראשונים, ואנשיה ויורשיהם המשיכו ליצור באותה רוח, ולשלב יצירתם בפרסום דברי הראשונים. בין הכותבים שבחבורה רב חלקו של ר' משה די-ליאון, שרוב הכלול בספר הזוהר יצא מתחת ידו (לפי המשך המחקר אחרי פרסום המאמר הנוכחי, מייחס אני לרמד"ל משקל מועט יותר), אבל לא הכול, ובמידה שונה של שייכות: 'מדרש הנעלם' למשל החל להיכתב בחבורה זו עוד לפני שהחל רמד"ל בפעולתו;²³ את רוב הדרשות של 'גוף הזוהר', הדומות באופיין לכתבי רמד"ל העבריים, מותר לנו לקרא על שמו; ואילו בחלקים אחרים מידת מעורבותו קטנה יותר,

²⁰ שם, עמ' 128-123.

²¹ ראה שם, עמ' 182-184.

²² לאחרונה העלה גם משה אידל את אפשרות חיבור ספר הזוהר בקרב חבורה, בהסתמכו על חופש הפרשנות המשותף לחוג זה. ראה: M. Idel, *Kabbalah – New Perspective*, New-Haven and London 1988, p. 380 no. 66.

²³ יש להבחין בחשיבות שונות גם בתוך מדרש הנעלם. יש שמדרש הנעלם נמצא משתמש כבר בדברי ה'מתניתין ותוספתא' הזוהריים והוא קרוב מבחינות שונות ל'ספרי תורה' (ראה גוטליב, לעיל, הערה 12, עמ' 204-203). ועוד: ישנם מוטיבים המשותפים למדרש הנעלם ולאידיא, ואינם מופיעים בשאר הזוהר: למשל - ארבע מאות העולמות הצפויים לכל צדיק (מדרש הנעלם - זוהר ח"א, קכד ע"ב; אידרא רבא - זוהר ח"ג, קכח ע"ב; אידרא זוטא - זוהר ח"ג, רפח ע"א), או סיפור מיתתו של רשב"י (מדרש הנעלם - זוהר חדש, בראשית, מהדורת מוסד הרב קוק, יח טור ד - יט טור א; ולעומתו אידרא זוטא. בתחילת אידרא זוטא רומז רשב"י לסיפור מיתתו שבמדרש הנעלם, ומיישב את הסתירה בכך שאז הוסיפו לו עוד שנות חיים). ואולי לבעל מדרש הנעלם (זוהר ח"א, קכא, ע"ב) היתה גם גירסא משלו על מיתוס מות מלכי אדום (ראה להלן, בנספח), ולפיה ברא הקב"ה ששה בני אדם שכל אחד מהם ירש מאדם הראשון תכונה מסוימת (לפי פרקי דר' אליעזר פרק נג, וכן סוטה, י ע"א. בתלמוד מדובר אמנם על חמישה ולא ששה כבפדר"א, אך בתלמוד הם 'מעין דוגמא של מעלה' ולא רק 'נדמו לאדה"ר'. הזוהר מושפע כנראה משני הנוסחים), וכולם פגמו בתכונה העליונה. ששה אלה יחד הם 'שת' בן אדם הראשון, לפי משמעות שמו בארמית. וראה להלן הערה 251.

והוא רק מעבד ומנסח ומקשט, כגון בספרות האידרא שתידון להלן, ועליה כתב שלום בעצמו בזה הלשון: 'כמובן, אין בידנו להכריע אם ידע [ר' יוסף ג' יקאטיליה] את ה"אדרות" עצמן בצורתן הספרותית הנוכחית, ואם יבוא מי שיאמר שר' משה [די-ליאון] חבר אותן על יסוד המסורות העתיקות, לא יהא זה בעינינו מן הנמנעות מלכתחילה, ורק חקירה פרטית תוכל להכריע בדבר אפשרות זו: אם יש בה ממש ואם אין'.²⁴ לחקירה פרטית זו באתי עתה, ואף אם שלום חזר בו בינתיים מדבריו.

עדות על חבורה זו נשמרה בספר הרימון של רמד"ל באומרו: 'ותופסי התורה היו מתחבאים בדבריהם... ועל סיבה זו נשתכחה התורה הרבה מישראל, עד אשר העיר השם ית' רוח אחרת ולקחו בני האדם עצה טובה לשוב אחר דעת הבורא ית' האמתי והבינו דברים בדברי רז"ל בהתעוררות מעט שהתעוררו'.²⁵ ברור שמדובר כאן על ספר הזוהר, שנכתב בניגוד למסורת הקבלית הקודמת בלא הסתרת הדברים. בני האדם שלקחו להם רוח אחרת נראים כאן כבני חבורה אחת. ואף הזוהר בעצמו (ח"ג, נח ע"א) מדבר על כינוס חבורתו כנגד 'השתכחות התורה', כפי שהראיתי במקום אחר.²⁶ כי גם חבורת רשב"י, המתוארת בזוהר והמשמיעה את דבריו, יכולה לשמש עדות על אופן חיבור הספר, ועל מציאות ריאלית, שרק יוחסה לזמן קדום יותר. ואכן החשד, שהתיאור המיתי של חבורת רשב"י מצביע על חבורה היסטורית בתקופתו של רמד"ל, נתעורר כבר בלב חוקרים אחדים,²⁷ אף שלא היה אז בידיהם להצביע על זהותם של בני החבורה ולהביא מקבילות מכתביהם. תיאורית החבורה תוכל להציע תשובה גם לבעיית המסורות והמנהגים

²⁴ גרשם שלום, 'האם חבר ר' משה די ליאון את ספר-הזהר', מדעי היהדות א (תרפ"ו), עמ' 12.

²⁵ ספר הרימון, מהדורת אליוט וולפסון, אטלנטה 1988, עמ' 392. הובא גם אצל שלום (לעיל, הערה 2) עמ' 398.

²⁶ במאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 92-94.

²⁷ ראה: A. Jellinek, *Moses Ben Shem Tov de Leon und sein Verhältnis zum Sohar*, Leipzig 1851. ילינק לא דיבר במפורש על חבורה וקיומה משתמע רק מטענותו שרמד"ל הוא המחבר העיקרי (Haupturheber) של הזוהר (עמ' 23). וראה גם מאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 91-94.

הזוהריים שמקורם באשכנז,²⁸ כי חבורת הזוהר יכלה לכלול גם אשכנזים, כגון ר' יוסף הארוך ור' דוד בן יהודה החסיד, שגם אם אין ביטחון בייחוסו האשכנזי, מכל מקום הכיר היטב את מסורת אשכנז.²⁹ יתר על כן: אף בלא הראיות, החבורה הולמת יותר חידוש ויצירה של תורת סוד מיסטית דוגמת הקבלה, שהיא מסורת סודית של קהילה. דוגמאות מובהקות לכך הן חבורות המקובלים של גרונה וצפת (ובראשם האר"י וגוריו), וכן חבורת רמח"ל וקהילות החסידים. יחידים יכולים להיות אחראים רק לסיכום ולשמירה על הקיים ולא לבריאה, יצירה ועשייה מדהימות כאלה הכלולות בספר הזוהר.

אמנם, תיאורית החבורה מעלה גם שפע של בעיות היסטוריות ופילולוגיות שעל חלקן אינני יכול לענות, והתשובות שאתן על אחרות תעוררנה בודאי קושיות נוספות וחלקן תוכחנה כטעונות תיקון, עד שבצדק יטען הטוען שיותר משסילקה התיאוריה קשיים היא הוסיפה עליהם. פתרונו של שלום הרבה יותר חד וחלק – איש אחד חיבר את הזוהר בשכלו ודמיונו, והוא שהמציא גם את 'המסגרת הספרותית' בלא כל רקע היסטורי, גם את הלשון המיוחדת שאיש לא השתמש בה, וגם את הספרות המצוטטת בזוהר ובעוד

²⁸ אומנם מסורות אשכנזיות עמדו בבסיס הקבלה הספרדית גם לפני הזוהר, דוגמאות רבות לכך מפוזרות בספרות המחקר, ופרופ' משה אידל הקדיש לכך מחקר מיוחד ומקיף שעדיין לא התפרסם. באשר למנהגי אשכנז שבזוהר ראה יעקב כ"ץ, 'הכרעות הזוהר בדבר הלכה', בספרו: הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 34-51. וכן ישראל תא-שמע, 'בארה של מרים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 269-270.

²⁹ ראה: גרשם שלום, 'ר' דוד בן יהודה החסיד נכד הרמב"ן', קרית-ספר ד (תרפז-תרפ"ח), עמ' 303-306 וכן בהקדמת דניאל מעט למהדורת ספר מראות הצובאות של ר' דוד: D. C. Matt (ed.), *The Book of the Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot by R. David ben Yehudah he-Hasid*, Bron University 1982, p. 1 בהקשר זה מעניינת עדותו של ר' יוסף אנגלט, שהיה ממשיכי חוג הזוהר בסרגוסה (ראה להלן, הערה 311). בחתימת ספר קופת הרוכלין שלו, הטבוע כולו בחותם הזוהר, הוא כותב: 'ונשלם... שנת הע"א... ושנת ששית לגלות אחינו שבצרפת ושנת שנית לגלות אוינש. וחברתי זה החיבור מאבני קדש שבראש כל חוצות [לפי איכה ד, א] הם חכמי צרפת וממה שקבלתי משאר החכמים וממה שחנני החונן לאדם דעת...!'

מקומות בלא כל ספרים.³⁰ כך נפתר כל קשה בהעברתו לתחום הפסיכולוגי ולרוח האדם חסרת הגבולות. וכך גם באשר לספרות המקבילה, שלום הניח שכולה מושפעת מן הזוהר ומחקה אותו, והבעיות הפסיכולוגיות המתעוררות מפיתרון כזה אינן אלא בעיות פסיכולוגיות. דרכנו, לעומת זאת, איננה סומכת רק על מסתורי המוח, אלא מנסה למצוא גם רקע ריאלי לנתונים הספרותיים, וכאן רב הנעלם והמסובך, שאיננו מאפשר התעלמות. דומני שכדאי לנסות ללכת בדרך זו, גם אם זרועה היא חתחתים, ואני מקווה שבעקבות ניסיון ראשון זה, יבואו מחקרים נוספים, שיוסיפו עליו ויתקנו את שגיאותיו.

רבנו בחיי בן אשר

במחקר כזה יש להתגבר על מסגרת הכריכה של ספר הזוהר. בזוהר 'הקנוני' נמצאות חטיבות שונות, והן מוצאות המשך בכתבי מקובלים אחרים, בני דורו של רמד"ל, ודווקא בעיון בכתביהם עשויים להימצא כמה ממפתחות הזוהר. לעיון כזה יוקדש רוב המאמר הנוכחי, ונפתח בפרשן התורה המפורסם, המקובל רבנו בחיי בן אשר. יחסו לספר הזוהר נידון כבר במפורט בידי אפרים גוטליב בספרו הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר,³¹ והוא ריכז במדויק ובאופן מאיר עיניים את כל המקבילות בין הזוהר וכתבי רבנו בחיי, ותיאר בקפדנות את אופיין, ובכך הקל מאוד על המבקש לעמוד על היחס בין שני המחברים. אך הרושם שמקבל המעיין בחומר זה סותר לחלוטין את מסקנת אוספו! גוטליב, שכתב לראשונה את ספרו כעבודת

³⁰ דוגמה לדרך זו תמצא במאמרו של ישראל תא-שמע, "הפורס סוכת שלום" - ברכה וגלגוליה, אסופות ב (תשמ"ח). עמ' קעז-קפט. לפי מאמר זה רמד"ל ייחס מאמר מסויים ל'ירושלמי' ושתלו עם ייחוסו זה במקומות רבים, הן בספריו שלו והן בתוספות שהוסיף בגניבה לספרים אחרים. אבל, כפי שמעיד גם תא-שמע, מאמר מעין זה מובא כדברי הירושלמי גם אצל מחברים אחרים ובלי קשר לפעולותיו של רמד"ל. מדוע אפוא לא נניח שכפי שהיה לפניהם היה גם לפניו אגב. יש להוסיף לעניין הנדון שם מקור חשוב, והוא ספר קופת הרוכלין לר' יוסף אנגלט, כ"י בודלי OPP. 228, דף 29.

דוקטור בהדרכתו של גרשם שלום, ולאחר שזה האחרון קבע כבר את דעתו האחרונה בדבר חיבור ספר הזוהר, הגיע למסקנה שרבנו בחיי העתיק מן הזוהר שכבר היה לפניו. אך כל המקבילות הארוכות מנוסחות אצל רבנו בחיי בעברית פשוטה ומתומצתת בלי כל זכר ורמז שהוא מעתיק או מתרגם טקסט ארמי, שבו הדברים הרבה יותר מסובכים, ומופיעים לעתים בצורת משא ומתן בין חכמים. מי שמצוי בתרגומי הזוהר לעברית (כדוגמת תרגומו של ר' דוד שיידון להלן), יודע שקל לזהות מבעד לתרגומים את המצע הזוהרי, ואילו כאן, רבנו בחיי לא 'נכשל' אף פעם, ולולי ידענו על המקבילה הזוהרית לא היינו חושדים במציאותה! זאת ועוד. לעתים הנוסח אצל ר' בחיי מוסיף אור על מדרש הזוהר, שאותו אי אפשר להסיק מן הנוסח הזוהרי עצמו.³² נוסף על כך: חלק מן המקבילות לספר הזוהר מופיעות אצל רבנו בחיי בשם עצמו, וחלק כדעת זולתו שלפעמים הוא חולק עליה, ולעתים אינן נחשבות בעיניו כלל כדברי קבלה. לעולם אין המקבילות מופיעות כדברי רז"ל (אדרבא, דברי רז"ל האמיתיים המשולבים בתוך המקבילות הם המצוינים בלשון 'דרשו רז"ל'), ואין כל רמז שהן שייכות ליצירה פסוודו-אפיגראפית שהיתה לפניו, להוציא שתי מובאות המצוינות כ'מדרשו של רשב"י', שהן בעלות אופי מיוחד ועוד נדון בהן להלן, וגם הן מוכיחות בעצם מציאותן ששאר המקבילות לא היו לפני רבנו בחיי בצורת מדרש עתיק, כי רבנו בחיי לא היה נמנע מלציין כזאת במפורש. מכל זאת נלמד שרבנו בחיי ראה את הדברים או שמעם בעל פה עוד לפני שקיבלו את צורתם הזוהרית, ואפשר שהוא עצמו המחבר של חלק מן המאמרים, וגם לו היה חלק בחוג הזוהר.

³¹ ירושלים תש"ל, עמ' 167-193.

³² כך בעניין המזוזה. גוטליב מקביל את דברי ר' בחיי לדברי הזוהר (עמ' 193), ששניהם דורשים את המזוזה על ספירת המלכות. אך רק אצל ר' בחיי מובא היסוד הדרשני, שבוודאי מצוי גם ברקע דברי הזוהר, והוא ש'מזוזה' עולה בגימטריה כמנין 'אדני'.

כנגד אפשרות כזאת, שראיה נוספת לזכותה אפשר למצוא אצל גרשם שלום בדברים שכתב לעצמו,³³ הביא גוטליב שתי טענות, ראשית: שאין זה מנהג הזוהר לתרגם באריכות קטעים של מחברים אחרים – וכנגד זאת נוכל להביא למשל את המקבילות מכתבי ג'יקאטיליה שגם הם נראים כמעובדים בזוהר ממקור קדום. שנית, טען גוטליב, העובדה שהמקבילות מן הזוהר מרוכזות בפרשיות מסוימות מצביעה על כך שלרבנו בחיי הגיעו רק קונטרסים מסויימים מן הזוהר. גם טענה זאת איננה מכרעת: ייתכן שרבנו בחיי נמצא בהשפעת חוג הזוהר דווקא בשלבים המאוחרים של כתיבת פירושו (המקבילות הן בעיקר לפרשות האחרונות שלתורה), ואפשר גם להפוך את הטענה ולסבור שלמסדר הזוהר הגיעו רק חלקים מפירושו של בחיי. ועוד: להלן נראה שבסוגיא מרכזית לא הולך רבנו בחיי בדרך הזוהר כפי שהתגבשה בניסוחה הסופי, אלא נוקט בשיטתו של בן חוגו, ר' יוסף הבא משושן הבירה, המייצגת שלב אחר וכיוון אחר במחשבת החוג.³⁴

אמנם, בשני מקומות מצטט רבנו בחיי מ'מדרשו של רשב"י, וזה נחשב לראיה גמורה שהזוהר היה כבר לפניו. אבל עיון בשתי מובאות אלה ישנה את התמונה: לפי שתי המובאות 'מדרשו של רשב"י' שהיה לפני רבנו בחיי איננו זהה לזוהר שלפנינו. שתי המובאות כתובות עברית, והן עוסקות בענייני מלאכים, ובצורה בלתי קבלית. אחת מאלה איננה בדפוסים הראשונים של הזוהר, ורק באחרונים הוכנסה מתוך פירושו של רבנו

³³ בזוהר הפרטי שלו, בראשית החיבור 'רזא דרזין' (זוהר ח"ב ע"א) הוסיף שלום בכתב ידו הערה בזה הלשון: גם ר' בחיי בן אשר על הפסוק הזה מפרש (בחלק הפשט) "או יאמר ואתה תחזה בהכרת פנים מכח חכמת הפרצוף שהיה משה יודע ובקי בה", ודבריו כאילו אמר זאת מדעתו ולא ראה עוד את חלקי הזוהר בעניין זה' (ספר הזוהר של גרשם שלום יצא לאור במהדורה פקסימילית בהוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ב). גוטליב, לעומת זאת, כותב על אותו קטע כדברים הבאים (שם, בעמוד 177): 'קשירת חכמת הפרצוף בתאר חכם הרזין אצל ר' בחיי מוכיחה שהמקור הוא בדברי הרמב"ן בדרשתו "תורת ה' תמימה", אולם יש רגלים לדבר שהוא קרא את דברי הזוהר ביתרו'. אני אינני מבין מניין הרגלים, ובעניין 'חכם הרזים' הקשר בין תואר זה לבין חכמת הפרצוף מצוי כבר בתלמוד, ברכות, נח ע"א.

³⁴ ראה להלן הערה 251 ולידה.

בחי'י. ³⁵ למאמר השני יש מקבילה בזוהר, ³⁶ אך ברור שלא הזוהר הוא המקור לרבנו בחי'י, אלא 'מדרשו של רשב"י' המובא אצל בחי'י הוא מקורו של הזוהר. שכן, כפי שיווכח הקורא מן הנסחים שאביא מיד, בזוהר מובאים הדברים בארמית וכוויכוח בין שני חכמים, ודברי המדרש המצוטטים אצל בחי'י יוצאים רק מצירוף שניהם. מסתבר, אם כן, שנוסח הזוהר הוא פיתוח של המדרש העברי הפשוט שמביא רבנו בחי'י בדרך של הרחבת 'המסגרת הסיפורית', והרי הסברה מחייבת, שמסגרת זו תשתכלל עם התקדמות עיבודו של הזוהר, וכבר הראה זאת שלום בדוגמא אחרת. ³⁷ אין לומר שבחי'י פישט את המדרש, שהרי הוא מביאו בלשונו כציטוט מפורש! וזה לשונו:

ובמדרשו של רשב"י ראיתי: 'ועוף' [בראשית א כ] זה מיכאל, שנאמר [ישעיה ו, ו] 'ויעף אלי'; 'יעופף' [בראשית שם, שם] זה גבריאל, שנאמר [דניאל ט, כא] 'מועף ביעף'; 'על הארץ' [בראשית שם, שם] זה רפאל; 'על פני רקיע השמים' זה אוריאל. ³⁸

וזו המקבילה בזוהר ח"א, מו ע"ב:

'ועוף יעופף על הארץ'. 'יעוף' מבעי ליה! מהו 'יעופף' אמר ר' שמעון: רזא הוא. 'ועוף' דא מיכאל, דכתיב 'ויעף אלי אחד מן השרפים'; 'יעופף' דא גבריאל, דכתיב 'והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מועף ביעף'; 'על הארץ' דא אליהו דאשתכח תדיר

³⁵ זוהר ח"ב, קיד ע"א; זוהר חדש, כי תבא, הוצאת מוסד הרב קוק, ס טור א. גוטליב, שם, עמ' 172.

³⁶ נוסף למקבילה דלהלן, יש להקביל גם את זוהר ח"ג, כו ע"ב; אך, כפי שהעיר שם גוטליב, זה בודאי אינו מקורו של רבנו בחי'י, כי כאן נמצא רק חלק ממה שמובא אצלו כ'מדרשו של רשב"י'.

³⁷ שלום, 'הציטט' (לעיל, הערה 13), עמ' 183: 'מכאן מוכח שבעל המדרש הנעלם חשב בראשונה לדקדק יותר ברמיזה מקורית'.

³⁸ בפירושו לתורה. בראשית א, כ. והובא אצל גוטליב (לעיל, הערה 31), עמ' 171. ומצאתי שמדרש זה מובא בלשון זו גם בספר צפנת פענח לר' יוסף בן משה אלאשקר, ושוב בלשון 'מדרשו של ר' שמעון בן יוחא', אף שבאותו עמוד מצטט ר' יוסף גם 'ממדרש הזוהר'. ראה כתב היד שהתפרסם בהמדרה פקסימילית (עם מבוא מאת משה אידל ומפתחות מאת אבריאל בר-לבב) בהוצאת משגב ירושלים תשנ"א, עמ' 122.

בארעא'... 'על פני' דא מלאך המות דהוא אחשיך פני עלמא... 'רקיע השמים' כדאמרן [ראה בבא בתרא, טז ע"א] עולה ומסטין וכו' אמר ר' אבא: והא מלאך המות בשני אתברי! אלא 'על הארץ' דא רפאל דאיהו ממנא לאסוותא דארעא'... על פני רקיע השמים' דא אוריאל.

נמצאנו למדים שלעיני רבנו בחיי לא היה ספר הזוהר אלא מדרש אנגלולוגי שהיה מצוי גם בידי מחברי הזוהר לפני שהספר נוסח באופן סופי. אולי אפשר לזהות מדרש זה עם 'מדרש המלאכים', שמובאות ממנו, מעורבות מעברית וארמית, נשתמרו בספרות קרובה לחוג הזוהר.³⁹ אמנם ציטוטים אלה אינם מיוחסים לר' שמעון בר יוחאי, אבל מצאנו ייחוס כזה בקשר לאחד מן הספרים המצטטים.⁴⁰ ואולי היו למדרש שני שמות: אחד על שם תוכנו - 'מדרש המלאכים', ואחד לפי מחברו 'מדרשו של רשב"י'. ואולי ייחוס המדרש לרשב"י משקף שלב נוסף בהתפתחותו ובשילובו בתוך ספרות הזוהר.

עיבוד מדרש פסידו-אפיגראפי בתוך הזוהר הולם את דרכו של הזוהר: בהמשך דברינו ניתקל בעוד כמה מקרים שבהם הזוהר ובני חוגו מעבדים מקור משותף, וגם בעבר נזדמן לי להוכיח את מציאותו של 'מדרש' כזה, שעסק בעניינה של מהיטבאל בת מטרד, והיה מקור משותף לזוהר ולר' טודרוס אבולעפיה.⁴¹ אמנם המדרש הרמוז אצל רבנו בחיי דומה יותר לספר

³⁹ ראה גרשם שלום (מהדיר), 'סוד אילן האצילות לר' יצחק; קונטרס ממסורת הקבלה של ס' התמונה', קובץ על יד, סדרה חדשה ה (תשי"א), עמ' צא והערה 103. יחס חוג ספר התמונה לספר הזוהר היא פרשה סבוכה, ואין זה מקומה.

⁴⁰ בסוף כתב היד של הקונטרס, דלעיל בהערה הקודמת, נאמר: 'זה הספר נשגב ונורא בחכמת הקבלה מר' עקיבא ומר' שמעון בר יוחאי תלמידו זצוק"ל'. ראה שלום, שם, עמ' סז. הזכרת ר' עקיבא עם רשב"י מלמדת שהייחוס איננו בהשפעת הזוהר.

⁴¹ ראה שלום (לעיל, הערה 24), עמ' 12. דברי שלום נשארו נכוחים, גם כשעזבם בעצמו (בכתביו המאוחרים שלום אינו מתמודד עם קושייתו הראשונה איך יתייחס ר' טודרוס הזקן והמכובד לתורת רמד"ל הצעיר והשפל כאל סודות נעלמים ששמע מרביותיו). וכבר הוכחתי שלא הזוהר הוא מקור המדרש אצל ר' טודרוס, כי בעל ספר האמונות הכירו בנוסח שלם יותר, המכיל פרטים שאינם בזהר - ראה מאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 219-221. וראה עוד: אסי פרבר גינת, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה ה"ג - סוד האגוז ותולדותיו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסינט האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 145-159. בהקשר של 'מדרשים' מסוג זה מן הראוי לשוב ולרמוז כאן גם

הזוהר כי הוא היה מיוחס לר' שמעון בר יוחאי, ולא כגיבורו של המדרש בעניין מהיטבאל, שהוא רבן יוחנן בן זכאי, ואולי גם למדרש זה היתה השפעה על צורתו הספרותית של הזוהר.⁴² (יחס דומה ליחסו של רבנו בחיי לספר הזוהר מצינו גם בספר אחר, הקשור לספרו של רבנו בחיי, הוא הספר המכונה 'טעמי המצוות נוסח ב', וגם הוא מכיל מדרש ששימש מקור לזוהר).⁴³

ר' יוסף בן שלום אשכנזי הארוך

אפשר לדעתי להצביע גם על עוד שריד מאותו 'מדרשו של רשב"י' (שהוא, כאמור, זהה אולי גם עם 'מדרש המלאכים'), שפותח אחר כך בספר הזוהר. הוא מצוי ב'פירוש לבראשית רבא' של ר' יוסף בן שלום אשכנזי,⁴⁴ וזה לשונו: 'וכן אמר הרב הקדוש ר' שמעון בן יוחאי: חייביא נפשאן דלהון אינון מזיקי עלמא'. מאמר מעין זה נמצא אמנם בזוהר, וכתוב בלשון ארמית דומה למדי לציטוט של ר' יוסף: 'אמר ר' יהודה: נפשתא דרשיעייא אלין אינון מזיקין דעלמא'.⁴⁵ אבל בכל זאת סבורני שלא זה הוא מקורו של ר' יוסף. וכמה ראיות לדבר: א) המאמר הזוהרי אינו מובא בפי רשב"י אלא בפי ר' יהודה. ב) חוץ ממשפט זה אין בכתבי ר' יוסף כל מובאות מפורשות מן הזוהר או מרשב"י. ג) המשפט אינו עוסק בקבלה אלא

לבעיית 'מדרש יהי אור', שהוא כעין זוהר בעברית המצוטט רבות בספר מנורת המאור לר' ישראל אבן אל-נקאווה, שגם בה, כמדומני, עדיין לא נאמרה המלה האחרונה.

⁴² בכמה גרסאות של הזוהר שינה המעתיק את שמו של רבן יוחנן לשמו של רשב"י כדי להתאימו לרגיל בזוהר; ראה מאמרי, שם. קביעת רשב"י כגיבור הזוהר נעוצה כמובן גם בעניינים שבתוכן, ועליהם עמדתי במאמרי, עמ' 90-101.

⁴³ ראה להלן, הערה 93. אמנם המדרש המצוטט שם השתרבב ונדפס גם בזוהר גופו. וראה עוד להלן, הערה 251.

⁴⁴ משה חלמיש (מהדיר), פירוש קבלי לבראשית רבא לר' יוסף בן שלום (הארוך) אשכנזי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 259. וראה הקדמת המהדיר עמ' 13. המהדיר שיער שם שהמובאה מר' שמעון בר יוחאי היא אינטרפולציה של אחד המעתיקים, אך לא הביא לכך ביסוס.

⁴⁵ זוהר ח"ג, ע"א: ועיין גם זוהר ח"ג, כה ע"א, ושם הנוסח רחוק עוד יותר, כפי שציין חלמיש (ראה ההערה הקודמת).

בדימונולוגיה, נושא קרוב לתוכנן של המובאות הנזכרות בכתבי רבנו בחיי. ד) המשפט הזה מופיע גם ב'מדרש הנעלם', ושם הוא מנוסח בעברית, ומובא כציטט ממקור קודם: 'תנן: נפשותם של רשעים הן הם המזיקים בעולם',⁴⁶ והרי דרכו של 'מדרש הנעלם' לציין ב'תנן' ודומיה דווקא מקורות אמיתיים.⁴⁷ ועוד: המשפט מובא בנוסחו העברי גם ב'רעיא מהימנא' וב'תיקוני זוהר' והוא מצויין כמובאה מ'מארי מתניתין' – 'כמה דאוקמוה מארי מתני': נשמות הרשעים הן הם המזיקים בעולם',⁴⁸ ודרכו של בעל 'רעיא מהימנא' לציין בלשון 'מארי מתניתין' רק מה שנראה בעיניו כדברי חז"ל 'קלאסיים' ולא מאמרי זוהר, שבהם הוא נוהג אחרת.⁴⁹ אבל לעומת זאת מתעוררות גם כמה קושיות: א) אם ר' יוסף לקח זאת מן הנוסח העברי לפני עיבודו בזוהר, מדוע הוא מופיע אצלו בארמית זוהרית; ב) מדוע הוא מייחסו לרשב"י, כששם זה אינו מצויין כמקור האימרה ב'מדרש הנעלם' או ב'רעיא מהימנא' ו'תיקוני זוהר'; ג) גם במקומות אחרים מביא ר' יוסף את העניין, אף שלא באותו לשון, ולא בשם רשב"י אלא בשם 'פרקי דר' אליעזר'. כגון: 'וזהו סוד מה שארז"ל בפרקי ר' אליעזר הגדול, כי השדים הם מנשמתם של רשעים'.⁵⁰ ומאמר כזה לא מצינו במדרש פרקי דר' אליעזר, ולא נאמר שם (בפרק לד) אלא שדור המבול הפכו רוחות, ולפיכך

⁴⁶ זוהר חדש, בראשית מדרש הנעלם (הוצאת מוסד הרב קוק), יא טור א. בהמשך שם מובא תיקון לנוסח: 'ואמר ר' אחא:

לא תנן הכי, אלא נפשותם של רשעים כשיוצאות מן הגוף הן הם המזיקים בעולם'.

⁴⁷ כגון כמה שורות קודם לכן: 'היינו דתנינן: בא ליטהר מסייעין אותו'. ומקורו בבלי שבת, קד ע"א.

⁴⁸ זוהר ח"ב, קיח ע"א, רעיא מהימנא. וכיוצא בזה (בתערובת עברית-ארמית) בחלק התיקונים שבזוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, קיח טור ג: כמה דאוקמוה מארי מתניתין: נשמתין דרשיעיא הן הן המזיקין בעולם. וכן זוהר ח"ג, טז ע"ב, רעיא מהימנא: 'ואוקימנא: נשמות של רשעים הן הן המזיקים בעולם'. והשווה זוהר ח"א, כח ע"א – כט ע"ב, שייך לתיקוני זוהר: 'דנשמתן דחייביא אנון מזיקין דעלמא ממש'.

⁴⁹ ראה מאמרי 'כתבים חדשים בקבלה שבתאית מחוגו של ר' יהונתן אייבשיץ', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), נדפס בתשמ"ח(ח), עמ' 240-24 (נדפס מחדש בספרי סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה), עמ' 137 והערה 8).

⁵⁰ פירוש בראשית-רבה (לעיל, הערה 42) עמ' 79. וראה שם עמ' 243.

גופיהם לא יוכלו לקום לתחיית המתים, ובניגוד מפורש לשאר רשעים.⁵¹ מה אפוא פשר הדבר?

קושיות אלה יכולות להיפתר רק לפי ההנחה שר' יוסף היה מצוי בשלבי העשייה של ספר הזוהר. הרעיון בדבר נשמות הרשעים כמזיקים לא נמצא בספרות חז"ל, אבל ליהדות ימי הביניים נמשך בדרך כלשהי מהספרות היהודית ההליניסטית (כתבי יוספוס ופילון) או מן הנצרות,⁵² והגיע לחוגי חסידי אשכנז, שכן מצינו אותו גם בספר חסידים.⁵³ ומשם, כמו הרבה גופי תורה חסידיים-אשכנזיים, הגיע אל הקבלה הספרדית. חוג הזוהר מצא אותו כשהוא משולב בתוך האוסף האנגלולוגי הנקרא 'מדרשו של רשב"י', וזווג בידיהם עם האימרה הנזכרת ב'פרקי ר' אליעזר', כי, כידוע ללומדי הזוהר, המדרש פרקי רבי אליעזר הוא מן המקורות החשובים ביותר של הספר, וגיבורו, ר' אליעזר בן הורקנוס, התגלגל בזוהר לדמותו של רשב"י.⁵⁴ (ושמא רק בשלב מיזוג הדמויות נקרא הרעיון על שמו של רשב"י, וקודם לכן היה נחלתו של ר' אליעזר, ואין זה ממש אותו מדרש המובא אצל רבנו בחיי, וכאמור לעיל, מצינו שאותו מדרש או דומה לו נקרא בשם 'מדרש המלאכים' סתם). אחר כך קיבל הרעיון גם לבוש ארמי, כמו שאר דברי רשב"י, ועם פיתוח 'סיפור המסגרת' של הזוהר, יוחס לאחד מאנשי חבורת רשב"י, הוא ר' יהודה. ר' יוסף הכיר את הרעיון בשני שלביו, גם כאמרתו של ר' אליעזר וגם כאמרתו של רשב"י, וגם בספר הזוהר נשמרו שני שלבים של האמרה, אחד לפני הלבוש הארמי והייחוס לרשב"י (בצורה זו מצאה גם בעל 'תיקוני זוהר'), ואחד בצורה הזוהרית הסופית. הכרות זו מעלה את ההשערה שגם ר' יוסף בן שלום אשכנזי נמנה עם חבורת

⁵¹ ראה: ישעיה תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' תרסט הערה 37.

⁵² ראה: לוי גינצבורג, אגדות היהודים, א, רמת גן תשכ"ו, עמ' 194 הערה 98.

⁵³ סימן תתש"ע (ירושלים תשל"ג עמ' תקעח): 'רוחות של רשעים במיתתן הם מזיקים'. ראה הערת ר' מרגליות ב'ניצוצי זוהר', זוהר ח"ג, ע"א אות ה.

הזוהר והיה שותף לסוד יצירתו. ואולי אפשר להסיק זאת גם ישירות מלשון המובאה, כי ר' יוסף אינו מצטט כל ספר או 'מדרש', אלא את מה ש'אמר הרב הקדוש ר' שמעון בן יוחאי', ונראה ששמע זאת מפיו, או ליתר דיוק ממנהיג החבורה שנתכנה בפיהם ר' שמעון בר יוחאי; ועוד רמז לכך כלול בכינוי 'הרב הקדוש', שאיש בימי הביניים איננו מכנה כך את רשב"י של המשנה.

קירבתו של ר' יוסף לחוג הזוהר מתאשרת גם מתורתו. ניכר בו שהוא יודע עניינים רבים הרמוזים בזוהר, אף שהוא מפרשם בדרך אחרת לפי קבלתו השונה לחלוטין באופיה ובמגמותיה. דוגמא לכך תימצא בתיאורי המוח המקבילים לאידרא, המצויים בפירוש ספר יצירה שלו,⁵⁵ ובדרך שימושם במקורות כספר הבהיר וכתבי 'חוג העיון'.⁵⁶ בהקשר זה יש לציין גם את קשריו של ר' יוסף עם ר' דוד בן יהודה החסיד. אבל עניינו של מקובל מעניין ועלום זה,⁵⁷ ר' יוסף בן שלום אשכנזי, והיחס המיוחד בינו לבין ספר הזוהר היא פרשה ארוכה התובעת עיון מקיף יותר מן המצע הנוכחי.

ספרות האידרות

בהמשך דברינו נתרכז בחטיבה אחת של ספר הזוהר, היא ספרות האידרות. לחטיבה זו חשיבות מיוחדת לענייננו – היא מיצגת מיתוס קבלי מיוחד,

⁵⁴ ראה לעיל הערה 23. וראה מאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 91-92 הערה 18.

⁵⁵ ראה פירוש משנה ראשונה של ספר יצירה, ירושלים תשכ"ה, יג ע"א (פירוש של ר' יוסף מיוחס ל'הראב"ד ז"ל").

⁵⁶ ראה להלן, הערה 128.

⁵⁷ אני מבקש להפנות את תשומת הלב לכך שכדי להסביר את המרכיב 'גינוס' שב'אנדורגיניוס' שבמדרש, המקובל משתמש בצורה היוונית החדשה 'יניקא' (שפירושו: אשה), פירוש בר"ר (לעיל, הערה 42), עמ' 133. מכאן שגם הוא וגם שומעיו שלטו בשפה זו. וזו בנוסף למוצאו האשכנזי ומסורותיו הגרמניות שכבר עמדו עליהם חכמים.

שמקורותיו קדומים,⁵⁸ ובעיקרם עדיין בגדר חידה. לחטיבה זו חשיבות מיוחדת גם בעיני הזוהר עצמו, והוא מייחס לה גילוי סודות עמוקים יותר מאשר שאר חלקיו,⁵⁹ וכן לאור הקבלה המאוחרת, ובעיקר קבלת האר"י, שעשתה אותה יסוד לתורתה. חטיבה זו מורכבת לכאורה ממשנה אנונימית, הנקראת 'ספרא דצניעותא' (להלן סד"ץ; מקומה: זוהר ח"ב, קעו ע"ב – קעט ע"א),⁶⁰ ומכמה כינוסים (= 'אידרות'),⁶¹ שבהם רשב"י וחבריו עוסקים בפירוש משנה זו. לדעת שלום הזוהר אינו אלא מעמיד פנים שסד"ץ והאידרות שייכות לשתי שכבות שונות, ולמעשה חוברו שתי החטיבות בידי מחבר אחד – ר' משה די-ליאון. טענה זו, הסותרת את המוצג בזוהר גופו, חייבת בהוכחה. אין די בהצבעה על דמיון סיגנוני. לשם אחדות המחבר יש

58 ל מקורות מיתיים עתיקים ראה במאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 219-232, ובמאמרי 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', בתוך: משה אידל וזאב הרוי (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, כרך א (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ז), ירושלים תשמ"ח (למעשה יצא לאור בתשמ"ט), עמ' 425-459. וראה עוד להלן בנספח.

59 כך יוצא מן ההקדמה לאידרא רבא. ראה מאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 88-89.

60 מקובל לתרגם את שם החיבור כספר מוצנע, או מגילת סתרים. לפי זוהר ח"ג, קמו ע"ב (הקטע מצוי בפרשת נשא אחרי אידרא רבא [על חטיבה זו ראה להלן, הערה 93], אך הוא נכלל בתוך תרגום האידרא בסוף ספר הגבול שיידון בהמשך, כתב-יד ירושלים, 80, 3921, 59 ע"א), יש להבין את שמו מלשון צניעות, לפי קידושין עא ע"א: 'משרבו הפריצים היו מוסרים אותו [= את שם הקודש] לצנועים שבכהונה' (על הקשר שבין מיסטיקה וצניעות ראה להלן, הערה 121). ואולי נקרא החיבור גם 'רזא דרזין' או 'רזין דרזין', ראה להלן, הערה 222. אפשרות אחרת עולה לפי זוהר ח"א, ריז ע"א; שם מסופר שאחרי מותו של רשב"י, נתמעטו מאוד דברי הקבלה שזרמו בחייו בלא הגבלה, ולא נשאר מהם אלא מה שהושם למשמרת, כמו המן במדבר שהונח בצנצנת. המלה 'למשמרת' מתורגמת כאן 'לאצנעותא' (ראה תרגום יונתן לשמות טז, כג, ותרגום אונקלוס לשמות טז, כד), ואולי כך מתייחס הזוהר לדברים המועטים והסודיים של סד"ץ (השוה ההקדמה לסד"ץ שתובא ותבואר מיד להלן), ואם כך דברי סד"ץ הם שארית מדברי רשב"י ולא מקור להם, אף שהנחה זו סותרת את הציטוט הרב מסד"ץ על-ידי רשב"י באידרא, ואולי במהדורה אחת נחשב סד"ץ כמקור ובאחרת כסיכום. וייתכן גם שהשם 'ספרא דצניעותא' הוא תרגום של 'ספר יצירה' לפי השורש הערבי 'צנע' שפירושו יצר, והרי גם סד"ץ עוסק במעשה בראשית (בדפוס קרימונה נדפס סד"ץ בפרשת בראשית) ועל פי סודות האותיות כבספר יצירה. וראה המשפט האחרון של הספר (זוהר ח"ב, קעט ע"א): 'ואתעטר צניעותא דמלכא', וצניעות זו היא אולי הבריאה. על הפרשנות השבתאית לספר ראה במאמרי (לעיל, הערה 49) עמ' 264-276. עוד על ספרא דצניעותא (ואף על שמו) ראה עתה בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, שוקן, תל-אביב תשס"ב, פרק 18.

להראות שמחבר האידרות מצוי בסודות סד"ץ, ולשם זיהויו יש למצוא לכך מקבילות בכתבי רמד"ל. אך לא מצאתי במחקר עדות אף לבדיקה זוהרית פנימית (כנראה, בגלל ראיית החלוקה בין סד"ץ והאידרות פיקציה ספרותית). דומני שהממצאים מצביעים על ההפך הגמור. ספרא דצניעותא נשאר בסתימותו גם אחרי לימוד האידרות. רוב החומר המיתי המעורר את הסקרנות איננו נידון כלל בספרות האידרות, ואי אפשר להיעזר באידרות לשם הבנתו,⁶² ומה שמתפרש באידרות אינו נראה תמיד כפירוש האמיתי (כך נראה בהמשך), וכשיש התאמה בין הפירוש למקור, לעתים היא נובעת משיפוץ וניסוח מחדש של הגרעין המקורי של סד"ץ בהתאם לפירושן של האידרות.⁶³ זאת ועוד: במקומות רבים מובאים בזוהר, ובעיקר בספרות האידרות, משפטים המצויינים כמובאות מ'ספרא דצניעותא' או מ'צניעותא דספרא'. לחלק ממובאות אלה אין כל מקור בסד"ץ שלפנינו,⁶⁴ וחלקן מופיעות שם בנוסח אחר לחלוטין המעובד לצורך מטרת האידרא,⁶⁵ ואף בשתי גירסאות

61 על משמעות השם, ועל מספר הכינוסים, הקפיהם ועניינם ראה בעבודת הדוקטור שלי - 'פרקים במילון ספר הזוהר', ירושלים תשל"ז (הדפסה חדשה - תשמ"ג), עמ' 93-107; וכן במאמרי (לעיל, הערה 19).

62 דוגמא אחת מרבות - ענין הנחש שזנבו בפיו (זוהר ח"ב, קעו ע"ב). על עניין זה ופירושו אצל השבתאים ראה במאמרי (לעיל, הערה 49) עמ' 304-320. וראה גם למשל עניין 'בראשית מאמר ברא חצי מאמר' (זוהר ח"ב, קעז ע"ב), שנתפרש באריכות במאמרי 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 16153. אומנם לאלמנט אחד ממאמר זה מצאתי מקבילה בזוהר ח"א, ג ע"ב (לא בספרות האידרות), אבל עיקר המאמר מתפרש רק לפי מקבילות חיצוניות. (אני מבקש לנצל הזדמנות זו ולתקן את דבריי שם בהמשך, בעמ' 63-70, בעניין האות צד"י המתחלקת ל- נון ויו"ד. חלוקה זו נמצאת גם בספר הבהיר, סימן ס"א, והדבר נשמט ממאמרי. אם מקור הדבר, כפי ששיערתי, כבר ב'אותיות דר' עקיבא' אין קושי בהנחה שהתגלגל גם לבהיר. הזוהר ניצל הן את המשמעות הסימבולית שבספר הבהיר והן את המשמעות הנוצרית של 'אותיות דר' עקיבא'. מספר הבהיר התגלגל העניין גם לספר התמונה, למברג תרנ"ב, נט ע"ב - ס ע"א. אני מודה למר בנימין בראון שהעירני על כך).

63 ראה להלן בעניין 'זעיר אנפין', ליד הערות 137, 142.

64 ראה להלן הערה 69, ולפני הערה 84 (אך ראה הערה 87), והערה 205. (לעומת זאת יש לתקן את שכתבתי במאמרי [לעיל, הערה 49], עמ' 287 הערה 74, כי הציטטה המוזכרת שם מצויה בשינויים בתחילת סד"ץ).

65 למשל בסד"ץ, ח"ב, קעו ע"א, נאמר רק: 'ומלכין קדמאין מיתו... עד דרישא דכל כיסופין לבושי יקר אתקין ואחסין'. ובאידרא רבא, ח"ג, קלה ע"א: 'תאנא בצניעותא דספרא: עתיקא דעתיקין עד לא זמין תיקונוי באני מלכין כנס מלכין גליף

שונות בכל אחת מן האידרות,⁶⁶ אף יש שגירסת האידרות מבוססת על קריאה משובשת של נוסח סד"ץ,⁶⁷ ויש שגרסת האידרות שונה לחלוטין מגירסת סד"ץ שבידנו, ועוסקת בנושא אחר לחלוטין.⁶⁸ ומצד תוכן הדברים: לעתים הגירסא החדשה נראית ממש הפוכה מפשטו של סד"ץ.⁶⁹ ולפעמים מחבר האידרא מביע אף הסתייגות מפורשת מדברי סד"ץ.⁷⁰

אפשרות של פרשנות אחרת לספרא דצניעותא, שונה מזו הנקוטה בזוהר, רמוזה לדעתי כבר בגוף הזוהר עצמו. עניינו של סד"ץ מוסבר בפיסקא הקודמת לחלק זה (זוהר ח"ב, קעו ע"א-ע"ב) והמשמשת לו כעין הקדמה. וזה לשונה:

מלכין ומשער מלכין ולא הו מתקיימי עד דדחי לון ואצנע לו לבתר זמנא, הה"ד... וכולהו לא אתקיימו עד דרישא חורא עתיקא דעתיקין אתתקין...! וראה עוד להלן, הערה 99.

⁶⁶ ח"ג קלג, ע"א (אידרא רבא): 'תאנא בצניעותא דספרא מהו דכתיב פשע זכו עובר לא זכו פשע'; ח"ג, קמא ע"א (אידרא זוטא): 'ובצניעותא דספרא אקרי הוד והדר ותפארת, דהא תפארת הוא עובר על פשע, שנאמר (משלי יט, יא): ותפארותו עובר על פשע'; אבל בסד"ץ, ח"ב, קעז ע"א, נאמר רק: 'ארחא דנפיק... לאעברה חובה דכתיב: ותפארותו עובר על פשע'.

⁶⁷ בסד"ץ, ח"ב, קעח ע"א: 'אתקין ביה בהאי אדם בתרין בכלל ובפרט אתכללו בפרט וכלל שוקין ודרועין ימינא ושמאלא'; ובאידרא רבא, ח"ג, קמג ע"א: 'ותאנא בצניעותא דספרא: באדם אתכללו כתרין עלאין בכלל ובפרט ובאדם אתכלילו כתרין תתאין בפרט ובכלל'. ונראה שיש לקיים בסד"ץ את הגרסא 'בתרין'.

⁶⁸ בסד"ץ, ח"ב, קעז ע"א, אנו קוראים: 'בזמנא דמטא תשרי ירחא שביעאה משתכחי אלין תריסר בעלמא ומתפתחי תליסר תרעי דרחמי, בההוא זמנא "דרשו ה' בהמצאו" (ישעיה נה, ו)... היינו דכתיב (ויקרא כג, לב) "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב"'. אך בציטט באידרא רבא, ח"ג, קלא ע"א: 'תאנא בצניעותא דספרא: תליסר תקונין אלין דתליין בדיקנא יקירא בשביעאה משתכחי בעלמא ומתפתחי בתליסר תרעי דרחמי, ומאן דאוישית ידיה לאומאה כמאן דאומי בתליסר תקוני דקנא'. לפי סד"ץ מדובר איפה בחגי החודש השביעי (שעלי גמ דרשו חז"ל את הפסוק מישעיהו – ראש השנה יח ע"א), ואילו לפי האידרא מדובר בשביעי סתם (אולי השביעי מתיקוני הזקן הכולל את האחרים), ואולי אף אין מדובר כאן בשביעי בכלל אלא בשבועה, לפי ההמשך המקשר לכאן את השבועה בזקן.

⁶⁹ סד"ץ, ח"ב, קעח ע"א: 'בעא עתיקא אתא חויה על נוקבא'; אידרא רבא, ח"ג, קמג ע"א: 'ותאנא בצניעותא דספרא: בעא עתיקא קדישא למחזי אי אתבסמו דינין ואתדבקו תרין אלין [= אדם וחיה העליונים]... ולא יכיל עלמא למסבל משום דלא אתבסמת וחויא תקיפא אטיל בה זוהמא'.

⁷⁰ ח"ג, רצא ע"א (אידרא זוטא): 'בספרא דאגדתא תנינן: כי אל דעות ה' (ש"א ב ג) אל תקרי דעות אלא עדות... ואע"ג דהאי מלה אוקמוה בספרא דצניעותא בגוונא אחרא התם באתריה שלים הכא כלא שפיר'. עניין זה אינו מצוי כלל בסד"ץ שלפנינו.

מאן צניעותא דספרא אמר רבי שמעון: חמשה פרקים אנון דכלילן בהיכל רב ומליין כל ארעא. אמר ר' יהודה: אי כלילן הני מכלהו עדיפי. אמר ר' שמעון: הכי הוא למאן דעאל ונפק, ולמאן דלא עאל ונפק – לאו הכי. מתלא לבר נש דהוה דיוריה ביני טורין ולא ידע בדיוורי מתא, זרע חטין ואכיל חטי בגופייהו. יומא חד עאל למתא, אקריבו ליה נהמא טבא. אמר ההוא בר נש: דנא למה? אמרו: נהמא הוא למיכל. אכל וטעם לחדא לחכיה. אמר: וממה אתעביד דא? אמרו: מחטין. לבתר אקריבו ליה גריצן דלישן במשחא. טעם מנייהו ואמר: ואלין ממה אתעבידו? אמרו: מחטין. לבתר אקריבו ליה טריקי⁷¹ מלכין דלישין בדובשא ומשחא. אמר: ואלין ממה אתעבידו? אמרו: מחטין. אמר: ודאי אנא מארי דכל אלין, דאנא אכיל עקרא דכל אלין דאיהו חטה. ובגין ההוא דעתא מעדוני עלמא לא ידע ואתאבידו מניה. כך מאן דנקיט כללא ולא ידע בכלהו עדונין דמהניין דנפקין מההוא כללא.

במשל זה ניכרת נימה פולמוסית. ודאי היו כאלה שטענו שפרקי ספרא דצניעותא שבידם הם 'עדיפי מכולהו'. והזוהר טוען: אמנם ספרא דצניעותא היא 'עיקרא דכל אלין', אבל רק למי ש'עאל ונפק' ומבין את הפירוש הנכון היוצא מפרקים אלה. מי שמוותר על הפירושים דומה למי שמוותר על המעדנים האפויים מן החטה, ואוכל את החטה כפי שצמחה (הזוהר איננו ממליץ כלל על 'מזון טבעי'). אולי אף רמז כאן, שכמו שהבישול משנה את צורת החיטין עצמן כך הכניס בעל הזוהר את פירושיו ועידוניו לתוך הטקסט המקורי של סד"ץ שהיה לפניו. אך בעיקרו של דבר הפירושים הללו הם עיבוד סד"ץ בתוך האידרות. ואפשר למצוא רמז לכך גם בלשון 'עאל ונפק', שאולי יש בו יותר מאשר רמז למיסטיקאי השלם דוגמת רבי עקיבא 'שנכנס בשלום ויצא בשלום', והוא קיצור של 'עאל ונפק בבי אדרא', שרק

⁷¹ = עוגות ערביות. ואולי בשינוי משמעות מ'תיריאקא', המצויה גם בכתבי טריאקה (ראה רש"י ורמב"ן על שמות ל, לד), שהיא מלה יונית במקורה שמשמעותה סם נגד ארס נחשים, שגם הוא תואר לעתים כבלול בדבש (בין שאר מרכיביו היה

היא השלמות האמיתית בעיני הזוהר וחוגו.⁷² להלן נראה שאף בתוך אידרא רבא עצמה נשתמרו פירושים שונים, המתפלמסים זה עם זה, וגם הם משתמשים בפולמוסם באותה מליצה, ומגנים את מי שלא 'עאל ונפק'.⁷³ מכל מקום, מן הפולמוס המובע במשל דלעיל אפשר ללמוד שהיו שהסתפקו בסד"ץ המקורי בלי פירושי האידרא.

עד כאן באשר לטענת אחדות המחבר, והקשר האינטגרלי בין סד"ץ ובין האידרות. באשר לטענת זיהוי המחבר עם ר' משה די-ליאון – לשוא נחפש ראיות טקסטואליות לטענה זו. בעוד שתורת האידרות מפותחת במקבילות רבות בכתבי מקובלים אחרים בני אותו דור, בכתביו העבריים של רמד"ל עצמו אין כל זכר לתורת סד"ץ או האידרות!⁷⁴ מדוע אם כן נייחס דווקא לו את חיבורה של חטיבה זו אפשר אמנם להתעלם מן הקושי המתודי ולהניח שרמד"ל הוא אבי התורה, אף שאיננה בכתביו העבריים, ושאר בני החוג מחקים את דבריו שבספר הזוהר. אבל בעיון נוסף נראה שלפני בני החוג לא נמצאו כלל סד"ץ והאידרות כפי שהן בזוהר שלפנינו, אלא טקסט אחר, שעובד על ידם כשם שעובד בזוהר ע"י ר' משה די-ליאון, ובני החוג וספר הזוהר שווים במעמדם כלפיו. נפנה נא עתה למקבילות אלה.

בדור חיבור הזוהר מצינו כתבי קבלה לא מועטים המקבילים לאידרות (מלבד כתבי ג'יקאטיליה ור' יוסף הבא משושן הבירה שיידונו להלן, כוונתי גם לבעל ספר הייחוד⁷⁵ ולבעל סוד הגוונים למיניהם⁷⁶ וכתבים

גם בשר הנחש, ראה רמב"ן, שם).

⁷² ראה המובאה בהערה 190 ולידה ורקע העניין בהפנייה שם; וכן הערות 277-280 ולידן. סד"ץ מסתיים במלים (ח"ב, קעט ע"א): 'זכאה למאן דעאל ונפק [נ"א: 'דנפק] וידע שבילוי וארחוי'.

⁷³ ראה להלן, הערה 170 ולידה.

⁷⁴ ראה שלום (לעיל הערה 24), וראה בספרי (לעיל, הערה 61), עמ' 3.

⁷⁵ הוא המיוחס בכמה כתבי יד לר' שם טוב מפארו. ראה משה אידל, 'פירוש עשר ספירות ושרידים מכתבים של ר' יוסף הבא משושן הבירה', עלי-ספר ו-ז (תשל"ט), עמ' 82-84. אני מודה לידידי פרופ' משה אידל שהכין והעמיד לרשותי מהדורה ביקורתית של הספר (במכונת כתיבה).

דומים) אך בצד הקבלתם זו, ועם קווי הייחוד האופייניים לכל אחד מהם, הם נבדלים מספרות האידרות בכמה קוים המשותפים לכולם: א) בכולם אין זכר ל'סיפור המסגרת' בדבר רשב"י וחבורתו;⁷⁷ ב) בכולם חסרות אדירת הגילוי המיסטי והמשמעות המשיחית או התיקונית המאפיינת את האידרא;⁷⁸ ג) בכולם חסר היסוד הדואליסטי של האידרא. בכך יש לקרב את הסברה שהאידרא (או סד"ץ) היתה לפנייהם בצורה שונה מצורתה בזוהר שלפנינו. ככל הנראה מי שנתן לספרות האידרא את ניסוחה הסופי, הוסיף לה אלמנטים שלא היו בה מלכתחילה. ייתכן שרצה למזג את הנוסח הקדום עם טקסט אחר, שדיבר על דואליזם בין האל העליון הנעלם שכולו רחמים לבין אלהי הצדק, המזוהה עם אלהי התורה והמכונה בשמות הקודש היהודיים, כלומר עם טקסט שמקורו הראשון קרוב לגנוסיס הקדומה. בעיבודו הוסיף בעל הנוסח הסופי גם את הוואי חבורתו, שצירה בדמות חבורת רשב"י, ואת הרגשת הגאולה והתיקון שנתלוו לפגישותיה, ואף רמז להתרחשות היסטורית אקטואלית.⁷⁹ עיבוד זה לא נתבצע בבת אחת, במשך כל זמן כתיבת הזוהר נתעבד הטקסט

⁷⁶ כתב-יד מינכן 305, 59 ע"ב - 62 ע"ב. ראה: G. Scholem, 'Colors and their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism', *Diogenes*, 109 (1980), p. 71 and note 93. אינני מקבל את ההשערה שמביע שם שלום, שמחבר הטקסט הוא ר' יוסף ג'יקאטיליה. התיאור האנתרופומורפי החריף נוגד את אופי קבלתו של ג'יקאטיליה, וכן הגדרת הרע כאפיסה וכליון וחזרה לאין סוף. מאפיינים אלה מקרבים את הקטע לקבלת ספר הייחוד, ולקבלת ר' יוסף הבא משושן הבירה, שבין כתביו מצוי אמנם חיבור מקביל על סוד הגוונים, ונדפס בתוך ספרו 'תולדות אדם' (בתוך: ספר המלכות, דאר אלביצ'א [= קזאבלאנקה] תר"ץ, קב ע"א - קג ע"א. על זיהוי החיבור ראה גוטליב [לעיל, הערה 12], עמ' 251-255). אבל אין לזהות את בעל 'סוד הגוונים למיניהם' עם ר' יוסף הבא משושן הבירה, בעל הדרשות העצמאיות המפליגות, ואין זו אלא שלפנינו מחבר נוסף השייך לאותו חוג. ההשפעה הסיגנונית של ג'יקאטיליה רגילה בכתבי חוג זה.

⁷⁷ עדות נוספת על מציאות נוסח זוהר ללא שמות החכמים ראה משה אידל, פירוש אנונימי לתורה מחוג הרשב"א, מיכאל יא (תשמ"ט), עמ' כא.

⁷⁸ להסברתן הקדשתי את מאמרי רב הכמות (לעיל, הערה 19).

⁷⁹ ראה להלן, ליד הערות 258-262.

המקורי עיבוד אחר עיבוד, ובכל אחד מאלה הודגשו יסודות אחרים, לפי הלכי הרוחות ששררו בחבורה.⁸⁰

ר' יוסף ג'יקאטיליה

כבר שלום כתב בהרחבה על יחסיו של מקובל זה עם ר' משה די-ליאון,⁸¹ ואלה מתגברים ומסתבכים עם התקדמות המחקר (דווקא ר' יוסף מצטייר כדמות הדומיננטית שבשניהם!),⁸² לאחרונה אף נמצא שרמד"ל בצטטו מר' יוסף, מתייחס לדעתו כאל 'דעת חז"ל אשר היו בדור הזה'.⁸³ המחקר צעד צעדים נוספים גם בשאלה יחסי ר' יוסף וספר הזוהר (לאחרונה זיהתה ד"ר אסי פרבר בכתבי ג'יקאטיליה קטעים ארוכים המצויים גם בזוהר, כאן בעברית ושם בארמית).⁸⁴ יחסים כאלה אצל יוצר קבלי בעל שיעור קומה כג'יקאטיליה הופכים את כתביו לאבן פינה של מחקר הזוהר. אנו בחרנו

⁸⁰ על 'מהדורות' שונות של האידרא (אף כאלה שזיקתם לספרות האידרא לא הוכרה קודם לכן) ראה מאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 94-101, 130-131, 163-164, 208-210. ולהלן נראה שלפני ר' דוד בן יהודה החסיד היתה אידרא רבא בנוסח קודם לנדפס. וראה לעיל, הערה 23.

⁸¹ בספרו האנגלי (לעיל, הערה 2), עמ' 194-196.

⁸² ראה אלטמן (לעיל, הערה 4), עמ' 235-240 אסי פרבר, 'קטע חדש מהקדמת ר' יוסף ג'יקאטיליה לספר גינת אגוז', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 158-176. ממחקרים אלה עולה שרמד"ל השתמש באופן אינטנסיבי, ואף העתיק מילולית, קטעים נרחבים מספר גינת אגוז לר' יוסף ג'יקאטיליה וכללם בספר אור זרוע שלו.

⁸³ ראה אסי פרבר, 'למקורות תורתו המוקדמת של ר' משה די ליאון', יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), ספר תשבי א תשמ"ד (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג), עמ' 82 הערה 32.

⁸⁴ אסי פרבר, 'עקבותיו של ס' זוהר בכתבי ר' יוסף ג'יקאטיליה', עלי-ספר ט (תשמ"א), עמ' 70-83. לא השתכנעתי מדעת המחברת שר' יוסף תרגם את הדברים מספר הזוהר, וכי לשון הקטעים חורג מסגנונו הרגיל של ג'יקאטיליה (עמ' 72). פרבר מביאה שם גם טענה נוספת: אין זה מדרך הזוהר לתרגם קטע שלם באופן מילולי. ועל כך אענה שתי תשובות. ראשית: כך אפשר לומר גם ביחס לג'יקאטיליה, שגם הוא מקובל עצמאי וייחודי. שנית: טענה זו מצטטת פרבר מדברי אפרים גוטליב, שאמרה בקשר ליחס בין הזוהר לר' בחיי בן אשר. אך טענה כזאת, אם נוקטים בה כמה פעמים, מעוררת בלב דווקא את האפשרות ההפוכה. ואכן, ערבה של פרבר ערב צריך כפי שכבר ראינו בדיוננו על רבנו בחיי והזוהר. ואכן, ממחקרו של פרץ (לעיל, הערה 6) עולה דווקא שהזוהר משתמש בכתבי ג'יקאטיליה (לאחרונה, בעקבות מאמרו הנוכחי, שמעתי מפרבר שחל שינוי בדעתה). עוד בעניין ג'יקאטיליה והזוהר ראה גוטליב (לעיל, הערה 12), עמ' 97-98.

לעיין בהקבלות לחטיבת האידרות שבזוהר, ואכן אלה בולטות ורבות בכתבי ג'יקטיליה.⁸⁵

אפתח בדוגמה מפורסמת, שאף שנחקרה עוד לא באו עד חקרה. באידרא רבא (זוהר ח"ג, קלד ע"א) אנו קוראים: 'קם רבי אלעזר פתח ואמר: הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל, מלה דא אוקימנא בספרא דצניעותא'. מאמר כזה לא נמצא בספרא דצניעותא שלפנינו, אבל הלשון העברית והאפיקוראית של המובאה תעיד שאכן כאן ציטוט. והנה בכתבי ר' יוסף ג'יקטיליה מובא הפתגם בלשון 'אמרו רז"ל', ולא פעם אחת אלא שלוש פעמים!⁸⁶ אך גם מאמר חז"ל אין זה, ורק לחלקו הראשון, 'הכל תלוי במזל', מצינו מקורות קדומים⁸⁷ (לחלק זה יש אמנם גם מקבילה בסד"ץ).⁸⁸ אין גם לחשוב על מדרש עתיק כמקור הפתגם, שכן המלה 'היכל' במשמע 'ארון הקודש' אינה אלא לשון קהילות הספרדים,⁸⁹ והוא מאוחר. (הפתגם מושפע כנראה מן האמרה הלטינית הידועה: *Habent sua fata libelli*). מעניין שגם רמז"ל בכתביו העבריים רומז לפתגם זה (בלי לציין כלשון חז"ל),⁹⁰ ונראה בעיני שהוא מושפע בדבריו דווקא מלשון ג'יקטיליה,

⁸⁵ בספרים שערי אורה ושערי צדק השפעה זו מרוכזת בעיקר בפרק האחרון, העוסק בספירת כתר. הפרק האחרון של שערי צדק ברובו אינו כלול בספר הנדפס, קראקא תרמ"א (דפוס-ציילום ירושלים תשכ"ז), ונתפרסם בידי גוטליב (לעיל, הערה 12), עמ' 162-132.

⁸⁶ יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, ווארשא תרמ"ג (דפוס-ציילום ירושלים תש"ך), שער ג-ד, לו ע"א; שער ו, עד ע"א; יוסף ג'יקטיליה, שערי צדק (שם), יז ע"א. וצוין כבר אצל שלום (לעיל, הערה 24).

⁸⁷ תרגום קהלת ט, ב: 'כולא במזלא תליא'.

⁸⁸ זוהר ח"ב, קעז ע"א: 'כלא בהאי מזלא שכיח וסתים'. וביתר דיוק באידרא זוטא, זוהר ח"ג, רפט ע"ב: 'כלא בהאי מזלא תליא'.

⁸⁹ כך שמעתי ממורי פרופ' אפרים גוטליב ז"ל. הערת שמואל אשכנזי: מחקר על הפתגם ועל המלה 'היכל' (הגורמת לאיחורו ונמצאת לראשונה ברמב"ם הלכות תפילה יא, ב) כתב ליאופולד לב בכתב העת בן חנניה שנה ו (1863) עמ' 435 (= כתביו המכונסים כרב ב, סגדין 1640, עמ' 129 הערה 1).

⁹⁰ בספר הרימון (לעיל, הערה 25), עמ' 193-194 'ואמנם כי הכל תלוי במזל... ואמנם כי ענין זה כמו כן המזל הגדול אשר ספר תורה תלוי בו'.

המביא את העניין גם במקומות אחרים, בלא לציין במפורש את רז"ל.⁹¹ לענייננו מאלף שהפירוש הקבלי שנתן ג' יקאטיליה לפתגם קרוב הרבה יותר לפירוש האידרא מאשר פירושו של רמד"ל!⁹² אין לומר שבלשון 'אמרו חז"ל' ג' יקאטיליה רומז לספר הזוהר, כי אין זה דרכו. (רק בעוד מקום אחד מצאנו שג' יקאטיליה מביא דרשה זוהרית לכאורה בלשון 'מאמר חז"ל',⁹³ אך למרבה הפלא רמד"ל בכתביו העבריים מצטט גם את הדרשה הזאת, עם ההפניה לחז"ל, דווקא מספר שערי אורה לר' יוסף ג' יקטיליה!)⁹⁴ מסתבר אפוא שג' יקאטיליה והזוהר שאבו שניהם מטקסט פסידו-מדרשי ספרדי, שאבד ואיננו,⁹⁵ ואפשר לזהותו עם המהדורה הראשונה של ספרא דצניעותא! וכבר ראינו לעיל ונראה בעתיד מקורות כאלה המשותפים לזוהר ולבני חוגו.

91 שערי אורה (לעיל, הערה 84), שער א, יב ע"א: 'וזהו המזל שאפילו ספר תורה שבהיכל תלוי בו'. (במשפט הקודם הוא מכונה 'מזל כל המזלות' ומצויים שם עוד סופרלטיבים במבנה תחבירי זה הרגיל בספר הזוהר.) ואותו משפט ממש מצוי גם ב'סוד י"ג מדות הנובעות מן הכ"ע ונקרא' מעיני הישועה', בתוך: גרשם שלום, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלם, ירושלים תר"ץ, עמ' 223. שלום עמד על שייכות החיבור לג' יקאטיליה לאחר הדפסת הספר.

92 ראה דברי וולפסון בהקדמתו למהדורת ספר הרימון (לעיל, הערה 25), עמ' 53-51. בהמשך, עמ' 55-53 מצביע וולפסון על מקרה נוסף (הסימבוליקה של סעודות השבת) שג' יקאטיליה קרוב יותר לדרך הזוהר מאשר רמד"ל.

93 שערי אורה (לעיל, הערה 84), שער א, יג ע"א: 'וזהו מאמר חז"ל אל תקרי [דב' כה, ג] מכה רבה אלא מכ"ה [מ"ם בחיריק כ"ף בחולם] רבה'. ובזוהר ח"ג, קמה ע"ב: 'והיינו דאמר ר' אלעזר: מהו מכה רבה כלומר מכה מן כה'. אמנם הקטע כולו שונה מסגנון הזוהר הרגיל. (שני קטעים מ'מאמר זוהר' זה, המובא מיד אחרי האידרא רבא ובחלקו עוסק בעניינה, מובאים כבר בספר המכונה במחקר 'טעמי המצוות נוסח ב', שבמקומות אחרים איננו משתמש בזוהר - ראה: גוטליב [לעיל, הערה 31], עמ' 195. שני הקטעים אלה כתובים עברית, ורחוקים מסגנונו הרגיל של הזוהר. הקטע הראשון מיוחס ב'טעמי המצוות ל'רבתינו', ואף בזוהר מובא בלשון 'תנא': 'תנא מי שיצא מן היראה ונתלבש בענוה ענוה עדיף' [זוהר ח"ג, קמה ע"א]. הקטע השני מובא ב'טעמי המצוות' בשם 'חכם' ובעל 'טעמי המצוות' חולק על דעתו). על קטע אחר מחטיבה זוהרית זו (זוהר ח"ג, קמו ע"ב) ראה לעיל ליד הערה 60. וראה עוד להלן הערה 205.

94 הובא במאמרו של שלום (לעיל, הערה 24), עמ' 12 הערה 40. בספרו המאוחר (לעיל, הערה 2), עמ' 195, שלום העלה את הסברה שרמד"ל ציטט מן הזוהר וכינהו בשם 'שערי אורה' בצד ציטוטים מספר שערי אורה של ג' יקאטיליה. אם הצדק אתו, נמצא שרמד"ל עצמו מוצא קירבה מיוחדת בין הזוהר לבין ג' יקאטיליה.

95 אפשרות כזאת העלה גם יוסף בן שלמה, במהדורת שערי אורה שלו, ירושלים תשל"א, כרך א, עמ' 162.

נעיין עתה באחד מחיבורי ג'יקטיליה המקבילים לאידרא, ובו בחרתי משום שהקבלתו ארוכה וצמודה ביותר, והוא הנקרא 'סוד י"ג מדות הנובעות מן הכ"ע' [=הכתר עליון] ונקרא מעיני הישועה'.⁹⁶ בעיוני איני מבקש אלא לחזור לדעתו הראשונה של גרשם שלום, שלפני שקבע בדעתו שרמד"ל הוא מחברו של ספר הזוהר, חיוה דעתו על 'סוד י"ג מידות', וכתב בזה הלשון: 'יש כאן מקור עברי המקביל לדברי האידרא ואינו מן הנמנע שאינו לקוח מן האידרא רבא אלא מקביל לה, כי נמצאו בו דברים שנשמטו מנוסח האידרא שלנו או שעורכי האידרא לא הכניסו אותם ב"תיקוני דיקנא" ובעל המאמר הזה עוד ידע אותם'.⁹⁷ שלום לא חזר לנושא זה בשעה שניסח את דעתו החדשה על חיבור הזוהר, אך בעיני עוד לא נמר ריחם של דבריו הישנים, ואני מבקש לאששם.

החיבור מונה ומתאר את שלוש עשרה מידות הרחמים כמאורות ומעיינות הנובעים מספירת כתר. ותיאורו מקביל לתיאור סד"ץ ואידרא רבא, אלא שהוא חסר את העיקר שבמקורות הזוהריים: היסוד האנתרופומורפי, כלומר הקבלת שלוש-עשרה המידות לשלושה-עשר תלתלי ('תיקוני') זקנו של 'אריך אנפין'. לאיזה חיבור אופי מקורי יותר כדי לענות על שאלה זו נשוא תחילה שני קטעים משני החיבורים. הראשון כולל את התיקונים האחד-עשר והשנים-עשר. אצל ג'יקאטיליה מצינו פרטים רבים שאינם באידרא (זוהר ח"ג, קלד ע"א- ע"ב), מהם גם שמות טכניים של המידה, הנקראת כאן 'מעין הנבואה' ו'יסוד המלכים', מכאן שלפני ג'יקאטיליה היתה נוסחא שלמה יותר, וכבר העיר על כך המהדיר, גרשם שלום.⁹⁸ אבל אפשר להוסיף ולהראות שאין המדובר רק בנוסח שלם יותר של הזוהר, אלא בנוסח שלישי, שממנו עיבדו גם הזוהר וגם ג'יקאטיליה. בנוסח משותף זה חסרה היתה

⁹⁶ לעיל, הערה 90.

⁹⁷ שלום (לעיל, הערה 90), עמ' 19. והשוה לדבריו לעיל, ליד הערה 25.

המידה האחת עשרה, כפי שאפשר ללמוד מן הזוהר וג'יקאטיליה, שהשלימוה כל אחד לפי דרכו: בזוהר, ב'תיקון' (= מידה) י"א, כתוב רק: 'וחד סר דלא נפקי נימא מן נימא, חסד לאברהם'. כלומר, איננו מתאר את התיקון ומשמעותו כפי שעושה בשאר התיקונים, אלא רק מציין את 'תיקון' הזקן המתאים מסד"ק⁹⁹ ואת המידה המתאימה משלוש עשרה המידות של מיכה.¹⁰⁰ ג'יקאטיליה מאריך אמנם בתיאור מידה זו, אבל דבריו על מידה י"ב הם המשך של תיאור אותה מידה. ואמנם גם דבריו במידה י"א נסבו על 'סוד השבועה', הקשור למידה השתים עשרה ממידות מיכה, - 'אשר נשבעת לאבותינו'. ג'יקאטיליה חילק אפוא לשנים את המידה השנים עשר כדי להשלים את המניין.

נעייין עתה במידה השניה ממידות הרחמים. וכך מתארה ג'יקאטיליה:

ומן הכתר הזה נובעים שכ"ה¹⁰¹ מיני מאורות וכולם נקר' מאור פנים¹⁰² ובהם נושא עון¹⁰³ בהופיע על הדינין, וז"ס] = וזה סוד. במדבר ו, כה-כו] יאר ה' פניו אליך, ישא ה' פניו אליך, וסוד [שמות כז, כ] שמן זית זך כתית למאור. ובהופיע אלה המאורות אזי תהיה הכפרה שלימה ואין שם לא חושך ולא דין. ומן המקום הזה קר"ן

⁹⁸ שם (לעיל, הערה 90), עמ' 224, והערה: 8: 'ומכאן ראייה שהמחבר שאב ממקורות יותר שלמים מנוסחתו של הזוהר'. והשווה דבריו שהובאו לעיל, ליד הערה 97.

⁹⁹ יש לציין שגם במניית 'התיקונים' יש אי התאמה לסד"ק שלפנינו. בסד"ק (זוהר ח"ב, קעז ע"א) תיקון זה ('אינון דתליין לא נפקין דא מן דא'), הוא דווקא התיקון התשיעי.

¹⁰⁰ במיכה ז, יח-כ נזכרים, לפי קבלת האידרות, שלוש עשרה מדות הרחמים של 'אריך אנפין', או של 'הכתר' לפי מינוחו של ג'יקאטיליה. שלוש עשרה המידות שמנה משה (שמות לד, ו-ז), הנכללות בתשע (במדבר יד, יח), הן מידותיו של זעיר אנפין.

¹⁰¹ בנוסח אחר, וצינו שלום, תכ"ה. המספר שלוש מאות עשרים וחמישה חוזר גם במקבילה שנביא מן הזוהר (אך במקבילה מר' יוסף הבא משושן הבירה נמצא במקומו 'מאתים וחמשים'), ונשוב ונפגוש בו במקום אחר, להלן הערה 202.

¹⁰² השוה שערי אורה (לעיל, הערה 84), קא ע"א.

¹⁰³ מיכה ז יח. וראה לעיל הערה 100. 'נושא עון' נזכר אמנם גם בין שלוש עשרה המידות של משה, אבל לא כמידה השניה.

עור פני משה [שמות לד, לה] רע"ה [=רבנו עליו השלום],¹⁰⁴ וסוד
 [שמואל א ב, א, בצירוף ישעיה סא, י] רמה קרני באלהי, שנמשח בקרן
 המשחה, וירם קרן משיחו [שמואל א ב, י], הכל רמוז.¹⁰⁵
 וכך מתוארת מידה זו באידרא רבא (זוהר ח"ג, קלב ע"ב):
 תיקונא תניינא מתתקן שער מרישא דפומא עד רישא אחרא.¹⁰⁶ קום ר'
 חזקיה וקאים בקיומך¹⁰⁷ ואוקיר יקרא דתיקונא דא דדיקנא קדישא. קם
 ר' חזקיה שארי ואמר [שיר השירים ז, יא] אני לדודי ועלי תשוקתו.
 מי גרם שאני לדודי משום דעלי תשוקתו.¹⁰⁸ מסתכל הוינא וארו
 חמית¹⁰⁹ נהורא יקירא דבוצינא עלאה נהיר וסליק לתלת מאה וחמשא
 ועשרין עיבר. וחד חשוך¹¹⁰ הוה אתסחי בההוא נהורא כמאן דאתסחי
 בההוא נהרא עמיקא דמימוי מתפלגין ונהרין ונגדין לכל עיבר ממה
 דעלוי. וסליק ההוא נהורא בשפתא דימא עלאה עמיקא דכל פתחין טבין
 ויקירין בההוא פתחא אתפתח. אנא שאיל מהם [נוסח אחר: מהו] פשרא
 דחמית; פתחו ואמרו: נושא עון חמיתא. אמר: דא הוא תקונא תניינא.
 יתיב. אמר ר' שמעון: האידנא אתקשר [נוסח אחר: אתבסם] עלמא. בריך
 אנת ר' חזקיה לעתיקא דעתיקין. אמר ר' שמעון: כלהו בוצינין חברין
 דאתיין בהאי עזקא קדישא, אסהדנא עלי שמיא עלאין דעלאין וארעא
 קדישא עלאה דעלאה, דאנא חמי השתא מה דלא חמא בר נש מיומא דסליק

¹⁰⁴ במהדות שלום, לפי כתבי היד שהיו לפניו, נוסף שוב: 'וסוד קרן עור פני', והשמטתי לפי כתב-יד פרמא 966 (סימנו
 במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים [להלן- מתכ"י]: ס' 13053).

¹⁰⁵ סוד י"ג מדות (לעיל, הערה 90), עמ' 222.

¹⁰⁶ השוה סד"ץ, זוהר ח"ב, קעז ע"א.

¹⁰⁷ פשר הדבר ראה במאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 129-130.

¹⁰⁸ השוה דבר רשב"י בתחילת אידרא זוטא, זוהר ח"ג, רפח ע"א; וכן זוהר ח"א, פח ע"ב. אך הדרשה שלפנינו הפוכה
 היא.

¹⁰⁹ בסגנון חזיונות דניאל בפרק ז.

¹¹⁰ הוא 'עון'.

משה זמנא תניינא לטורא דסיני, דאנא חמינא אנפאי נהירין כנהורא
דשמשא תקיפא דזמין למיפק באסוותא לעלמא, דכתיב [מלאכי ג, כ]
וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה. ועוד דאנא ידענא
דאנפאי נהירין ומשה לא ידע ולא אסתכל. הה"ד [=הדא הוא דכתיב.
שמות לד, כט] ומשה לא ידע כי קרן עור פניו. ועוד דאנא חמי בעיני
תליסר מכילין גליפין קמאי ונהירין כבוצינין, וכד אתפרש כל חד
מנייהו מפומיכון אסתליק ואתתקן ואתעטר ואתטמר בטמירותא בתיקונוי
דדיקנא קדישא... אזדרזו חברין קדישין דהא בקיומא¹¹¹ דא לא יהא
עד דייתי מלכא משיחא...

הקטע אצל ג'יקאטיליה הוא טכני באופיו, ומכיל את הכינוי 'מאור פנים'
שאיננו מפורש בזוהר; עניין קרינת פני משה וקרן המשיח הם אצל
ג'יקאטיליה חלק מתיאור המידה. בזוהר אין תיאור תיאורטי של מידה זו
אלא רק התגלותה החזונית. אלמלי המקבילה אצל ג'יקאטיליה לא ידענו כלל
שיש קשר אינטגרלי בין קרינת פני משה לבין תיקון זה, שכן קרינת
הפנים מופיעה בזוהר רק בדברי התפעלותו של רשב"י, שבתגובה על תיאור
התגלות התיקון משווה עצמו למשה. וכן המשמעות המשיחית של מעמד
האידרא, המוצגת כאן כשלב ביניים בין מעמד הר סיני לימות המשיח,
מסתברת לפי נוסח ג'יקאטיליה המקשר לתיקון זה גם את 'קרן משיחו'.¹¹²
ככל הנראה לפני חבורת הזוהר היה תיאור טכני 'יבש' מעין זה של
ג'יקאטיליה, ובעל הזוהר הכניס לתוכו את הוואי החבורה הכולל את היסוד
המיסטי והמשיחי. אבל הדרך ההפוכה, כלומר הטענה שג'יקאטיליה הסיק את
התיאור הטכני מדברי הזוהר, נראית בעיניי, מבחינה פילולוגית, חסומה
לחלוטין.

¹¹¹ אולי צריך להיות: כקיומא. וראה מאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 134.

¹¹² יש להוסיף מקבילה זו מדברי ג'יקאטיליה לראיות לאופיה המשיחי של האידרא שהבאתי במאמרי (לעיל, הערה 19).

ר' יוסף הבא משושן הבירה

אבל ההכרעה בסכסוך הבכורה של ניסוח תיקון זה, ואף בשאלה הכללית בדבר קדימות תיאור שלוש עשרה המידות אצל ג' יקאטיליה לעומת אידרא רבא, תינתן בעזרת מקובל נוסף, הוא ר' יוסף הבא משושן הבירה,¹¹³ גרשם שלום¹¹⁴ החל בחקירת מקובל מדהים זה, שמוצאו לוט בערפל,¹¹⁵ ומאז ועד היום הוא נחקר והולך בידי חוקרים חשובים כאלכסנדר אלטמן,¹¹⁶ אפרים גוטליב,¹¹⁷ וכן, ייבדל לחיים, משה אידל¹¹⁸ ועוד. אחדים מכתביו אף נתפרסמו לאחרונה בהוצאות מדעיות.¹¹⁹ אבל מחקר זה עדיין לא נוצל דיו לחקר ספר הזוהר, שכן החוקרים סברו בדרך כלל שר' יוסף אינו אלא מחקה את הזוהר שכבר היה מונח לפניו. ואכן סגנונו של ר' יוסף דומה לסגנון הזוהר, ולעתים הוא כותב אף בארמית, ומשתמש במונחים הידועים לנו מן הזוהר. גם בתוכן הדברים יש הקבלה לזוהר, ובעיקר לספרות האידרא, שכן

¹¹³ ראה גם לעיל, הערות 10, 11, 76.

¹¹⁴ שלום (לעיל, הערה 90), עמ' 81. G. Scholem, *Einige Kabbalistische Handschriften im britischen Museum*, Jerusalem 1932, pp. 11-33.

¹¹⁵ רוב החוקרים לא ייחסו משקל לכינויו הרומז על מוצא פרסי, שכן לא ידוע על קבלה בפרס בתקופה זו, וראו בו מקובל ספרדי גרידא, חוץ משלמה פינס שבהרצאה בעל-פה השווה בין קבלותיו לבין תורת הפרסים, ואכן בקבלות אלה יש יסודות שונים מכל מה שמוכר. נגד המוצא הפרסי אעיר על דרשה של ר' יוסף המספקת טעם קבלי לכך ש'אנן מצלאין לסטר מדינחא'. קשה להניח שכך יכתוב מי שמודע מאוד לקהילות שממזרח לארץ-ישראל, כגון פרס, המתפללים למערב.

ראה בספרו תש"ק, מהדורת צוולינג: J. Zwilling, *Joseph of Hamadan's Sefer Tashak...*, A Dissertation Presented to... Brandeis University, 1075 (Xerox University Microfilms, Ann Arbor), p. 117.

¹¹⁶ לעיל, הערות 10, 11.

¹¹⁷ בספרו (לעיל, הערה 12), עמ' 255-251.

¹¹⁸ לעיל, הערה 74; משה אידל, 'שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה', דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 47-55 ועוד.

¹¹⁹ ספר תש"ק (לעיל, הערה 115); ספר טעמי המצוות (חלק מצוות עשה) – M. Meir, *A Critical Edition of the "Sefer Taamei Ha-Mizwoth" Attributed to Isaac Ibn Farhi*, A Dissertation Presented to Brandeis

הוא מאריך בתיאורים אנתרופומורפיים מופלגים, שלחלקם יש מקבילות בספרות זו, ובחלקם מפליגים מעבר לה – שהאידרות אינן מתארות אלא את הפרצופים האלהיים, ור' יוסף אינו מניח כל אבר בלא תיאור, כולל השדיים ושערות הערוה.

אבל היחס בין ר' יוסף והזוהר ראוי לעיון נוסף, שהרי ר' יוסף

היה בן דורו של רמד"ל,¹²⁰ והזוהר לעולם אינו מוזכר אצלו בשמו או

מצוטט כצורתו (הוא איננו מסתמך אלא על 'הסיוע שיבא אלי מן

השמים').¹²¹ יש, אם כן, להיזקק להשוואת מפורטות בינו לבין הזוהר

ושאר בני החוג. השוואה כזאת תוכל לעזור לבעיית היחס בין תיאור שלוש

עשרה המידות שבאידרא, המקבילות ל'תיקוני הזקן', לבין תיאור הנזכר

של ג'יקאטיליה. לפי ההשערה המקובלת, ג'יקאטיליה 'הפשיט' את המידות

מן הזקן בגלל שהאנתרופומורפיזם הבוטה לא התאים לאופי קבלתו, ואכן

היסוד האנתרופומורפי, כמו היסוד הסקסואלי, נושא בכתבי ג'יקאטיליה

אופי מתון מזה שבספר הזוהר. אך אין זה ההסבר הנכון: ראשית, גם

ג'יקאטיליה יודע על 'התיקונים העליונים הנקראים זקן' אך לא בספירת

כתר אלא רק בספירת תפארת.¹²² ושנית ועיקרית: גם ר' יוסף הבא משושן

הבירה, המשוחרר כאמור מכל 'תסביכים' ביחס לאנתרופומורפיזם, גם הוא

אינו הולך בדרכה של האידרא: כמה פעמים מתוארות אצלו שלוש עשרה מידות

University, 1974 (Xerox University Microfilms, Ann Arbor); מדרש על בראשית כד (לעיל, הערה 10);

ידידי פרופ' משה אידל העמיד לרשותי עוד מהדורות שהכין ותצלומי כתבי יד מכתבי ר' יוסף.

¹²⁰ זאת הוכיח אלטמן כשהראה שר' מנחם ריקאנאטי השתמש הרבה בכתבי ר' יוסף כבר בשנים הראשונות של המאה הארבע-עשרה; ראה: אלטמן (לעיל, הערה 11).

¹²¹ ספר תש"ק (לעיל, הערה 115), עמ' 2. את הסיוע הזה הוא מייחס בהמשך דווקא לשפלותו וקטנותו ('שאיני ראוי לומר דבר קטן אפי' כביצת הנמלה, כי אין דעתי כנגד קטן מקטני ישראל, אני עפר ורמה ותולעת וגוש עפר') שעוררה רחמי שמים. וכיו"ב שם בעמ' 103. הקשר בין מידת הענוה לבין ההתגלות הוא רגיל במיסטיקה היהודית, ועליו ייסדת את ספרי חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תשמ"ו. מקבילה מעניינת ראה במאמרי 'חלום ומציאות: לדמותו של הקדוש המקובל ר' שמשון מאוסטרופוליה', תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 96.

¹²² שערי אורה (לעיל, הערה 84), סב ע"ב.

הרחמים, אבל אף פעם אינן קשורות בזקן,¹²³ אף שגם תיאורו של זה מצוי בכתביו.¹²⁴

בין תיאורי י"ג מידות של ר' יוסף הבא משושן הבירה מצינו אחד שהוא נוח להקבלה לאידרא ולחיבורו הנזכר של ג' יקאטיליה, והוא מגלה סימני קרבה לשניהם.¹²⁵ מצד אחד הוא בעל אופי אנתרופומורפי מובהק כבזוהר, אבל מצד שני איננו מקשר את י"ג המידות לזקנו של האל, אלא לאברים אחרים, כגון העיניים האוזניים והחוטם, והוא מכיל פרטים שונים, שלא נזכרו בזוהר, ומצויים בחיבורו של ג' יקאטיליה. אדגים זאת בעזרת מקבילה מחיבור זה של יוסף הבא משושן הבירה למידה השניה שצוטטה לעיל מג' יקאטיליה ומהזוהר (אומנם אצל ר' יוסף הבא משושן הבירה הקטע מתאר דווקא את המידה השתים עשרה), והקורא ייווכח לדעת שגם ר' יוסף זה מוצא בגוף המידה את מקור קרינת פני משה, ואת הארת הפנים, כמו ג' יקאטיליה ובשינוי מן הזוהר. וזה לשונו:

אור השנים עשר הוא כנגד 'ונקה'... והוא כנגד הפנים העליונה [!] של צורה העליונה ב"ה.¹²⁶ ועל זה כתיב 'יאר ה' פניו אליך ויחנך' שמשם מאירים מאתים וחמשים עולמות, ומכאן נהירו פני משה רבנו ע"ה דכתי' 'כי קרן עור פני משה'.¹²⁷

נראה אם כן שלפני חברי חוג הזוהר היה טקסט משותף המתאר את שלוש עשרה מידות הרחמים כאורות או מעיינות, כדוגמת הטקסטים הידועים מ'חוג

¹²³ מידות הרחמים, מכונות אצלו כבזוהר 'מכילן דרחמי' (לא מצאתי כזאת בארמית קודמת), והן מתוארות לעתים כחלקי לבושו של האל (לפי משמעות מלת 'מדותיו' בתהלים קלג, ב). ראה למשל בספר תש"ק (לעיל, הערה 115), עמ' 129-130.

¹²⁴ ספר תש"ק (שם), עמ' 109-112, ועוד.

¹²⁵ תולדות אדם (לעיל, הערה 76), נו ע"ב - נח ע"ב.

¹²⁶ צירוף 'ברוך הוא' או 'ית' לתיאור מופשט רגיל אצל ר' יוסף. ראה למשל 'ספר תש"ק' (לעיל, הערה 115), עמ' 129: 'פתגם חד ית'.

¹²⁷ תולדות אדם (לעיל, הערה 76), נח ע"ב.

העיון', וחברי החוג השונים עיבדוהו והשלימוהו, ונתנו לו גוון
 אנתרופומורפי איש לפי נטייתו, כשהם מרכיבים אותו על טקסטים אחרים
 שהיו בידם. ואכן דרך זו רגילה בכתביהם של ר' יוסף אשכנזי ור' יוסף
 הבא משושן הבירה, שאצל שניהם אפשר למצוא למשל עיבודים מקבילים של
 חיבור מ'חוג העיון' המתאר את שלושים ושנים נתיבות החכמה,¹²⁸ ואינה
 רחוקה מדרכו של ספר הזוהר.¹²⁹ דוגמא מובהקת לכך, שעוסקת גם היא
 בנושאים הנידונים, תמצא בפירוש י"ג מדות לר' משה מבורגוס,¹³⁰ מחוג
 'המקובלים הגנוסטיקאים', שמפרש את המידות על שיעור קומת האל (גם
 הזקן נזכר שם, עמ' 309), כפיתוח של 'מה שנגלה לאדוננו ר' ישמעאל'.
 תיאור כזה של יצירת האידרא יכול לעלות גם מבחינת החיבור גופו, כי
 זיהוי שלוש עשרה המאורות עם 'תיקוני הזקן' נראה לעיתים בזוהר כהרכבה
 מלאכותית במקצת של שני תיאורים.

(בספר לבנת הספיר מצינו קטע המייצג כעין שלב ביניים בין
 ג'יקאטיליה והאידרא. לשונו מעין לשון הזוהר, והוא משתמש במונח 'עתיק
 יומין', אבל הוא מכנה את י"ג מידותיו בכינוי 'מעייני הישועה' כשם
 חיבורו של גיקאטיליה, בלי לזהותם עם הזקן:

'שמן הטוב' [תהלים קלג, ב] אליו תליסר נהרי אפרסמונא דכיא
 דנגדין מתליסר מעיני הישועה תליסר מכילן דעתיק יומין, בתחילה
 'על הראש' [שם, שם] דא חכמה... ולבתר 'על הזקן' [שם, שם] דא
 חסד... מאי 'פי מדותיו' [שם, שם] כולם.¹³¹

¹²⁸ עיבודו של ר' יוסף אשכנזי נדפס בהקדמת פירוש ספר יצירה שלו, (לעיל, הערה 55), י"ע"א - יא"ע"א. עיבודו של ר'
 יוסף הבא משושן הבירה, נמצא בספרו תולדות אדם (לעיל, הערה 76), דף נד-נה.

¹²⁹ ראה לעיל, הערה 17.

¹³⁰ פורסם על-ידי גרשם שלום, תרביץ ה' (תרצ"ד), עמ' 316-305.

¹³¹ לבנת הספיר, ירושלים תרע"ג (דפוס-צילום: ירושלים תשל"א), סו טור ג. הספר מיוחס בדפוס לר' דוד בן יהודה
 החסיד, אבל המחבר האמיתי הוא ר' יוסף אנגלט; ראה: G. Margulioth, *Hebrew and Samaritan Manuscripts*
in the British Museum, part 3, London 1915, p. 72

השימוש בפסוק זה מתהילים לתיאור השפע העליון היורד על זקנו של זעיר אנפין ועל 'מידותיו' מצוי גם בזוהר; ראה: זוהר ח"ג ז, ע"ב; פח ע"ב; רצה, ע"ב - אידרא זוטא. דומה שהקטע מלבנת הספיר אינו מכיר אלא במציאותו של הזקן התחתון כי גם קטע זה לוקח חלק בתפיסה המוניסטית שתואר להלן).

כדי לקבוע אם ר' יוסף הבא משושן הבירה מתבסס על האידרות, יש גם להשוות את השיטה של שני המקורות. ספרות האידרות מבוססת כידוע על דואליזם של שני פרצופים המקיימים בדרך כלל ניגוד ביניהם, והם 'אריך אנפין', כלומר 'ארץ אפיים' המקביל בעיקר לספירת כתר.¹³² ו'זעיר אנפין', 'קצר אפיים', המקביל לספירות הנמוכות יותר חוץ מ'מלכות', כלומר לספירות הזכריות, שבמרכזן 'תפארת'. לא כך אצל ר' יוסף הבא משושן הבירה: אצלו הכתר, הוא 'אריך אנפין', אינו אלא מוחה של הדמות האלהית הזכרית היחידה, או שהוא מקיף את ראשה.¹³³ ובאשר ל'זעיר אנפין' - בכתבי ר' יוסף הוא משמש דווקא כינוי לשכינה, ומינו הוא נקבה. הבדל זה משנה כמובן את כל אופיה של השיטה, ומרכז בהרבה את הדואליזם שבה,¹³⁴ שהרי דו-מיניות באלהות הוא יסוד מוסד בכל תורת הקבלה, והוא מכיל בתוכו גם את יסוד ההרמוניה, האהבה והזיווג, ובצורה פשוטה יותר מאשר בתורת האידרא (אמנם גם זאת מקיימת 'בעת רצון' את ההרמוניה בין הפרצופים). מה פשרו של שוני זה אם נאמר שר' יוסף מושפע מהזוהר ומחקה אותו, נצטרף להסיק שכאן הוא טעה בדברי האידרא. אבל,

¹³² כל הנאמר בזוהר על 'אריך אנפין' מתפרש על הכתר בכתבי ג'קאטיליה ור' יוסף הבא משושן הבירה. אומנם בזוהר עצמו ההקבלה אינה חד משמעית. במקום אחד באידרא זוטא (זוהר ח"ג, רפח ע"א-ע"ב) פרצוף זה מורכב משלושה

'ראשים', שהם 'אין סוף', 'כתר' (השמות הללו אינם מפורשים כאן), והבחינה העליונה של 'חכמה'.

¹³³ ספר תש"ק (לעיל, הערה 115), עמ' 104. לעתים הכתר מכונה 'עור מקיף' ובכמה מקבילות בכתבי יוסף הוא הופך ל'אור מקיף', ומכאן כנראה מושג זה אצל האר"י, כפי שהראה לי ידידי משה אידל. עוד לעניין מקורות לקבלה הלוריאנית ראה להלן, ליד הערה 247, ובהערה 306.

התיתכן טעות בנושא כל כך כללי ועקרוני בספרות האידרות? נפרט את שאלתנו בעיון בקביעה הבאה של ר' יוסף: 'ובדיקנא דזעיר אפין ליכא שערוי. ובגיני כך איכא שערן בדיקנא דגברא, ליתא שערין בדיקנא דאיתתא דהוא לקבל זעיר אנפין דהיא ספירת מלכות דמתקשטא לקבל מלכא קדישא בריך הוא'.¹³⁵ הייתכן שמי שמחקה וממשיך את האידרא שחלק הגון ממנה מוקדש לתיאור זקן זעיר אנפין ותיקוניו, יטען שלזעיר אנפין אין זקן, כמו לאשה שהיא בצלמו אומנם גרשם שלום הסביר זאת לא כטעות אלא כשינוי מכוון ששינה ר' יוסף את קבלת האידרא,¹³⁶ אבל גם בכך יש קושי: אדם שמשדל לחקות את האידרא חזקה עליו שהוא מעריץ את הזוהר, ואיך לא יקבל את דעתו בדבר כה יסודי ואם הוא חולק על כל שיטת הזוהר, מדוע יחקה אותו?

אך בעיון קרוב יותר יסתבר שהפירוש 'זעיר אנפין' = מלכות, איננו כל כך משונה. נראה שזה היה הפירוש הראשון בחוג הזוהר, ובסד"ץ בנוסחו הראשון, ורק אחר כך השתנה באידרות, ואם כן, הרי היה לר' יוסף ממה לשאוב, והוא איננו תלוי בזוהר שלפנינו. וזאת משום שההגיון הדרשני, העומד מאחורי הדואליזם של זעיר אנפין לעומת אריך אנפין מתאים יותר לזכר ונקבה מאשר לשני זכרים. נעיין נא במשפט הפתיחה של סד"ץ (זוהר ח"ב, קעו ע"א): 'דעד דלא הוה מתקלא לא הוה משגיחין אפין באפין ומלכין קדמאין מיתו', לולא ידענו את האידרא היינו אומרים ששני המסתכלים פנים בפנים הם הזכר והנקבה, תפארת ומלכות, ולא שני הזכרים, אריך אנפין וזעיר אנפין. ובאמת מאמר אחר בזוהר, שמכמה בחינות ראוי

¹³⁴ אומנם גם שניות זו יכולה גם היא לשאת אופי חריף. במקום אחד מצאתי שר' יוסף מכנה את 'זעיר אנפין' שהוא השכינה בכינוי 'אל אחר'. ראה ספר תולדות אדם (לעיל, הערה 76), קט ע"א.

¹³⁵ ספר תש"ק (לעיל, הערה 115), עמ' 112.

¹³⁶ במאמרו הגרמני (לעיל, הערה 114), עמ' 20.

גם הוא לשם 'אידרא',¹³⁷ פותח בנוסחה מקבילה, העוסקת במפורש בזכר ונקבה: 'בשעתא דהוּוּ חד בחד משגיחין אנפין באנפין כתיב [תהלים קלג, א]: "מה טוב ומה נעים", וכד מהדר דכורא אנפוי מן נוקבא ווי לעלמא'. כדאי גם לזכור שמשפט זה מתבסס על התיאור התלמודי של הכרובים בבית המקדש (גם לפי חז"ל היו הם זכר ונקבה),¹³⁸ והנה במקום אחר מכנה התלמוד את שני הכרובים בכינוי 'אפי רברבי ואפי זוטרא',¹³⁹ ויש להניח שכינוי זה הוא מן המקורות של הלשון הזוהרית 'אריך אנפין וזעיר אנפין',¹⁴⁰ ואף של שני הפנים שבראש סד"ץ. פירוש המשפט הראשון של סד"ץ על זכר ונקבה ייעזר גם במלת 'מתקלא' שפירושה הרמוניה של זיווג.¹⁴¹

זאת ועוד: לולא האידרות ספק בעיניי אם היינו מפרשים את 'זעיר אנפין' שבסד"ץ על הזכר ולא על הנקבה, כי אין כל היקרות של כינוי זה בסד"ץ שמחייב זאת. (דומה אף שפשט תיאורי תיקוני הזקן של הפרצוף התחתון בפרק השלישי של סד"ץ [זוהר ח"ב, קעז ע"ב] הפותח במלים: 'תשעה תיקונים יקירין אתמסרו לדיקנא', אינו עוסק כלל בפרצוף אלוהי, אלא בזקנו של בשר ודם, ולפי חוכמת הפרצוף הזוהרית המקשרת בין הפרצוף האלוהי והאנושי. זהו פירושו הפשוט של המשפט 'באלין] = בתשעת תיקוני הזקן [אשתכח גיבר ותקיף מאן דאשתכח', ושני הזקנים, האנושי והאלהי נזכרים במפורש גם בהמשך: 'מאן דחזי בחלמיה דאחיד'¹⁴² דקנא דבר נש

¹³⁷ זוהר ח"ג, נט ע"ב. במאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 163-164 הערה 273, דנתי בקטע ובתכונותיו, והשוויתי אותו לפתיחת סד"ץ, שכבר אז נתפרשה לי כך, בלי הראיה מר' יוסף.

¹³⁸ יומא נד ע"א. וראה בבא בתרא צט ע"א.

¹³⁹ סוכה ה ע"ב. למען הדיוק, הוא מכנה כך לא את שני הכרובים שבבית המקדש, אלא את 'פני הכרוב' ו'פני האדם' שבמרכבה (יחזקאל י יד).

¹⁴⁰ כך שיער משה אידל, ראה להלן הערה 182 ולידה. ושם ייזכר גם מקור נוסף לכינוי זה.

¹⁴¹ ראה להלן, הערה 172 ולידה.

¹⁴² כך עולה מצירוף שתי הנוסחאות הנדפסות.

עלאה בידיה... כל שכן דיקנא עילאה דנהירא בתתאה'.¹⁴³ נוסף על כך, מצאתי שר' יוסף מביא פעם את תורת האידרא בנוסח שלו, שלפיו ענייני זעיר אנפין נוגעים דווקא לשכינה, בשם 'אמרו קצת המקובלים',¹⁴⁴ ומכאן ראה שאין כאן עיבוד עצמאי של האידרא, אלא ששמע זאת בדיוני החבורה. ובאמת נראה להלן קטע חריג מ'אידרא רבא' גופא, שמתפרש לפי שיטה זו. ועוד תנא דמסייע נמצא לר' יוסף, המפרש גם הוא 'זעיר אנפין' ככינוי לשכינה, והוא ר' דוד בן יהודה החסיד.¹⁴⁵ והוא עד בעל משקל רב, כי, כפי שנראה בהמשך, גם הוא היה קשור לחוג הזוהר, ואפילו אפשר למצוא בכתביו השפעות סגנוניות מעטות של ר' יוסף הבא משושן הבירה, דרכו הקבלית אחרת לחלוטין, ואי אפשר לייחס את פירושו ל'זעיר אנפין' להשפעה ישירה מר' יוסף.

הצד השני של שיטתו זו של ר' יוסף הוא כאמור אחדותה של דמות האל הזכרית.¹⁴⁶ אחדות זו נראית כסותרת את תורת האידרא, ששיטת ר' יוסף דומה לה מצד אופיה האנתרופומורפי. אפשר לטעון שר' יוסף שינה מסיבות תיאולוגיות את האידרא, והפכה מדואליסטית למוניסטית. אבל כנגד טענה זו יש להצביע על כך ששיטת ר' יוסף דומה מבחינה זו לקבלת ראשוני המקובלים ולקבלותיהם של שאר בני החוג, כגון לקטע שהובא לעיל מלבנת הספיר ולר' יוסף ג'יקאטיליה,¹⁴⁷ ואף לקבלת 'גוף הזוהר', שגם בו אין

¹⁴³ ההמשך 'עלאה רב חסד איקרי בזעירא חסד סתם...' נראה בעיניי כתוספת שהוכנסה הנה מאידרא רבא, זוהר ח"ג, קמ"ב. שכן איננו משתלב בהקשר. תשעת התיקונים אינן מקושרים במקום אחר בסד"ץ למידות הרחמים, ומשמעותם כח וגבורה.

¹⁴⁴ ראה להלן, הערה 148.

¹⁴⁵ ראה להלן, ליד הערה 301. הכינוי 'זעירא' לשכינא מצוי גם בזוהר חדש, כי תשא, מהדורת מוסד הרב קוק, מה"ע"ב, אבל הקטע איננו שייך למחבר רוב הזוהר. ראה: משה אידל, 'דמות האדם שמעל הספירות', דעת 4 (תש"ם), עמ' 46.

הערה 37.

¹⁴⁶ ראה הלשונות שהובאו לעיל בהערה 126 ולידה.

¹⁴⁷ ג'יקאטיליה נוקט עמדת ביניים, כי עם האחדות והרציפות של האינסטנציות, מצינו אצלו שהכתר והתפארת מסתכלים זה בזה, פנים בפנים. ראה שערי אורה (לעיל, הערה 84), קא"א. הכינויים הארמיים 'זעיר אנפין' ו'אריך אנפין' אינם

לדבר על דואליזם או אנטאגוניזם בין כתר לתפארת (המקבילים לזעיר אנפין ואריך אנפין שבאידרות). בעיון מדוקדק ב'גוף הזוהר' נוכל לגלות שהרבה מן התיאורים שבאידרא מצויים גם כאן, אבל במסגרת מוניסטית. מסתבר אם כן שהשינוי חל דווקא בספרות האידרא, ובה הוכנס האלמנט הדואליסטי. נסתפק כאן בדוגמא אחת: באידרא (זוהר ח"ג, קכט ע"ב; ועוד) תוארו עיני אריך אנפין כשתיים שהן אחת (ימין בלבד), לעומת שתי עיני זעיר אנפין, שמציינות את השניות של דין ורחמים המאפיינת פרצוף זה.¹⁴⁸ נעניין נא במאמר מ'גוף הזוהר' שיש בו הגיון דרשני דומה. כוונתי לדרשת הזוהר (ח"א, קכג ע"א) על הפסוק (בראשית כג, א) 'ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים':

מאי שנא בכלהו דאמר 'שנה' 'שנה' ובאינון שבע דאמר 'שנים', דכתיב 'מאה שנה ועשרים שנה' ולבתר 'שבע שנים' אלא כלא חד: 'מאה שנה' כללא דכלא, קב"ה דאתכלל מאתר סתימאה דכל סתימין במאה, ברזא דמאה ברכאן בכל יומא.¹⁴⁹ וכן 'עשרים שנה', ובגין כך כתיב 'שנה' רזא דיחודא דלא אתפרש מחשבה ויובלא לעלמין. 'שבע שנים' אלין אתפרשן ונפקן מכללא סתימאה דלעילא, ואע"ג דכלא יחודא חדא אבל מתפרשן בדינא ורחמי בכמה סטריין ואורחין מה דלא הוי הכי לעילא, ובגין כך כתיב 'שנה' רזא דיחודא דלא אתפרש לעלמין... ובגין כך באלין שבע שנין כתיב בהו 'שנים' ולא 'שנה'. וכלהו אקרון 'חיים' - ויהיו חיי שרה', דהוו ממש, דאתבריא ואתקיימו לעילא.

מופיעים בכתבי ג'יקאטיליה. במאמר אחד, שערי אורה, שער ז, עז ע"א, הוא דורש את הכינוי 'אריך אנפין' על הספירות חסד ובינה (הדרשה על בינה דומה לעניין אריך אנפין שבזוהר) ומזכיר גם 'קצר אנפין' (לפי משלי יד, יז), אך אינו מפרש את עניינו, ורק מציין 'כי עמוק הוא ובע"ה עדיין תשיג עוד הענין'. דוגמא מובהקת לעמדת הביניים הזאת תמצא להלן, הערה 186.

¹⁴⁸ השוה אצל ר' יוסף הבא משושן הבירה, תולדות אדם (לעיל, הערה 76), קד ע"א: 'ולפי אמרו קצת המקובלים כי במדת המלכות איכא שני עינים ובחתן שהוא המלך ה' צבאות לא איכא כי אם עין'.

¹⁴⁹ לפי מנחות מג ע"ב.

מאמר זה איננו מדבר אודות הפרצופים אלא על עשר הספירות. הוא איננו דואליסטי ומקפיד להדגיש על כל עשר הספירות 'דכלא יחודא חדא'. אבל בכל זאת יש הבדל בין שלוש הספירות העליונות לבין שבע התחתונות. שלוש העליונות שרויות בייחוד גדול יותר כי כתר, הספירה העליונה הנקראת כאן 'קב"ה' נכללת עם המאציל העליון, וייחודו נמשך גם על חכמה ובינה, הנקראות כאן 'מחשבה ויובל' (אלה כינויים נפוצים ביותר לשתי הספירות הללו), ושתי אלה שרויות בזיווג מתמיד ואינן פורשות זו מזו לעולמים, וכך הן מתוארות בזוהר פעמים רבות,¹⁵⁰ ולכן ראויות שלוש אלה ללשון יחיד 'מאה שנה ועשרים שנה';¹⁵¹ אך שבע הספירות התחתונות אינן שייכות ל'כללא סתימא דלעילא' מפני שיש בהן בחינות דין ורחמים שונות זו מזו, ולפיכך שייך בהן לשון רבים, כפי שנאמר באידרא על זעיר אנפין. קרבה נוספת לספרות האידרות אפשר למצוא בלשון 'אתר עלאה סתימא דכל סתימין', שהוא כינוי לאריך אנפין,¹⁵² אבל לפנינו הוא כינוי לאין סוף¹⁵³ המאציל. קרבה זו לתורת האידרא הניעה עורך אחר לעבד את המאמר שלפנינו ברוח קבלת האידרות. וכך במקום המשפט 'קב"ה דאתכליל מאתר עלאה סתימא דכל סתימין', נשתמרה בספר לבנת הספיר לר' יוסף אנגלט, שנכתב רק דור אחד אחרי ספר הזוהר, הגירסא 'עשרים שנה דאתכליל תמן עילאה סתימא דכל סתימין',¹⁵⁴ ואף מחבר 'לבנת הספיר' פקפק בה, וכתב

¹⁵⁰ ראה למשל זוהר ח"ג, ד ע"א, קכ ע"א, רצ ע"ב (אידרא זוטא). וראה להלן ליד הערה 290.

¹⁵¹ השוה בסד"ץ, זוהר ח"ב קעז ע"ב: 'יו"ד שלים ולא שלים. י' בלחודוי מאה, תרי אתון [= ו"ד] תרין זמנין "מאה ועשרים שנה" [בר' ו, ג].

¹⁵² ראה למשל זוהר ח"ב, קסה ע"ב: 'עתיקא דכל עתיקין סתימא דכל סתימין'. הקטע שייך לקבלת האידרות, וכמותן הוא מתאר את המסך שעתיקא זה פורש מתחתיו.

¹⁵³ זה גם משמעות הצירוף הדומה בקטע החריג באידרא רבא שיובא להלן - ראה ליד הערה 175. בהתאם לכך קבע גם ר' דוד בן יהודה החסיד בספר הגבול (לעיל, הערה 60), 27 ע"ב: 'כל עתיקא דעתיקין רמז לכ"ע [= לכתר עליון]... וסתימא דסתימין לעי' העי' [= לעילת העילות] שהוא סתום עוד יותר מן הרעיונים'.

¹⁵⁴ לבנת הספיר (לעיל, הערה 131), כח טור ד. גירסא זו נדפסה בדפוס הזוהר בסוגריים כנוסח אלטרנטיבי, אך בלא המלה 'תמן'.

'אולי הוא טעות סופר כמו במקצת הנוסחאות'. אחריה מביא בעל לבנת הספיר עיבוד נוסף, שאין לו זכר בזוהר, ומזכיר את עתיק יומין וזעיר אנפין. וזה לשונו:

לקבל שם אהיה¹⁵⁵ וסימניך [בראשית כב, טז] בי נשבעתי שמא דעתיק יומין דאומי זעיר אנפין לאברהם¹⁵⁶ - ביו"ד נשבעתי. ומאן דעיין בעשרי' שנה עייל בחושבנא 'מבן עשרים שנה ומעלה' [במדבר א, ג; ועוד], 'ומעלה' דייקא.¹⁵⁷ אי נמי מאה שנין כללא לקביל האי¹⁵⁸ דכליל כולא. ומניה אתמשכו מאה ברכאן. עשרים שנה כללא דחכמה ובינה כל חד כלולה עשרה. שבע שנין אלין איתפרשאן ונפקין מכללא דלעילא בדינא ורחמי, ברזא ד'לך ה' הגדולה',¹⁵⁹ וכולהו חיים איקרון. והזוכה בידיעה זו זוכה להיות נפשו צרורה בצרור החיים.¹⁶⁰

'אדם'

והרבה יותר מכך. באידרא רבא גופא נשתמר קטע המתפלמס קשות עם עמדת שאר האידרא, ונוקט את עמדתו של ר' יוסף הבא משושן הבירה, העמדה

¹⁵⁵ הכוונה 'עשרים שנה' ועוד 'מאה' הכלולה באחת הם עשרים ואחת, בגימטריה אהיה, ושם זה מציין בקבלה את ספירת כתר.

¹⁵⁶ זוהר ח"ג, קל ע"א (אידרא רבא): 'שמיה דעתיקא סתים מכלא ולא מתפרש באורייתא בר מן אתר חד דאומי זעיר אפיין לאברהם, דכתיב 'בי נשבעתי נאם ה' - נאם דזעיר אפיין'. כלומר: שמו של עתיקא הוא י' ובה נשבע זעיר אנפין לאברהם. ¹⁵⁷ פירושו כנראה: מי שמעיין (או 'שנכנס' אם נגרוס 'דעייל' במקום 'דעיין') בסוד 'עשרים שנה' נחשב לבנו של אריך אנפין, והוא 'למעלה' ממעלתו של בן עשרים שנה, שהוא בנו של הקב"ה לפי זוהר ח"ב, צ"ח ע"א.

¹⁵⁸ 'אין' הוא ספירת כתר, והיא המאה.

¹⁵⁹ דברי הימים א כט, יא. מפסוק זה נגזרו השמות הרגילים בקבלה לשבע הספירות התחתונות. שימוש כן רחוק מסגנונו הרגיל של הזוהר.

¹⁶⁰ לפי שמואל א כה, כט. מי שהוסיף כאן ברכה זו הלך בדרכו הרגילה של הזוהר, שלעיתים פותח או חותם את דרשותיו בברכות הקשורות לדרשה, כמו עניין 'חיים' שכאן. לכל הקטע השווה גם לבנת הספיר (לעיל, הערה 131), מד טור ג.

המוניסטית הרואה בזעיר אנפין את היסוד הנקבי, החיוני לשלמותה של האלוהות הזכרית, היא אריך אנפין! וזה לשונו:

תנא אמר ר' שמעון: כל הני תקונין וכל הני מלין בעינא לגלאה למריהון דאתקלו במתקלא ולא לאינון דלא עאלו¹⁶¹ אלא לאלין דעאלו ונפקו דכל מאן דעייל ולא נפיק טב ליה דלא אברי. כללא דכל מלין: עתיקא דעתיקין וזעיר אפין כלא חד. כלא הוה כלא הוי כלא יהא.¹⁶² לא ישתני ולא משתני ולא שנא. אתתקן בתיקונין אלין – אשתלים דיוקנא דכליל כל דיוקנין,¹⁶³ דיוקנא דכליל כל שמהן, דיוקנא דאתחזי בגוונוי כהאי דיוקנא [נוסח אחר: בגווייה כל דיוקנין], לאו האי דיוקנא הוי אלא כעין האי דיוקנא. כד אתחברן עטרין וכתרין כדין הוא אשלמותא דכלא, בגין דדיוקנא דאדם הוי דיוקנא דעלאין ותתאין דאתכללו ביה. ובגין דהאי דיוקנא כליל עלאין ותתאין אתקין עתיקא קדישא תקונוי ותקונא דזעיר אפין בהאי דיוקנא ותקונא. ואי תימא מה בין האי להאי כלא הוא במתקלא חדא, אבל מנן אתפרשן ארחווי: מכאן אתפשטן רחמי ומכאן אשתכח דינא.¹⁶⁴ ומסטרא דילן הוו שניין דא מן דא. ורזין אלין לא אתמסרו בר למחצדי חקלא קדישא,¹⁶⁵ וכתוב 'סוד ה' ליראיו'.¹⁶⁶ כתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלהים את האדם' בתרין יודי"ן, אשלים תקונא גו תקונא טברקא דגושפנקא. ודא הוא 'וייצר'. תרין יודין למה רזא דעתיקא קדישא ורזא דזעיר אפין. 'וייצר' – מאי צר צר צורה בגו צורה.¹⁶⁷ ומהו צורה בגו

¹⁶¹ בנוסח אחר נוסף: ולא דעאלו ולא נפקו. וראה להלן.

¹⁶² השוה הברית החדשה, חזון יוחנן א, ח. וראה מאמרי (לעיל, הערה 58).

¹⁶³ ראה בספרי (לעיל, הערה 61), עמ' 50-51.

¹⁶⁴ כך נראה בעיני הנוסח הנכון, והרכבתיו משני הנוסחים המודפסים בדף הזהה.

¹⁶⁵ על כינוי זה לבעלי הסוד ראה במאמרי (לעיל, הערה 19) עמ' 148-146, וראה להלן ליד הערה 294.

¹⁶⁶ על שימושיו של פסוק זה, תהלים כה, יד, ראה להלן, הערה 190.

¹⁶⁷ לפי ברכות י ע"א.

צורה תרין שמהן דאתקרי שם מלא 'ה' אלהים'.¹⁶⁸ ודא הוא רזא דתרין יודי"ן ד'וייצר' דצר צורה גו צורה. תקונא דשמא שלים 'ה' אלהים', ובמה אתכלילו בדיוקנא עלאה דא דאקרי אדם דכליל דכר ונוקבא,¹⁶⁹ ועל דא כתיב 'את האדם' דכליל דכר ונוקבא ... וכל דא למה בגין לאשתלפא ולעיילא ביה סתים דסתימא עלאה עד סופא דכל סתימין, נשמתא דכל חיי דעילא ותתא תליין מההיא נשמתא ומתקיימי בה.

(זוהר ח"ג, קמא ע"א-ע"ב. אידרא רבא.)

הקטע פותח בדברי אזהרה ואף קללה כנגד מי שאינם ראויים שייגלה להם סודו. הם מכונים כאן בכינוי מי שלא 'עאלו ונפקו', הוא הכינוי שבו נתכנו בהקדמת סד"ץ אלה שאינם מפרשים את הספר בדרך הנכונה.¹⁷⁰ כנגד רשעים אלה, שטוב להם שלא נבראו, עומדים אותם ש'אתקלו במתקלא'. אמנם על פי גירסת 'ספר הגבול' לר' דוד בן יהודה החסיד (שעל עניינו ועניין ספרו נעמוד להלן באריכות), במקום צירוף זה מובא 'שנכנסו ויצאו בבי אדרא קדישא',¹⁷¹ ומסתבר שכך היה בנוסח הראשון, שכן הוא מתאים ביותר לניגוד שבמשפט הבא. אבל הנוסח הנדפס בזוהר מעניין ביותר. אלה ש'נשקלו במשקולת' הם הנשואים, כפי שהראיתי באריכות במקום אחר.¹⁷² ציון רווקותם של הבלתי ראויים לא בא כאן במקרה. לחטא החמור של הרווקות יש קשר אמיץ עם תוכן המאמר: אין לגלותו לרווקים, מפני שהוא עוסק בשלמות של זכר ונקבה. ואומנם גם בחלק התוכני של המאמר נזכרת המלה 'מתקלא': 'כלא הוא במתקלא חדא'. צירוף אחרון זה בא כתשובה לשאלה 'מה בין האי להאי', או מה בין 'עתיקא קדישא' (הוא אריך אנפין)

¹⁶⁸ בראשית-רבה יג, ג.

¹⁶⁹ ראה יבמות סג ע"א: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בר' ה, ב] 'זכר ונקבה בראה ויקרא את שמם אדם'.

¹⁷⁰ ראה לעיל, ליד הערה 71.

¹⁷¹ ספר הגבול (לעיל, הערה 60), 49 ע"ב. על צירוף זה בכתבי ר' דוד נעמוד עוד להלן, ליד הערות 277-282. וראה להלן הערה 190.

¹⁷² במאמרי (לעיל, הערה 19), 198-203.

ו'זעיר אנפין', ויש להבינו תרתי משמע: גם – בעצם אין הבדל בין השנים¹⁷³ וגם – שניהם נמצאים יחד בזיווג.

מה היתה טעותם התיאולוגית של הרווקים ש'לא עלו ונפקו' ואינם 'יראי ה'' מסתבר שהיתה זו תורת האידרא עצמה שפותחה בדפים הקודמים שבזוהר, כי הקטע שלפנינו מציע לה אלטרנטיבה. עיקרה של תורת האידרא היא, כזכור, הדואליזם של שתי הדמויות הזכריות אריך אנפין וזעיר אנפין, שהאחד כולו רחמים, והשני עיקרו דין, ורק בעת רצון הם שרויים בהרמוניה, כשהפרצוף העליון מסתכל בתחתון וממתק את דינו. כנגד תורה זו, שיש בה דואליזם ואף מעין הומוסקסואליזם, מטיף בעל הקטע שלפנינו לאמונה טהורה באחדות האל ונצחיותו הבלתי משתנה, כשכל השינויים וההבחנות אינם אלא מצד המקבלים ('מסטרא דילן'). השקפה זו, הנראית כדומה לעמדת הפילוסופים, מצויה גם בין מקובלי דור הזוהר.¹⁷⁴ ואכן אופיו הקבלי של הקטע מובהר בהמשך, הכולל אידאולוגיה אנתרופומורפיסטית קיצונית: אחדותה ושלמותה של האלהות מתבטאת בכך שהיא לובשת את הצורה השלמה ביותר האפשרית: היא צורת האדם. שלמותה של צורה זו היא באחדות של זכר ונקבה, ואלה הם הנקראים 'אריך אנפין' ו'זעיר אנפין'. לתוך גוף אנדרוגיני זה חודרת נשמה, שהיא עצמות האלהות העליונה, שבמקום הכינוי 'אין סוף' הרגיל בקבלה היא מכונה כאן 'סתים דסתימא עילאה עד סופא דכל סתימין', (זו גם משמעותו של הכינוי 'סתים דכל סתימין' בגוף הזוהר ואצל ר' דוד בן יהודה החסיד, אף שבשאר האידרא הוא מציין את אריך אנפין.¹⁷⁵) תורה זו עתידה במאה השבע-עשרה לשבות אל ליבו של התיאולוג השבתאי מיכאל קרדוזו שייחסה למשיחו שבתי צבי, וזאת אולי דווקא בגלל שהיא מתנגדת לרוחה ושיטתה של

¹⁷³ כך הוא כמה פעמים בלשון הזוהר. ראה למשל בעמוד הקודם (זוהר ח"ג, קמא ע"א): 'במתקלא חד סלקין', וראה גם להלן הערה 199.

¹⁷⁴ ראה 'מערכת האלהות', מנטובה שי"ח (דפוס-צילום ירושלים תשכ"ג), ה ע"א - ז ע"ב.

¹⁷⁵ ראה לעיל הערות 152-153.

שאר האידרא, שפותחה אחר כך בקבלת האר"י.¹⁷⁶ ואם נחזור לעניינינו ולסוף המאה הי"ג - הניגוד בין שאר האידרא לבין קטע זה, הוא בדיוק בהבדלים העקרוניים שראינו בין שיטת האידרות לבין ר' יוסף הבא משושן הבירה! (ענה, זמן רק לאחר פרסומו של המאמר הנוכחי, התאששה הדעה שהבעתי כאן. גב' איריס פליקס הפנתה את תשומת לבי לכך שר' יוסף הבא משושן באמת מקשר בין הומוסקסואליזם לבין דואליזם מחשבתי, באומרו: 'ואם חס ושלום אדם בא על הזכר כאילו עושה שתי רשויות, שמזדווג שם זכר ונותן פגם גדול במרכבה העליונה'.¹⁷⁷ גם תיאור הנשמה הממלאת את הגוף כסמל לייחוד הספירות מצוי אצל ר' יוסף.¹⁷⁸)

ההבדל הבולט ביותר בין השיטות היה כזכור במינו של 'זעיר אנפין'. לפיכך נוסיף ראיות לכך שבקטע המצוטט מאידרא רבא 'עתיקא קדישא' ו'זעיר אפין' הם זכר ונקבה. שני פרצופים אלה מצויינים בקטע בשתי היודי"ם של מלת 'וייצר', שבפסוק 'וייצר את האדם', ובשל שתי יודי"ם אלה הגיע האדם לשלמותו, כלומר להיותו כלול מזכר ונקבה. כך אפשר ללמוד גם ממקבילות בזהר,¹⁷⁹ וביותר אם נעיין במקור המדרשי שממנו פיתח הזהר את דבריו, והוא ב'מדרש אותיות דרבי עקיבא':¹⁸⁰ 'וייצר ה' אלהים את האדם'. "וייצר" - למה ב' יודין אחת ליצר טוב

¹⁷⁶ ראה גרשם שלום, שבתי צבי, תל-אביב תשי"ז, עמ' 778. שלום מציין שם, שתורת ספר רזא דמהימנותא, המבוססת על קטע זה מאידרא רבא, 'כמעט שאין בה זכר להשקפות לוריאניות ממש', ולדעתי קשור הדבר גם לקטע שנבחר לשמש יסוד לתורה. על מחברו האמיתי של 'רזא דמהימנותא' ראה מאמרי 'מיכאל קרדוזו - מחברו של ספר רזא דמהימנותא המיוחס לשבתי צבי', קרית-ספר נה (תש"ם), עמ' 603-616; קרית-ספר נו (תשמ"א), עמ' 373-374 (ושם בספרי, סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"א, עמ' 48-35, 295-300).

¹⁷⁷ יוסף הבא משושן הבירה, טעמי המצוות, לא תעשה מצוה מב ('שלא לשכב עם זכר משכבי אשה'), כתב יד ירושלים 80/59 דף 173 ע"א-ע"ב.

¹⁷⁸ ראה שרל מופסיק, 'קטע לא ידוע מספר תשק', קבלה ב (תשנ"ז), עמ' 203.

¹⁷⁹ ראה זוהר ח"ג, מו ע"ב. הקטע איננו משתמש בלשונות המיוחדים לאידרא: 'אריך אנפין' או 'עתיקא קדישא' או 'זעיר אנפין'. והוא מבהיר ששני היודים הם זכר ונקבה, תפארת ומלכות, וזה גם משמעותם של השמות 'ה' אלהים' הכלולים ב'שם מלא'.

ואחת ליצר הרע. דבר אחר: ב' יודין אחת ליצירת אדם ואחת ליצירת חוה. דבר אחר: "ויצר" למה ב' יודין אלא אחת כנגד פרצוף פניו ואחת כנגד פרצוף של אחריו'. הנה במדרש זה, הדורש באותה צורה אותו פסוק, שתי היודים הם זכר ונקבה, בין אם הן 'אדם וחוה' ובין אם הן מציינות את ה'דו פרצופין' שהיו כלולים באדם מלכתחילה, לפי המדרש.¹⁸¹ עצם הלשון 'פרצוף' מתאימה ל'אריך אנפין' ו'זעיר אנפין'. וגם הדרשה על שני היצרים מקבילה לתיאור הרחמים והדין המתפשטים מן הפרצופים הללו לפי הקטע הנדון. שני הפרצופים של אדם הראשון נתפרשו אמנם בקבלה מראשיתה כרומזים על הזכר והנקבה האלהיים (כפי שאפשר היה לחזות מראש), ולעתים הושוו גם לשני הכרובים,¹⁸² שכפי שראינו לעיל גם הם נתפסו כזכר ונקבה, וגם הם תרמו להיווצרות תורת הפרצופים שבזוהר.¹⁸³ ההקבלות המדרשיות והקבליות לקטע המצוטט צוינו כבר בידי משה אידל,¹⁸⁴ שקבע לפיהם (ואף לפי מקורות אחרים, גנוסטיים ומדרשיים¹⁸⁵) שפירושו של ר'

¹⁸⁰ בתוך אברהם ורטהימר (מהדיר), בתי מדרשות, ב, ירושלים תשט"ו, עמ' תי"ב.

¹⁸¹ ויקרא-רבא יד, א.

¹⁸² ראה דברי הראב"ד המצוטטים אצל גרשם שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח, עמ' 79.

¹⁸³ ראה לעיל, ליד הערות 137-140.

¹⁸⁴ בספרו (לעיל, הערה 22), עמ' 135.

¹⁸⁵ במאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 225-226, הערה 20, הערתי על המאמר התלמודי, סנהדרין קיא ע"א: 'מה ראה משה

רבי חנינא בן גמלא אמר: "אריך אפיים" ראה; ורבנן אמרי: "אמת" ראה'. במאמר זה מצאתי רמז לעתיקות תורת הפרצופים של האידרא, שלפיה 'אריך אפיים' (או בארמית "אריך אנפין") הוא שמו של הפרצוף העליון, ואילו 'אמת' היא מכינויו המובהקים של הפרצוף התחתון, פרצוף זעיר אנפין. באשר לאריך אנפין - אני מבקש עתה לחזק את דבריי לפי המשך המאמר התלמודי הנזכר, שכן בהמשך מזוהה 'אריך אפיים' גם עם 'אורך ימים' (סנהדרין קיא ע"ב, וכן פירש רש"י), והרי שמו המובהק הנוסף של 'אריך אנפין' הוא 'עתיק יומין' (אולי, וכך העיר לי משה אידל, יש לקשר לכאן גם את הכתיב 'אורך אנפין' הרגיל במקום 'אריך אנפין' בכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה ור' דוד בן יהודה החסיד). ובאשר ל'אמת' - פרופ' משה אידל הפנה את תשומת לבי לכך, שלפי הגנוסטיקאי מרקוס, בקטע שחוקרים רבים הצביעו על רקעו היהודי, הפרצוף האלהי המתגלה נקרא 'אליתאיה' (a01h/qeia) שפירושו ביונית 'אמת', ושלפרצוף זה אופי נקבי מובהק (ולא רק בגלל המין הדקדוקי של המילים 'אליתאיה' ו'אמת'), ובניגוד לאלהות הנסתרת העליונה שהיא ממין זכר, ויש בכך כדי לחזק את שיטתנו שפרצוף זעיר אנפין היה ביסודו ממין נקבה. דברי מרקוס הובאו על ידי אב הכנסיה אירניאוס: Irenaeus. *Adversus Haereses*, XIV 1. וראה תרגום ומחקר אצל אידל (לעיל, הערה 11), עמ' 2-15, ושם הפניות

יוסף הבא משושן הבירה ל'זעיר אנפין' מתאים יותר למקורות המדרשיים מאשר שיטת האידרא, שבה 'זעיר אנפין' הוא זכר. כאן אינני אלא ממשיך ומפתח את הגיון הדברים הזה, ומסיק ממנו את המסקנות המתבקשות באשר לחיבור הזוהר, ואף מחזקו בהראותי שאין מדובר כאן במקור שעובד לפי שיטה שונה, אלא הקטע שלפנינו מביע בפועל ובמפורש דעה הפוכה מזו הרווחת באידרא. (אולי גם בספר הגבול הנזכר נשתמר רמז לכך שקטע זה שבאידרא נובע ממקור מיוחד, כי הדרשה בדבר שני היודין מובאת בו מ'מכילתא דר' שמעון',¹⁸⁶ ורובה של אידרא רבא אינו מצוין בציון כזה, שנמצא בספר הגבול רק לעתים רחוקות).

ועוד הבדל טרמינולוגי מייחד את הקטע הזה משאר האידרא. הכינוי 'אדם' מצוין בספרות האידרות דווקא את זעיר אנפין ולא את אריך אנפין (אולי לפי 'בר אנש' לעומת 'עתיק יומיא' בדנ' ז, יג), שממנו נשלל כינוי זה במפורש בהקשרים מסויימים,¹⁸⁷ וכך הוא גם במקבילות בכתבי

לספרות מחקר נוספת. אידל ציין במאמרו, שדמותה של 'אליתאיה' אצל אירניאוס, מלבד הקבלתה המפורסמת לדמות 'שעור קומה' והקבלות אחרות, מקבילה גם למלאך ששמו 'אמת', שלפי מדרש בראשית רבא ח, ה (מהדורת תיאודור אלבק עמ' 60) הושלך מן השמים וחזר וצמח מן הארץ, ממש כ'אליתאיה' שלפי דברי מרקוס 'הורדה ממקום משכנה העליון'. דברי המדרש מסתמכים אמנם על פסוקי תהלים, אבל גם השם 'אליתאיה' מובא שם (המילה היוונית השתבשה אמנם בכתבי היד אבל הוכרה על ידי המהדירים, אף שלא ציינו את המקבילה הגנוסטית). שמו של הפרצוף הזכרי הנסתר לא נזכר אצל מרקוס ואין יסוד להניח שגם בתורתו הוא 'אריך אפיים', אבל הכינוי 'אריך אפיים' בלבד יווני מצוי בתקופה זו, ושימש בדת המיסתורין האורפית ככינוי לפרצוף העליון של האלהות, כפי שציינתי במאמרי שם, והרחבתי מאוד במאמרי הנזכר לעיל בהערה 58. ואוסיף עוד מקור מדרשי אפשרי לכינוי 'זעיר אנפין' לספירת מלכות, והוא מיתוס מיעוט הירח (חולין ס ע"ב), שפורש בקבלה על 'הקטנת' השכינה. 'הקטנה' זו מבוטאת בלשון הזוהר בעזרת השורש 'זער'; ראה למשל זוהר ח"א, כ ע"א.

¹⁸⁶ ספר הגבול (לעיל, הערה 60), 50 ע"ב.

¹⁸⁷ ראה זוהר ח"ג, קלו ע"ב (אידרא רבא): 'וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם' [שמואל א טו, כט]... מאי טעמא משום דלא הוה מאתר דאיקרי אדם דהא לא אתגלי פרצופא וחוטמא אלא מצחא בלחודווי, ובאתר דלא אשתכח פרצופא לא אקרי אדם. לפי זה אפשר לדקדק שרק מצחו של אריך אנפין אינו נקרא 'אדם' אבל הפרצוף כולו נקרא כך, ולפי משנה בימות טז ג. אבל פירוש כזה אינו מתאשר על-ידי מנהג האידרא, שנמנעת מלייחס לאריך אנפין את הכינוי 'אדם'. וראה בהערה הבאה.

ג'יקאטיליה. 188 קביעה זו מצינו כבר בסד"ץ (זוהר ח"ב, קעז ע"א):

'ביקירא דיקירותא ההיא כתיב [ירמיה ב, ו] "לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם". "אדם" לבר הוא, "אדם" לא כליל הכא, כ"ש [= כל שכן] "איש". אבל בקטע דלעיל 'הדיוקן העליון הנקרא אדם' כולל כזכור את אריך אנפין וזעיר אנפין, ועם הנשמה שבקברו גם את אין סוף. ואכן במקבילה במקום אחר באידרא רבא (זוהר ח"ג, קלט ע"ב) מצוי קטע מקביל, אך שונה מבחינה סימבולית. שם 'אדם' הוא זעיר אנפין, והנשמה שבקברו היא חלקו הפנימי והוא השם המפורש (בניגוד גמור ל'סתימא...'). של הקטע דלעיל. 189 אבל לקטע המצוטט לעיל מצינו מקבילה טרמינולוגית בעוד מקום בספר הזוהר.

וזה לשונו:

בכמה דרגין אתקרי בר נש: 'אדם', 'גבר', 'אנוש', 'איש'. גדול שבכלם 'אדם', דכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא אלהים את האדם בצלמו'... אמר ליה [ר' יהודה לר' יצחק]: אי הכי והא כתיב [שמות טו, ג] 'ה' איש מלחמה', ולא כתיב 'אדם' אמר ליה: סוד ה' ליראיו. אמר ליה: אי הכי אנא בינייהו. 190 אתיבו בכלא ובאתר דא לא

188 ראה שערי אורה (לעיל, הערה 84), לט ע"ב: 'אבל אם עלתה מדת נצח דרך הצינורות ונדבקה... בנצח הרצון [בשערי צדק (לעיל, הערה 83), יח ע"א: במצח הרצון. וכך נכון לפי הזוהר, ראה בהערה הקודמת, ובראשית המאמר שם] בראש הכתר... אינה חוזרת בה. והטעם לפי שכבר עלתה מדת הנצח למקום שאינו נקרא אדם והוא המקום הנקרא כתר... אבל אם מדת נצח עומדת למטה בעיקרי תפארת אפשר להנחם שהרי במקום הנקרא "דמות כמראה אדם עליו מלמעלה" [יחזקאל א, כו] הדבר עומד'. כאן לא קיימת הבעיה שהצבענו עליה בהערה הקודמת, כי ג'יקאטיליה מכיר רק דמות אחת, והכתר הוא מצחה. והשוה דבריו ב'סוד י"ג מדות' (לעיל, הערה 90), עמ' 221, על הפסוק, במדבר כג, יט, 'לא איש אל ויכזב'. 'אל' הוא הכתר, ו'איש' תופס כנראה את מקום 'אדם'.

189 צירוף שני אלה הוליד בקבלת 'תיקוני זוהר' את רעיון 'אדם באורח אצילות', שהוא האל העליון הממלא את כלי הספירות, ומסומן באותיות 'יוד הא ואו הא' שעולות בגימטריה כמניין 'אדם'. על הרעיון, מקורותיו ומראי מקומות ראה בספרי (לעיל, הערה 61), עמ' 34-35, 56, ויש להוסיף לשם את תפיסת ר' יוסף ג'יקאטיליה בביאורי 'מורה נבוכים' שלו, בקטע שנכתב גם בראשית ספר קופת הרוכלין (ראה גוטליב, לעיל הערה 12, עמ' 116-117); תפיסה זו, ובעיקר בצורה שקיבלה ב'קופת הרוכלין', היא לדעתי ממקורותיה של תורת 'אדם קדמון' הלוריאנית. וראה להלן, הערה 193.

190 השוה פתיחת אידרא רבא, זוהר ח"ג, קכז ע"ב: 'קם ר' אבא ואמר ליה (לרשב"י): אי ניחא קמיה דמר לגלאה, הא כתיב 'סוד ה' ליראיו' והא חברייא אלין דחלין דקב"ה אינון וכבר עאלו באדרא דביה משכנא. מנהון עאלו מנהון נפקו'. וראה לעיל, ליד הערה 166. וראה מאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 151-157.

זכינא! ¹⁹¹ אמר ליה: זיל לר' אבא דאנא אוליפנא מניה על מנת דלא לגלאה. אזל לגבי ר' אבא, אשכחיה דהוה דריש ואמר: אימתי אתקרי שלימותא דלעילא [נוסח אחר: דכולא] כד יתיב קב"ה בכורסייא, ועד דלא יתיב בכורסייא לא אשתכח שלימותא. (זוהר ח"ג, מח ע"א)

קטע זה לא נלקח אומנם מן האידרא, אלא מגוף הזוהר פרשת תזריע, אבל הוא שייך לאידרא לא רק לפי העניין, אלא גם מפני שבספר הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד הוא מצוי, בתרגום עברי ובשינויים קלים, בדיוק אחרי הקטע מאידרא רבא שצוטט לעיל! ¹⁹² (עוד זכר לדבר שייכות המאמר לספרות האידרא יימצא בציטט מספרא דצניעותא המובא בפרשת תזריע כמה שורות אחרי מאמר זה. ¹⁹³) שם נוספו עוד כמה משפטים המפרשים את ישיבת האדם על הכסא באופן סקסואלי, כשלימות שבזיווג הזכר עם הנקבה, ונראה שהוא הפירוש הנכון (ולא כבתיקוני זוהר ששם ישיבה זו מתפרשת על כניסת הנשמה, היא האלהות, אל תוך הספירות ¹⁹⁴). מסתבר אפוא שהקטע היה פעם חלק של האידרא, ובעריכה נוספת ניתק משם, כנראה מפני הטרמינולוגיה הסותרת את עיקר תורת האידרא, שבולטת כאן אף יותר מאשר בקטע שהובא לפניו. אומנם המסגרת הסיפורית של קטע זה, שבה הרב המגלה אינו רשב"י אלא ר' אבא, איננה מתאימה לסיפור האידרא, אבל גם כאן חלו ידי העורך, כי בספר הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד החכם הדורש הוא רשב"י והמקשה הוא ר' אבא, ולא ר' יהודה (אבל בהמשך הקטע, כפי שנראה להלן, מתהפכים התפקידים, גם בנוסח הזוהר וגם בנוסח ר' דוד). ומצינו בזוהר עוד מקרה

¹⁹¹ השוה לשון ההתרסה בזוהר ח"ג נה ע"ב (תוספתא): 'מאריה דעלמא כך אורחוי! טב לן דלא נשמע! שמענא ולא ידענא!'

¹⁹² ספר הגבול (לעיל, הערה 60), 50 ע"ב - 51 ע"א.

¹⁹³ זוהר ח"ג, מח ע"ב: 'דתניא ברזא עילאה בספרא דצניעותא...' (השוה הלשון 'רזין דרזין' דלעיל בהערה 222), ומקורה (בשינויים) בזוהר ח"ב, קעז ע"א-ע"ב (סד"ץ). תוכן המובאה אינו משתלב באופן הדוק בדיון המאמר. מציאותה של המובאה במאמר זה מסבכת את שאלת יחסו לסד"ץ, שהרי עיקרו של המאמר סותר את הקביעה שהובאה לעיל מסד"ץ ש'אדם לבר הוא... כ"ש איש'.

¹⁹⁴ ראה בספרי (לעיל, הערה 61), עמ' 49. וראה לעיל, הערה 188.

שככל הנראה חלו בו ידי עורך שהפריד מן האידרא קטע חריג, וייחסו לר' אבא, שהוא בעל מעמד מיוחד בחבורת רשב"י הזוהרית.¹⁹⁵ כוונתי לאידרא המכונה בדפוסים 'אידרא דבי משכנא',¹⁹⁶ זוהר ח"ב, קכג ע"ב, שם מלמד ר' אבא את תורות האידרא שלא הספיק רשב"י לומר לפני מותו, וגם תורות אלה אינן זהות בדיוק לשאר האידרות. אמנם, גם אם נשנה את שמות החכמים לפי נוסח ספר הגבול, לא יתאים סיפור המסגרת בדיוק להתרחשות של אידרא רבא, כי באידרא רשב"י דורש לפני כל החכמים, וכאן יש לחפש אחריו. ייתכן, אם כן, שהקטע הנידון הובא באידרא רבא (כשעוד היה שם) כציטוט ממדורת אידרא קודמת. כך אפשר להסיק גם מן ההקבלה הניכרת בין סיפור המסגרת של הקטע לבין הקדמת אידרא רבא,¹⁹⁷ ויש לכך ביטוי גם בתורתו של הקטע, המכיל, כפי שראינו, שלב קודם בהתהוות תורת הפרצופים.

בהמשך המאמר בפרשת תזריע, אחרי הקטע שצוטט, ממשיך הדיון בין ר' יהודה ר' יצחק, אבל הפעם לפי נוסח הזוהר (קטע זה אינו מובא בספר הגבול) הם מביאים את קושייתם לפני רשב"י ולא לפני ר' אבא. אביא כאן מאמר זה, כי יש בו שלב נוסף בפיתוח תורת הפרצופים של האידרא, ושימוש אחר במונח 'אדם':

תנא. מן בוצינא דקרדינותא נפקין תלת מאה ועשרין וחמש ניצוצי מתגלפין ומתאחדין כחדא... וכד עיילין אלין בגופא אקרי 'איש'. ולא איש דא דתנינן [לפי איוב א, א] 'איש תם וישר', 'איש צדיק' [בראשית ו, ט]; ואיש דהכא 'איש מלחמה' כתיב, דכלא סליק דינא וכלא חדא. אמר ר' יהודה: אמאי לא הוה בידיה,¹⁹⁸ אתו שאילו קמיה דר'

¹⁹⁵ ראה על כך במאמרי (לעיל, הערה 19), עמ' 98-100, 130-131. וראה להלן הערה 198.

¹⁹⁶ ראה במאמרי, שם, עמ' 153-154 הערה 242.

¹⁹⁷ הקטע המקביל מאידרא רבא הובא לעיל בהערה 190.

¹⁹⁸ בכמה גירסאות נוסף: דר' יצחק. אך בעיני נראה שהכוונה דווקא לר' אבא, המפרש של הקטע הקודם. ואם כן, קטע זה נחשב עמוק מן הקודם.

שמעון. אמר לון: ... אלא הכי תנא, כלא הוא בחד מתקלא סלקא¹⁹⁹ וכלא חד. ומשום דדיני תתאי מתאחדן ומתלכדן ומתחברן בשערוי דהאי אקרי הוא דינא קשיא, וכד אתעבר מניה שערא דרישא אתבסם ודינין דלתתא לא אזדמנו. ובגין כך אקרי טהור, דלא אקרי טהור אלא כד נפיק מסטרא דמסאבא, וכד נפיק מן מסאבא אקרי טהור, דכתיב [איוב יד, ד] 'מי יתן טהור מטמא', מטמא ודאי. והכא כתיב [ויקרא יג, מ] 'ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא'. ותא חזי: ברישא דהאי איש בוצינא דקרדינותא, ובגין כך גולגלתא דרישא דהאי סומקא כלא כוורדא ושערי סומקי בגו סומקי, ותליין מניה כתריין תתאין דלתתא דמתעריין דינין בעלמא, וכד אתעבר מניה שערא ואתגליש [= התגלח] מחסד עילאה אתבסם כלא ואתקרי טהור על שמיה. אמר ר' יהודה: אי אתקרי על שמיה 'קדוש' אתקרי ולא 'טהור'. אמר ליה: לאו הכי, ד'קדוש' לא אתקרי אלא כד תלי שערא, דקדושה בשערא תלי, דכתיב [על הנזיר. במדבר ו, ה] 'קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו'. והאי אקרי טהור מסטרא דתליין לתתא מניה, ובגיני כך אתעבר מניה שערא ואתדכיא. ותא חזי: כל מאן דאיהו מסטרא דדינא ודינין מתאחדן ביה לא אתדכי עד דאתעבר מניה שערא ואתדכיא. ואי תימא 'אדם' לאו הכי, דהא הוא שלימותא דכלא ורחמי אשתכחו ביה, בגין כך לאו הכי, דכלהו קדושא²⁰⁰ וקדישין אתייחדו²⁰¹ ביה. אבל האי הוא דינא ודיני אתאחדן ביה לא אתבסם עד דאתעבר מניה שערא. תא חזי: דהא ליואי דאתו מהאי סטרא דדינא לא מתדכאן עד דאתעברון מנהון שערא, דכתיב [במדבר ח, ז] 'וכה תעשה להם לטהרם הזה עליהם מי חטאת והעבירו תער על כל בשרם' וכו'. ובגין דיתבסמון יתיר בעי כהנא דאתי מסטרא דחסד עלאה לארמה לון דכתיב [במדבר ח, יא] 'והניף אהרן את הלויים

¹⁹⁹ ראה לעיל הערה 173.

²⁰⁰ על פי נוסח משה קורדובר, אור יקר, יב, ירושלים תשמ"ג, עמ' רב: 'קדישא'. ואולי צריך להיות: 'דכוליה קדישא'.

תנופה לפני ה'. כמה דאיהו להאי איש דלעילא דכד בעי לאתבסמא יתיר אתגלייא ביה חסד עלאה ומבסס הוא לתתא. והאי איש בכללא דאדם הוא. וכד בעי קב"ה לאגחא קרבא, בהאי איש אגח בהו קרבא דכתיב 'ה' איש מלחמה', בהאי 'איש' ממש. ולא אגח בהו קרבא עד דאעבר ליה שער דרישא בגין דישתלשולן משלשוליהון ויתברון כל אינון כתרין דמתאחדן בשערי. (זוהר ח"ג, מח ע"ב - מט ע"א)

קטע זה אינו דומה לקטע הקודם לו. שם דובר על דמות אחת בלבד, שבמצב שלמותה נקראת 'אדם', וכשאיננה שלמה נקראת 'איש', וכאן שתיים הן. אומנם בסוף הקטע נאמר כי 'האי איש בכללא דאדם הוא', אבל אין בכך שלילת מציאותן של שתי הדמויות השונות. ביטוי זה מתפרש לפי ההמשך: כאשר 'אדם' 'ממתק' את 'איש' ומתקנו בגילוח, אז יכול הוא להשתמש בו לצורכו לשם מלחמה באוייב (אולי עמדו לנגד עיני המחבר דוגמאות של אנשי צבא מגולחי ראש), ואז אפשר לדבר על הרמוניה, והיכללות של 'איש בכללא דאדם'. ניסוחו המפליג של משפט זה בא בוודאי כדי לרכך ולהסוות במקצת את הדואליזם, ואולי הוא תוספת מאוחרת. מכל מקום תורת הקטע דומה ביותר לתורת האידרא: גם שם הפרצוף התחתון עיקרו דין, מפני שנאצל מניצוצות בוצינא דקרדינותא,²⁰² גם שם הוא צריך תיקון וטיהור, וגם שם נעשה תיקון זה בעזרת הפרצוף העליון, המכונה כאן כמו באידרא בשם 'חסד עלאה',²⁰³ ומצויר בדמות הכהן הגדול.²⁰⁴ גם לתואר 'קדוש' המיוחס לפרצוף זה בשל שערו יש הד באידרא רבא, ושם מצויין כי 'כל

²⁰¹ לפי נוסח אור יקר: 'אתחזו'.

²⁰² זוהר ח"ג, קלה ע"ב (אידרא רבא). אומנם שם מדובר על שלוש מאוד ושבעים עיברים שבהם מתפשט הניצוץ (והשוה שם, קלג ע"ב והערות 'ניצוצי זוהר'), אבל גם המספר שלוש מאות עשרים וחמשה נזכר באידרא ובמקבילותיה - ראה לעיל, הערה 101. על 'בוצינא דקרדינותא' ראה בספרי (לעיל, הערה 61), עמ' 145-155, 160-167.

²⁰³ באידרא רבא מתוארים שני מיני חסד, אחד של אריך אנפין והשני של זעיר אנפין - זוהר ח"ג, קלג ע"ב; אך הלשון 'חסד עלאה' נמצא רק באידרא זוטא - זוהר ח"ג, רפט ע"ב. וכמוהו 'חסד עליון' ב'סוד י"ג מדות' (לעיל, הערה 90), עמ' 223.

²⁰⁴ זוהר ח"ג, קלב ע"ב (אידרא רבא) - תיקון ראשון. והשוה 'סוד י"ג מדות' (שם), עמ' 222.

קוצא וקוצא' משערותיו של אריך אנפין 'אית ביה ארבע מאה ועשר נימי
דשערי כחושבן 'קדוש' (זוהר ח"ג, קכח ע"ב).²⁰⁵

עם ההקבלה העמוקה בין קטע זה לבין האידרא, נותרו גם הבדלים
חשובים ביניהם. ראשון לכולם הכינוי 'אדם', המיוחס כאן בהדגשה רבה
לפרצוף העליון, הוא 'אריך אנפין' של האידרא, (ו'איש' המיוחס לזעיר
אנפין), שעומד בניגוד מפורש לקביעה דלעיל של סד"ץ, ולמנהגן העיקבי
של האידרות. ראינו אם כן שלוש גירסאות שונות של תורת האידרא, ובכל
אחת משמש מונח עיקרי זה באופן אחר. מכאן אפשר ללמוד על כיוונים
שונים ושיטות שונות של ניסוח תורה זו, ומקורם כנראה במקובלים שונים,
שעסקו בכך יחד, ודנו בטקסט משותף (לטקסט זה יש כנראה רמז בלשונות
'תניא' החוזרות ונשנות במאמר זה, כמו בכל ספרות האידרא). ראייה לדבר
נביא מאופן רביעי של שימוש במונח 'אדם' באותו הקשר, והפעם לא בזוהר
אלא בחוגו: אצל יוסף ג'יקאטיליה²⁰⁶ מצינו מקבילה למאמר אחד באידרא
רבא (זוהר ח"ג, קלט ע"ב), שבה נדרשים בצורה דומה הפסוקים (תהלים
קיח, ו-ט): 'ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם... טוב לחסות בה' מבטח
באדם. טוב לחסות בה' מבטח בנדיבים'. אבל בעוד שבזוהר 'אדם' הוא
זעיר אנפין, אצל ג'יקאטיליה 'אדם' הוא עולם המלאכים. משה אידל,
במאמרו המפורט על רעיון 'עולם המלאכים בדמות אדם', עמד גם הוא על
הקבלה זו, וסבר שג'יקאטיליה משתמש באידרא 'תוך פולמוס נסתר עם
יסודותיה האנתרופומורפיים'.²⁰⁷ אך אינני נוטה לקבל סברה זו, מפני
שבמקומות אחרים ג'יקאטיליה אינו נמנע מלכנות 'אדם' את המקביל אצלו
ל'זעיר אנפין' שבאידרא.²⁰⁸ נראה יותר שג'יקאטיליה אינו תלוי כאן

²⁰⁵ במקום אחד, זוהר ח"ג קמו ע"ב, מצאנו שהלוי נקרא גם 'קדוש' ולא רק 'טהור'. והוא מסתמך על ציטוט מ'צניעותא
דספרא', שאיננו בסד"ץ שלפנינו. אבל מקום זה שייך לשכבה מאוחרת יותר, כפי שצינו לעיל הערה 93.

²⁰⁶ שערי אורה (לעיל הערה 84), נ ע"א.

²⁰⁷ אידל (לעיל, הערה 11), עמ' 49.

²⁰⁸ ראה המובאה לעיל בהערה 185.

בנוסח הזוהר, אלא הוא שותף להתרוצצות שמצאנו באידרא בשאלת 'אדם', והוא מעבד במקביל לזוהר אותו מוטיב ומוסיף עוד אינטרפרטציה. פירוש כזה יעלה בקנה אחד עם מה שראינו כבר במקרים אחרים בשאלת היחס בין הזוהר לבין ר' יוסף ג'יקאטיליה, ואפשר לחזקו בראיות נוספות: ראשית: הדרשה של ג'יקאטיליה, שלפיה 'אדם' הם המלאכים, מתאימה יותר לפשט פסוקי התהילים הנדרשים, הקובעים ניגוד בין 'אדם' לבין האלהות, מאשר דרשת הזוהר שלפיה 'אדם' הוא זעיר אנפין. ועוד: פירושו של ג'יקאטיליה קשור לרעיון עולם המלאכים בדמות אדם, שיש לו שורשים עמוקים בספרות חז"ל (שכנראה גם הכינוי 'נדיבים' למלאכים נמצא כבר בה²⁰⁹) ובספרות הגנוסטית ובספרות הקבלה (בעיקר ב'חוג העיון') ובשאר כתבי ג'יקאטיליה ואף בספר הזוהר, והם נאספו על-ידי אידל במאמרו זה. אידל הראה שם גם את חשיבות הרעיון הזה בקבלתו של ר' יוסף הבא משושן הבירה, ואם כן הרי גם בכך דומה עמדתם של שני המקובלים הללו, החברים בחוג הזוהר. כי ר' יוסף הבא משושן משושן הבירה, למרות דרכו האנתרופומורפית, נזהר מלכנות את ציור האלהות שלו בשם 'אדם', ובכל כתביו הוא מכנהו בשם 'הצורה העליונה'. הכינוי 'אדם' שמור אצלו לעולם המלאכים, כפי שאפשר לראות בדוגמאותיו של אידל, שהראה שם גם את הפיתוח המעניין שקיבל הרעיון בספר תיקוני זוהר.

לפני שנעבור לדון בהבדלים נוספים בין המאמר מפרשת תזריע הזה לבין האידרא, כדאי להעיר על קטע אחר, שנדפס בין קטעי 'התוספות' שנדפסו בסוף הזוהר בדפוסים המאוחרים, ונראה כמהדורה אחרת של הקטע המצוטט מפרשת תזריע, והיא מוסיפה על רושם ההתלבטות בשאלת התגבשות הפרצופים בחבורת הזוהר. כי במקום תורת הפרצופים, מדובר במהדורה זו על הספירות חסד וגבורה. גם המשוחזרים שונים הם – והם שוב מיועדינו ר' יהודה ור' אבא, אלה ששוחחו בתחילת המאמר בפרשת תזריע, וכשהגיעו

²⁰⁹ אידל (שם), עמ' 43 הערה 161. ולא מצאתי את מקורו.

לנושא עמוק יותר פינו מקום לרשב"י. כנראה ר' אבא שלא נחשב מוסמך דיו בעיני מנסח הקטע המדבר על הפרצופים, הספיק למהדורה זו. מקבילה זו נדפסה כ'תוספת ט', בזוהר ח"ג שג, ג. והיא באה בתרגום עברי (ואולי גם עיבוד) שהוא כנראה מעשה ידיו של ר' דוד בן יהודה החסיד.²¹⁰ וזה לשונה:

'והניף אהרן את הלויים תנופה לפני ה' [במדבר ח יא]. ר' יהודה שאיל לר' אבא: למה היה הכהן מניף את הלויים אמר לו: מלה"ד [= משל למה הדבר דומה] לתינוק²¹¹ כשהוא בוכה וכועס, מה עושין כדי לפייסו א"ל [= אמר לו] ר' יהודה: מניפין אותו ומנענעין אותו כדי לשתקו.²¹² א"ל ר' אבא: יהודה יהודה מלה²¹³ זאת באה לידך ולא חקרת בה והלא ישמעו אוזניך מה שפיד מדבר.²¹⁴ כך היא מדת הגבורה כועסת ורוגזת. דכתיב [בראשית מט, ה] 'שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם', וכתיב [שם, ז] 'ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה', לפי שהם מתגברים ומתקשים באפם ועברתם לצאת לעשות דין לכלות ולהכרית

²¹⁰ כך זיהה עמוס גולדרייך, ספר הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד - דרכי עיבוד של טכסט זוהרי אחרי הופעת הזוהר, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב, בהדרכת אפרים גוטליב, תשל"ב (בשכפול), עמ' 46, בהוספה בכתב ידו של המחבר. טופס של העבודה הכולל את ההוספות בכתב יד, מצוי באוסף שלום בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. הזיהוי מסתמך על הסגנון ומקבילות. הקטע נראה כתרגום מארמית (ראה ההערות הבאות). ומצאתי שקטע זה מצוטט בשם 'חכמי זוהר זכרונם לברכה', בשינויי נוסחאות (חלקם יובאו להלן), גם בספר צפנת פענח לר' יוסף בן משה אלאשקר דף 20 ע"א (כתב היד של ספר זה יצא במהדורה פקסימילית [עם מבוא מאת משה אידל ומפתחות מאת אבריאל בר-לבב] בהוצאת משגב ירושלים, תשנ"א).

²¹¹ = בצפנת פענח: לאבא כשהתינוק

²¹² כך הובא כדעה נכונה בספר הגבול (לעיל, הערה 60), 42 ע"ב: 'ולכן היה כהן מניף ללויים תנופה לפני ה' כדי להשקיט רוגזא כמי שמניף ומנענע נער הבוכה'. עניין זה נזכר גם בספר מראות הצובאות (לעיל, הערה 29), עמ' פב: 'לכן הכהן צריך להראות פנים של שמחה כדי לכופ ולנצח צד הדין הקשה שהוא שמאל כדי שלא ישלוט על העולם. לכן הכהן היה מניף את הלויים כדי לשקט ולשכך רוגזם וכעסם'. אך כאן לא ברור אם ההנפה היא כר' יהודה או כר' אבא. כבר גולדרייך רמז שם למקבילות אלה.

²¹³ דבר. והוא ארמאיזם.

²¹⁴ צפנת פענח: שאתה מוציא מפיך.

כני העולם. אזי הכהן שהוא²¹⁵ החסד העליון מניף אותו הצד של הלויים²¹⁶ שהוא מדת הגבורה, כדי לשקט ולשכך רוגזה וכעסה כדי שישתברו השערות מכל שוליהן²¹⁷ ולא יתגברו ולא יתחזקו... בא ר' יהודה ונשק את ידיו.²¹⁸ וכשיתעוררו הדינין בעולם כל הדינים הנמצאים בכל יום ויום אברהם אבינו ע"ה הוא²¹⁹ דוחה אותם לחוץ ואינם עומדים לפניו הה"ד [=הדא הוא דכתיב. תהלים ז, יב] 'ואל זועם בכל יום'.²²⁰

גילוח השער

נשוב אל המהדורה 'הרשמית' של פרשת תזריע. ראינו שהמאמר המצוטט שונה מן האידרא בשימוש במונח 'אדם', אך בכך לא תם ההבדל בין המקורות הזוהריים. לפי מוטיב אחר אפשר לקבוע שלפני כותב המאמר שבפרשת תזריע עדיין לא היתה האידרא הידועה לנו. כי כמה שורות לאחר מכן מופיע בפרשת תזריע הקטע דלהלן, ונראה שמחברו איננו מכיר כלל במעלתו המיוחדת של הזקן, שחלק הגון מספרות האידרא מוקדש לה: ואם מפאת פניו ימרט ראשו (ויקרא יג מא). תאנא אית פנים ואית פנים. ומאן פנים הללו אלין אינון דאקרון פנים של זעם. וכל אלין דתליין מאינון פנים חציפין כלהו תקיפין כלהו לא מרחמי. וכד

²¹⁵ בצפנת פענח נוסף: מדת.

²¹⁶ גם כאן ניכר הניב הארמי 'סטרא דליואי'. המלים: 'שהיא מדת הגבורה' הן הסבר המתרגם.

²¹⁷ בזוהר דלעיל: 'משלשוליהון'. וכבר העיר על כך גולדרייך שם. בצפנת פענח: משלשולהון.

²¹⁸ בצפנת פענח נוסף כאן: 'אמ' לו כמה שנים שאלתי זה ולא זכיתי לשמעו עד עתה אולי לא באתי לעולם אלא לשמוע דבר זה די אשרי ואשרי חלקי ששאלתי והרוחת'.
²¹⁹ צפנת פענח: 'וכשיתעורר אברהם בעולם כל הדינים שנמצאים בעולם בכל יום ויום הוא'.

²²⁰ 'אברהם' ו'אל' הם סמלים רגילים לספירת חסד. 'אל' הוא כינויה המובהק של ספירת חסד בכתבי יוסף ג'יקאטיליה, אבל בזוהר לעתים קרובות הוא מציין דווקא את מידת הדין. וראה הדיון בדו-משמעות של שם זה, והמתבסס על פסוק זה שבתהלים, בזוהר ח"ג, ל ע"א - לא ע"ב. הוא עושה רושם של דיון אמיתי המשקף את חילוקי הדעות בחבורת הזוהר.

אתעבר שער א מסטרא דאיןנון פנים מתעברן כלהו ותברו. דתניא: 221 כל

איןנון דתליין משערא דרישא איןנון עלאין על אחרנין ולא חציפין

כוותיהו ועל איןנון דתליין מסטרא דשערא דאיןנון פנים כלהו חציפין

ותקיפין. (זוהר ח"ג, מט ע"א).

הזקן מצויר כאן באופן שלילי בתכלית, הפנים מעוטרות הזקן הן 'פנים של

זעם', ורק בגילוחן הן מתקנות. תיאור זה עומד בניגוד חריף ביותר

לאוירת ההתלהבות והמיסתורין שאופפת את עניין הזקן בספרות האידרות

(הוא 'יקירו דיקירותא' שמתחת לכבודו להיזכר במפורש בכתבי הקודש,

ואוי למי ששולח בו יד). אומנם גם שם לעומת זקן אריך אנפין מתואר גם

הזקן של של זעיר אנפין הוא דין בעיקרו. אבל בכל זאת אין להשוות את

היחס אל הזקן בשני המקורות. ככל הנראה הקטע כאן אינו מכיר כלל

במציאותו של זקן קדוש ('אית פנים ואית פנים' מתפרשים שניהם על פני

זעיר אנפין, לפני גילוחו ולאחריו). ובאשר לדין שבזקן זעיר אנפין

שבאידרא, דרך תיקונו אינה בגילוח (חס ושלום) אלא בעירוב שערותיו עם

שערות אריך אנפין הנוחתות עליו מלמעלה. 222 בדרך דומה מיתקנות

באידרא גם שערות ראשו של זעיר אנפין, אך לפי המאמר מפרשת תזריע גם

אלה חייבות בגילוח בידי הפרצוף העליון, הוא הכהן העליון, לפי הקטע

שצוטט לעיל ובקטע נוסף שיצוטט להלן (בעניין קורח).

הבדל זה מצביע גם על יסוד משותף לשני המקורות, והוא עצם הצורך

בתיקון שער האלהות. ובשניהם הפרצוף העליון מתקן את התחתון. אבל

באידרא מסור תיקון זה גם בידי המקובלים בשר ודם, הדורשים דרשות על

תיקוני הזקן, ומסלסלים בתלתליו, 223 ומנהג מקביל לא נזכר במאמר

221 מכאן עיבוד קבלי של מקור העוסק בחכמת הפרצוף. הקביעה ששערות הזקן קשות משערות הראש חוזרת גם

באידרות. כגון זוהר ח"ג, קלא ע"ב (אידרא רבא).

222 ראה למשל זוהר ח"ג, קמ ע"א-ע"ב.

223 ראה זוהר ח"ג, קלט ע"א (אידרא רבא): 'אמר ר' שמעון לרבי אלעזר בריה: קום ברי סלסל תקונא דדיקנא [נוסח

אחר: + דמלכא] קדישא'.

בתזריע. אבל כנראה גם למיתוס הגילוח היה צד ריטואלי. זכר לכך נשתמר במקום אחד בזוהר פרשת ויחי, ח"א, ריז ע"א. שם הובא המשפט הבא, כתוכחה לאחד מבני חבורת רשב"י שראה מראה ולא הבין את הרמז הקבלי הגנוז בו, ולא נהג על פיו: 'עד לא מריט דא רישיה דמריה ולא גליש למטרוניתא'. מכאן נלמד שגם התיקון בדרך הגילוח התבצע באמצעות עיסוק בסודות הקבלה, בדומה לסלסול הזקן של נאספי האידרא, אבל לא מן הנמנע שהיו שגילוּחו עצמם באופן סימבולי, וכדוגמת הלויים וקורח שבפרשת תזריע. גם מן הסיפור בפרשת ויחי אפשר ללמוד שעניין הגילוח התקשר פעם לאידרא, כי שם נזכרת 'אידרא קדישא דר' שמעון ושאר חברי'א' וכן מאורע מיתתם של שלושת החברים שנפטרו במהלכה.²²⁴ לעומת זאת אין הקטע בוויחי מכיר כלל את אידרא זוטא, והוא עצמו משמש תיאור אלטרנטיבי של יום מיתתו של רשב"י.

יתרה מזאת. אף שלא נזכרו באידרא לא גילוח הפרצוף התחתון, המסומל בגילוח הלוי הנקרא 'טהור', ולא הנזיר הקדוש המסמל את הפרצוף העליון שאינו זקוק לגילוח, אפשר להוכיח שנמצאו שם בשלב כלשהו של ניסוח אידרא רבא. ההוכחה תימצא בקטע המובא בזוהר בדיוק לפני תחילתה של אידרא רבא והמשמש לה כעין הקדמה והמפרט את תוכנה הצפוי. לפי הקדמה זו האידרא עתידה לעסוק דווקא ביסודות הנזכרים! אי מילוי ההבטחה מעורר חשד רב, בעיקר כשעניין הנזיר הוא הסיבה היחידה הרמוזה בזוהר לשילוב אידרא רבא דווקא במקום זה שבספר, בפרשת נשא העוסקת בנזיר (אמנם אפשר לשער למיקום זה גם סיבה נוספת²²⁵), ובכמה מקומות 'אידרא דנזיר' הוא שמה של אידרא רבא (כך הוא כבר בספר לבנת הספיר). וזה לשון הקטע שלפני האידרא:

²²⁴ מאורע זה מסופר באידרא רבא, זוהר ח"ג, קמד ע"א.

²²⁵ במאמרי (לעיל, הערה 19) עמ' 208-215, הראיתי שיש להבין את כינוס אידרא רבא כתיקון ליל שבועות, ופרשת נשא נקראת תמיד בשבת הסמוכה לחג השבועות.

ליואי מה כתיב בהו' וכה תעשה להם לטהרם הזה עליהם מי חטאת
והעבירו תער על כל בשרם'. כיון דעברי שער וועבדי כולי האי כדין
אקרי ליואי 'טהור' ולא 'קדוש', אבל האי נזיר בגין דאתפרש מהאי
סטרא אקרי 'קדוש' ולא 'טהור', בגין כך כתיב 'כל ימי נזרו וגו'
אשר יזיר לה' קדוש יהיה וגו'²²⁶ גדל פרע שער ראשו', משום הא
דכתיב 'ושער ראשה כעמר נקא', דבהאי דמי לגוונא דלעילא. אמר ר'
יהודה בר רב: בשערי ממש אשתמודע דאיהו קדישא, דכתיב [שיר השירים
ה, יא] 'קוצותיו תלתלים'. תאני ר' שמעון: אלמלי ידעי בני נשא
מאי קאמרי בהאי שער וברזא דיליה [נוסח אחר: בהני שערי ובהני
מלין] כמה דאיהו ברזא דרזין,²²⁷ אשתמודעאן למאריהון בחכמתא
עלאה. עד כאן רזי דאורייתא מכאן ולהלאה [כלומר אידרא רבא] כתרי
[נוסח אחר: סתרי] תורה. סחרה ואתננה קדש לה'.²²⁸ (זוהר ח"ג,
קכז ע"ב)

חוץ מן הדברים המצויים כאן ואינם באידרא, יש כאן גם סתירה לתורת
האידרא. הפסוק, ש"ה ה, יא: 'קוצותיו תלתלים שחורות כעורב', משמש

²²⁶ מלה זו מיותרת.

²²⁷ בשם 'רזא דרזין' מכונה בזוהר החטיבה העוסקת בחכמת הפרצוף - זוהר ח"ב, ע"א - ע"א (חלקים אחרים
הקשורים בה נדפסו בזוהר חדש פרשת יתרו, וקטעים אחרים שנדפסו שם ועוסקים באותו עניין שייכים לספר תיקוני
זוהר), והאידרא העוסקת בפרצופים העליונים קשורה קשר אמיץ לחטיבה זו (דוגמאות לכך ראה לעיל ליד הערה 34,
ובהערה 216), ואולי מהדורתה הראשונה נקראה גם כן בשם זה. ומצינו גם שסד"ץ מכונה 'רזא עלאה' - ראה לעיל,
הערה 202.

²²⁸ ישעיה כג, יח. והמשך הפסוק: 'כי ליושבים לפני ה' יהיה סחרה לאכל לשבעה ולמכסה עתיק'. נאמרו חז"ל, פסחים
ק"ט ע"א: 'מאי "למכסה עתיק" - זה המכסה דברים שכיסה עתיק יומין; ומאי נינהו - סתרי תורה. ואיכא דאמרי: זה המגלה
דברים שכיסה עתיק יומין; מאי נינהו - טעמי תורה'. ועל פי נוסח רמז"ל, הנפש החכמה, בזילאה שס"ח (דפוס-צילום
ירושלים תשכ"ט), גילין 3, ג טור ב: 'ולמכסה דברים עתיקים שגלה יומין עתיק'. נוסח אחר: 'ולמכסה דברים שבהם גלה
אותן עתיק יומים', או: 'עתיק יומיא ומן יומין'. כך לפי המהדורה הביקורתית של יוחנן ויינהובן: J. H. A. Wijnhoven, *Sefer ha-Mishkal – Text and Study*, A Dissertation Presented to Brandeis University, 1965 (Xerox
University Microfilms, Ann Arbor), p. 49

באידרא²²⁹ לתיאור שער השחור של זעיר אנפין, לעומת שערותיו של אריך אנפין שהן לבנות, בהתאם לפסוק [דנ' ז, ט] 'ועתיק יומין יתיב לבושה כתלג חור ושער ראשה כעמר נקא'. אבל הקטע דלעיל דרש את שני הפסוקים על הפרצוף העליון, המקביל לנזיר הקדוש.²³⁰ אולי ביסוד הקטע עמדו דברי חז"ל הרואים בשתי הדמויות התגלות אחת,²³¹ ואולי מפני שהקטע שלפנינו איננו רואה בכך סתירה, שכן איננו מתייחס כלל לצבע המובע בפסוקים (המלים 'שחורות כעורב' אינן מצוטטות, ו'עמר נקא' יכול להביע גם תכונות אחרות). גם בכך אפשר למצוא התאמה לקטע דלעיל מפרשת תזריע כי שם ראשו של 'איש' היה כזכור אדום ולא שחור, בניגוד לתיאורו של זעיר אנפין באידרא,²³² המייחסת את הצבע האדום דווקא לשערה של השכינה (זוהר ח"ג, קמא ע"ב), לפי ש"ה ז, ו: 'ודלת ראשך כארגמן'.

המאמר בפרשת תזריע איננו אפוא אידרא ממש, אלא משקף ניסיון מקביל לניסוח תורת הפרצופים. ואכן יש למאמר זה מקבילה, שתורה זו איננה כלולה בה עדיין. כוונתי למאמר זוהר בפרשת קורח, וזה לשונו: 'בקר ויודע ה' את אשר לו' [במדבר טז, ה. והמשכו: 'ואת הקדוש והקריב אליו']. אמאי 'בקר' ואמאי 'קדוש' ולא 'טהור' אלא אינון [כלומר קורח ועדתו שהיו לויים ולא כוהנים כאהרן] מסטרא ד'טהור' קא אתיין, ו'קדוש' כהנא. אמר משה: 'בקר' דכדין כתרא דכהנא אתער בעלמא, אי אתון כהני הא 'בקר' - פלחו עבודה דבקר, וכדין 'ויודע ה' את אשר לו'. 'את אשר לו' סתם - דא ליואה, 'ואת הקדוש' - דא כהנא, כדין 'והקריב אליו'. ולית מאן דאבחיין מלה אלא בקר. אי תתחזון לאשתארא בסטר דינא - 'בקר' לא סביל לכו דהא לא זמניה

²²⁹ למשל בזוהר ח"ג, קלב ע"א (אידרא רבא).

²³⁰ אולי לפי נדרים ט ע"א, המתאר נזיר אשר 'קווצותיו סדורות לו תלתלים'.

²³¹ חגיגה יד ע"א.

²³² אמנם כשהטל היורד מאריך אנפין מגיע לראשו של זעיר אנפין נראה בו גם צבע אדום - זוהר ח"ג, קלה ע"ב (אידרא רבא).

הוא, ואי תתחזון לאשתארא בחסד – הא זמניה הוא ותשתארו ל גביה ויקבל לכו. (זוהר ח"ג, קעו ע"ב)

כאן מפורש ש'בוקר' ו'כתרא דכהנא' הוא ספירת חסד, ודרגתו של הלוי היא דין, והדבר מתאים למשמעותם הרגילה של סמלים אלה הנפוצים ב'גוף הזוהרי'²³³ ובדומה למה שראינו בגירסה החילופית (בניסוחו של ר' דוד בן יהודה החסיד) למאמר דלעיל מפרשת תזריע, שגם שם מילאו הספירות חסד ודין את מקומם של הפרצופים. אבל שלא כבמאמר ההוא כאן אין גם מקום לרעיון הטיהור של הישויות העליונות, ושמו של 'קורח' אינו מנוצל כאן כדי לרמוז לתספורת העליונה. לא כן במקבילה לקטע זה, ששייכת גם היא למאמר הנזכר בפרשת תזריע, ומופיעה בין שני הקטעים שצוטטו משם לעיל, כאן מתפרש העניין כבר בהתאם לתורת הפרצופים, אם גם לפי הטרמינולוגיה של פרשת תזריע המכנה את הפרצוף התחתון בשם 'איש':

רב מכל ליואי קורח הוא דעבדיה קב"ה לתתא כגוונא דלעילא וקרייה קורח. אימתי בשעתא דגליש בגיניה להאי 'איש' דכתיב [ויקרא יג, מ] 'קרח הוא'. וכד חמא קורח רישיה בלא שערא וחמא לאהרן מתקשט בקשוטי מלכין אתזלזל בעיניה וקנא לאהרן. אמר ליה קב"ה: אנא עבדית לך כגוונא דלעילא, לא בעית לאעלאה בעלאין, חות לתתאין!

(זוהר ח"ג, מט ע"א)

אף שעניין הנזיר וגילוח שערות האלהות נדחה מן האידרא, לא נדחה בקבלתם של חברים אחרים בחוג הזוהר, ובראש וראשונה ר' יוסף הבא משושן הבירה. מקובל זה ייחס להם חשיבות עליונה, והם נמצאים ברוב כתביו דמויי האידרא המתארים את 'הצורה העליונה'. דרך שימוש ברעיונות אלה תוכל לא רק להעיד על מציאות העניין בחוג האידרא, אלא אף להבהיר את סיבת הדחייה: עניין סיפור השערות היה קשור לרעיון חורבן העולמות ול'תורת השמיטות', ולפיכך הושמט על ידי מנסחה הסופי של האידרא. באשר

²³³ ראה דוגמאות בערכיהם ב'שער ערכי הכינויים' (= משה קורדובירו, פרדס רימונים, שער כג).

לחורבן העולמות, להלן נראה שבשלב מאוחר נכנס לנוסח האידרא מיתוס אחר המביע רעיון זה,²³⁴ הוא 'מות מלכי אדום', והמיתוס החדש דחק את הישן. ובאשר לתורת השמיטות (שעניינה חורבן העולם ויישובו מחדש במחזורי זמן קצובים), קל לשער שהעורך הסופי התנגד לה, וכך אמנם ידוע מכתבי המועמד העיקרי לתפקיד זה, ר' משה די ליאון, שבהם מצוי פולמוס חריף נגד חסידי תורה זו בצורתה המקובלת.²³⁵ אבל לפולמוסו של רמד"ל לא היו שותפים כל חברי חוגו, וייתכן שכנגד אחדים מהם כוון הפולמוס. ראה לדבר איננה רק בכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה וכתבי אחרים (כגון רבנו בחיי בן אשר),²³⁶ שאולי יהיה מי שיטיל ספק בחברותם בחוג, אלא גם בספרא דצניעותא גופו, הרומז לתורת השמיטות והמשלב בינה לבין רעיון חורבן העולמות, אף כי בספרות האידרות, האמורה לפרש ספר זה, לא נשאר אלא רעיון החורבן.²³⁷ וזה לשון סד"ץ, זוהר ח"ב, קעו ע"ב:

תליסר תליין בתליסר יקירו דיקירותא [הם 'תיקוני הזקן'] שיתא אלפי שנין תליין בשיתא קדמאי, שביעאה עליהו דאתתקף בלחודוי ואתחריב כלא בתריסר שעתו דכתיב [בראשית א, ב] 'היתה תהו ובהו' וגו'. תליסר יקים לון ברחמי וקמו כל אינון שיתא, בגין דכתיב

²³⁴ ראה להלן, ליד הערות 258-262.

²³⁵ הנפש החכמה, בזילאה (לעיל, הערה 224), גיליון ו, א טור ב. ויינהובן (לעיל, שם) עמ' 92-93. והשוה זוהר ח"ב, י ע"א; שם, רנג ע"א. אמנם תורת השמיטות נזכרת (אמנם בלי הקשר קבלי) במדרש הנעלם. זוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, טז טור ד.

²³⁶ ראה גוטליב (לעיל, הערה 31), עמ' 233-237. גם ר' דוד בן יהודה החסיד החזיק בתורת השמיטות. ראה: מעט (לעיל הערה 29), עמ' קב-קז. חלק אנגלי עמ' 31-33. בדפים הראשונים של ספר לבנת הספיר (לעיל, הערה 131) משתדל המחבר להביא ראיות רבות לקשר בין שמיטתנו לבין ספירת מלכות, ויש לראות בכך פולמוס כנגד אחרים מחבריו בחוג ממשיכי הזוהר, כר' דוד בן יהודה החסיד, שלפי דעתם אנחנו בשמיטת הגבורה (זאת גם דעת ספר התמונה). ר' משה קורדובירו, שהתפלמס גם הוא בזכות הדעה ששמיטתנו היא שמיטת המלכות מושפע לדעתי מספר לבנת הספיר וממשיך את פולמוסו. על השקפת קורדובירו ראה ברכה זק, 'שלושה זמני גאולה ב"אור יקר" לר' משה קורדובירו', בתוך: צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 281-284. וראה להלן הערה 239.

²³⁷ זה פשר התנגדותו של האר"י לתורת השמיטות בבארו את דברי סד"ץ, שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט, ט, מו טור ב. תורת השמיטות נבעה לדעתו מהבנה לא נכונה של רעיון חורבן העולמות.

[בראשית א, א] 'ברא' ולבתר כתיב [בראשית א, ב] 'היתה', דהא הות

ודאי,²³⁸ ולבסוף 'תהו ובהו וחושך', 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'

[יש' ב, יא].²³⁹

ברקע הדברים הללו עומדים דברי חז"ל ששימשו תמיד בסיס לתורת השמיטות (ואולי זה באמת פירושם²⁴⁰) - ראש השנה, לא ע"א: 'שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב, שנאמר "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא"'. מדרש זה ופסוק זה בישיהו מושם בפי בעלי התורה הזאת גם בדברי הפולמוס שנזכרו לעיל, שכתב נגדם ר' משה די-ליאון.

ענין הנזיר ושערותיו נמצא בהרבה מקומות בכתבי ר' יוסף משושן

הבירה,²⁴¹ ונביא הנה את לשונו ב'פירוש עשר ספירות' שלו:²⁴²

ומזה המעין שואב השער הקדוש שהם צנורות ידועים. ואותם הצנורות

שמזהירים לכמה עולמות שברא ית' וסובבים הצורה העליונה זה סוד

²³⁸ ראה בבראשית-רבה א טו: "והארץ היתה" - שכבר היתה, וראה ספר הבהיר, מהדורת מרגליות, ס' ב.

²³⁹ ראה גם בסוף סד"ץ, זוהר ח"ב, קעט ע"א. והשווה מדרש הנעלם לשיר השירים, זוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, סב טור ד - סג טור א.

²⁴⁰ לפי המשך המאמר התלמודי: 'כשם שהשביעית משמטת שנה אחת לשבע שנים כך העולם משמט אלף שנים לשבעת אלפים שנה'. רעיון כזה נמצא כבר בספר חנוך הסלאבי יא, פא: 'למען יהפך [השבוע] לדמות שבעת האלפים והשמיני לראשית שמונת האלפים, וכיום הראשון לשבוע יהיה חזור תמיד'. לדעתי יש לחבר זאת עם תורת הזמן של ספר זה המובעת בפרק יז שלו, ולפיה הזמן הנחלק לעתים מקורו בנצח גדול, הנקרא גם 'עולם הבריאה', ואילו הוא גם עתיד לחזור. על תפיסה זו ומקורותיה ראה: Shlomo Pines, 'Eschatology and the Concept of Time in the

Slavonic Book of Enoch', in: R. J. Zwi Werblowsky (ed.), *Types of Redemptions*, Leiden 1970, pp.

72-78. צירוף של שני אלה דומה לדעת המקובלים על הספירות החוזרות בשמיטה וביובל לספירת בינה הנקראת עולם.

תורה דומה לזו של ספר חנוך, אך בצירוף גוון אסטרולוגי, מצויה אצל ר' אברהם בר חייא, מגלת המגלה, ברלין תרפ"ד,

עמ' 8-11. סקירה על תורת השמיטות והתפתחותה ראה: ישראל וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים תש"ל, עמ'

153-241. על מאמר זוהר זה כיסוד לתורת השמיטה בכתבי הגאון מווילנא ראה עתה במאמרי 'צדקת הצדיק: יחס הגאון

מווילנא וחוגו כלפי השבתאות', קבלה ט (תשס"ג), עמ' 288-290.

²⁴¹ ראה למשל בספר תש"ק (לעיל, הערה 115), עמ' 105-105.

²⁴² כתב-יד פריס 853, 80 ע"ב - 81 ע"א (בהעתקת מכונת כתיבה של משה אידל). ראה אידל (לעיל, הערה 74), עמ'

נזיר דכתי' 'גדל פרע שער ראשו'. כי זה השער²⁴³ הקדוש מתגדל אלף שנים עד שמגיע לגבול ידוע, וכשמגיע לאותו הגבול הידוע מיד מסתפר²⁴⁴ אותם הצנורות וחוזרים לקדמותם. ולפי' [כך] אמרו ז"ל: 'מלך מסתפר בכל יום'.²⁴⁵ ויומו של הב"ה אלף שנים דכתיב [תהלים צ, ד] 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור'.²⁴⁶ והאש הנכבד שמסתפר אותו השער הקדוש שנאצל ממנו ממש נקרא האור הקדמון. וכשבקש הקב"ה בראשונה לברות העולם, ברא עולמו בדוגמת העולם הזה, והוציא אור ממדת כתר להאיר אתו, ולא סבל אותו האור העליון והחריבו, ולפי' אמרו ז"ל הענין הזה: מלמד שהיה הב"ה בונה עולמות ומחריבן עד שגנז אותו האור הצפון לצדיקים.²⁴⁷ ... וזו המדה [= ספירת הכתר] אפי' באלף שביעי דכתי' ביה 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא' שאין נגליון אלו עשר ספירות, ספירה זו בתקפה קאי ואינו משתנה לעולם.

בניגוד לזוהר, גידול השיער כאן אינו קשור לדין וטומאה, אלא לאצילות שיש לשים לה גבול. מכל מקום מדובר כאן על חורבן העולמות, הקשורים לאלפי שנים, ולגילוח שערות הנזיר, וכך בקירוב יכולה להיות התוצאה של חיבור תורת המאמר בפרשת תזריע עם הרמז לתורת השמיטות בספרא דצניעותא. מעניין שחורבן העולמות מוצג כאן כתוצאה של רוב אור, שלא

²⁴³ מלה זו הוספתי לפי המאמר המקביל בכתב-יד ששון 290 עמ' 666 (מצוי אצלי בהעתקת מכונת כתיבה של משה אידל).

²⁴⁴ כך צריך להיות, וכך בכתב-יד ששון הנזכר, וכ"י פריס: 'מסתיר', וכן בהמשך.

²⁴⁵ תענית יז ע"א, ושם מובאת ראיה מן הנזיר. פתגם חז"ל זה מובא בכמה מקומות בכתבי ר' יוסף (כגון בכתב-יד ששון, שם) בלשון 'אמרו חז"ל: הקב"ה מסתפר בכל יום', והוא אופייני למנהגו להכניס לדברי חז"ל את השקפותיו, וראה דוגמא להלן, הערה 246. בכתב-יד ששון (עמ' 667) הוא מביא ראיה לעניין זה גם מן המלאכים שנבראים ובטלים בכל יום, חדישים לבקרים, לפי חגיגה יד ע"א.

²⁴⁶ לשון בראשית-רבה ה, ב.

²⁴⁷ צירוף של שני מאמרי חז"ל: בראשית-רבה ג, ז + חגיגה יב ע"א. על רעיון האור הגנוז בספרות חז"ל ראה בספרי (לעיל, הערה 121), עמ' 159-161.

היתה יכולת לסובל. והרי ניסוח כזה של רעיון חורבן העולמות מטרים את 'שבירת הכלים' המפורסמת בקבלת האר"י, שסיבתה היתה ריבוי האורות!²⁴⁸ ולא מצאתי זאת בקבלת הראשונים. ספר הבהיר מדבר אומנם על 'פגם' רוב האור, אך בהקשר מיסטי והכרתי ולא אונטולוגי.²⁴⁹ הזוהר תולה את חורבן העולמות בפגם חוסר 'המתקלא' או ההרמוניה הסכסואלית,²⁵⁰ ולא ברוב האור. אמנם מצאנו בזוהר מאמר קרוב, ולפיו העולמות לא יכלו לסבול את רוב האור, אך שם לא הביא הדבר לחורבן אלא להתלבשות האור ולצמצומו.²⁵¹ דברי ר' יוסף הם אפוא שילוב ופיתוח של המוטיבים שהילכו בחוג הזוהר, והם מתאימים לחבר עצמאי בחוג זה.

ר' יוסף אינו העד היחיד על רעיונות אלה שרווחו בחוג הזוהר. כך מצינו אצל רבנו בחיי בן אשר בפירושו לתורה, פרשת נשא, במדבר ו, ג: כבר בארתי לך בסדר אמור כהן גדול דוגמת מי הוא, והנה הנזיר למעלה ממנו, כי הוא למעלה מן המדות, דבק בעצם הרחמים העליונים. ולפי שהוא מוכתר במעלת הנזירות נקרא נזיר מלשון נזר. מעלת הנזיר כאן דומה למעלתו בפרשת תזריע שבזוהר ובקטע שלפני האידרא. וכמו שם גם כאן בהמשך מתוארות שערות הנזיר גם בעזרת 'קוצותיו תלתלים' וגם בעזרת 'ושער ראשה כעמר נקא', ובניגוד לשיטת האידרא. מצד אחר, בכמה פרטים שאינם בזוהר כלל דומים דברי רבנו בחיי לדברי רבי יוסף הבא משושן הבירה. כך פירוש מלת 'נזיר' מלשון 'נזר' שהוא כתר (רמז לספירת כתר) רמוז כמדומני גם בדברי ר' יוסף שהובאו לעיל,

²⁴⁸ ראה ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ג, עמ' כא-סא.

²⁴⁹ ספר הבהיר, מהדורת מרגליות, ס' קצ: 'מלמד שהאור ההוא היה גדול מאד ואין כל בריה יכולה להסתכל בו, גנוז הקב"ה לצדיקים לעתיד לבא'.

²⁵⁰ ראה לעיל הערה 172, ובמקום המצויין שם. וראה להלן בנספח.

²⁵¹ זוהר ח"ג, רד ע"ב: 'נהורא קדמאה דברא קב"ה הוה נהיר עד דלא הוו יכלין עלמין למסבליה. מה עבד קב"ה עבד נהורא לנהוריה לאתלבשא דא בדא, וכן כל שאר נהורין, עד דעלמין כלהו אתקיימו בקיומיהו ויכלין למסבל'. הלשון 'עד דעלמין כלהו אתקיימו בקיומיהו' רומזת אולי לתקופה של שבירה, אף פירוש כזה איננו הכרחי. ואולי אין כאן אלא תורת האצילות הניאו-אפלאטונית בלבד.

ולפיהם סוד הנזיר הוא בצינורות שסובבות את הצורה העליונה. בהמשך דבריו מפרש רבנו בחיי את גדילת שערות הנזיר כסמל להתפשטות האצילות, וגם זה בדרכו של ר' יוסף. לדברי רבנו בחיי יש מקבילה מדויקת בספר 'טעמי המצוות נוסח ב'.²⁵²

ר' דוד בן יהודה החסיד

נמשיך את עיוננו בעזרת מקובל נוסף, הוא ר' דוד בן יהודה החסיד.²⁵³ גם חקירתו של ר' דוד החלה בידי גרשם שלום, ומאז התקדמה מאוד בידי תלמידיו, אפרים גוטליב,²⁵⁴ וייבדלו לחיים, עמוס גולדרייך ומשה אידל. אחד מספריו העיקריים של המקובל יצא בהוצאה ביקורתית עם הקדמה חשובה בידי דניאל מעט, וכתבים אחרים פירסם אידל. אבל גם כאן, כמו במקרהו של ר' יוסף הבא משושן הבירה, עדיין לא נוצל המחקר לשם ספר הזוהר. ועל כך יש לתמוה, כי ידוע לכול שר' דוד הוא ראשון המשתמשים הבטוחים בספר הזוהר ותרגם ועיבד חלקים גדולים ממנו, ואף כתב ספר שלם המיוסד כולו על אידרא רבא, הוא ספר הגבול, המצוי עדיין רק בכתבי יד, ושעליו כתב גרשם שלום בראשית מחקר ר' דוד את הדברים הבאים, הטובים ונכוחים: 'לא תתואר כל חקירה אמתית על דבר האידרות שלא תקבע מסמרותיה בספר הזה'.²⁵⁵ ובזה הספר אתחיל בחקירה.

אמנם ספר הגבול הוא בעיקרו תרגום עברי של אידרא רבא, בליווי הרחבות מפרשות. אבל התרגום שונה מן המקור לא רק בלשונו. חלקים רבים של האידרא אינם בספר, ובספר יש קטעים שאינם באידרא, חלקם ממקומות אחרים בזוהר שבידנו, ולחלקם לא נמצא כל מקור. אף קטעי האידרא מובאים

²⁵² דברי רבנו בחיי הובאו במקביל לדברי טעמי המצוות נוסח ב' אצל גוטליב (לעיל, הערה 31), עמ' 202-203.

²⁵³ ראה גם לעיל, ליד הערה 145.

²⁵⁴ בספרו (לעיל, הערה 12) עמ' 249-250.

²⁵⁵ שלום (לעיל, הערה 29), עמ' 308. אמנם אפילו בחלקים שונים של מאמר זה עצמו מדבר שלום בנימות שונות וסותרות על ר' דוד כמקור לידיעת הזוהר: ראה להלן, הערה 264.

כאן לעתים קרובות בסדר אחר מסדרם בזוהר, וגם בנוסח שונה. אחר שינויים אלה יכולתי לעקוב בקלות, כי הספר זכה לתיאור מדויק, הכולל השוואה מפורטת לאידרא, על-ידי עמוס גולדרייך.²⁵⁶ גולדרייך הראה שמבניה של האידרא שבזוהר מוצק יותר ונאה יותר מאשר בספר הגבול. באשר לסיבות הדבר, גולדרייך דחה בעיון מעמיק את האפשרויות שחל ערבוב כלשהו בסדר הדפים של ספר הגבול או של האידרא שלפניו, או שר' דוד שינה את הסדר מסיבה שיטתית כלשהי, ומסקנתו (עמ' 34): 'הדילוגים [בסדר האידרא] מעיקרם הם שרירותיים לגמרי, ואין למצוא להם הצדקה, מלבד אולי הרצון לעוות ולטשטש את המבנה המקורי של האידרא, במסגרת המאמצים לברוא מן האידרא רבא בריה חדשה הקרויה "ספר הגבול". שתיקרא על שמו של ר' דוד'.

בדבריי הבאים אציע פיתרון אחר: חלק ניכר מן ההבדלים בין אידרא רבא לבין ספר הגבול מקורם באידרא שהיתה לפני ר' דוד, ואין כוונתי לסדר משובש של הדפים, אלא שר' דוד הכיר את החיבור עוד לפני שקיבל את צורתו הסופית, בהיותו עדיין במצב גולמי. המדובר אמנם בטקסט 'זוהרי' ולא ב'פרוטו-זוהר' כפי שהיה לפני ר' יוסף ג'יקאטיליה או יוסף הבא משושן הבירה, אבל מאחר שביסודו היה כעין פרוטוקול של דיוני חבורה, עדיין חיכה לעורך שיתן לו את הליטוש הסופי, יוסיף עליו ויגרע ממנו ויסדר כהוגן את חלקיו. במצב זה מצאו ר' דוד, וניסה לשפרו במידת יכולתו: בתרגום ופירוש, ואף בהוספות משלו. אך אין כאן ניסיון של גנבה ספרותית מצד ר' דוד. יש להבין את דרך שימוש באידרא לפי מעמדו ב'חבורת הזוהר', ומעמד זה יתואר בהמשך לפי שאר כתביו שנמצאים בידנו, ושחלקם נתפרסמו אך לאחרונה. אך גם בלא עיון זה, אינני רואה איך עיוות הסדר עשוי היה לסייע לר' דוד לקרא את האידרא על שמו. הסדר

²⁵⁶ גולדרייך (לעיל, הערה 310). ד"ר גולדרייך ידידי העמיד לרשותי גם העתקה של ספר הגבול בכתב ידו עם הערות חשובות.

המשובש דינו הפילולוגי דין *lectio difficilior*, ומסתבר שתוקן

במהדורות האידרא המאוחרות.

קטע אחד המשולב באידרא בספר הגבול ואיננו באידרא שבזוהר כבר

ראינו לעיל בדיוננו על 'אדם',²⁵⁷ ונוכחנו לדעת שאין זו הוספה, אלא

הקטע היה שייך לאידרא מלכתחילה, והועבר משם בידי עורך, בגלל שהוא משקף דעה חריגה. מקוצר היריעה נסתפק בכך, ורק נוסיף דוגמא הפוכה, של כביכול 'השמטה': המיתוס רב הרושם של מות מלכי אדום מופיע באידרא רבא

שלוש פעמים, ובמקומות רחוקים מזה.²⁵⁸ לפיכך, בולטת מאוד העדרותו

המוחלטת של עניין זה מספר הגבול. גולדרייך (עמ' 63) סבר שר' דוד

השמיט זאת מפני שהיה קשה בעיניו מבחינה תיאולוגית. סברה זו נסתרת

על-ידי טקסט, שכולל מיתוס זה, ושפורסם (אחרי עבודתו של גולדרייך)

בידי אידל, וזוהר על ידו כמשקף את מחשבתו של ר' דוד בן יהודה

החסיד.²⁵⁹ ההסבר היחיד שנותר ל'השמטה' זו הוא שעניין 'מלכי אדום' לא

היה בנוסח האידרא שהיה לפני ר' דוד. עניין זה מתאים להשערה, שהעליתי

לפני שנים, שהזכרת מות מלכי אדום באידרא רבא רומזת לנפילת השריד

האחרון של מלכות הצלבנים בארץ ישראל בשנת 1291.²⁶⁰ אז היבעתי את

דעתי ב'היסוס רב' בגלל הקשיים הכרונולוגיים שמקורם בכתבי

ג'יקאטיליה, רבנו בחיי, ויוסף הבא משושן הבירה, שהינחתי שהשתמשו כבר

באידרא בתקופה קודמת, וניסיתי לפתור זאת על ידי 'ניחוש' שלפני

מקובלים אלה היתה מהדורה קודמת של האידרא. וניחוש זה מתאשר עכשיו

לפי ההשוואה עם ספר הגבול, והוא מצדו מאשש את הטעם שהצענו ל'השמטה'

זו בספר הגבול. ואכן, נראה שקטע זה לא היה אף באידרא של שאר מקובלי

²⁵⁷ לעיל, הערה 192 ולידה.

²⁵⁸ זוהר ח"ג, קכח ע"א; קלה ע"א-ע"ב; קמב ע"א. כלומר לפני 'תיקון' אריך אנפין, לפני 'תיקון' זעיר אנפין, ולפני 'תיקון' הנקבה.

²⁵⁹ משה אידל, 'המחשבה הרעה של האל', תרביץ מט (תש"ם), עמ' 364.

²⁶⁰ ליבס (לעיל, הערה 19), עמ' 197.

הדור. אצל ר' יוסף ג' יקאטיליה סוד זה לא נלקח מן האידרא והוא קרוב יותר לצורתו אצל 'המקובלים הגנוסטיקאים'.²⁶¹ ר' יוסף הבא משושן הבירה איננו יודע כלל על הקשר שבין מלכי אדום לבין רעיון העולמות שנחרבו בראשית האצילות. וראה לדבר תשמנה דווקא דרשותיו הנרחבות על פרשת 'מלכי אדום', שבהם מנויים מלכים אלה ככוחות דימוניים בתחום סטרא אחרא, ותו לא.²⁶²

'השמטה' אחרת, שיש לה חשיבות רבה להבנת יחסו של ר' דוד לספר הזוהר, היא חסרונם בספר הגבול של 'סיפור המסגרת' של האידרא ושמות חכמיה. אפשר אמנם לתרץ זאת בכך ש'סיפור המסגרת' לא היה מושלם באידרא כפי שהיתה בידי ר' דוד. הסבר זה ודאי תקף לגבי חלק מן 'ההשמטות' הללו, והוא מתאים למה שהעלינו לעיל, ש'סיפור המסגרת' נשתכלל בעריכת האידרא האחרונה. אבל אין זה כל ההסבר. אם נצרף לכאן את העובדה שר' דוד אינו מזכיר בשום מקום בכתביו את ספר הזוהר,²⁶³ או את האידרא כשם חייבור (על שימושו במילת אידרא נדבר להלן), ואינו מציין שהוא מתרגם או מפרש ספר כלשהו (חוץ מספרא דצניעותא, שהוא נוהג לגביה כפי שנוהגת האידרא בציטוטיה מסד"ץ,²⁶⁴) דינה של דרך זו שתעורר רושם של פלאגיאט.

²⁶¹ שערי אורה (לעיל, הערה 84), שער ט, צח ע"ב. ראה: הנספח בסוף המאמר.

²⁶² כך בספר תולדות אדם (לעיל, הערה 76), צו ע"ב - קב ע"א. כך הוא בחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' - ראה שלום (לעיל, הערה 15) עמ' לד. וכיוצא בזה מצינו גם בזוהר ח"א, קעז ע"ב.

²⁶³ שלום (לעיל, הערה 29) עמ' 302, קבע שר' דוד לעולם אינו קורא את הזוהר בשמו. גולדרייך בדק בעבודתו (לעיל, הערה 210) עמ' 96-101, את המקומות הנראים לכאורה סותרים קביעה זו, והעלה שאין בהם ממש, וראשי התיבות 'ס"ה' פירושם אצל ר' דוד 'סניעות הספר', שהוא 'ספרא דצניעותא', ולא 'ספר הזוהר'.

²⁶⁴ כל הציטטים מסד"ץ שבספר הגבול, מצויים גם באידרא רבא. אבל בספר אור זרוע של ר' דוד (כתב-יד בודלי 1624, סימנו במתכ"י 17202, דף ח ע"ב) מצאתי גם מקרה אחר. וזה לשונו: "'והוא רחום יכפר עוון' [תהלים עח, לח], 'והוא' הוא נקרא 'והוא'. הה"ד [=הוא הוא דכתיב, איוב כג, יג] 'והוא באחד'. 'רחום' בשביל שהוא רחמן. 'רחום' - רחמן מבעי ליה! מהו 'והוא רחום' אלא לרמוז לך כאן בסוד האמונה [כמו בלשון הזוהר: "ברזא דמהימנותא"] סוד מופלא בצניעות הספר: שאפילו כ"ע [=כתר עליון. שתי מלים אלה חסרות בכתי יד זה, והשלמתים משאר כתבי היד, שבחלקם המלה "כ"ע" נכתבה הפוכה] הנקרא 'והוא' הוא בעצמו רחום מעי' העי' [=מעילת העילות]. כי עי' העי' מרחם על התחתונים לו, כי דרך האב לרחם על יוצאי חלציו. והבן זה ודום לה". דרשה זו מצאתי גם במאמר של ר' דוד, שנשתמר בשתי נוסחאות

ובפרט בשעה שהוא מקדים לעיבוד האידרא הקדמה משלו, ומסביר בה לקורא את מטרתו ושיטתו מבחינה קבלית ועניינית, כאילו כולה שלו. וכן גם בחתימת הספר: 'סדרתי לך זה הספר וקראתי אותו ספר הגבול והתחלתי מעתיקא דעתיקין עד עולם הטבע כדי שיסתלק לך כל ספק וכל הרהור לבלתי שלא תצטרך למחשבות עמוקות כי זהו הגבול'.²⁶⁵ אבל גם המסקנה שלפנינו ניסיון לגנבה ספרותית אינה חפה מקשיים. ראשית, האם אפשר 'לגנוב' ספר כמו האידרא האם יאמין מישהו לר' דוד שהוא המחבר והאם יכול היה ר' דוד לחשוב שהספר איננו בידי אחרים נוסף על כך, במקומות מסויימים בכל זאת נזכרו חכמי האידרא בספר הגבול,²⁶⁶ והאם רשלנות שכזאת מתאימה לדרכו של גנב עמוס גולדרייך שתיאר בקפידה רבה את הממצא הרילוואנטי בספר הגבול, נאלץ לפיכך, ומתוך יושר אינטלקטואלי רב, להניח שלפנינו 'מגמה פלגיאטורית הססנית ובלתי עקבית וכנראה בלתי מודעת לעצמו עד הסוף'.²⁶⁷

פיתרון זה, נוסף על הקושי הפנימי שבו, איננו מתייחס לשאר 'מוזריותיו' של ר' דוד ביחסו לספר הזוהר. למשל לדרכו ההפוכה בספר מראות הצובאות, ששם במקום להשמיט את 'סיפורי המסגרת' מקטעי הזוהר, ר' דוד עוד מוסיף עליהם, ובצד תירגומים של מאמרי זוהר אותנטיים (ואף

ובשתיהן חסר הציין 'צניעות הספר'. נוסחא אחת מצויה בספר הגבול, והשניה ב'מאור ושמשי' והן הובאו והושוו בידי משה אידל במאמרו 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ב תשמ"ג), עמ' 172. מאמר זה איננו נמצא בסד"ץ שלפנינו, וגם איננו מתאים שם לפי הטרמינולוגיה שלו, כגון 'עילת העילות'. אך בכל זאת אולי זאת אינטרפרטציה של נוסח אחר שהיה לפני ר' דוד, והוא שינה בו את המינוח. ואולי פירש את הביטוי 'סתימא דסתימין', כ'עילת העילות', כדרכו (ראה לעיל, הערה 153). ויש לציין שדרשה מעין זו מצויה באותו חוג בפירוש ספר יצירה לר' יוסף בן שלום אשכנזי (לעיל, הערה 55), ל ע"ב: 'כ"ע הוא "מבורך" מעילת העילות והחכמה היא "ברוך" מכ"ע'. השוואה זו הביא גולדרייך (לעיל, הערה 210), עמ' 87. אבל ייתכן שאין 'צניעות הספר' שכאן אלא מליצה כמו 'סוד האמונה' ו'סוד מופלא'. והשוה עניין 'בי אדרא' (להלן, ליד הערות 279-281).

²⁶⁵ ראה שלום (שם), עמ' 308. ושם, עמ' 308-309, נדפסה גם ההקדמה.

²⁶⁶ ראה לעיל ליד הערה 195.

²⁶⁷ גולדרייך (לעיל, הערה 210), עמ' 58.

כאלה שלא נשמרו בספר הזוהר שבידנו, ונמצאים בכל כתביו,²⁶⁸ הוא מייחס לחכמי הזוהר דברי קבלה של מקובלים אחרים, ואף מוסיף עליהם מאמרים משלו, שמיוחסים לעתים לר' חייא, המלווים לעתים בברכות זוהריות שמרע"ף רשב"י על אומרם.²⁶⁹ (כך נמצא שדברים משלו חדרו אפילו לזוהר הנדפס.²⁷⁰) לדעתי פשר כל זאת נעוץ בכך שר' דוד בעצמו היה שייד לחבורת ספר הזוהר (ולא ש'השתוקק ש"האני האחר" שלו יתקבל לחוג החבריא', כפי שטען אחד החוקרים החשובים, שהטיב לתאר את כתיבת ר' דוד, אך בלא להתנער ממוסכמות המחקר.²⁷¹) הוא הצטרף אליה בתקופה מאוחרת ביחס, אחרי שרוב ספר הזוהר היה כבר בכתב ובעריכה קרובה לסופית, אבל החבורה המשיכה להתקיים. מקירבתו אל ראשיה ומיודעו את דרך פעולתם הורה ר' דוד התר לעצמו מצד אחד לתרגם ולפרש ולהפיץ כתבי זוהר, כשהוא עושה בהם כבתוך שלו, ומצד שני להמשיך ולחבר כמתכונתו. אם ידו הקשיש ר' משה די ליאון שם את דברי חבורתם המשותפת בפיהם של חכמים כר' חייא, מדוע לא יעשה כך גם ר' דוד ובאשר למקובלים האחרים שר' דוד הלביש את דבריהם בלשון חכמי הזוהר – אין תמה בדבר, כי גם הם

²⁶⁸ עניין זה דורש חקירות רחבות ואין כאן מקומו. ואסתפק בציון מה שכבר העירו עליו אחרים. גרשם שלום ציין כך על כמה קטעים מספר מראות הצובאות - שלום (לעיל, הערה 24), עמ' 314, וכן על קטע אחד מספר אור זרוע (זה קטע השייך למדרש הנעלם ומצויין כ'ירושלמי' ממש כפי שמכונה מדרש זה בכתבי רמד"ל ואבן סהולא) - שלום (שם), עמ' 322. שלום (שם), עמ' 324-325, העיר על מאמרי זוהר רבים שאינם בידנו והיו לפני בעל הביאור למלות הקשות והזרות שבספר הזוהר - שלום (שם), עמ' 324-325. וראה גם שלום (לעיל, הערה 90), עמ' 48. אבל השאלה הנכבדה של ביאור זה ויחסו לר' דוד עדיין לא באה על חיקרה (וראה עתה בועז הוס, 'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר: מהדורה מדעית', קבלה 1 [1996]), עמ' 167-204). עוד על קטעים כאלה ממראות הצובאות, ראה מעט (לעיל, הערה 29), עמ' 15. קטע זוהרי נוסף פירסם משה אידל במאמרו 'תרגומו של ר' דוד בן יהודה החסיד לס' הזוהר ופירושו לא"ב' (המשך), עלי-ספר ט (תשמ"א), עמ' 9188. על נוסחאות זוהר של ר' דוד העדיפות על המצוי בדפוסים, ראה משה אידל, 'תרגומו של ר' דוד בן יהודה החסיד לס' הזוהר ופירושו לאלפא ביתא', עלי-ספר ח (תש"ם), עמ' 68-70. ישעיה תשבי חלק על אחת הנקודות שהעלה כאן אידל - מקוריותו בזוהר של 'אדם' כנוטריקון 'אדם דוד משיח', ויש פנים לכאן ולכאן; ראה ישעיה תשבי, משיחיות בדור גירושי ספרד ופורטוגאל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 141.

²⁶⁹ ראה שלום (לעיל, הערה 29), עמ' 313. מעט (שם), עמ' 17-18.

²⁷⁰ ראה לעיל, הערה 210 ולידה.

שייכים היו לאותה חבורה, וכבר הזכרנו לעיל את שמותיהם, והם ר' משה די ליאון, ר' יוסף ג' יקאטיליה, ר' יוסף בן שלום אשכנזי ור' טודרוס אבולעפיה,²⁷² והרי בכך נהג במנהג ספר הזוהר עצמו, שההלביש את דברי בני חוגו בלבוש תנאי! לעומת אלה דברי ר' עזריאל מגרונה הובאו בלשון: 'וראיתי אני בפירוש קצת מן המקובלים'.²⁷³

לקשריו האינטימיים של ר' דוד עם יוצרי הזוהר אפשר להביא ראיות מוצקות: ראשית; ר' דוד הכיר את אחד המקורות המצוטטים בזוהר, שלא נודע ממקום אחר, ונחשד להיות 'מספריה של מעלה' הפיקטיבית, ובספר הגבול ובמראות הצובאות הוא מביא ממנו דברים נוספים על מה שהובא בזוהר.²⁷⁴ שנית, לפי ספר אור זרוע, ספרו המאוחר של ר' דוד²⁷⁵ (עדיין

²⁷¹ ראה מעט (לעיל, הערה 29), עמ' 17.

²⁷² ראה שלום (שם), עמ' 313-317. מעט (שם) עמ' 11-13. ואפשר על דבריו עוד דוגמאות.

²⁷³ ראה מעט (שם), עמ' 11. אמנם קטע אחד של ר' עזריאל מביא ר' דוד בשם תנאי הזוהר, ואף פעמיים בשני עיבודים שונים, הראשון בשם ר' חייא והשני בשם ר' שמעון (מעט, שם). נוכל אולי ליישב את הקושי בהנחה שלקטע זה היה לר' דוד יחס מיוחד, ומכאן החזרה. ואמנם ר' עזריאל שלח קטע זה מגירונה לבורגוש, ובהרבה כתבי-יד נכלל בין כתבי 'המקובלים הגנוסטיקאים' הקשורים כזכור לחוג הזוהר, ויוחס לר' יעקב הכהן - ראה: שלום, (לעיל, 14), עמ' יב-יג. ואולי ייחס זה חל כבר בימי ר' דוד.

²⁷⁴ שלום (שם), עמ' 310, 318-320. עמדתו של שלום בשאלת ספר זה אינה ברורה, או שאיננה חד משמעית. בעמ' 310, אחרי שציין שר' דוד תיאר ספר זה בשניים מספריו והוסיף אינפורמציה על האמור בזוהר, הוא מסיים את דיונו בלשון 'ואם כן - דבר הוא!', אבל בעמ' 319 הוא כותב 'אם נדקדק בדבריו [של ר' דוד] יש להבין כי הספר ההוא של שר שלום גאון איננו ספר הנראה ומתגלה בארץ הוא, כי אם ספר מסתורי פנימי שמתגלה לראיתם השכלית של בעלי הקבלה המתבוננים בהתבוננות לבם ו"מייחדים ייחוד עליון בלבם" - היינו כל זה ענין נפשי הוא ולא ענין בעולם המוחשי'. לא ברור לי אם בהפיכת הספר ל'מסתורי פנימי' סותר שלום את דבריו הקודמים, או שהוא עדיין מחזיק ברמז על המידע הפנימי שהיה לר' דוד בעניין הספר הנזכר בזוהר. ולגופו של ענין, דעת שלום שהדקדוק בדברי ר' דוד מעלה שאין מדובר בספר ארצי איננה נכונה, והיא מתבססת על גירסא משובשת שהיתה לפניו. וזה לשון הנוסח הנכון (מראות הצובאות מהדורת מעט, עמ' קצז): 'מי שרוצה לידע אותן אותיות הרשומים בכל כתר וכתר יתייחד ייחוד העליון בלבו ועל זה יזכה ויתקיים בכל. ואני חקקתי פעם אחת אותן האותיות הרשומים וידועים בכל כתר וכתר מספר העליון של השר החמשים שחיבר שר שלום גאון בעיר מייטבורך והולכתי זה השם עמלי'. בנוסח שלום חסרות היו המילים 'מואני חקקתי' עד 'כתר וכתר', ולפיכך יצא שהספר הוא המתגלה בייחוד העליון, אבל לפי הנוסח השלם היה זה ספר ארצי, ובו הוראות לייחוד זה (למלת 'ייחוד' יש כאן לדעתי כבר אותה הוראה כמו בכתבי האר"י!). בנוסח שלום במקום שם העיר מייטבורך הופיעו

לא נדפס), ר' דוד הכיר באופן אישי את חברי האידרא. כך אפשר אולי ללמוד כבר מלשון ההקדמה לספר: 276 'כי כל דבריהם [של חז"ל] הם ברמז למי 277 שנכנס ויצא בבי אדרא'. לפנינו מליצה זוהרית, וכבר עמדנו על משמעותה. 278 אבל ספק אם היא היתה ידועה, וניתנת לשימוש, בלי כוונה לחבורת האידרא המסויימת, ואולי אף לאתר כינוסה. שלום טען אמנם שהכוונה 'להשגה מסתורית שנקראת גם אצל מקובלים אחרים בזמן הזה "כניסה לבי אדרא"', 279 אך לא מצאתי זאת אצל מקובלים אחרים בני הזמן, להוציא את הדוגמא שהביא שם שלום מספר לבנת הספיר, 280 וזה לשונה המלא: 'ואני הבנתי במ"ה [= במדרש הנעלם. כך מכונה בספר זה הזוהר כולו] מאידרא דבי משכנא, 281 כי מה שאמר בכל מקום במדרש "עולו לבי אדרא' הנה רצה לומר: הכנסו לראות בזיו השכינה. והראיה מדאמר שם...'. וכראיה מובא כאן מאמר זוהר (ח"ב, קכח ע"ב), שבו מופיעה 'אדרא' כסמל לשכינה. ברור אפוא שאין 'בי אדרא' ביטוי שגור על לשונו העצמאית של בעל ספר לבנת הספיר, אלא לשון המקור שהוא מנסה לפרש בעזרת ראיות ומקבילות. אמנם 'עולו לבי אדרא' איננו בזוהר שלפנינו, אך בעל ספר

המלים חסרות המובן 'מי יטב ורק', וגם שיבוש זה תרם לדעתו על האופי הבלתי ארצי של הספר. מייטבורך זו היא כנראה העיר מגדנבורג, כפי ששיער גולדרייך (לעיל, הערה 210), עמ' 3-4.

275 ראה מעט שם עמ' 6.

276 שניים מכתבי היד צוינו בהערות הבאות.

277 בכתב-יד בודלי (לעיל, הערה 264) כתוב 'לי' ומעליו תוקן 'למי'. ואולי הטעות היא מכוונת או פרוידיאנית. בשאר כתבי היד: 'למי'.

278 לעיל, הערות 71, 190. גם הצירוף 'בי אדרא' (= בית האידרא) מצוי בזוהר, כגון זוהר ח"ג, קכז ע"ב (אידרא רבא): 'אתכנשו חברייא לבי אדרא'. וראה עוד בספרי (לעיל, הערה 61), עמ' 49. הלשון (זוהר ח"ג, קלד ע"ב; אידרא רבא) 'זכאה חולקיה דמאן דאשתכח בהאי אדרא קדישא עלאה' מתורגמת על-ידי ר' דוד בספר הגבול (לעיל, הערה 60), לט ע"א: 'אשרי חלקו מן [בשאר כתבי היד: מי] שנמצא בבי אדרא הקדוש העליון'. וראה עוד, מראות הצובאות (לעיל, הערה 29) עמ' קטז: 'והסוד בזה... לכל מי שנכנס בבי אידרא'.

279 שלום (לעיל, הערה 29), עמ' 321.

280 לבנת הספיר (לעיל, הערה 131), עמ' כח ע"א.

281 ראה לעיל, הערה 190 ובהפניה שם.

לבנת הספיר מעיד במפורש שכך היה לפניו בכמה מקומות. ומסתבר שהמליצה הנזכרת מראשית אור זרוע היתה קשה גם בעיני אחד ממעתיקי הספר, כי באחד מכתבי היד מצאנו במקום הלשון דלעיל 'מי שנכנס ויצא בביאור דא'.²⁸²

גם בלי הראיה מספר לבנת הספיר אפשר עדיין לטעון ש'בי אדרא' שבאור זרוע היא מליצה כללית, וכבר העלינו את האפשרות שר' דוד עשה שימוש דומה בספר זה בצירוף 'צניעות הספר'.²⁸³ אבל באשר לדוגמא הבאה לא תיתכן כל טענה מסוג זה: במקום אחד באור זרוע²⁸⁴ אנו קוראים: 'שאלה ששאלו בני האידרא: 285 למה כל האומות אומ' [רים] "אמן". תמצא "אמן" בכל שבעים לשונות. והשיבו להם החכמי' ואמ'...'. שאלה מעניינת זו ותשובתה (שהשמטתי מקוצר המצע) אינן מופיעות באידרא או במקום אחר בזוהר. לפנינו עדות ישירה לקשר חי בין המחבר לבין חבורת האידרא ממש, ולא חיבור האידרא, שאינו נזכר אצלו בשמו. התיאור נראה אמין ביותר גם מפני שאין בו כל אידאליזציה של חבורה זו; 'בני האידרא' מתוארים כאן כמי שאינם יודעים תשובה לשאלתם, והם שולחים לשאול חכמים אחרים. אולי ירידה זו במעמד של בני האידרא הוסיפה לקושי של אותו מעתיק שהתקשה במילת אידרא במקרה הקודם. כאן הוא גורס: 'שאלה ששאלו רבני האי דורא והשיב להם החכמים'.²⁸⁶ ואולי לשון היחיד 'והשיב' רומזת שבמקור דובר על חכם אחד (בכתב היד שממנו העתקנו את הלשון דלעיל 'החכמי' ואמ' ' הופיעו בקיצור), ואז התמונה נעשית פשוטה יותר, כש'בני האידרא' פונים בשאלה אל החכם העומד בראשם, כפי שנהגו חכמי האידרא בספר הזוהר לשאול את רבם, ר' שמעון בר יוחאי.

²⁸² כ"י ששון (1064) 1006, סימנו במתכ"ס 9576.

²⁸³ ראה לעיל, הערה 264.

²⁸⁴ בודלי (לעיל, הערה 25), 246 ע"ב. עניין זה נזכר גם אצל שלום (לעיל, הערה 29), עמ' 321-322.

²⁸⁵ כך למשל בכתב-יד לונדון 771.1 (סימנו במתכ"ס 5454), 22 ע"א. ובכתב-יד בודלי: 'מאידרא'.

²⁸⁶ ששון (לעיל, הערה 282) עמ' קו.

הראיות הבאות אכן יובאו משאלות כאלה. לא מאלה שנשאל רשב"י, אלא משאלות שהפנו תלמידי ר' דוד בן יהודה החסיד אל ר' דוד רבם, ובהם ביקשוהו שיפרש להם את תורת האידרא. מנוסח השאלות והתשובות ברור לחלוטין שר' דוד נחשב משיירי חבורת האידרא, ומכאן נובעת סמכותו. גם כאן אין התייחסות אל האידרא כשם חייבור, אלא כ'חברה' (אולי צריך להיות: 'חבורה'). ומנהיגה לא נקרא רשב"י, אלא 'ראש החברה', אף על פי שהכוונה למי שהביע את דעותיו של רשב"י בחייבור האידרא, ומתקבל הרושם שהשואל והמשיב ידעו מיהו החכם בן הדור הקודם המסתתר מאחורי רשב"י של הזוהר. התשובה מצויה בכתב יד יחיד,²⁸⁷ ופורסמה על ידי משה אידל,²⁸⁸ שחקר את משמעותה הקבלית²⁸⁹ ועמד על זהות מחברה. לענייננו אביא כאן את ראשיתה (עם תיקונים מכתב היד):

התשובה שהשיב לי ר' ומארי ר' דוד על מה ששאלתי ממנו בענין סוד דו פרצופין למעלה שלא התפרשו לעולם ולא יתפרשו לעולמי עולמים.²⁹⁰ חכמות בחוץ תרונה²⁹¹ וראש החברה קווצותיו תלתלים²⁹² תלי תלים.²⁹³ אפי' שאתה חצדי חקלא²⁹⁴ אין סודות עליונים נעלמים ממך אלא טמונות וצפונות בגנזי חדרך,²⁹⁵ עם כל זה²⁹⁶ הא לך

²⁸⁷ כתב-יד מילנו-אמברוזיאנה 62 (סימנו במתכ"ס' 14614), 3 ע"ב.

²⁸⁸ אידל (לעיל, הערה 264), עמ' 194-196.

²⁸⁹ לנושא הנידון בתשובה, זיווג חכמה ובינה לעומת זיווגם של תפארת ומלכות, יש חשיבות גדולה לתולדות הקבלה, כפי שהסביר אידל. ואוסיף שסוגיא זו העסיקה מאוד גם את האר"י בתחילת דרכו, והוא כתב (בעצמו) תשובה המקבילה במידת-מה לתשובתו של ר' דוד. ונדפסה בספר עץ חיים, ירושלים תר"ע, י טורים ג-ד; וכן בשער מאמרי רשבי, ירושלים תשי"ט, סג טור ב.

²⁹⁰ ראה לעיל, הערה 150.

²⁹¹ משלי א, כ.

²⁹² שיר השירים ה, יא.

²⁹³ עירובין כא ע"ב.

²⁹⁴ ראה לעיל הערה 165. 'מחצדי חקלא' נזכרים גם בזוהר ח"ג, קמג ע"א, כמה שורות לפני דברי רשב"י שיובאו בהמשך.

²⁹⁵ ראה להלן אחרי הערה 302.

תשובתך על מה ששאלת. ידע ראש החברה אמרו בני החברה בסודות של בראשית רבה: 297 'ראינו עליונים למטה ותחתונים למעלה'. 298 299 גם את השאלה ותשובה השנייה פרסם אידל עם מחקר מפורט. 300 ואביא ממנה כמה לשונות:

וזו התשובה שהשיב לי רבי ומארי ר' דוד על מה ששאלתי ממנו לדקדק מאד לאי זו מדרגה רומזים בספירה עצמה העינים והחוטם והפה והזקן ואורך אנפין וזעיר אנפין. אמר אדוני מורי ר' דוד: יראה לי כפי מה שקבלתי מרבתי שכל אלה הכנויים רומזים למקום גבוה מעל גבוה שהוא א"ס [=אין סוף] שהוא עשר צחצחות... ואורך אנפין רומז לכ"ע [=כתר עליון] של העשר שהוא ארך אנפין וזעיר אנפין רומז לעט' [רה] שבתוכה 301... כל אלו הדברים מקובלים איש מפי איש לא נתנו ליכתב, כי לולי אהבתך לא הייתי כותבם. אבל כיון שאני יודע שהם גנוזים עמך כתבתי לך.

סבורני שלשון 'גנוזים עמך' רומז למציאות האידרא, 302 ובעיקר אם נשוו ביטוי זה ל'טמונות וצפונות בגנזי חדרך' שראינו בתשובה הקודמת, שנראה

296 כך לפי כתב היד. ואצל אידל: 'כלנה'.

297 הכוונה לנושא דו-פרצופין המופיע בבראשית-רבה ח, א. (הערת אידל).

298 על פי פסחים נ"ע"א; בבא בתרא י"ע"ב. באידרא רבא, זוהר ח"ג, קמג ע"א, מובא המאמר בשם ר' שמעון, שנרמז קודם לכן כ'ראש החברה'. (הערת אידל).

299 כיוון שבא לידי אעיר על כמה תיקוני נוסח בהמשך תשובה חשובה זו, אף שלא אביאנו. בעמ' 194, ליד הערה 133, נדפס 'בם פספסן'. בכתב היד: 'בן00000'. צורה כזאת מצויה גם בתחילת התשובה, ובתוך העיגולים כתוב 'דו פרצופין' וכך צריך להבין גם כאן. בעמ' 195 שורה ראשונה במקום 'והתחתונים' צריך להיות: 'ותחתונים'. בסוף השורה במקום 'להם' צ"ל: 'עולמים'. שורה שלישית מילה ראשונה, במקום: 'די' צ"ל: 'דיו'. בתחילת השורה התשיעית במקום 'בחרוזים'. בחרוזים 'צ"ל' 'בחרוזים'. באותה שורה במקום 'נקודת' צ"ל: 'נקודות'. בשורה השלוש עשרה, במקום 'מצח' צ"ל 'מכח', ויש לבטל הערה מס' 143.

300 אידל (לעיל, הערה 145), עמ' 41-42.

301 ראה לעיל ליד הערה 145.

302 אמנם אידל (שם), עמ' 43-44, סבר שהכוונה לכתבים אחרים של ר' דוד. אני סבור שהלשון 'מה שרמזתי לך בפסוק דודי צח ואדום' המובא בסוף תשובתנו, מתייחס לפירוש הפסוק הזה בראשית אותה תשובה עצמה, ולא במקום אחר.

שמלת 'חדר' רומזת למלה 'אידרא'. רמז כזה יש גם אולי גם בלשון המליצה החותמת את הקטע שהביא אידל מספר הגבול,³⁰³ והמזכירה את 'תורתו הקדושה שנתן לנו מבית גנזיו'. בין אם כך ובין אם לא כך הסודות האנתרופומורפיים שמפרש כאן ר' דוד הם סודות האידרא. ויש לשים לב שאינו מסתמך על שכלו ובינתו או על סיוע מן השמים,³⁰⁴ אלא על מה 'שקבלתי מרבותי', 'כי אלה הדברים מקובלים איש מפי איש'. ואין אלה דברים בעלמא! הימים, שבהם זלזלו החוקרים בר' דוד וקבלתו וליוו את מחקרם בדברי התנצלות על עיסוקם במקובל חסר משמעות שכזה, חלפו עם מחקריו של משה אידל, שמצא שר' דוד נותן בכתביו ביטוי ופיתוח מהימן למסורות עתיקות דעתיקות שהילכו בישראל מאות בשנים (עם זאת הוא היה גם פתוח לקליטת תורות מיסטיות מבחוץ,³⁰⁵) ואף השפיע רבות על תולדותיה העתידיים של הקבלה ובעיקר על קבלת האר"י.³⁰⁶ מעצם היותו מקבל מסורת מצטייר ר' דוד בדמות של איש חבורה, ותכניה מצביעים על הזוהר כעל חבורתו. כוונתי בראש וראשונה לתורתו המפורסמת על 'עשר

³⁰³ אידל (שם), עמ' 43.

³⁰⁴ רק בסוף התשובה הזכיר 'ועם כל זה מה' מענה לשון'. והוא לפי משלי טז, א.

³⁰⁵ אידל סבור שאת תורת הכוונות שלו, שלפיה רואה המתפלל לנגד עיני רוחו גוונים המייצגים את מושאי כוונתו, שאב ר' דוד מארצות המזרח. ראה: M. Idel, 'La Priere Kabbalistique et lrs Couleurs', in: *Priere, Mystique et Judaïsme, Coll.*, Strasburg 1984, pp. 107-119.

³⁰⁶ במאמרו (לעיל, הערה 145) הצביע אידל על השפעת ר' דוד על התפיסה הלוריאנית של 'אדם קדמון' (וראה עוד לעיל הערה 188). במאמר נוסף - משה אידל, 'עוד על ר' דוד בן יהודה החסיד והאר"י', דעת 7 (תשמ"א), עמ' 69-71 - הראה הוא את השפעת ר' דוד על תורת הפרצופים הלוריאנית. בקשר לכך אעיר שבציור המופיע בסוף ספר הגבול (לעיל, הערה 60), 66 ע"א, מופיע ההסבר הבא המכיל טרמינולוגיה הנחשבת לוריאנית מובהקת ביותר: 'מן החוטם ולמעלה נק' פרצוף לאה נוקביה דישראל ומן החוטם [!] ולמטה נק' רחל כלם הם במלכות נוקביה דז"א [= דזעיר אנפין] המכונה תפארת'. דברים אלה מצויים ברוב כתבי היד של ספר הגבול (למשל בכתב-יד ניו-יורק ביהמ"ל, 2193, MIC, אוסף שלום, פוטוסטאט 81, 36 ע"א). אמנם הציור והסבריו חסרים בכתב-היד היחיד שמפורש בו תאריך כתיבה קודם לקבלת האר"י - טו בכסלו שי"ט - , הוא כתב-יד ירושלים 80 40 - ראה עליו שלום (לעיל, הערה 90), עמ' 48-49. אבל אין מכאן ראיה שהדברים הם תוספת לוריאנית מאוחרת, כי בכתב יד זה חסרים חלקים גדולים מספר הגבול, והציורים בכלל משתנים הרבה מכתב יד אחד למשנהו. אבל גם אם תוספת לוריאנית לפנינו, מעניין שהיה מי שמצא עניין בעיבוד כזה של כתבי ר' דוד. עיבוד כזה מצינו בכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה (דוגמא לכך הראה לי ד"ר עמוס גולדרייך).

הצחצחות' ותמונתן האנתרופומורפית, שנזכרה בתשובתו דלעיל.³⁰⁷ תורה זו קרובה לאידרא ומסתמכת עליה, ומאחר שר' דוד כתב את דבריו זמן קצר לאחר חיבור הזוהר, קל לשער שרבותיו הרמוזים בה הם מחברי הזוהר. אמנם אידל ציין שקבלת ר' דוד איננה זהה לקבלת הזוהר,³⁰⁸ אבל שוני זה מסתבר לדעתי לפי אופיה של חבורה זו, שחבריה השונים שמרו על דרכם העצמאית בטיפול במסורות העתיקות. וכבר ראינו שאף בזוהר עצמו, ובאידרא עצמה, נשתמרו כיוונים שונים. ובאשר לתורת עשר הצחצחות, אף שאין היא עיקר בקבלת הזוהר, ואיננה מופיעה בכתבי רמד"ל,³⁰⁹ אפשר להוכיח שהיא ידועה גם בספר הזוהר, ומופיעה שם בכמה מאמרים (יש והמלה 'צחצחות' ניתרגמה בלשון הזוהר כ'טהירין', ובמקומות אחרות היא מופיעה בלבושים אחרים), והם קשורים בתורת האידרא, כדברי ר' דוד.³¹⁰

עניינו של ר' דוד בן יהודה החסיד מלמד שאין להתעלם במחקר הזוהר גם מן הממשיכים והמחקרים והמפרשים בני המאה הארבע-עשרה. דיון מקיף בבעית הזוהר יכלול, *mutatis mutandis*, גם את ר' יוסף אנגלט, השייך לחוג זה וקשור בו בעבודות רבות, ואף שיחסו לזוהר הפוך לכאורה מזה של רבי דוד – הוא מצטט ממנו במפורש ובארמית שבה הוא מנסח אף את דבריו שלו – בכל זאת ניכר בו שהוא רואה עצמו ממשיך מוסמך של חוג הזוהר.³¹¹

³⁰⁷ אידל (לעיל, הערה 145), עמ' 41-55. וראה גם: אידל, 'הספירות שמעל הספירות', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 239-280.

³⁰⁸ אידל (לעיל, הערה 145), עמ' 54.

³⁰⁹ יש לתקן מה שכתבתי במאמרי 'צדיק יסוד עולם – מיתוס שבתאי', דעת 1 (תשל"ח), עמ' 93 הערה 107. שם ייחסתי לרמד"ל קטע של ר' דוד שנשתרbb לספרו.

³¹⁰ 'טהירין' – ראה זוהר ח"ב, רנט ע"א. תרגום נוסף למלה זו בלשון הזוהר הוא 'חיוורין' – זוהר ח"ג, קכט ע"ב (אידרא רבא). לבוש אחר של רעיון זה הוא ענין תשעת 'אורות המחשבה' שיצוין להלן בנספח. על כל זה דנתי במאמרי (שם), עמ' 93-94.

³¹¹ על תודעה כזאת יעיד למשל המשפט הבא, קופת הרוכלין (לעיל הערה 30) דף 41 ע"ב: 'ושם אשתו מהטבאל והא אוקימנא ליה באידרא קדישא [ראה זוהר ח"ג, קמב ע"א, אידרא רבא] והכא לאו יאות לגלגלה יתיר'. משהו מכתובתו הזוהרית ראינו כבר לעיל (ליד הערות 131, 160). כל ספריו מלאים לשונות זוהריים (בנוסף לציטוטים מכל אנשי חוג

כמו כן יכלול הדיון את ספר ברית מנוחה, הכולל קטעים ארמיים הפותחים

בלשון 'אמר החכם רשב"י ז"ל',³¹² ומעל כולם - בעל 'רעיא מהימנא'

הזוהר הידועים ושאינם ידועים), והתוויית הגבול בין אותם מאמרי זוהר שייצאו מתחת ידו לבין קטעי 'זוהר מקורי' היא לעתים מלאכה קשה ביותר. לעתים אפשר למצוא בכתביו גם עדויות על שכבות של פרוטו-זוהר; כך מצאנו בקופת הרוכלין, 167 ע"ב, חילופי דברים בין רשב"י ור' חייא, והם נאמרו בעברית, ודווקא ר' חייא מתגלה בהם כגדול מחברו. רק חלק מקטעי הזוהר מצויינים בספריו כציטטות מ'מדרש הנעלם' (כך הוא קורא בדרך כלל לספר הזוהר כולו בלבנת הספיר ובפירוש שערי אורה שלו, אבל דווקא בספרו המוקדם, קופת הרוכלין, הוא נוקט בשם 'זוהר'). בר' יוסף אנגלט אפשר למצוא גם את מחברם של כמה קטעים שנדפסו בזוהר. כך למשל הקטע המשיחי המהווה את פרשת וישב בזוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, כט טור א-ד (בתפיסתו המשיחית ניכרת לדעתי השפעת הדת הנוצרית ובעיקר בדבריו על יוסף הצדיק וייסוריו שהם סיבת הגלויות). קטע זה מקביל ללבנת הספיר (לעיל הערה 131), נה טור ג - נו טור ד. הקטע כולו כתוב בסגנונו וברוחו של ר' יוסף. בנוסח של לבנת הספיר, וכן במקבילה בקופת הרוכלין דף 154, מצויה התקוה לגאולה בשנת הפ"ח, היא השנה שהיתה חשובה ביותר לר' יוסף אנגלט וקשורה לביוגרפיה שלו, ונצפתה אצלו בדרכים שונות (ראה גם לבנת הספיר ט טור ג, כה טור ב, כו טור ב, לט טור א, סה טור ד). אומנם בקטע בזוהר חדש חסר משפט מסויים המצוי בלבנת הספיר, ומחמת חסרוננו הקץ של הזוהר עולה מאתיים ושמונים שנה מאוחר יותר, אבל משפט זה מופיע בגירסת ר' משה קורדובירו, אור יקר, אחרי פרשת בחוקותי, כרך י"ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' ריח (גירסתו של קורדובירו קרובה יותר לקופת הרוכלין מאשר ללבנת הספיר או לזוהר חדש). שנה זו נחזתה גם בספר רעיא מהימנא, זוהר ח"ג, רנב ע"א, אבל בדרשה שונה לחלוטין. כמו כן נזכרת שנה זו בלבנת הספיר צח טור ב, והוא קטע שמחברו בעל רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, אף שלא נמצא כלשונו בספרות הזוהר שלפנינו (דומה לו קטע התיקונים הנדפס בז"ח קב טור ג), ויש לצרף עניין זה לפרשת הקרבה בין בעל תיקוני זוהר לבין בעל לבנת הספיר שעם המרחק הרב ביניהם מצוין ביניהם הקבלות רבות בתוכן ובסגנון (למשל: קופת הרוכלין התחיל, אף אם לא גמר, לפרש את המלה 'בראשית' בשבעים פירושים ארמיים כדוגמת תיקוני זוהר, כמסתבר מלשונו בדף 11 ע"א ואילך). לבנת הספיר הוא גם הראשון למצטט תיקוני זוהר (לבנת הספיר, צה טור ב - ק טור ב. מקור הקטע אינו מצויין ורק חלקים קטנים ממנו מצויים כצורתם בספר תיקוני זוהר, אבל הסגנון מעיד על שייכותם. הקטע זה חסר אמנם ברוב כתבי היד של לבנת הספיר). גם המאמר המהווה את פרשת כי תשא בזוהר חדש שייך כנראה לר' יוסף אנגלט, כי הוא דומה בסגנון ובתוכן למאמר הנ"ל מפרשת וישב (חלקו נדפס בלבנת הספיר, פו טור ד - פח טור א, וחלק זה נדפס גם כתוספת לזוהר ח"ב, רעז ע"א - רעז ע"א). ביחסו לזוהר יש להבחין כמה שלבים. ספרו הראשון הוא כנראה כ"ד סודות (ספר זה נמצא בכמה וכמה כתבי יד, כגון בסוף כתב-יד ירושלים 80 1959. בכתבי היד הספר הוא אנונימי, אך יש הוכחות למכביר למחברותו של ר' יוסף אנגלט, והראשון שעמד על כך הוא משה אידל, במאמרו 'דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים', בתוך: צ. ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 264 הערה 46). בספר זה אין כל ציטוט מפורש מן הזוהר, אלא רק מספרא דצניעותא, שממנה יש כזכור ציטוטים מפורשים גם בזוהר עצמו. מעניין לציין שכאשר ר' יוסף אנגלט מצטט מכ"ד סודות בתוך ספרו המאוחר לבנת הספיר, הוא עשוי לשלב בציטוטיו גם מאמרי זוהר שאינם בכ"ד סודות. ראה: לבנת הספיר, ד טור ב. שם מצוטט חלק מ'סוד הנשמות' שמכ"ד סודות ובתוכו שולב קטע מזוהר ח"ג, נח ע"א.

³¹² אברהם מרימון, ברית מנוחה, ירושלים תשי"ט, ד טור ב, ועוד. וראה עתה בועז הוס, 'הופעתו של ספר הזוהר', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 527. וראה מאמרי, 'מידותיו של האלהים', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 74-72.

ו'תיקוני זוהר'.³¹³ לא עלינו המלאכה לגמור ולא אנחנו בני חורין ליבטל ממנה.

נספח א (להערה 261)

טיהור המחשבה, תורת הגלגול ומות המלכים

הרעיון הנרמז ב'שערי אורה' במקום המצוין בהערה, צריך, לפי דעת ג'יקאטיליה כמו לדעת שאר ראשוני המקובלים, 'קבלות עצומות מפה לפה דברים שהם כבשוננו של עולם'. ואסכם בקיצור נמרץ את המסקנות שהעליתי מרמיזותיהם, ואני מקוה להרחיב בעניין זה במקום אחר. ג'יקאטיליה רומז כנראה לדואליזם של טוב ורע המצוי אף בספירת חכמה (הנקראת גם 'מחשבה') ואף בספירת כתר, עם היותה רחמים שאינם מעורבים.³¹⁴ שניות זו קשורה כנראה לשרירותיות השוררת ב'מחשבה' ('שתוק כך עלה במחשבה'), שממנה 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', ואף ל'קפריזיות' שבחנינתו השלמה של הכתר ('וחנותי את אשר אחון'), אף שהדבר מוצג גם כנובע דווקא מגובה מעלתו של הכתר, הנעלה על כל סיבתיות. לשניות זו יש שורשים עמוקים ביהדות הקדומה, ועליהם הצביע משה אידל.³¹⁵ רעיון זה ילד בחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' תורה סודית, שלפיה במהלך האצילות מיטהר העולם, שאינו אלא מחשבת האל המתגשמת, מן הרע העליון. תהליך זה נקרא 'סוד העיבור'. והוא כולל את רעיון חורבן העולמות, וכן, במקביל, את רעיון זיכוך הנשמות הפגומות בדרך הגלגול (רק בתקופה מאוחרת יחסית, הפך 'סוד העיבור' להיות קשור רק לענייני נשמות). על זיכוך זה נתפרש עניין קין והבל ושת, שנתגלגל במשה, וכן עשרת הרוגי מלכות ובראשם ר'

³¹³ בבעיה זו נגעתי עתה במאמרי מהפכה. יסודו בהרצאה שנישאה בכנס מדעי על ספר הזוהר, באוניברסיטת תל-אביב,

ד. טבת תשס"ד. עתיד להתפרסם בכרך תעודה, בהוצאת אוניברסיטת תל-אביב (בעריכת רונית מירוז).

³¹⁴ ראה שערי אורה שער י (לעיל, הערה 84), קה ע"א-ע"ב, עניין 'לבן הארמי' שהוא לעומת 'ראש הלבן' ויש ביכולתו 'לעקור את הכל שורש וענף' (לפי ההגדה של פסח).

³¹⁵ ראה אידל (לעיל, הערה 259), עמ' 356-359. וראה מאמרי (לעיל, הערה 17), עמ' 91.

עקיבא (על מיתתו ביסורים 'כשכר' לתורתו נאמר המשפט דלעיל: 'שתוק כך עלה במחשבה', בבלי מנ', כט ע"ב), אשר נתעלו למעלה קוסמית, ומיתתם הפכה לאמצעי לגאולה עולמית, כפי שמצינו גם במקרים אחרים בתולדות המרטייריולוגיה היהודית.³¹⁶ דומה שמיתתם של העשרה בידי 'מלכות אדום' באה כתיקון פגם 'מלכי אדום' במשמעותם הזוהרית, אף שהאחרונים לא נזכרו במפורש בהקשר זה בחוג 'הגנוסטיקאים'.³¹⁷ הקשר בין מלכי אדום ועשרת הרוגי מלכות נמצא מפורש בספר הזוהר ואצל בני חוגו,³¹⁸ וגם מלכי אדום קשורים שם לתחום המחשבה האלוהית: המלה 'מלכי' הובנה גם כמחשבה שבטלה, מלשון 'נמלך בדעתו', כפי שנראה למשל מן הצירוף 'שיער מלכין' המיוחס לסד"ק.³¹⁹ כמו כן יש לקשר את מיתוס המלכים עם אותם אורות עליונים שרדיפת 'אור המחשבה' אחריהם גרמה להמשך האצילות,

³¹⁶ בנוסף למקרה הידוע של ישו הנוצרי, אני מבקש להצביע על המעלה המעין קבלית שקיבלו 'האשה ושבעת בניה' בספר מקבים ד. הם נתעלו למדרגת 'סימפונייה קדושה והרמונית', ונמשלו לשבעת ימי בראשית שהקיפו את 'ראת האלהים', שהיא בוודאי סמל ליום השבת (מק"ד יד, ג-ז). לפי כתבי היד הימים הם שהקיפו את יראת האלהים [eu0se/bian] והאחים את המספר שבעה [e9bdoma/da], ורק המהדירים מסברתם ניסו להפוך זאת). את השבת והיראה מסמלת אמם (היראה נקראת בדרך כלל 'התבונה היראה' [o9 eu0sebh\ v logismo/v] ולשבחה מוקדש הספר כולו - ראה שם א, א, וגם מעלה זו מיוחסת לאם הבנים - שם טז, א). האשה ובניה נמשלו גם לירח ולשבעה כוכבים (שם יז, ה), ואולי נרמזה גם האפשרות של היקבעותם בשמים, כמעשה שבע הפליאדות במיתוס היווני. האשה מכונה גם 'אם האומה' - (mh/thr elqnov) שם טז, כט, ולה ולבניה מיוחס ניצחון העם על צוררי - שם יז, ט-י. במדרשי חז"ל אודות חנה ושבעת בניה אין כל הד למיתוס יהודי-הלניסטי זה. אבל בכל זאת אולי השפיע בדרך נעלמת על התהוות המיתוס הקבלי, בדבר הבינה אם שבע הספירות, הם ימי בראשית, וחורבן ותיקון. ואם לא, תהיה זו דוגמא לדמיון בדפוס המיתוס היהודי בתקופותיו השונות ובצורותיו הרבות.

³¹⁷ ראה: יצחק בן יעקב הכהן, מאמר על האצילות השמאלית, בתוך: שלום (לעיל, הערה 15), עמ' פו-פט; טודרוס אבולעפיה, שער הרזים, בני ברק תשמ"ו, עמ' לה-לו, סד-סה, קיט-קכ, רכז-רכח; טודרוס אבולעפיה, אוצר הכבוד, ווארשא תרל"ט (דפוס-צלום נכרך עם שער הרזים), יד טור ב, כב טור ג, כז טור ב; עמוס גולדרייך (מהדיר), ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, ירושלים תשמ"ד, עמ' כט-לז. וראה ספר הבהיר, מהדורת מרגליות, ס' קצד-קצה. וראה גם אידל (לעיל, הערה 259), עמ' 358-359. וראה פרבר (לעיל, הערה 39), עמ' 169-189.

³¹⁸ ראה המקורות שהביא אידל (שם), עמ' 360-364.

³¹⁹ הובא לעיל בהערה 65.

ובתיקונם הופכים לתשעה היכלות הנקראים 'אין סוף'.³²⁰ (אורות אלה, ורעיון טיהור המחשבה, הולידו את השלב האחרון של התפתחות המיתוס הנדון במחשבת ישראל – עניין 'אור שיש בו מחשבה ואור שאין בו מחשבה' בקבלת נתן העזתי.³²¹) אך פירוש כזה איננו מבטל את הווייתם הריאלית של המלכים, וגם לפירוש הרמ"ק על מהותם ('נתיב ההפשטה') וגם לפירוש האר"י (הוא 'נתיב ההגשמה') יש אחיזה בפשט הזהר.³²² המסורת הסודית אודות טיהור המחשבה היא היסוד לתורת ה'קתרזיס' הלוריאנית,³²³ גם אצל האר"י קיים קשר הדוק בין מיתוס גלגולי הנשמות לבין אצילות העולמות והיטהרותן, כגון בין מות מלכי אדום לבין עשרה הרוגי מלכות.³²⁴ מלכי אדום המתים נרמזו בזוהר גם מחוץ לספרות האידרות – זוהר ח"א, רכג ע"ב, והם מזוהים שם עם 'בני קדם' (מ"א ה, י). עוד על הרעיון ומקורותיו ראה לעיל.³²⁵

נספח ב

ר' טודרוס בן יוסף אבולעפיה ור' שמעון בר יוחאי

לפי התיאוריה שהוצעה במאמר כותב הזוהר, כנראה רמד"ל, שיקף בחיבורו חיי חבורה אקטואלית, והוסיף לה יסודות ספרותיים משלו. עם שציינו כמה מועמדים לחבורה זו, לא קבענו דמותו של מי משתקפת, ולו באופן חלקי,

³²⁰ זוהר ח"א, סה ע"א. הקטע מכונה לעתים 'אידרא'. וראה לעיל הערה 310.

³²¹ ראה במאמרי (לעיל, הערה 309), עמ' 85 הערה 74 ועמ' 92. וראה עוד במאמרי (לעיל, הערה 49), עמ' 268-271.

³²² על שני הפירושים ראה: ישעיה תשבי, 'לביור נתיבי ההגשמה וההפשטה בקבלה', בתוך ספרו: נתיבי אמונה ומינות, רמת-גן תשכ"ד, עמ' 23-29.

³²³ על תורה זו ראה תשבי שם, וראה: תשבי (לעיל, הערה 247). ועל מקורותיה ראה אידל (לעיל, הערה 259), עמ' 643.

³²⁴ ראה: שער מאמרי רשב"י, 'ירושלים תשי"ט', סה טור ב – סז טור ב. המאמר הועתק מכתובת ידו של האר"י עצמו, ונתחבר בתחילת דרכו. והוא המקום הראשון שעוסק בנושא זה, שעדיין לא מכונה כאן בשם 'שבירת הכלים', חציו הראשון של המאמר מוקדש לעשרת הרוגי המלכות, וחציו השני למיתת המלכים.

³²⁵ לעיל הערות 23, 58.

בדמותו של רשב"י. אין סיבה מיוחדת לזהות דמות זו עם הכותב. נהפוך הוא, רשב"י לא מוצג בספר ככותב ספרים (את האידרא זוטא כתב ר' אבא - זוהר ח"ג, רפז ע"ב), ועוד, שלא כל הספר מתרחש בחייו (להלן, סעיף ו). אינני מבקש לקבוע מסמרות בעניין זה, אלא רק להציע לשקול אפשרות אחת, שדמותו של רשב"י בזוהר משקפת את דמותו של המקובל ר' טודרוס הלוי אבולעפיה. וזאת מן השיקולים הבאים:

א. הרבה מתורותיו האיזוטוריות ביותר של הזוהר רמוזות בכתבי ר' טודרוס (ראה לעיל, בנספח הראשון), ובידו היו מקורות פסודו-מדרשיים שמעובדים גם בזוהר ואינם מוכרים ממקום אחר (לעיל, הערה 39). ב. עמדתו המוסרית הנחרצת של ר' טודרוס כנגד פריצות מינית, ובעיקר כנגד ההתרשנה בשפחות המוסלמיות, משתקפת בספר הזוהר ובכתביו העבריים של רמד"ל.³²⁶

ג. רמד"ל הכיר היטב את ר' טודרוס ואת בנו ר' יוסף, והקדיש לו (לר' יוסף) כמה מספריו. ד. גם בנו של ר' טודרוס היה מקובל, וכך בזוהר ר' אלעזר בן ר' שמעון. ה. ר' טודרוס היה זקן בשעת חיבור הזוהר, ונפטר בתוך השנים של חיבור הזוהר ושל פעילות חבורתו, בשנת מ"ג.³²⁷ וכך גם רשב"י: סיפור מיתתו נמצא בתוך ספר הזוהר (באידרא זוטא ואף במדרש הנעלם), ובכמה חלקים מתייחסים אליו כאל נפטר (ראה למשל זוהר ח"ב, קכג ע"ב). כמובן, איננו צריכים לייחס את כל החלקים שבהם רשב"י מתואר כחי לתקופה שלפני שנת קמ"ג. כותב הזוהר נהג כאן כמנהג אפלטון שכתב את השיחות הסוקראטיות

³²⁶ ראה: יצחק בער, 'טודרוס בן יהודה הלוי וזמנו', ציון ב (תרצ"ז), עמ' 44-36.

³²⁷ ראה שלום (לעיל, הערה 24) עמ' 11. ציון שנת נ"ח המופיע בכותרת קינתו דלהלן של טודרוס בן יהודה חייב להיות טעות.

שנים רבות לאחר מות סוקראטס מורו, ולא שמר אלא על רוחו של המת, כמעורר ומכוון את דרך כתיבתו.³²⁸

ו. עם היותו של ר' טודרוס ראש לקהילת קסטיליה ורבה (ולפעמים נקרא סתם 'הרב'), שאיחד תורה וגדולה במקום אחד,³²⁹ הוא נחשב גם לראש מקובלי קסטיליה. ועל חוג מקובלים זה מייחס עצמו גם הזוהר.³³⁰

ז. ר' טודרוס בן יוסף התחתן למשפחה הידועה גם בעושרה בנוסף על תורתה (גם הוא עצמו התייחס על גדולי התורה). כך נלמד מן הקינה שכתב עליו המשורר טודרוס בן יהודה אבולעפיה: 'והתחתן בתורה עם גדולה... והוא עשיר והוא חכם...'.³³¹ וכן ר' פינחס בן יאיר, שבזוהר נחשב כידוע לחותנו של רשב"י ולא לחתנו כבתלמוד, מתואר כמי שבזכות חסידותו ('חסיד' הוא כינויו הקבוע בזוהר, וכמה אנשים נתכנו כך בימי הביניים) זכה גם לכבוד ולברכות העולם הזה, זוהר ח"ג, סב ע"א.

ח. השוואה מפורטת של מחרוזת השירים שהקדיש לר' טודרוס בן יוסף המשורר טודרוס בן יהודה אבולעפיה³³² מלמדת שר' טודרוס מתואר שם באופן דומה לרשב"י שבזוהר, ומתקבל הרושם שבשני המקורות מתואר אדם אחד ומתוך ראייה משותפת, אף שהמשורר קל הדעת ודאי לא נמנה עם חבורת הזוהר ממש, ולא הבחין ברבו כל מה שראו הם. (גם בשירים אחרים של ר' טודרוס מתגלה יחסו אל הזוהר.³³³) יש לציין ששירים אלה הם המקור העיקרי המתאר את דמותו, חוץ מדברי הערצה כלליים כגון אלה של ר' יצחק

³²⁸ ראה: א"מ ז"ל יוסף גרהרד ליבס, 'הארת הנשמה וחזות האידאה אצל אפלטון', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' קמט-קסא.

³²⁹ ראה בער (לעיל, הערה 325), ובשירי טודרוס בן יהודה (להלן, הערה 332).

³³⁰ ראה מאמרי (לעיל, הערה 19) עמ' 123-126.

³³¹ גן המשלים והחידות, מהדורות דוד ילון, חלק א, ירושלים תרצ"ב, שיר תלא, עמ' 183, שורות 77-78.

³³² שם, עמ' 164-184, שירים תיט-תלא.

³³³ ראה: Joseph G. Weiss, 'A Contemporary Poem on the Appearance of the Zoharw, *JJS* 8 (1957), pp. 219-221

אבן לטיף ור' ידעיה הבדרשי ור' יצחק אלבלג, וחזן ממה שאפשר להעלות
מכתבי ר' טודרוס בעצמו.

והרי מקצת מן ההקבלות: בקינה על מותו של הרב (שיר תל"א), הוא
מתואר כמי שמקיים את עשר הספירות ואת הקוסמוס כולו (ראשית השיר);
ומעלתו ממעל למעלת המלאכים (שורה 45), והשוה זוהר ח"א, ד ע"א; וכמי
שמבטל את הגזרות (שורה 52), וראה זוהר ח"ג, טו ע"א. ר' טודרוס מכונה
כאן גם 'עץ דעת וחיים' (שורה 45), והשוה זוהר ח"א, ריח ע"א: 'אילנא
רבא ותקיף בתרין עלמין ר"ש בן יוחאי הוא', וכך גם ברעיא מהימנא -
זוהר ח"ג רכג ע"ב, ותיקוני זוהר תיקון ו, כג ע"ב; וכן הוא מכונה
בכינוי 'תנוי' (= תנא, שורה 57). ר' טודרוס מתאווה כאן לחזות ב'מתים
בעלי מעלות בצורות' (שורה 49), ואולי יש להקביל זאת לנסיונו של
רשב"י לברר מקודם עם מי יהיה מדורו בגן עדן (זוהר חדש, יט טור א,
מדרש הנעלם).³³⁴ מותו נחשב כאיחוד עם האל ('בא בצור, אבל נטמן
בעפר', לפי ישעיהו ב, י) וכחיים האמיתיים (שורות 49-50), והשוה סוף
אידרא זוטא. ר' טודרוס נחשב ל'ים החסד' ומקור שממנו שופעים נהרות
(שורה 51, 56), והשוה זוהר ח"ג, כג ע"א: 'ווי לעלמא כד אסתלק מניה
ר' שמעון דמבועי חכמתא יסתתמו מעלמא'. אחרי מותו לא נותר מי שיוכל
להבין 'קריות ומשניות, גמרות ותוספות וברייתות והגדות ומדרשות'
(שורות 59-63), ובזוהר ח"א, ריז ע"א, 'וסליק רבי שמעון עליהו וספר
תורה עמיה ולא שביק כל ספרי רזין עלאין ואגדתא דלא סליק לון בהדיה
וסליק להון לרקיעא וחמא [ר' יהודה] דמתכסיא מעינא ולא אתגליא'.
ואולי נזכרה כאן דוקא 'אגדתא' כי ר' טודרוס ידוע כמפרש האגדה בספרו
אוצר הכבוד. במיתתו של ר' טודרוס נותרו דברי חז"ל חתומים בלא מפתחות
(שורות 62-63), והשוה זוהר ח"ב, קעד ע"א: 'ביומא דהוא רבי שמעון
פריש מלה דא... והוה אמר כל גנזייה דמלכא עלאה אתמסרן בחד מפתחא'.

³³⁴ 'מעלות בצורות' אולי הן מעלות בגן עדן, לפי 'מקום נתבצר להם בגיהנם' (סנהדרין, קי ע"א).

ובמותו נגנז האור ואינו מפיץ יותר אורו (שורה 34, וראה גם שיר תכח), והשוה זוהר ח"ב, פו ע"ב: 'ר' שמעון בן יוחאי מארי דבוצינין הוא נהיר לכלא', והשוה גם זוהר ח"א קנו ע"א, ואת הצירוף 'בוצינא קדישא', שהוא כינויו הקבוע של רשב"י בזוהר. מקבילה מעניינת נוכל למצא גם לדימוי הבא: 'שדי המעלות שמם קצורות וכרמי החמודות שם בצורות' (שורה 47), והשוה לתלונתו של רשב"י בראש אידרא רבא, זוהר ח"ג, קכז ע"ב: 'ומחצדי חקלא זעירין אינון ואינהו בשולי כרמא',³³⁵ 'מעלות' הן כמו 'דרגין' שהוא מן הכינויים הקבועים לספירות בספר הזוהר. ועוד נאמר בשיר הקינה: 'ופרחו הדאגות בערוגות והשקם דם בכי במקום יאורות' (שורה 38), ואולי אפשר להשוות זאת למה שנאמר אחרי מותו של רשב"י בסוף אידרא זוטא, זוהר ח"ג, רצו ע"ב: 'וחבריא כלהו שתיין דמא'. אמנם אפשר לפרש כאן 'שותתים דם',³³⁶ אבל לשון 'שתיין' נוחה יותר להתפרש מלשון שתייה.³³⁷

אמנם סגנונו של ר' טודרוס בן יוסף בכתבי הקבלה שלו אינו כסגנון רשב"י שבזוהר. לעומת השפע הזוהרי ר' טודרוס נוקט זהירות רבה בגילוי סודות הקבלה ומסתפק ברמזים. אבל אולי כך גם היה נוהג רשב"י לו כתב דבריו בעצמו בספר שיגיע לקהל הרחב. שכן יחסו של רשב"י שבזוהר כלפי גילוי סודות הקבלה מתאפיין באמביוואלנטיות נוקבת.³³⁸

³³⁵ על שורה זו ראה מאמרי (לעיל, הערה 19) עמ' 146-150.

³³⁶ השוה: זוהר ח"א, צט ע"א, מדרש הנעלם: 'אשכחיה ר' עקיבא דמית, בוע מאניה וגריר כל בשריה ודמא נחית ונגיד על דיוקניה [נ"א: דיקניה]', וראה במקום המצוין בהערה הבאה.

³³⁷ ראה: Daniel Chanan Matt, *Zohar*, New-york – Ramssey – Toronto 1983, p. 298.

³³⁸ ראה מאמרי (לעיל, הערה 19) עמ' 138-151.