

מקורות ומחקרים בספרות הקבלה  
בעריכת דניאל אברמס  
ספר שבעה עשר

# פרשנות הסוד וסוד הפרשנות

מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר

עודד ישראלי

הוצאת כרוב

לוס אנג'לס תשס"ה

אוניברסיטת בר-אילן  
הספרייה

*The Interpretation of Secrets and the Secret of Interpretation*  
*Midrashic and Hermeneutic Strategies in Sabba de-Misphatim of the Zohar*

by Oded Yisraeli

ISBN 1-933379-00-6

© Copyright 2005 by Cherub Press

כל הזכויות שמורות ל'הוצאת כרוב'

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו בכל  
צורה או אמצעי שהוא ללא אישור בכתב מהוצאת כרוב  
למעט ציטוטים קצרים הכלולים במאמרים אקדמיים  
ובביקורות ספר

ספר זה יוצא לאור בסיוע  
קרן לזכרם של הרב אבא ואלקה אברמס  
מפעל אבולעפיה, מכון מנדל למדעי היהדות  
האוניברסיטה העברית בירושלים

[www.cherub-press.com](http://www.cherub-press.com)

סימן הספר:

A652

7220

7220

מס' מערכת:

10-5824-111

מקום

93N

מוקדש להורי־מורי  
בהוקרה ובאהבה



\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## תוכן העניינים

ריש מילין 9

מבוא 11

פרק ראשון. תיאור כללי של סבא דמשפטים 17

א. נוסח סבא דמשפטים ומקומו בכתבי היד ובדפוסים • ב. ניתוח מבני ורעיוני של החיבור: לכידות והתפתחות

פרק שני. סיפור המסגרת של סבא דמשפטים 51

א. פתיחה ותאור כללי • ב. מוטיב 'הדמות הנסתרת' • ג. גילוי הסודות • ד. השיט, הים והתהום • ה. הקרב • ו. החידה • ז. הבכי • ח. מקומו של הסיפור בתוך הסיפורת הזוהרית

פרק שלישי. דרשת הסבא: תוכן וצורה 113

א. תורת הגלגול • ב. תורת הנפש • ג. מות התינוקות ועושק הנשמות • ד. הרע ומעמדו • ה. רעיונות משנה ומוטיבים ספרותיים • ו. היבטים נורמטיביים: הלכה ונוהג • ז. היבטים צורניים: לשון וסגנון

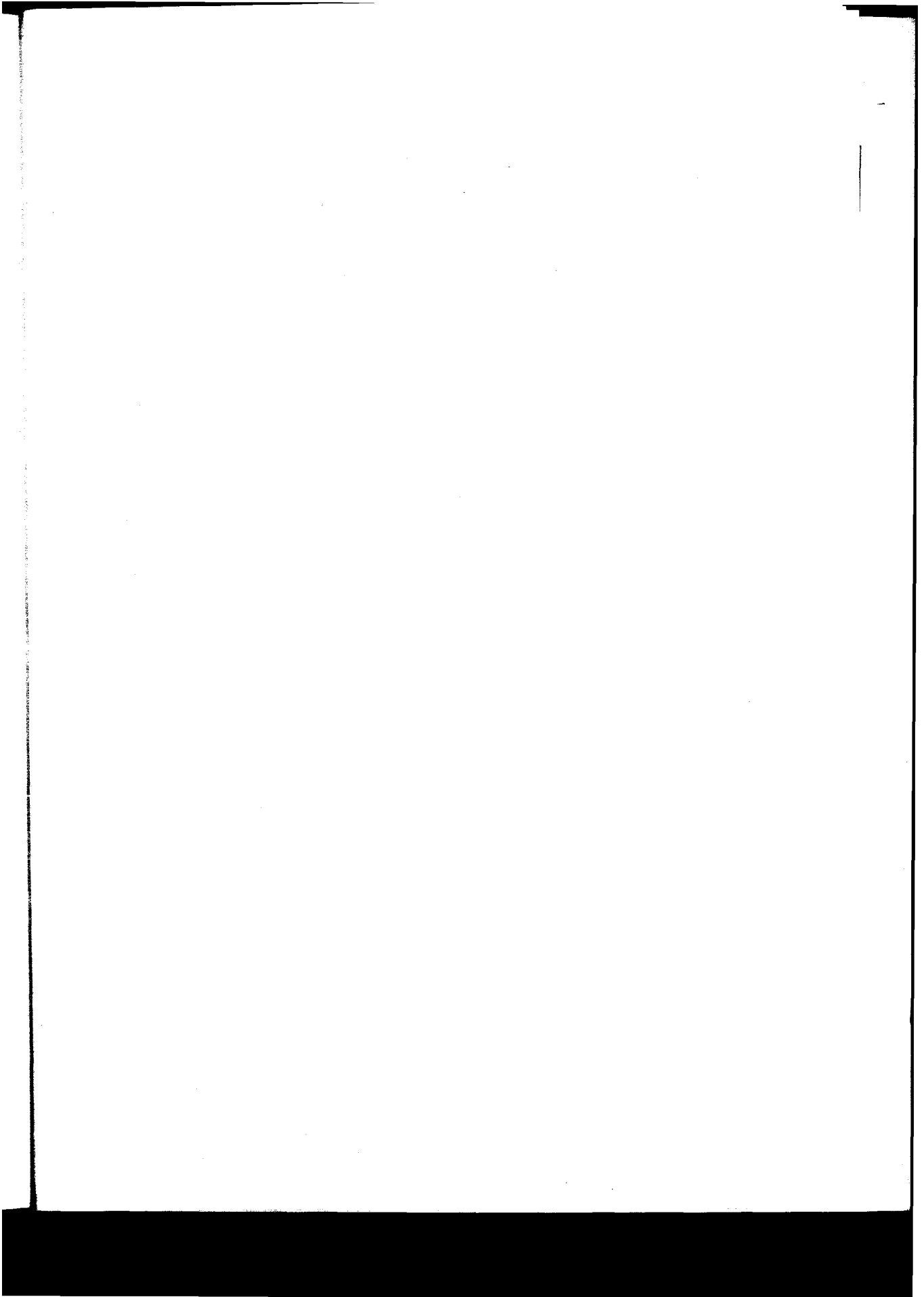
פרק רביעי. תורת הפרשנות ודרכי הדרשה בסבא דמשפטים 191

א. פתיחה • ב. 'מלין סתימין דאורייתא' (משל העלמה בהיכל): ניתוח טקסטואלי • ג. תפיסת היסוד של התורה בסבא דמשפטים • ד. החכמים המלאים עיניים: הרמנויטיקה אקטיבית • ה. האהובה בהיכל: הרמנויטיקה של אהבה • ו. התורה והפתי: הרמנויטיקה פרובוקטיבית • ז. הטכניקה הדרשנית: בין מסורת וחידוש • ח. הרמנויטיקה דרשנית ופתרון חלומות • ט. היצירה ורוח היצירה

נעילה 267

ביבליוגרפיה 273

מפתח 285



## ריש מילין

ראשיתו של ספר זה בחיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, שהוגש לסנאט האוניברסיטה עברית בשנת תשס"ג. עם השלמת הספר, בסייעתא דשמיא, תמה ונשלמה תקופה ארוכה של עיון אינטנסיבי מרתק ומאלף באחד מפרקיו החשובים והייחודיים של ספר הזוהר. השיטוט עם ה'סבא' בהפלגותיו המופלאות, ההתמודדות עם חידותיו ופיצוח התובנות הטמונות בטקסט, כמו גם איכותו הספרותית מעוררת ההשתאות, היו לי לחוויה מחקרית, אינטלקטואלית ורוחנית. בפירות עבודה זו אני מבקש לשתף את חוקרי ספר הזוהר, את לומדיו ואת חובביו, ההולכים ומתרבים בשנים האחרונות.

חובה נעימה לי להכיר טובה ולהודות לכל מי שהיה להם חלק בעבודה זו. לפרופ' יהודה ליבס – על ההדרכה המסורה, החמה והקשובה, בכתיבת עבודת הדוקטור. לפרופ' משה אידל, פרופ' משה הלברטל, ד"ר רונית מרוז, ד"ר בועז הוס וד"ר מלילה הלגר-אשד, אשר הארוותיהם והשיחות עמם היו לי לעזר רב. לעובדי ועבודות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ובעיקר לד"ר אסתר ליבס ולצוות ספריית גרשם שלום שהיתה לי לאכסנייה במשך שנות המחקר הארוכות. רבות נעזרתי גם בשירותי המכון לתצלומי כתבי יד שבבית הספרים, שבזכותם עלו בידי כמה מסקנות חשובות אודות הנוסח המקורי של 'סבא דמשפטים' ותולדותיו. תודה מיוחדת לד"ר דניאל אברמס וליהוצאת כרוב' על הנכונות להוציא לאור את הספר הזה, על הנשיאה בעול ההוצאה ועל העזרה הרבה בהכנתו של הספר לדפוס. תודה ליונתן מאיר שערך והכין הספר לדפוס.

כאן המקום להכיר תודה גם ליצחקי היסודות. לאבי-מורי ואמי-מורתי, שרה וחיים ישראלי, אשר חנכוני לתורה ולחכמה, תמכו בי ועודדוני לאורך כל דרכי הארוכה. ימלא ה' ימיהם בטוב ובנעימים, ויוסיפו לראות ברכה והצלחה בעמלם הרב. להם גם מוקדש הספר הזה, באהבה רבה.

לכל מורי ורבותי אשר העמידוני על דעתי משחר נעורי ועד עתה. לחמי וחמותי היקרים, ר' בנימין ומאירה שטרן. למעגל הרחב של בני משפחה וחברים, לתלמידי ולתלמידותי. לאחי ורעי, חברי וחברות קיבוץ מגדל-עוז, שזכיתי לשרתם וללמוד תורה במחיצתם במשך שנים ארוכות ופוריות. כל אלה, היו רקמת החיים ובית הגידול שממנה ובה צמחו והבשילו פירות עבודה זו.

לילדי היקרים – שמעון, עירית, אלחנן, אחינעם, איתן, רחל ואוהד – אשר חנן אותי אלהים בהם, ואשר נסכו ונוסכים בי מדי יום כוחות נפש מחודשים ורעננים לעבודה המאומצת והמייגעת.

ולבסוף, לרעייתי רבקי, אשר שותפותה האמיצה והמסורה היא המסד לכל אשר אני עושה. חובתי לה היא מהדברים שאין להם שיעור.

ויהי נועם ה' אלהינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו.



## מבוא

'הכי הוא מלה דאורייתא לא אתגליאת  
אלא לגבי רחמאה' – סבא דמשפטים

מן הרגע בו החלה לנשב רוחו הגדולה של ספר הזוהר ולהטביע את חותמה על מעופה של היצירה הדתית בישראל החלו גם הנסיונות הרבים והבלתי נלאים לעמוד על טיבה של רוח זו. בדורות קודמים נטה המחקר להתמקד בחידה ההיסטורית-ביוגרפית של הופעת הספר, אולם בשנים האחרונות הוא מגלה יותר ויותר עניין בשאלות מתודולוגיות, ספרותיות ובעיקר פנומנולוגיות. דא עקא, שוב ושוב מתברר עד כמה קשה, ולעיתים נלעגת, היא היומרה לכלוא את הרוח בסד תבניות התפיסה והלשון, ועד כמה חמקמק ובלתי נתפס הוא הזוהר של הזוהר.

הזוהר עצמו, אולי בניגוד לדימויו הפופולארי, איננו מכסה ולא סוגר את לבו בפני המבקשים אותו. למרות הקושי האובייקטיבי לגעת ולמשש את האור, בדרכים ובהקשרים שונים אוחז הזוהר בידו של הקורא בו ומדריך אותו במפתחות לבו. הספרות הזוהרית רצופה בביטויים ארס-פואטיים, בהם משתקף האופן שבו נתפסים היצירה ותהליך היצירה בעיני היוצר, ובכך נפתח צוהר אל סגור-רוחו. אחד מן הביטויים הרחבים והמרשימים הללו הוא 'סבא דמשפטים'.

בשם 'סבא דמשפטים' אנו מציינים יחידה ספרותית מוגדרת ומובחנת, המופיעה בדפוסים ובחלק מכתבי היד בזוהר פרשת משפטים. במרכז היצירה עומדת דמותו של ה'סבא' (זקן), ומכאן שמו – 'סבא דמשפטים'. החיבור מספר את סיפורם של זוג החברים ר' חייא ור' יוסי, תלמידי רבי שמעון בר יוחאי, במפגשם המופלא עם זקן תמהוני, שבתחילה נראה בעיניהם ריקא, אך עד מהרה פוצח פיו בדרשה מופלאה, עד שבסופה של העלילה נחשפת זהותו בפניהם ומתברר שהוא לא אחר מאשר רב ייבא סבא, דמות נערצת שאפילו בפי רשב"י זוכה לכינוי 'ארי עליון'. הדרשה אותה נושא הסבא בפני זוג החברים עוסקת בעניינים עמוקים בתורת הנפש והגלגול, תורת הגמול ועקרונות ההרמנויטיקה הדרשנית. מעמדו המיוחד של סבא דמשפטים נובע בודאי מהיקפו המשתרע על כארבעים עמודי דפוס מנטובה, אך יותר מכך מן השאלות שבהן הוא עוסק, ההרמנויטיות והתיאולוגיות, מעיצובו האומנותי שאין דומה לו בזוהר ומרוח היצירה אותה הוא משקף. גם דמותו הססגונית והסוערת של הגיבור כאן, אין דומה לה בחטיבה האפית שבזוהר. אין ספק שהיצירה שלפנינו מציינת את אחד השיאים של הפואטיקה הזוהרית ושל האפוס הזוהרי כאחת.

מפרשיו השונים של הזוהר התמקדו, כדרכם, בפרשנות המקומית של פרקי הדרשה השונים, ורק במקומות מועטים, בעיקר בפרשנות הקדם-לוריאנית,<sup>1</sup> נעשה נסיון לעמוד על שאלות של רצף וזיקה בהקשר רחב. על המסגרת הסיפורית כמעט ולא נתנו הפרשנים המסורתיים את דעתם, ונראה כי מעמדה היה בעיניהם שולי. מפרשיו הקדמונים של הזוהר התפעמו בעיקר מן היריעה הרחבה שמציע הסבא בענייני תורת הנפש והגלגול, ובה מיקדו את עיונם. תפיסה אחדותית כוללת של היצירה, שלא לומר בחינה ספרותית שלה, היו רחוקים מן המתודולוגיה של העיון המסורתי בספר הזוהר.

גם בספרות המחקר מיעטו לחתור אחר הבנה הרמוניסטית כוללת בסבא דמשפטים, כמו גם בחטיבות האחרות של הזוהר. חקר הזוהר בדור הקודם התמקד בעיקר ברעיונות הקבליים שבזוהר והזניח את הסיפורת, בה הוא ראה בעיקר מדיום להעברת המשנה הזוהרית.<sup>2</sup> בודדים חקרו את סיפורי המסגרת של הזוהר. ביניהם יש להזכיר את מתי מגד בעבודת הגמר שלו על סיפורי הזוהר,<sup>3</sup> ושוב בספרו 'האור הנחשך',<sup>4</sup> וכן את נעמי טנא שכתבה עבודת דוקטור בנושא: 'דרכי עיצוב הסיפור בספר הזוהר',<sup>5</sup> בו ניתחה מספר סיפורים מייצגים וחידדה מוטיבים ודרכי הבעה ספרותיים. אלא ששניהם התמקדו בעיקר בעלילה עצמה וכמעט ולא עסקו באופן שבו משולבים בה פרקי הדרשה.

את פריצת הדרך בחקר האפוס הזוהרי יש לראות במאמרו המונומנטאלי של יהודה ליבס 'המשיח של הזוהר',<sup>6</sup> בו הוא זרה אור חדש על מקומו ומעמדו של הסיפור הזוהרי, כשהעלה את הטענה לפיה סיפור המסגרת לא בא רק לשרת את הדרשה, ויש לראות בו חלק מהותי, מרכזי ובלתי נפרד מליבת היצירה הזוהרית. העלילה, לא פחות מן הדרשה, עומדת במוקד היצירה ומקיימת עם הדרשה יחסי זיקה ותלות הדדיים. על פי תפיסה זו, '[...] ודאי לא פותחה ה"מסגרת" בספר הזוהר רק בשביל הפיקציה הפסוידו-אפיגרפית, אלא היא חלק עיקרי של הספר, ומבחינות שונות היא המעניקה לספר את כוחו המיוחד'.<sup>7</sup>

1 מגמה זו ניכרת למשל בפירושו של הרמ"ק, בזהרי חמה לר' אברהם גלנטי ובפירושו הקדם-לוריאני של ר' חיים ויטל. שלושת החיבורים האחרונים קובצו לספרו של ר' אברהם אזולאי, ספר אור החמה, ירושלים תרל"ו-תרל"ט.

2 יחס זה בא לידי ביטוי בולט בפרק המבוא של ישעיהו תשבי לספר משנת הזוהר, ובמקום הדל שהקדיש גרשם שלום לסיפורי הזוהר בהערותיו לעותק שבידו. ראו י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 25-28; ג' שלום, ספר הזוהר (יוזעפאף תרל"ג / 1873) של גרשם שלום עם הערות בכתיבת ידו, א-ו, ירושלים תשנ"ב.

3 מ' מגד, סיפורי הזוהר: מיונם, מקורותיהם, זיקותיהם הפנימיות ומשמעותם לגבי הזוהר עצמו ולגבי דמותו של המסיטיקאי, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ג.

4 מ' מגד, האור הנחשך: ערכים אסתטיים בספר הזוהר, תל אביב תש"ם. ראו את ביקורתו של ד' גריס, 'מתי מגד. האור הנחשך: ערכים אסתטיים בספר הזוהר', קרית ספר נה (תש"ם), עמ' 373-378.

5 נ' טנא, דרכי עיצוב הסיפור בספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ג.

6 י' ליבס, 'המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של רבי שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל, בעריכת ש' ראם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 103-104.

7 שם.

פרספקטיבה מחקרית חדשה זו, שליבס עצמו הדגים אותה שם בניתוח האידרא-רבא, ובמאמר מאוחר יותר גם בסבא-דמשפטים,<sup>8</sup> פרצה אופקים חדשים בחקר הזוהר. נקודת המוצא המתודולוגית הזו זוקקת גישה הוליסטית, שמוצאת טעם ומשמעות ביחס הגומלין שבין הסיפור לדרשה, וממילא גם במעברים שבין דרשה לחברתה בתוך היחידה הספרותית המוגדרת. מעתה עולה גם העניין בהיגדיה ומגמותיה הכלליים של היצירה. צעדים ראשונים בכיוון זה בחקר הזוהר נעשו לאחרונה על-ידי מספר חוקרים (בנוסף לליבס עצמו). מלילה הלנר-אשד בעבודת הדוקטור שלה, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר',<sup>9</sup> דנה בדרכים שבהם מעורר הזוהר את קוראיו באמצעות סיפור המסגרת והדרשה גם יחד. נקודת המוצא ההוליסטית-אחדותית באה לידי ביטוי גם במספר מאמרים של בועז הוס,<sup>10</sup> וכן במאמריה של רונית מרוז שעומדים להתפרסם בספר שבהכנה. על סבא דמשפטים נכתבו מספר מאמרים בשנים האחרונות. יהודה ליבס חשף את אופייה של היצירות בסבא דמשפטים,<sup>11</sup> ואילו אליז וולפסון ודניאל מט התמקדו בהיבטים ההרמנויטיים שלו.<sup>12</sup> מאמר נוסף נכתב לאחרונה בידי דניאל אברמס, אשר דן באופי האירוטי של משל העלמה בהיכל.<sup>13</sup> נסיונות לעמוד על משמעותה הרחבה של היצירה נעשו, במידה מסוימת, בידי מיכל אורון<sup>14</sup> ופנחס גילר.<sup>15</sup> אלא שאורון לא התייחסה לחלקים חשובים של הדרשה, ואילו גילר לא נתן את המשקל הראוי לעלילת המסגרת. מסיבות אלו ואחרות, שיבוארו בהמשך, הם לא הצליחו לעמוד, לדעתי, על מגמותיה העיקריות ועל מוקדיה של היצירה. מעבר לכך, אף לא אחד מן המאמרים הללו דן בשאלת מקורות ההשראה של סבא דמשפטים או ביחס שבין הסיפור הזה לסיפורת הזוהרית בכלל.

8 "ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.

9 מ' הלנר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר: הזוהר בעיני עצמו', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.

10 ב' הוס, 'חכם עדיף מנביא: ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר', קבלה ד (תשנ"ט), עמ' 103-139; הנ"ל, 'מקום קדוש, זמן קדוש, ספר קדוש: השפעת ספר הזוהר על מנהגי העליה לרגל למירון וחגיגות ל"ג בעומר', קבלה ז (תשס"ב), עמ' 237-256.

11 ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 87-98.

12 E. R. Wolfson, 'Beautiful Maiden without Eyes: "Peshat" and "Sod" in Zoharic Hermeneutics', *The Midrashic Imagination, Jewish Exegesis, Thought and History*, ed. M. Fishbane, New York 1993, pp. 155-203; D. C. Matt, "New Ancient Words": The Aura of Secrecy in the Zohar', *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism – 50 Years After*, ed. P. Schefer and J. Dan, Tübingen 1993, pp. 181-208.

13 D. Abrams, 'Knowing the Maiden Without Eyes: Reading the Sexual Reconstruction of the Jewish Mystic in a Zoharic Parable', *Da'at* 50/51 (2003), pp. 487-511.

14 מ' אורון, 'שימני כחותם על לבך', עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת "סבא דמשפטים", משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1-24.

15 P. Giller, *Reading the Zohar, The Sacred Text of The Kabbalah*, Oxford 2001, pp. 35-68.



ביסוד הגישה המוצעת כאן עומדת אם כן ההכרה כי סבא דמשפטים הוא חיבור מגובש ואחדותי, שניתן לסמן את מגמותיו הרוחניות ואת המוקדים האידיאיים שלו. בפרקים הבאים יעשה ניסיון להתחקות אחר המגמות והתכנים הנזכרים, ובתוך כך גם לגעת בדופק היצירה ולהבין את המוטיבציה הרוחנית העומדת מאחוריה. ניתוח מדויק של החיבור יעקוב אחר התקדמותו של הסיפור, עקב בצד אגודל, יזהה בתוכו גושים ספרותיים רחבים יותר ויאפיין את יחסי הגומלין שבין הגושים והפרקים השונים. פירוטיו של ניתוח כזה מאששים, מנייה וביה, את טענת אחדותו של החיבור. בנוסף לכך יידון אופייה של היצירה ביחס לחלקיו האחרים וחיבוריה השונות של הזוהר, ויתברר מעמדו כרובד ספרותי מובחן וכשלב מעבר בין החטיבה המרכזית של הזוהר ובין שכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא. מכיוונים אחרים נציג ונזהה את ביטוייה הייחודיים של היצירה ושל תודעת היצירה בסבא דמשפטים ונדגים את ערכם של סיפורי המסגרת להבנת עולמו הרוחני של הזוהר.

מקום רחב ומרכזי יוקדש כאן לעיון בתמות ההרמנויטיות שעולות בסבא דמשפטים. גם בנושא זה לא נכתב די עד כה. סקירות יסוד וקווים כלליים הועלו בידי גרשם שלום<sup>16</sup> וישעיהו תשבי,<sup>17</sup> ושניהם האירו בעיקר את ההבדל בין תפיסת הזוהר לזו של בעל תיקוני זוהר, ביחוד בכל מה שנוגע ליחסם אל הפשט. בהרמנויטיקה הקבלית באופן כללי עסק משה אידל בכמה מקומות,<sup>18</sup> וכן יוסף דן בספרו 'על הקדושה'.<sup>19</sup> בין המאמרים החשובים המתמקדים בטכניקת הדרשה הזוהרית וביחס בינה ובין הדרשה המסורתית יש למנות את מאמרו של איתמר גרינולד: 'המציאות המדרשית: מדרשת חז"ל לדרשות המקובלים',<sup>20</sup> את מאמרו של אליוט וולפסון: 'Beautiful Maiden Without Eyes',<sup>21</sup> ומאמר נוסף משלו בשם: 'The Hermeneutics of Visionary Experience'.<sup>22</sup> בנוסף לכל אלה, נחקרה גם שיטת

16 ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 52-66.

17 י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' שסג-שצח.

18 מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תל אביב תשנ"ג, עמ' 213-260; הנ"ל, אברהם אבולעפיה: לשון תורה והרמנויטיקה, תל אביב תשנ"ד; הנ"ל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-84; הנ"ל, 'הערות ראשוניות על הפרשנות הקבלית לסוגיה', ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, בעריכת מ' בר אשר, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 773-777.

19 י' דן, על הקדושה: דת מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז.

20 א' גרינולד, 'המציאות המדרשית: מדרשות חז"ל לדרשות המקובלים', ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לחולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), בעריכת י' דן, ירושלים תשמ"ט, עמ' 255-298.

21 E. R. Wolfson, 'Beautiful Maiden'.

22 E. R. Wolfson, 'The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar', *Religion* 18 (1988), pp. 311-345. בנוסף למאמרים הנזכרים נוגע וולפסון בתורת הפרשנות של הזוהר גם במאמרים אחרים: 'By Way of Truth: Aspects of Nahmanides Kabbalistic Hermeneutic', *AJS Review* 14 (1989), pp. 103-178; 'Female Imaging of the Torah: From Literary Metaphor to Religious Symbol', *Circle in the Square, Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, New York 1995, pp. 1-28 (*From Ancient Israel to Modern Judaism, Essays in Honor of Marvin Fox*), Atlanta.

הפרד"ס בכמה מאמרים, ומתוכם עולה, שאת שורשיה ניתן לאתר בסביבה הזוהרית.<sup>23</sup> הניתוח הספרותי-פנומנולוגי של סבא דמשפטים, כפי שיבוא כאן לידי בטוי, מאיר באור חדש את אופי היצירה בספר הזוהר, את כיוון זרימתה, את טיבה הפרובלמטי של ההרמנויטיקה הזוהרית, ואת דרך התגבשותה של רוח 'תיקוני זוהר'.

עיוננו בסבא דמשפטים יתמקד בארבעה היבטים שונים ביצירה. חלוקה זו היא בעיקרה מתודית. עניינים ושאלות שנעים בשטחי הגבול שבין הפרקים יבואו גם הם לידי ביטוי, אם במהלך הפרקים עצמם, ואם בפרק הסיכום.

פרק א. תאור כללי של סבא דמשפטים. פרק זה מתמקד בשני היבטים כלליים של סבא דמשפטים. החלק הראשון של הפרק יוקדש לקביעת המסגרת הטקסטואלית של היצירה. כאן אבקש להראות כי כמה פרקים נכבדים המשולבים ביחידה אינם שייכים אליה, וככל הנראה נשתרבו לתוכה לאחר שלב עיבוד היצירה. בירור טקסטואלי זה חיוני בעיקר לאור התפיסה האחדותית של סבא דמשפטים העומדת ביסודה של העבודה. חלקו השני של הפרק פורש סקירה פנורמית של פרקי היצירה השונים ומשרטט את תוואי ההתקדמות שלה, תוך שהוא מאתר את הצירים המרכזיים שלה ואת מוקדיה הספרותיים והעיוניים.

פרק ב. סיפור המסגרת של סבא דמשפטים. פרק זה עוקב אחר מקורותיה הספרותיים של סיפור המסגרת ושל המוטיבים המרכזיים שבו. שורשיו של הסיפור מובילים אותנו אל מחוזות קרובים ורחוקים בעת העתיקה, דרך ספרות חז"ל ועד לסיפורת של ימי הביניים. בדיקה השוואתית זו חושפת גם את האופן הייחודי שבו התיך בעל סבא דמשפטים את כל היסודות הקדומים לתוך החיבור, ואת המבע המשתקף מתוך הוורסיה העשירה הזו של הסיפור. בנוסף לכך נבחנים כאן המוטיבים הספרותיים הללו בהקשרן הקבלי, התיאולוגי וההיסטורי. הפרק בוחן עוד את התפתחות העלילה ועומד על קשרים מובהקים בין הדינמיקה הפואטית של היצירה ובין התקדמותה באפיק הדרשני-תמטי. דגש מיוחד ניתן בפרק זה על בחינה השוואתית של סיפור המסגרת עם סיפורים אחרים בגוף הזוהר ובמדרש הנעלם, ובעיקר עם קורפוס הסיפורים על רבי חייא ורבי יוסי מחד, ועם 'סיפורי סבא' נוספים מאידך.

פרק ג. דרשת הסבא: תוכן וצורה. פרק זה דן ברוח הנושבת מפרקי הדרשה העיונית עצמה (להוציא את תורת הפרשנות, לה יוחד הפרק הרביעי). הנושאים התיאולוגיים העומדים במוקד החיבור, כמו: תורת הנפש, תורת הגלגול, היחס אל הרע ועושי הנשמות, נבחנים כאן על רקע דעות שונות שרווחו בסביבתו של סבא דמשפטים –

1989, vol. 2 pp. 25-49); *Through a Speculum that Shines – Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994.

<sup>23</sup> שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 62-63; פ' סנדלר, 'לבעיית הפרד"ס', ספר היובל לאליהו אורבך (פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, א), ירושלים תשט"ו, עמ' 222-235; M. Idel, 'PaRDeS: Some Reflections of Kabbalistic Hermeneutics', *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, Albany 1995, pp. 249-268; A. Van Der Heide, 'PARDES: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses', *Journal of Jewish Studies* 34 (1983), pp. 147-159.

אם בסביבה הזוהרית, אם בחוגים קבליים רחבים יותר ואם במחוזות הרוחניים והפילוסופיים הרלוונטיים. בתוך כך יתברר שבנושאים המרכזיים נוקט הסבא עמדה עצמאית, שונה מן המוכר ומן המקובל. יתרה על כך, עמדותיו הייחודיות בכל אחד מן הנושאים הללו מצטרפות לתמונת פסיפס המשקפת את הפרופיל הרוחני של בעל סבא דמשפטים ואת האוריינטציות התיאולוגיות הנועזות שלו. חלקיו האחרונים של הפרק עוסקים בהיגדיו ההלכתיים של הסבא, בלשונו ובסגנונה הייחודי של היצירה.

פרק ד. תורת הפרשנות ודרכי הדרשה בסבא דמשפטים. ביטוייה של העמדה ההרמנויטית בסבא דמשפטים נבחנים כאן מזוויות שונות ובדרכים מגוונות: באמצעות הצהרותיו המפורשות בנושא זה, על ידי ניתוח ההבעות הספרותיות העקיפות בתיאור מסע היצירה של הדרשה, ומתוך בחינת אופי הדרשה והטכניקה הדרשנית המופעלת בה. רובו של הדיון מתמקד בהצהרות המפורשות, ובעיקר בדרשת 'מלין סתימין באורייתא', שבפסגתה משל העלמה בהיכל. הפרק מבקש לעמוד על טיבן של התפיסות ההרמנויטיות המשתקפות מן הדרשה הזאת וגם מהצהרותיו הנוספות של הסבא (כמו בדבריו על פרשנות ופתרון חלומות), מתוך השוואה לתורת הפרשנות של חז"ל מצד אחד, ולזו של ימי הביניים מצד שני. עניין מיוחד יהא לנו כאן בהבנת היחס והזיקה אל גישות קבליות וזוהריות מסביבתו וזמנו הקרובים לבעל היצירה. מתוך עיון זה מתבררת עמדתו ההרמנויטית הייחודית של בעל סבא דמשפטים בשאלות יסוד, כגון: ריבוי המשמעות של הטקסט, מעמדו של הפשט והיחס בינו לבין הדרש. חלקו האחרון של הפרק מתמקד בטיבה של היצירות בסבא דמשפטים, בתודעת היצירה של הסבא ובמגמותיה הפרובוקטיביות.

## פרק ראשון. תיאור כללי של סבא דמשפטים

א. נוסח סבא דמשפטים ומקומו בכתבי היד ובדפוסים

כתבי היד: מסקנות ראשונות

החיבור הידוע בשם 'סבא דמשפטים' מופיע הן בדפוס מנטובה והן בדפוס קרימונה בחלק הראשון של פרשת משפטים.<sup>1</sup> בדפוס מנטובה נרשמה בראש הפרשה ההערה הבאה: 'אמרו המגיהים, מתחילת הפרשה עד מעשה ידי להתפאר בדף קיד א הוא מן הסבא, ומצאנו הנוסחה מדוייקת תל"ח".<sup>2</sup> גם בחתימה צויין בהתאמה, למען הסר כל ספק: 'ע"כ מן רב ייבא סבא'.<sup>3</sup> עצם העובדה שנדרשה הערת הבהרה כזו בתחילתה של היחידה ובסופה מלמדת שזיקתה אל פרשת משפטים, והיותה חלק ממנה, לא היתה מובנת מאליה בעיני אותם מגיהים. אכן, ברוב רובם של כתבי היד הקדומים לא משולב החיבור בפרשת משפטים.<sup>4</sup> כך למשל בכתב יד קיימברידג', 1023, מסוף המאה הארבע עשרה, הנחשב לכתב היד הקדום ביותר של הזוהר. רק במספר קטן של כתבי יד,<sup>5</sup> שכמה מהם מאוחרים ומושפעים מן הדפוסים,<sup>6</sup> מצויה היחידה הספרותית במקומה כבדפוס.

עד נוסח חשוב לסבא דמשפטים הוא מכלול כתבי היד של 'אור יקר' לרמ"ק, בהם הובא הטקסט הזוהרי בפנים הפירוש. והנה, למרות שברוב כתבי היד הללו (המהווים

1 זוהר, ב, צד ע"א – קיד ע"א. כל ההפניות מתייחסות לספר הזוהר על פי העימוד בדפוס מנטובה. ההפניות לתיקוני זוהר וזוהר חדש הם על פי מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשנ"ד.

2 לראשונה כבר בדפוס מנטובה ש"ח-ש"כ.

3 זוהר, ב, קיד ע"א. הערה זו באה כאן עם חתימת הדרשה, לאחר מילות הסיום: 'מעשה ידי להתפאר'. בשאלת מעמד הקטע החותם את סיפור המסגרת, ראו להלן שינויי נוסח עיקריים.

4 ראו כתב יד וטיקן 206; כתב יד ניו יורק, בהמ"ל Mic 1660; Mic 5537; Mic 1930; Mic 2203; כתב יד מינכן Heb. 12; כתב יד מינכן Heb. 20; כתב יד ליון, עירונית 12; כתב יד אוקספורד-בודלי 1564; 1184; כתב יד מוסקבה, גינצבורג 293; כתב יד פריס, 779; כתב יד קיימברידג', טריניטי קולג' 104; כתב יד רומא, קונטינזה 2971. על חשיבות כתב היד האחרון, ראו ג' שלום, 'פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר', ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' תמב; וכאמור כך הוא גם בכתב יד קיימברידג' 1023. בכל כתבי היד פותחת פרשת משפטים בדרשה על הפסוק 'ואנשי קודש תהיון לי', המצויה בדפוסים בהמשך פרשת משפטים (דפוס מנטובה, זוהר, ב, קכא ע"א). הדפים שבזוהר, ב, קיד ע"א עד קכא ע"א, שייכים לרעיא מהימנא, ולכן אין לתמוה על כך שגם הם חסרים בכתבי היד הנזכרים.

5 כתב יד בהמ"ל, 2076; 1918; כתב יד מוסד הרב קוק, 117; כתב יד בניהו, ת-362.

6 כך ניתן להתרשם משני כתבי היד האחרונים בהערה הקודמת. כתב יד בניהו, ת-362, אף מעומד על פי דפוס מנטובה.

כולם ענף אחד של עדות על נוסח הזוהר) פותחת פרשת משפטים בסבא דמשפטים.<sup>7</sup> דווקא בכתב היד הישן שבה, וכנראה גם המקורי,<sup>8</sup> לא מצא החיבור את מקומו בפרשה זו, והוא מופיע כנספח לאחר כל פרשיות התורה. לא זו בלבד, אלא שהמעתיק (בין אם הוא רמ"ק עצמו ובין אם אחר) הוסיף בפתיחת פרשת משפטים הערה בזה הלשון: "יש מעתיקין הנה עובדא דרב ייבא סבא ונכון הוא, ואני אעתיקנו בספר בפני עצמו, שהוא מעשה לעצמו, ודרושים נפלאים בגלגול". הנה כי כן, שלושה דברים נמצאו למדים מהערה זו. ראשית, שאכן כדברינו כן הוא – יחידה ספרותית זו נחשבה בעינינו כעומדת לעצמה – 'שהוא מעשה לעצמו', והיא לא נתחברה וגם לא נערכה בעריכות הקדומות על סדר הפרשה, גם אם מטעמים ספרותיים יש טעם, בעיני המגיה, בשילובו כאן (אך גם צירופו כנספח איננו חסר הגיון בעיניו, שהרי כך הוא הכריע למעשה). שנית, בעל ההערה מעיד כאן על כך ששיבוצו של החיבור בפרשה התבצע באופן מלאכותי, והוא פרי יומתם של 'מעתיקים'. ושלישית, ולא פחות חשוב מכך – שמו הקדום של החיבור איננו 'סבא דמשפטים', כי אם 'רב ייבא סבא'.<sup>9</sup> נראה על כן, לאור המסקנות הקודמות, שהכינוי 'סבא דמשפטים' ניתן ליחידה זו לאחר שיבוצה בפרשת משפטים על ידי אותם 'מעתיקים' עלומים, בין אם נתרשש הדבר בתהליך העיבוד הראשוני של הספר או בעריכות מאוחרות יותר. כל אחת מן המסקנות הללו וכולן כאחת מאשרות את האמור לעיל, ומוכיחות את הטענה לפיה יש לבחון את 'סבא דמשפטים' כיחידה ספרותית העומדת לעצמה, ששילובה בתוך הזוהר על פרשת משפטים הוא בעל אופי טכני בלבד.<sup>10</sup>

ממצא נוסף בעל חשיבות מרובה הוא מיעוט כתבי היד בכלל של סבא דמשפטים. נסיונותי לאתר ולהקיף את מירב כתבי היד במכון לכתבי היד העבריים שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי העמידוני על כך, שלעומת עשרות כתבי יד של יחידות זוהריות אחרות (ובעיקר אותן המשתייכות לשכבה המכונה 'גוף הזוהר'), מצוי הסבא במספר זעום

7 ראו כתב יד סינסיני, היברו יוניון קולג', 586; כתב יד סנקט פטרבורג, ספריה לאומית, A-629; כתב יד ניו יורק, אוניברסיטת ישיבה, 334; כתב יד מוסקבה, גינצבורג, 1099; כתב יד אוקספורד בודלי (קטלוג נויבאואר), 1500; כתב יד מוסד הרב קוק, 668; כתב יד וטיקן, 605.

8 כתב היד הקדום ביותר של ספר אור יקר, מן המאה ה"ז, הוא כתב יד מודינה, 22. זהו גם כתב היד שעליו מבוססת מהדורת אלבוים החדשה של ספר אור יקר לרמ"ק, ר' משה קורדובירו, אור יקר, ירושלים תשכ"ב. בסוף גליון כתב היד הוטבעה חותמת הצנוור בציון התאריך 1600. בהתחשב בעובדה שהרמ"ק נפטר בשנת 1570, ניתן להניח שמדובר בנוסח קרוב מאד למקור, אם לא המקור עצמו. במהדורת אלבוים של אור יקר, למרות שהיא בנויה במוצהר על כתב יד מודינה, שולב סבא דמשפטים בפרשה, אם בהשפעת כתבי היד האחרים של אור יקר ואם בהשפעת דפוסי הזוהר.

9 כך כונה החיבור גם בהערה החותמת בדפוס מנטובה, זוהר, ב, קיד ע"א, שהובאה לעיל. יש לציין ששמו הקדום של החיבור, 'רב ייבא סבא', נשתמר ככל הנראה במשך תקופה ארוכה לצד הכינוי החדש: 'סבא דמשפטים'. כך למשל נוכל למצוא אותו באופן בולט מספר רב של פעמים בכתבי האר"י.

10 ראו גם בכתב יד 490 8°, המכון לתצלומי כתבי יד עבריים, ושם בפתח פרשת משפטים העיר המעתיק: 'ועוד מצאתי מפרשת אלה המשפטים אצל ענין ההוא סבא ואינו מענין הפרשה אלא ענין אחר'. ראו ג' שלום, כתבי יד העבריים הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"ץ, עמ' 37.

של כתבי יד, ואם נראה בכל ענף כתבי היד של אור יקר עד נוסח אחד, נמצא שניתן למנותם על אצבעות יד אחת.<sup>11</sup> יתירה מזו, כשאנו מנסים להתחקות אחר ציטוטים של סבא דמשפטים בתקופה הבתר-זוהרית אנו מוצאים, למשל, שבכתבי ר' מנחם ריקאנטי אין זכר לסבא דמשפטים, כמו גם בכתבי אנג'ליט מראשית המאה הארבע עשרה. באופן כללי ניתן לקבוע שבחיבורים המצטטים את ספר הזוהר עד המאה השש עשרה קשה למצוא (אם בכלל) מובאות או איזכורים של סבא דמשפטים.<sup>12</sup> המסקנה המתבקשת היא שתפוצתו של סבא דמשפטים היתה מצומצמת יותר מאשר חלקים אחרים של ספר הזוהר. יתכן ותופעה זו קשורה לנסיבות הכתיבה וההפצה של ספר הזוהר, שלעת עתה אינן נהירות דיין,<sup>13</sup> אך יש אולי מקום להניח שהענין נעוץ בטיב השאלות שאותן הוא מעלה ובאופיין הפרובוקטיבי.<sup>14</sup> אחת היא אם מראש היה החיבור מיועד לחוגים אקסקלוסיביים או שבדיעבד הוא היה נתון לצנזורה חברתית ספונטנית – הוא נותר נחלתו של מעגל צר, ורק שיבוצו בתוך הקנון הזוהרי (הודות לאותם מעתיק או מעתיקים מאוחרים) הקנה לו את מעמרו המקובל היום.

#### שינויי נוסח עיקריים

על פי עדות המגיה של דפוס מנטובה, ר' אברהם בן משולם, נוסח סבא דמשפטים היה משובש – 'בכל ההעתיקות [...] זולתי בהעתק אחד תמים ושלם מזוקק שבעתים בא לידינו מהשלם אביר הרופאים כמה"ר אליה חלפן זלה"ה, הביאו ממצרים עיר גדולה במלחמתה של תורה ומי החכמה'.<sup>15</sup> בדרך הטבע, הברלים ושינויים רבים קיימים בין כתבי היד והדפוסים השונים, רבים מהם ברמת הופעת המילה והמשפט. אולם הפערים המשמעותיים ביותר הם אלו הנוגעים לזיקות שבין הפסקאות, הדרשות והפרקים השונים של החיבור. בירור וזיקוק המסגרת הטקסטואלית המקורית חיוני כדי שניתן יהיה להגדיר את גבולותיו האוטנטיים, כחיבור מגובש בעל מבנה והתפתחות, וכדי לתת בידינו כלים לעמוד על הליבה שמעבר למרקם החיצוני – על הבריה התיכון המקשר ומאחד את מירב הפרקים ויחידות המשנה סביב המוקדים הרעיוניים של החיבור. השינויים החשובים בין המסורות השונות מתמקדים בשלש נקודות העומדות על ציר התקדמות היצירה: בפתיחת הסיפור, בחתימתו וסביב 'דרשת התשובה' הארוכה, המשתרעת בין דף קו ע"א לדף קט ע"א.

11 כתב יד בהמ"ל, 2076; 1918 (חלקי); כתב יד וטיקן, 606; כתב יד אוקספורד, בודליאנה C.53 (חלקי); כתב יד מודינה 22.

12 תודתי נתונה לד"ר בועז הוס שהעביר לי את תוצאות בדיקתו בעניין זה.

13 בנושא זה עוסקים כעת ד"ר רונית מרוז וד"ר בועז הוס במספר מחקרים. הוס העמידני על כך שתופעה דומה של מיעוט כתבי יד מאפיינת גם את הקדמת הזוהר ואת רעיא מהימנא.

14 טיבם ומהותם של העניינים אלו ידונו בפרקים הבאים.

15 זוהר, מנטובה שי"ח, סוף חלק ג.

## פתיחת הסיפור

סיפור העלילה של בני החבורה, ר' חייא ור' יוסי, בהתוודעותם לזקן התמהוני שעתידי להחשף בפניהם בסוף הסיפור כרב ייבא סבא, פותח בדף צד ע"ב במילים: 'רבי חייא ורבי יוסי אערעו חד ליליא במגדל צור'. אולם בדפוס מנטובה קודם לו קטע של דיון דרשני בין רשב"י לסבא היורד מן השמים, בענין 'סדורין דגלגולא'.<sup>16</sup> הפרק הזה חסר בכל אותם כתבי היד בהם נעדרת מן הפרשה חטיבת סבא דמשפטים כולה, מה שמלמד שגם הוא כמו גוף סבא דמשפטים איננו חלק אורגני של הזוהר על פרשת משפטים. מאידך, מובן שבעובדה זו כשלעצמה אין די כדי לאשש זיקה כלשהי בין שני סיפורי הסבא עצמם. בדפוס קרימונה, לעומת זאת, לא מובאת פתיחה זאת כלל, ובמקומה מוצא כאן את מקומו מאמר מפרשת בהר.<sup>17</sup> כל אחת משתי הפתיחות החלופיות הללו מסמיכה עצמה על פסוק הפתיחה של פרשת משפטים, לכן קשה להכריע ביניהן. אך עצם העמידה ביחס לפתיחה מציבה סימן שאלה על שתי ההצעות גם יחד. אכן, מכתבי היד (הבודדים) של סבא דמשפטים מתחזקת ההשערה שאף אחת משתי ההצעות לפתיחה איננה חלק מקורי של החיבור. בעוד שבכתב יד בהמ"ל 2076 מצויה הפתיחה כבדפוס מנטובה, הרי שבכתב יד וטיקן 606 (בה מובא סבא דמשפטים בנפרד מן הפרשה) ובכתב יד בהמ"ל 1918, אין זכר אף לאחת משתי החלופות הללו. יתירה מזו, בכתב יד מודינה 22 משובצת ההערה שהובאה לעיל, המתייחסת לסבא ולשאלת שילובו בפרשת משפטים, לאחר דרשת 'סדורין דגלגולא'. ללמדנו שגם בעל ההגהה לא ראה אותה כחלק מסבא דמשפטים. על כן למרות שלמעשה הוא העדיף להפריד את סבא דמשפטים מפרשת משפטים, הותיר דרשה זו על מקומה – בפתח הפרשה.

גם מבחינת המסגרת הסיפורית אין רצף או התאמה בין שתי היחידות. הדמויות העומדות במוקד הקטע הפותח הם רשב"י ור' חייא ור' יוסי. בגוף סבא דמשפטים הסבא, ואילו גיבורי סבא דמשפטים הם שני החברים, ר' חייא ור' יוסי. בגוף סבא דמשפטים הסבא הוא דמות ארצית, גם אם פלאית, ואילו בקטע הפותח הוא יורד מן השמים. בהקשר זה יש להעיר שהן הדמות היורדת מן השמים לשם גילוי סודות, והן הפורמולה הסגנונית 'אדהכי [...] נחית עלייה' מופיעים פעמים רבות בשכבת רעיא מהימנא – תיקוני זוהר,<sup>18</sup> ואינם מצויים כלל ברבדים הקדומים יותר של הזוהר.<sup>19</sup>

16 זוהר, ב, צד ע"א.

17 שם, ג, קח ע"א. בדברי הפולמוס שבפתיחה למהדורת מנטובה קובלים המלכה"ד על מהדורה אחרת – היא כמובן מהדורת קרימונה. דברי הפולמוס קובלים בין השאר על כך שבמקום מה שחסר אליהם מן הסבא בתחילת פרשת משפטים שמו שני מאמרים אשר מצאו בפרשת הר סיני. מכך נוכל להבין שהמהדיר בדפוס מנטובה ראה את ההקדמה 'שלו' כחלק מסבא דמשפטים (מה שלמעשה משתמע גם מהערת הפתיחה לפרשת משפטים שמשובצת שם), זוהר, ב, צד ע"א, לפני 'סדורין דגלגולא'.

18 הביטוי 'אדהכי הא אליהו קא נחית' מופיע בתיקוני זוהר, כג ע"ב, ל ע"א, קכ ע"א, קלד ע"א. קרוב לו הנוסח 'אדהכי הא סבא קא נחית', המצוי בתיקוני זוהר, ב, סד ע"ב, קו ע"א; ובשינוי מועט: 'אדהכי הא סבא דסבין [...] קא נחית', ברעיא מהימנא, זוהר, ג, רמ"ד ע"ב; תיקוני זוהר, ע"ב, ק ע"א, קז ע"א; וגם זוהר, א, כו ע"ב, בתוך קטע השייך למעשה לתיקוני זוהר.

בתוך הקטע הפותח ניתן להגדיר שלש יחידות משנה, המובחנות כל אחת בפתיח המקובל: 'תא חזי'. והנה, לשתי האחרונות שבהן מקבילה מדויקת בתיקוני זוהר.<sup>20</sup> בשתי היחידות הללו אין גם זכר לדמויות הפועלות בפתיחת היחידה – לא לרשב"י ואף לא לסבא. יתירה מכך: למרות ששלש הפסקאות עוסקות בנושא אחד, קשה להתעלם מן הפער העמוק שבין כותרת הדרשה ובין תוכנה. כי הנה, בפתח היחידה מבשר הדרשן על הבאות בהכרזה יומרנית: 'אלין אינון סדורין דגלגולא דינין דנשמתי דאתדנו כל חד וחד לקבל עונשיה'. מכאן ניתן היה לצפות למעין מפתח מפורט ותמציתי לדיני הגלגול, או להצעה סיסטמטית של עונשי הגלגול השונים, כשהם קצובים ומותאמים לעבירות קלות וחמורות. אולם לכותרת זו למעשה 'אין כיסוי' בהמשך. סביר להניח, אם כן, שפרק זה הוא חלק מחיבור רחב יותר שאיננו בידינו, ושבהמשכו אכן נדרשו דיני העונשין של הגלגול מתוך פסוקי פרשת משפטים. מסיבות שאינן ברורות רק ראשיתו של החיבור נשתמר (היינו הפסקה הראשונה מתוך השלש) והוא הועתק כאן כפתיחה נאה לפרשה.<sup>21</sup>

כותרת יומרנית זו חושפת גם טפח מתפיסת היסוד של בעליה בנוגע לתורת הגלגול, מפני שממנה נוכל ללמוד שבאותו חיבור עלום נפרשת מערכת מסועפת ומפורטת של עונשי גלגול המוטלים על עבריינים שונים על פי חומרת מעשיהם. מכאן נראה שמדובר בתפיסה הרואה בגלגול עונש כללי, המותאם באופן דיפרנציאלי לעבירות השונות. מבחינה זו ניכרת קירבה רעיונית לתיקוני זוהר ורעיא מהימנא, יותר מאשר לגישה הרווחת בחלקים הקדומים של הזוהר ובכלל זה בסבא דמשפטים, המצמצמת את עניין הגלגול והעושה בו שימוש אך ורק בזיקה לענייני פריה ורביה וייבום.<sup>22</sup> גם תורת הנפש של בעל הדרשה הזו משקפת קירבה לזו של תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, בכך שהיא מכירה בשתי מערכות של נפש-רוח-נשמה – האחת תחתונה, שמקורה מתחומי המרכבה שמתחת לספירות, והאחרת הנאצלת מן הספירות.<sup>23</sup>

דומה שדי בכל האמור כאן בכדי לקבוע שלמרות הקיום המשותפים המתוחים בין הקטע הפותח את סבא דמשפטים בדפוסים ובין סבא דמשפטים עצמו, הרי שמדובר

סגנון זה משמש גם לתיאור 'נחיתתם' של ר' פנחס בתיקוני זוהר, קיא ע"ב; הינוקא בתיקוני זוהר, קמז ע"ב; ר'עולימא, שם, סא ע"א. הזיקה בין סבא דמשפטים לתיקוני זוהר ורעיא מהימנא תעמוד במוקדם של הפרקים הבאים.

19 בסופה של הפגישה (זוהר, ב, קיד ע"א) מצהיר הסבא: 'ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין'. נראה שההבדל בין 'נחת לגביה' ל'קאים עליה' משקף את אופיין השונה של הדמויות. על משמעות ההבדל הזה ראו עוד בהרחבה בפרק השני.

20 זוהר חדש, קיז ע"א. על עניין זה עמד כבר גרשם שלום בהערותיו על הזוהר שלו על אתר; וכן תהא איזה משני המופעים הוא המקורי.

21 שתי הפסקאות האחרונות הובאו מתיקוני זוהר הנה, ככל הנראה מפאת הנושאים הקרובים והזיקה האסוציאטיבית.

22 על ההבדל בעניין זה בין תפיסות הזוהר לתיקוני זוהר ורעיא מהימנא, ראו שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 319-325; י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, עמ' 295.

23 ראו תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' מא-מב. לתורת הנפש של סבא דמשפטים נקדיש מקום בהמשך.



ביחידה עצמאית, שגם היא עצמה איננה עשויה מקשה אחת, ועל כל פנים שייכת כולה לרובד תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, כפי שכבר שיערו חוקרי הזוהר.<sup>24</sup> אותם מוטיבים ורעיונות המשותפים לשתי היחידות, שבגינם הן צורפו הנה במעשה עריכה, אין בהם ללמד אלא שבעל ה'סבא' הפותח הכיר את סבא דמשפטים והושפע ממנו.<sup>25</sup>

#### 'דרשת התשובה' (זוהר, ב, קו ע"א – קח ע"ב) ומקומה

יחידת הדרשה הפותחת במילים: 'תנינן לית מלה בעלמא דקיימא קמי תשובה' (קו ע"א) ומסתיימת במילים: 'ויהא עלמא חדתא בעובדי ידוי דקב"ה' (קח ע"ב), מצויה בכל הדפוסים, החל מן הקדומים ביותר – במנטובה ובקרימונה גם יחד. למרות זאת ניתן להראות בנקל שהיא איננה חלק מדרשתו של הסבא גיבור היצירה ושאיין היא שייכת כלל לסבא דמשפטים.

הדרשה פותחת בפתיח התלמודי: 'תנינן', מה שאיננו חריג ואף שגור למדי בסגנון הזוהרי. אולם ברוב המקרים ביטוי זה איננו עומד לעצמו, אלא ארוג בפורמולה של פתיח רחב יותר: 'ד(ה)א תנינן', 'ועל דא תנינן', 'הכי תנינן', כשהמטרה היא לגבות באמצעות המאמר המובא בהמשך את הרעיון הקודם.<sup>26</sup> במקרים הללו זהו ביטוי מובהק של קישור ולא של פתיחה. 'תנינן' כפתיח למאמר שאיננו מקיים זיקה תלוית עם מה שלפניו, גם אם קיימת ביניהם זיקה רעיונית או אסוציאטיבית, כמעט ואיננו מצוי בזוהר. מעבר ספרותי טכני הזוקק את מילית הקישור התלמודית הוא זר במיוחד לאופיו הדרמטי והסוחף של סבא דמשפטים ופוגע באופן בוטה בעיצובו האומנותי של הסיפור.

מעבר לכך, לאופייה הספרותי של הדרשה עצמה אין דבר עם השיאים הפואטיים של סבא דמשפטים. דמותו של הסבא נעדרת כאן לגמרי, כמו גם המאבק הדרמטי עם גלי הים,

24 ראו ספר הזוהר של גרשם שלום, ב, צד ע"א; תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' מא; ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 87 הערה 126.

25 מסקנתו של גילר (*Reading the Zohar*) שהפרק הנדון כאן הוא למעשה פירוש על הסבא, איננה הכרחית. סביר בעיני יותר שמדובר בקטע השאוב מחיבור אחר שהושפע מן הסבא.

26 המונח הזוהרי 'תנינן' משמעו 'שנינו', או 'למדנו', כמו בהקשר התלמודי שלו, והוא בא לציין שאנו מסתמכים כאן על מובאה הידועה זה מכבר לדרשן ולקוראים. ברוב המקרים תבוא בסמוך ציטטה תלמודית או פרפראזה למאמר תלמודי, כגון: 'ועל דא תנינן שמא יקדמנו אחר ברחמים' (זוהר, ב, קא ע"א), כשההפניה היא לבבלי, מועד קטן, יח ע"ב; או: 'ועל דא תנינן דמתרין ולהלאה לא יסב בר נש להאי איתתא (זוהר, ב, קב ע"א), הרומז לדין אשה קטלנית (בבלי, יבמות, סד ע"ב). ניתן למצוא בזוהר דוגמאות לרוב לעניין זה. מדקדקנותו של הדרשן הזוהרי, בהדגשת ההבדל בין הרובד הקדום (מה שכבר 'למדנו') לבין אותם חידושים שהוא מייחס לעצמו, נוכל להסיק שגם באותם מקרים בהם הוא מביא מאמרי 'תנינן' שאין להם יסוד תלמודי, הוא מבקש להפנות לחומר גלם זוהרי קדום. כך גם ביחס ל'דרשת התשובה' שלפנינו הפותחת ב'תנינן'. בכל המקומות בהם מופיע המאמר: 'לית מלה דקיימא קמי תשובה', הוא נזכר כמשפט קדום (זוהר, א, עו ע"א; שם, קכב ע"ב; שם, ריג ע"ב). זאת להוציא מקור אחד, בזוהר, ג, עח ע"ב. עניין זה מלמד שזהו ככל הנראה המקור הזוהרי הקדום, שאליה מפנים כל שאר המקורות. אכן עיון משווה בין הדרשה כאן לדרשה הנזכרת מחזק את הרושם שהמאמר התמציתי והמגובש שם היה חומר הגלם שממנו פיתח דרשנו את 'דרשת התשובה'.

וסיפור המסגרת בכלל. תחת זאת מופיעה כאן דמות זרה – 'ינוקא בריה דנונא רבא', בלא זיקה כלשהי לדמויות הסיפור שלפנינו.<sup>27</sup> בסגנונה ובאופיה הספרותי, אין יחידה זו שונה מן הדרשה הזוהרית הטיפוסית בשכבה המרכזית של הספר. גם תוכן הדרשה חורג באופן בולט ויוצא דופן מהעניינים המעסיקים את סבא דמשפטים. עיקרה סובב סביב רעיון התשובה, כשהיא מתעכבת בהרחבה על חטאו ותשובתו של דוד, ומתוך כך מתגלגלת אל דרשת פסוקי מזמור נא בתהלים ('בבוא אליו נתן הנביא'). גם אם ההקשר הענייני אל שלפניה גלוי וברור, הלא הוא רעיון התשובה עצמו,<sup>28</sup> קשה להתעלם מכך שהיא מנותקת לחלוטין מענייני תורת הנפש והגלגול ומשאלת עושי הנשמות ומות התינוקות, שהם הם הברית התיכון של החיבור.<sup>29</sup> אמת, סטייה וגלישה מן התמה המרכזית של הדרשה לעניינים שונים ואף רחוקים אינם זרים לרוח הזוהרית, כמו גם לרוח אחותה הבכורה, התלמודית, אולם היא איננה מצויה בדרך כלל ביחידות הזוהריות האפיות, שיש בהן הקפדה על אחדות קוהרנטית, מסגרת ורצף.<sup>30</sup>

עדות נוספת לכך שהיחידה הנזכרת השתרבבה הנה, אף שאין זה מקומה, נוכל למצוא בזיקה שבין הדרשה שלפניה לדרשה העוקבת. בדף קה ע"ב, פותח הסבא בדרשת הפסוקים: 'כי תקנה עבד עברי', בהקשר לתורת הנפש. באותו ענין בדיק הוא עוסק גם בדף קח ע"ב, עם סיומה של דרשת התשובה: 'ואם אמר יאמר העבד וגו' לא אצא חפשי'. כאילו כדי לאשש את הזיקה שבין שני חלקי הדרשה, באה כאן מיד ההפניה: 'כמה

27 דמות הינוקא, בנו של 'נונא רבא' (הדג הגדול), היא הדמות העומדת במרכז 'סיפור הינוקא' בזוהר, ג, קפו-קפז, והמגלה עצמו בסופה של העלילה במילים 'לא מסתפינא מעינא בישא, דבר נונא רבא ויקירא אנא'. דמות זו מופיעה גם בסיפור בהקדמת הזוהר, ו ע"א, כמלמדת תורה את בני החבורה. על היחס שבין הסיפור בהקדמת הזוהר לשני האחרים, יש להעיר שניכרת בו מגמה של התפתחות. אם בהקדמת הזוהר מתברר בסופו של דבר כי הדמות הפלאית המסתתרת מאחורי התואר 'בריה דרב המנונא' הוא רב המנונא בכבודו ובעצמו, או אולי נשמתו (שם, ז ע"א), הרי שכאן, וב'סיפור הינוקא', לפנינו באמת בנו (הביולוגי) של רב המנונא. נראה שהמספרים הללו הכירו את הסיפור הראשוני ששובץ בהקדמת הזוהר, אך לא מיצו מתוכו עד תום את פתרון זהותה של הדמות הפלאית (או שמא לא היה בידם סופו של הסיפור ההוא). כך אולי נולדה דמותו הזוהרית (הממשית) של בן רב המנונא. עוד על הינוקא, ראו י' ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', המיתוס ביהדות (אשל באר שבע ד), בעריכת ח' פדיה, באר שבע תשנ"ו, עמ' 198-201.

28 יש להעיר שהגלישה מאיזכור התשובה בדרשה הקודמת ל'דרשת התשובה' הרחבה, איננה טבעית. יתרה מכך, היא משקפת פער סגנוני ורעיוני. מכמה בחינות ניכרת אף זרות בין שני המאמרים הללו שעוסקים בעניין אחד. כך למשל, ניתן להראות שלעומת המאמר ה'סבא' המרום את בעלי התשובה מעל למעלתם של הצדיקים, יוצא בעל 'דרשת התשובה' מנקודת מוצא נמוכה יותר התופסת את התשובה כדרך לתיקון הפגם – 'אסוותא' ותו לא. גם הדימויים בשני המקורות אינם זהים. בדרשה הקודמת נאמר כי 'לית מפתחא בעלמא דלא תבר ההוא דתב בתיוכתא' (זוהר, ב, קו ע"א), ואילו המאמר המקביל גורס: 'דרשת התשובה' מתברר כמה שלשלאין דפרזלא'. יתכן שיש קשר בין שני ההבדלים הללו. בעל 'דרשת התשובה' האנונימי מדגיש את כוחה לשבר שלשלאות ולצאת לחרות, ואילו עבור ה'סבא' התשובה היא המפתח לשיקום המעמד הדתי ולהשגת אותו 'אתר', שאף צדיקים גמורים אינם זוכים לו.

29 ראו על כך בפרק הבא.

30 ראו טנא, 'דרכי עיצוב הסיפור בספר הזוהר', עמ' 120-180.

דאיתמר כדין פגים ליה פגימו, שללא ספק מכוונת לאמור לעיל בדף קה ע"ב: 'השתא כיון דהכי הוא איצטריך פגם ולמעבר ביה רשימו דפגם'.

טענה זו, לפיה דרשת התשובה המשתרעת על פני כחמישה עמודי דפוס מנטובה איננה שייכת כלל למסגרת המקורית של סבא דמשפטים והועתקה הנה ממקום אחר, מתאששת מתוך עיון בכתבי היד. הן בכתב יד בהמ"ל 2076 והן בכתב יד וטיקן 606,<sup>31</sup> אין זכר ליחידה זו במקום שבו היא מצויה בדפוסים. בכתב יד וטיקן 606 היא הועתקה לאחר דרשת 'דמעת העשוקים' (מקביל לדף קיג ע"ב בדפוס מנטובה), לפני פרק החתימה של הסיפור, וכך גם בכתב יד בהמ"ל 2076, אלא שכאן נמצא רק קטע מן הדרשה ורובה הושמט לחלוטין. חשובה ביותר בהקשר זה הערת המהדיר של כתב יד מודינה 22, על פנים הפירוש אור יקר, בזו הלשון: 'תנינן לית מלה בעלמא דקיימא קמי תשובה, דף קו ע"א, עד כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלקים לבדך בדף קח ע"ב, בהעתק הרב הוא מחובר למטה שם באות קטיעא, ראו עתה כי אני הוא קרוב לסוף המאמר בדף קיג ע"ב אחרי אמרו למען צורריך להשבית אויב ומתנקם. תנינן לית מלה וכו', תנינן עשרה דברים וכו', ע"ש בין השמשות וכו' ע"כ'. למרות זאת, בפועל לא הועתקה היחידה הזו בכתב היד המדובר אף לא באחד מן המקומות הללו – לא במקום בו היא מובאת בדפוסים ולא במקום בו היא מצויה ב'העתק הרב'.<sup>32</sup>

גם בדפוסים הוטבע חותמם של כתבי היד הללו. בדפוס מנטובה<sup>33</sup> נרשמה הגהה בסיומה של הדרשה, בדף קח ע"ב: 'תנינן י' דברים כו' קי"ג ב'. מיד לאחר מכן, בראש הדרשה הבאה (דרשת העבד), הוער: 'שייך לעיל קו ע"א'. גם בדף קיג ע"ב, באותו מקום בו הובאה דרשת התשובה בכתבי היד הנזכרים, נרשם: 'תחזור לעיל דף קו תנינן לית מלה'. בדיקה שערכתי העלתה שהערות אלה מופיעות לראשונה בדפוס קושטנדינא תצ"ו (1736). מסתבר אם כן, שלעיני המגיהים עמדו עדי נוסח השונים מן הדפוסים, אותם קיבלו כאמינים יותר.

האמת ניתנת להיאמר, יחידה זו, כמו אחותה המובאת בעקבותיה על 'עשרה דברים שנבראו בערב שבת', נראית תלושה וזרה גם במקום בו היא מועתקת בכתבי היד הנזכרים (במקביל לדף קיג ע"ב בדפוס מנטובה). המעבר מן הפאתוס של 'דמעת העשוקים' אל הסגנון הרך של דרשת התשובה נראה מלאכותי. עוד יותר מכך קלוש ותלוש המשפט שנועד לגשר על הפער הזה: 'וכן אית אתר אחרא לבעלי תיובתא'.<sup>34</sup> כל מה שהוער למעלה

31 גם בכתב יד אוקספורד, בודליאנה C.53, חסר קטע זה. למרות קדימותו היחסית (המאה ה"ז) אין לתת לעדותו משקל מכמה וכמה סיבות. ראשית, הנוסח לוקה בחוסר דיוקים ובשיבושי העתקה חמורים; יתר על כן, בכמה מקומות נראה שהמעתיק הגיה את כתב היד שהיה לפניו באופן חופשי על פי שיקול דעתו (למשל 'עילה' ל'עילא'). במקום אחד אף בולטת לעין לשון לא-זוהרית ש'הושחלה' בתוך הטקסט ('אלא דע לך...'). אך בעיקר, אין להתחשב בכתב היד הזה, מאחר שהוא ממילא משתייך לאותו ענף של כתב יד בהמ"ל, 2076 (במקום אחד קיימת ביניהם אף זהות בדילוג מוטעה על שורה מפני הדומות).

32 באור יקר, מהדורת אלבוים, למרות שעל פי עדותו מהדיר את החיבור על בסיס כתב יד מודינה 22, שינה כאן, והביא את דרשת התשובה בדף קו בהתאם לדפוסים.

33 הגהות אלה הועתקו גם במהדורות מאוחרות השייכות לענף קרימונה.  
34 מתוך הערת המעתיק של כתב יד מודינה 22, נראה שלפניו לא היה מצוי משפט הקישור.

על זרותה של היחידה במקום בו נדפסה נכון גם כאן. למעשה בכל נקודה בסבא דמשפטים בו נבקש לשלב את היחידה, ייפגע אופייה הספרותי ההרמוניסטי של הקומפוזיציה. סיכומו של דבר, 'דרשת התשובה' שולבה, ככל הנראה, בתוך סבא דמשפטים לאחר שלב עיבוד הטקסט הזוהרי בתוך סבא דמשפטים. בחלק מכתבי היד היא הובאה ביחד עם שתי דרשות נוספות ('ראו עתה' ו'עשרה דברים') כנספח לאחר סיום גוף הדרשה בסבא דמשפטים, ובחלק אחר של כתבי היד, שככל הנראה היה לנגד עיניהם של מהדירי מנטובה וקרימונה, היא שובצה בתוך 'דרשת העבד' רק בשל הזיקה אל רעיון התשובה שנוכח בה. ניתן אם כן לקבוע, ברמה גבוהה של ודאות, שחמשת עמודי 'דרשת התשובה' אינם חלק אותנטי של סבא דמשפטים. ממסקנה זו נובעות גם השלכות על דרשת העבד (קה ע"ב - קו ע"א, קט ע"א - קט ע"ב), שמעתה יש להתייחס אליה כדרשה אחת מגובשת. אלא שכשאנו מסמיכים את שני חלקי הדרשה איננו מקבלים תבנית אחת לכידה ועקבית, מה שבוראי עשוי לערער על טענת אחדותה של הדרשה. הקושי נעוץ בכך שחלק הדרשה שבדרך קח איננו דורש את הפסוקים מן הנקודה שבה הסתיימה הדרשה בדרך קו ע"א, אלא נסוג אחר ודורש שוב את הפסוקים שכבר נדרשו שם. כדי להמחיש את הבעיה נציג כאן את יחידות הדרשה על פי סדר הפסוקים, בשני חלקי הדרשה, זו לעומת זו.

## חלק ב

## חלק א

(קה ע"ב) 'כי תקנה עבד עברי שש שנים

יעבד' (פסוק ב)

(קה ע"ב) 'ובשביעית [...] (פסוק ב)

[(קח ע"ב) 'ואם אמר יאמר העבד וגו']

לא אצא חופשי' (פסוק ה)<sup>35</sup>

(קה ע"ב) 'אם בגפו יבא בגפו יצא' (פסוק ג)  
(קח ע"ב) 'אם בגפו יבא בגפו יצא' (פסוק ג)

(קח ע"א) 'אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו' (פסוק ג)  
(קט ע"א) 'אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו' (פסוק ג)

(קח ע"ב) 'אם אדוניו יתן לו אשה, האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו' (פסוק ד)  
(קט ע"א) 'אם אדוניו יתן לו אשה – כמה דאיתמר [...] האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו' (פסוק ד)

(קט ע"א-ע"ב) 'ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני [...] (פסוק ה)

חוסר ההתאמה בולט וצורם, הואיל ואותם פסוקים הנשנים בשני המקומות (פסוקים ג-ד), אינם נדרשים בהם באופן זהה. על כורחנו היה עלינו להסיק, לכאורה, שמדובר בשתי דרשות נפרדות ושונות ולא ברצף המשקף יצירה דרשנית הומוגנית.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> הדרשה על פסוק זה באה כאן לכאורה שלא לפי סידרה, מה עוד שאותו פסוק נדרש גם בהמשך במקומו. נראה על כן שהיא משמשת כאן מעין כותרת (אולי מאוחרת) לחוליה זו של הדרשה.

אולם גם כאן מספקים עדי הנוסח הבודדים של סבא דמשפטים פתרון לבעיה. בכתב יד בהמ"ל 2076 ווטיקן 606, שבשניהם לא הובאה כאן 'דרשת התשובה' וממילא נוצר בהם רצף טקסטואלי בין שני חלקי 'דרשת העבד', לא מובאות בדפים קח ע"ב - קט ע"א הדרשות החוזרות על פסוקים ג-ד. אם כן 'דרשת העבד' פותחת שם בדיוק באותו נקודה בפרשה בה נקטעה הדרשה שלושה דפים קודם לכן. כך מתקבל הרצף הדרשני הבא:

#### חלק א

- (קה ע"ב) 'כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד' (פסוק ב).  
 (קה ע"ב) 'ובשביעית' (פסוק ב).  
 (קה ע"ב) 'אם בגפו יבא בגפו יצא' (פסוק ג).  
 (קו ע"א) 'אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו אמו' (פסוק ג).  
 (קו ע"ב) 'אם אדוניו יתן לו אשה, האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו' (פסוק ד).

#### חלק ב

- (קט ע"א) 'אם אדניו [...]'<sup>37</sup> (פסוק ד).  
 (קט ע"א - ע"ב) 'ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני' (פסוק ה).

עדי הנוסח הללו, המגשרים בין 'דרשת העבד' בדף קו לאחותה בדף קח, מאששים ומחזקים את הטענה ש'דרשת התשובה' קוטעת באופן מלאכותי את 'דרשת העבד' האחת, האותנטית, ושלמעשה היא איננה שייכת לסבא דמשפטים; או שלכל הפחות אין מקומה כאן. מסקנה נוספת העולה מכאן, הנוגעת למסורת הנוסח של סבא דמשפטים, היא שכתב יד בהמ"ל 2076, וביחוד כתב יד ווטיקן 606,<sup>38</sup> הם עדי הנוסח האמינים ביותר שבידינו.

<sup>36</sup> על היחס בין שתי הדרשות על פסוקי העבד כתב רמ"ק ש'עתה מחדש בו פי' בדרך אחרת. נסיון ליישב את הסתירות בדרך הרמוניסטית נעשה בידי ר"ש בוזגלו בפירוש מקדש מלך, זאלקוויא תרכ"ה, זוהר, ב, קט ע"א. ראו עוד ר"י פתיא, זוהר סבא דמשפטים עם פירוש מתוק לנפש, ירושלים תשכ"ד, זוהר, ב, קט ע"א.

<sup>37</sup> את הדרשה הקודמת על אותו פסוק יש לראות כדרשה חלופית, כמקובל בספר הזוהר. הבסיס הרעיוני הוא על כל פנים אחד – תורת הגלגול כעונש למי שלא עשה פירות וזכייתו באשה ברחמים.

<sup>38</sup> מכמה בחינות נראה כתב יד ווטיקן 606 אמין יותר. כך למשל בראש החלק השני של 'דרשת העבד', בכתב יד בהמ"ל 2076, מצויין (בגוף הטקסט): 'אם אדוניו יתן לו אשה – כמה דאתמר', אך זוהי הפנייה עודפת שבודאי אין לה מקום על פי תפיסת הרצף המוצעת כאן. אכן בכתב יד ווטיקן 606, הערה זו חסרה. דוגמא נוספת נוגעת לקטע הדרשה העודפת (על פי האמור כאן) בראש החלק השני של דרשת העבד (בדפוסים: זוהר, ב, קח ע"ב - קט ע"א). כאמור, בשני כתבי היד הושמט קטע זה, אלא שבכתב יד בהמ"ל 2076, הוא איננו בנמצא כלל בסבא דמשפטים, ואילו בכתב יד ווטיקן 606 הוא משולב בהמשך בדף קיב ע"א. מקומו שם, בסמוך לדרשה על 'אדם בישא' הוא אכן סביר והגיוני, שכן עניינן של שתי הדרשות חד הוא – כנפיו של הסטרא אחרא שתחתיו מסתופפות נשמותיהם של אלו הרשעים שלא הביאו תולדות לעולם. המעבר שם בין שני הקטעים הוא מעבר זוהרי טיפוסי, כשבתחילה מובע הרעיון

## חתימת הסיפור

בסיפורי הזוהר, כמו בתורת הסיפורת בכלל, נודעת חשיבות מרובה לסיומת הפואטית שבה נחתם הסיפור. והנה, גם בענין זה אין זהות בין כתבי היד השונים ובין הדפוסים. גוף דרשתו של הסבא בסבא דמשפטים מסתיימת בדף קיג ע"ב, במילים: 'דכתיב למען צורריך להשבת אויב ומתנקם'. דרשה זו וחתימתה במילים הללו מצויות בכל הדפוסים ובכל כתבי היד. אך לא כך הוא ביחס לקטעים הבאים של הדרשה והסיפור.

בדפוסים ובכתבי היד אכן מובאת כאן דרשה הפותחת במילים: 'תנינן עשרה דברים אתבריאנו בע"ש', וכאמור גם 'דרשת התשובה' הועתקה כאן בחלק מכתבי היד (באלו בהם הושמטה ממקומה שבדפוסים).<sup>39</sup> אולם כפי שהראתי למעלה, שני הקטעים הללו גם יחד, ששניהם פותחים ב'תנינן', זרים לחלוטין לעולמו של סבא דמשפטים, הן מבחינת אופיים הספרותי והן מן ההיבט הרעיוני.

הקטע הבא שב אל סיפור המסגרת ומתאר את פרידתם של החברים מן הסבא, לא לפני שהלה חושף עצמו בפניהם, והם עצמם דורשים בפניו את 'דרשת החותם' כדרשה של פרידה. המעמד נחתם במילים: 'נשק לון וברוך לון ואזור'. קטע זה כולו נמצא ברוב כתבי היד והדפוסים,<sup>40</sup> והוא אף מתבקש מאליהו כחתימת המסגרת הפואטית.

בכל הדפוסים וגם ברוב כתבי היד נוספת כאן לסיפור הסבא פגישה חותמת בין החברים לרשב"י, שבה מתחוויר להם (ולקורא) עד כמה נשגב היה מעמד ההתגלות של הסבא אליהם. כתב היד היחיד שבו המשך זה לא מופיע, והמסתיים במילים: 'נשק לון וברוך לון ואזור', הוא כתב יד מודינה 22.<sup>41</sup> למרות שמבחינה טקסטואלית עולה כאן הספק שמא מדובר בתוספת מאוחרת, אי אפשר להתעלם מכך שהשיבה לרשב"י בעקבות חוייה מיסטית, לשם בחינה רפלקסיבית שלה, היא מוטיב מצוי ורווח בסיפורי הזוהר. דעתו של רשב"י על טיבה של החווייה המיסטית, או על חידושי התורה שחדשו החברים בדרך, היא המטביעה את חותמה על סיומם של סיפורים רבים, ולמעשה ניתן לומר שרשב"י מהווה מעין נקודת ייחוס להערכת ההתארעות המיסטית החריגה. מכיוון שסיומת

כביטוי המעודן ורק לאחר מכן הוא חושף את היסוד המיתי שבו ומזהה את 'גפר' עם גף הלוייתן. הרושם המתקבל מן ההשוואה בין שני כתבי היד הוא שכתב יד בהמ"ל 2076, משקף הגהה מוצלחת של כתבי יד 'תואמי דפוסים', על פי עדויות נוסח מדוייקות יותר, בעוד שכתב יד וטיקן 606, הינו כתב היד המדוייק בעצמו. ד"ר בועז הוס העמידני על כך שכתב יד זה כולל גם טקסטים זוהריים אחרים שהם פחות מצויים בכתבי היד, כמו למשל הפיקודין או רעיא מהימנא.

<sup>39</sup> להוציא כתב יד מודינה 22, שלמרות שצויין במקומה שבדפוסים ש'בהעתק הרב הוא מחובר למטה שם', הרי שבפועל לא הועתקה שם.

<sup>40</sup> בכתב יד בהמ"ל 2076 אמנם חסר קטע זה, אך קשה מאד להניח שיצירה פואטית כמו סבא דמשפטים, בו סיפור המסגרת תופס מקום כה מרכזי, תסתיים הדרשה באופן סתמי ולא תשוב לסיפור המסגרת בכדי לסגור אותו בחתימה פואטית.

<sup>41</sup> לכך יש להוסיף כמוכן את כתב יד בהמ"ל 2076, בו החיבור נחתם עוד קודם לכן בסיומה של דרשת הסבא, ללא חתימה פואטית כלל.

זו מופיעה בכל הדפוסים, וכן בכתב יד וטיקן 606 שבעיני נחשב לאמין ביותר, יש לראות בה חלק מקורי מן הסיפור.

### ב. ניתוח מבני ורעיוני של החיבור: לכידות והתפתחות

כשבאו מפרשי הזוהר לבאר ולפרש את החיבור שלפנינו התמקדו הם כמו בחלקים אחרים של הזוהר בפרשנות יחידת הדרשה הבודדת, ולא בקשו את הרוח האחת המפעמת בחיבור ומחוללת אותו. רק מעטים מהם ניסו לעמוד לכל הפחות על שאלות רצף וזיקה שבין דרשות סמוכות.<sup>42</sup> גישה מתודולוגית זו יונקת, כך נראה, מתפיסה אינטואיטיבית של הזוהר כחיבור אקלקטי, ומן המעמד השולי שהיה בעיני מפרשי הזוהר לסיפור המסגרת. אם ננסה בכל זאת לעמוד על עיקרו של סבא דמשפטים בעיני מפרשיו הקדמונים, נמצא שאת מרב תשומת הלב הם הקדישו לתורת הנפש והגלגול שנחשפה כאן לראשונה בגלוי ובמפורט. באופן מפורש באים הדברים לידי ביטוי בדבריו של ר' משה זכות, שהובאו באגרותיו, דווקא בהקשר לא פרשני:

ורב יבא בסבא דמשפטים האריך למעניתו בסודות הגלגולים, שכל הכוונה הוא לברר הבירורים שנפלו מן הכלים בכמה מיני עונשים הרמוזים שם, וסוד דמעת העשוקים ביד הקליפות, וסיים דבריו בשבירת הלוחות. הכל כאשר לכל להורות לנו רמיזתו והשתלשלות נשמתו.<sup>43</sup>

גם במחקר הזוהר, למרות מספר לא מבוטל של מאמרים שנכתבו על סבא דמשפטים,<sup>44</sup> מעטים הם הנסיונות שנעשו להבין את החיבור כולו כיצירה אחדותית הרמוניסטית. אחד מאלה הוא מאמרה של מיכל אורון על סבא דמשפטים.<sup>45</sup> שלא כר"מ זכות, לא רואה אורון את עיקר מגמתה של היצירה בתוכן הדרשות, אלא בעצם הופעה 'פומבית' של דרשה כזו, החושפת בגילוי חסר התקדים את מה שנחשב עד אז כסודי הסודות – סוד הגלגול והיבוס. אכן, אין ספק שהסיפור רווי במתח שבין גילוי לכיסוי. אלא שמתח כזה מלווה, במידה כזו או אחרת, את ספר הזוהר כולו ובעיקר את החטיבה האפית שבו, ואיננו ייחודי דווקא לסבא דמשפטים. מעבר לכך, תפיסה כזו של סבא דמשפטים שומטת גופי דרשה חשובים של הסבא, ועל כך העירה גם אורון עצמה, כשציירה ש'בצד נושא זה עוסק החמר הזקן [...] בנושא התורה ומשמעותה'.<sup>46</sup> לכך יש להוסיף את עניין עושק הנשמות, הממזרים

42 מגמה זו מאפיינת בעיקר את הפרשנות הקדם לוריאנית.

43 ר' משה זכות, אגרות הרמ"ז, 'ליוורנו תקמ"ה, כא ע"א. מדברים אלו, ובעיקר מן הביטוי 'בכמה מיני עונשים הרמוזים שם', ניכרת השפעתו של הקטע הפותח את סבא דמשפטים השייך למעשה לחטיבת תיקוני זוהר ואיננו חלק מסבא דמשפטים. יתכן שהתפיסה המוטעית של הקטע, כהקדמה לחיבור כולו, הביאה אותו גם אחרים למקד את עיונם בעיקר בתורת הנפש והגלגול.

44 ראו לעיל, מבוא.

45 אורון, 'שימני כחותם על לבך'.

46 שם, עמ' 2.

ומות התינוקות, שאינם קשורים כלל לא למוטיב הגילוי וגם לא לתפיסה המיוחדת של התורה ומשמעותה.

צער דומה בכיוון עשה גילר<sup>47</sup> שסבר שעניינו של סבא דמשפטים אינו כלל בתורת הנפש ואף לא בתשוקתו של המיסטיקאי להתגלות ולחשיפת סודות, אלא בטבעם המיוסר של קשרי הזוגיות השבריריים בין איש לאשה. הדרשה מתמקדת, לדעתו, בהיבטים ובמשמעויות החברתיות והמיסטיות של התעוררות האהבה בין בני זוג ושל שברה: אהבה, אלמנות, גירושין, יבום, ועוד. סיטואציות טראגיות כמו מוות של תינוקות או ממזרות מוצגות כאן כתולדה של שיבוש חמור או הסתאבות קטסטרופלית בחיי הזוגיות של ההורים. רעיון יסוד עליו מצביע גילר בהקשר זה הוא שגם יחסי המין המותרים והקדושים טומנים בחובם את הסיכון של הנפילה למחוזות הסטרא אחרא. תפיסה זו, גם אם היא קרובה יותר להבנת החיבור, אף היא אינה ממצה את מגמתו. מות התינוקות למשל, אינו מוצג בסבא דמשפטים לעצמו אלא בזיקה לשאלה הרחבה יותר של עושק הנשמות. מכאן נגזרות תפיסות עקרוניות פרה-אקסיסטנציאליות מרחיקות לכת, הרבה מעבר לקשיים הקונקרטיים הללו. יתירה מכך, עניין עושק הנשמות עולה בתוך מהלך הדברים עוד לפני ההרחבה בענייני היבום והגירושין. מסתבר על כן שאין מדובר במחוז מיתי נוסף אליו מוטל הסבא מתוך סערת היצירה, אלא בנקודת המוצא לדרשה כולה. מצד שני, לשאלת מות התינוקות מוצעים בסבא דמשפטים גם הסברים אחרים, שאינם קשורים כלל ועיקר לטראומה המשפחתית. כך למשל נוכל למצוא כאן את הסברה ששורשיה של הטרגדיה נעוצים בזלזול האם באיסורי הנידה, או בנקמתו של הנחש – הסטרא אחרא – על עלבוננו הקמאי. כל זה נותר חסר פשר על פי פרשנותו של גילר ואין פלא אם כן שבסופו של דבר נותרת הדרשה בעיניו מבלבלת ומקוטעת.

טענתי, אותה אני מבקש לבסס בפרק זה, היא שסבא דמשפטים הינו חיבור מגובש ואחדותי; לפיכך מתבקשת כלפיו גישה פרשנית שונה מזו בה אנו ניגשים לעיון ביחידות זוהריות אחרות. אנסה לחתור אחר מניעים, מגמות ויסודות מרכזיים המשתקפים במהלך הסיפור כולו, על שלל הדרשות אותן הוא מחזיק. בניגוד מסויים לדרשנות וליצירה האסוציאטיבית המאפיינת את הזוהר בדרך כלל, אנסה להצביע כאן גם על מבנה וגם על תוואי של התפתחות. אכן, אין דבר רחוק יותר מרוח גיבורו של הסיפור מאשר דרשנות סיסטמטית או ליטוש ספרותי קפדני, ומן הנמנע הוא לכבוש את מזגו הסוער של הסבא ולצקת אותו לתוך תבנית ספרותית נתונה. אף על פי כן נראה שקיים פער בין הפנומן הרוחני אותו מייצגת דמותו של הסבא ובין אופייה הסולידי והמחושב-משהו של הכתיבה. תיאור פנורמי של החיבור יחשוף את המוקדים הרעיוניים שסביבם נעים רעיונות הלווין בסבא דמשפטים, ושעמדו בראש מעייניו של מחברו. תוך חלוקת החיבור לפרקים וליחידות משנה אבקש לעקוב אחר התקדמותו של הסיפור צעד אחר צעד, לזהות בתוכו גושים ספרותיים רחבים יותר, לאפיין את יחסי הגומלין שבין הגושים והפרקים הללו ולשרטט קווי מיתאר אידאיים ופנומנולוגיים לחיבור ולמחברו.



[1] פתיחת סיפור המסגרת.<sup>48</sup> פרק זה מהווה נקודת זינוק תמטית אל גלי הים, אל המסע הדרשני שיתואר מכאן ואילך. אופייה הפרובוקטיבי של הפתיחה בא לידי ביטוי בחידה – ז'אנר פתיחה ייחודי שאיננו רווח בסיפורת הזוהרית.<sup>49</sup> הסבא חד כאן לחברים קובץ חידות, שבעיני ר' יוסי הן אינן אלא 'מילין ריקנין' – דברים ריקים ובטלים. מכאן ואילך, עד לסופו של הסיפור, הולכת ומתבררת טעותו הקשה, כשהסבא מתגלה כחכם מופלג שכל דבריו עמוקים ומופלאים. אלא שהמשך הסיפור, למרבה המבוכה, איננו עוסק כלל בפתרון קובץ החידות, גם אם לפחות ביחס לחלק מהן ניתן לנחש למה כיוון הסבא.<sup>50</sup> מכאן, ומהיבטים נוספים, הראה ליבס שהסיפור משקף דינמיקה של יצירתיות.<sup>51</sup> הסבא, שהוא באמת בור ועם הארץ בתחילת הסיפור, איננו יודע מראש את פתרון החידות. הוא מזמין את החברים לפתור אותן. רק במהלך ההפלגה בים מתפתחת ומתעצמת דמותו עם התקדמות הסיפור והסתעפות הדרשה, ואז חלק מן החידות 'נפתרות' מאליהן. כפי שאראה בהמשך, למרות שאופייה היצירתי של דרשת הסבא איננו מוטל בספק והוא בודאי גם אחד ממוקדי הסיפור כאן, הרי במרכזה של עלילת המסגרת עומדת דווקא חידה של ממש – חידת זהותו של הסבא – אופייה המסתורי של הדמות, שבתחילה היא נעלמת מעיני החברים, ממש כמו האהובה בהיכל, ובסופו של הסיפור היא נחשפת בפניהם. הסבא אכן איננו פותר בפני החברים את החידות, מהסיבה הפשוטה שעד מהרה מתברר לחברים שאין עוד צורך בכך. ר' יוסי עצמו מתפכח מיד לאחר שיחתו הראשונית עם הסבא, ובד

48 זוהר, ב, צד ע"ב ('רבי חייא ורבי יוסי') – צה ע"א.

49 על החידה בסבא דמשפטים, נדון בפרק השני.

50 החידה על הנחש שהולך לבדו רומזת ככל הנראה למי שלא השתדל בעולם הזה במצוות פריה ורביה ומתגלגל 'כאבנא בקוספיתא'. גם בעולם הבא ילך הוא לבד, 'בפרודא', ועליו ניתן לומר שהוא 'שרי בחיבורא וסיים בפירודא'. כלומר, כשבא לעולם בפעם הראשונה בא עם בת זוגו וכשיוצא ממנו יוצא לבדו (אור יקר ואור החמה בשם ר"ח ויטל). הנשר המקנן במקום שאיננו מקומו הוא היבם הזוכה באשת אחיו (יעקב בן חיים צמח, ספר זוהר הרקיע, קארעץ תקמ"ה) או האשה החדשה של המתגלגל (אור יקר). בהקשר הכולל של החיבור, חשוב מאוד ההיגד החידתי: 'בניו דאתגולו ולא מן בריין'. ראו גם מקבילה בזוהר, ג, רלח ע"ב. החידה: 'תרין דאינון חד', נפתרת בזוהר, ב, ק ע"א, ועל פי האמור שם הכוונה היא לרוח המת הנחלקת לשניים. באותו הקשר ניתן שם פשר גם ל'חד דאינון תלתא' (וכך נתפרש העניין באור יקר). למעשה, כבר כאן מוצא הסבא את פשר החידה בעצם הפגישה המשולשת בינו ובין החברים (ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 90). גם התיאור החידתי: 'כד סלקין נחתין, כד נחתין סלקין', מתפרש שם באותו הקשר. על פי זה הכוונה לנשמותיהם של אלו שמתו ללא בנים, שנעות ונדות מארקא לתבל ומתבל לארקא (ראו אור יקר שפירש באופן שונה). לעומת זאת ענין הנמלה שמוצאת מנוחה בין שיני הנחש נותר סתום (ראו אור יקר; וכן אורון, 'שימני כחותם על לבך', עמ' 17 הערה 64; שפירשו באופן דחוק), וכמותו גם ההיגד החידתי על 'הבנים דאתבריו באתר דלא אתבריו'. ראויה לציון בהקשר זה גישתו הפרשנית של האר"י ביחס לחידות. בניגוד למפרשים שלפניו, ובעיקר לדמ"ק, שהתאמצו להוכיח שהחידות רומזות לאמיתות בתחום תורת הנפש והתגלגול בה עוסק הסבא בהמשך, פירש אותן האר"י באופן מנותק לחלוטין מן הקונטקסט הרחב של החיבור, כמכוונות לעניינים תיאוסופיים כלליים כמו מיתוס השבירה והתיקון. ראו Giller, *Reading the Zohar*.

51 ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 89-91.

בבד עם הסרת הלוט מעל פניו של ההלך המזור וגילוי אישיותו המופלאה נחשף מאליו גם עניינן העמוק של חידותיו. את תמיהתו הוא ממקד לכן באחת: 'אמר ר' יוסי: בכל מלין דשמענא דקאמרת לא תוהנא אלא מחד [...] אמר ההוא סבא ומאי איהי, אמר עולימתא שפירתא וכו'.' נראה שבצד ההתקדמות הדרשנית יש כאן חתירה מכוונת, אם לא של הסבא לפחות של המחבר, לעניין אחד אותו הוא עומד לפתח ולחשוף, ובו הוא מעוניין להרחיב בהמשך – היא התוכנה ההרמנויטית הכאה לידי ביטוי במשל האהובה בהיכל. זוהי בודאי הסיבה לכך שחידה זו של רבי יוסי נותרה לכאורה ללא מענה, אך רק לכאורה, מפני שלמעשה כל הדרשה הארוכה והמסועפת שאחריה לא באה אלא להדגים את התמה ההרמנויטית שמאחורי משל העלמה שאין לה עיניים – האהובה הנכסית ונגלית בהיכל, עד שלתורף הענין הוא עתיד להגיע להלן בדף צט (פרק 10).<sup>52</sup> יתירה מזו, לא רק דמותו הנסתרת והמתגלה של הסבא מתקשרת למשל האהובה בהיכל, גם עצם השימוש הפרובוקטיבי בחידה מזמין את החברים לעמוד כ'סובבי היכל האהובה' ולנסות לחשוף את הטמון בתוך אותם 'מילין ריקנין'. נמצא שבכך, בעצם ניסיונם לפתור את החידה, ממחישים החברים את מה שהוא למעשה פתרונה.<sup>53</sup>

[2] דרשת 'ובת כהן'.<sup>54</sup> בפרק הפותח את דרשתו הרחבה של הסבא, הוא מעלה במלא העוצמה את השאלה התיאולוגית החמורה של 'עושק הנשמות': 'הכא אית רזא היך מתעשקן נשמתין'. העושק נדרש כאן על הפסוק: 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר',<sup>55</sup> ולשאלת טיבו ופשרו של עושק 'בת כהן' בידי 'איש זר' מוצעים הסברים מספר. על פי האחד, 'איש זר' הוא היצר הרע, לו משתעבדות אותן נשמות שהורטן שלא בקדושה. לפי הסבר אחר מדובר בנשמה שנגזר עליה לשכון ב'גופו הטמא' של הגר. עוד ('ודא הוא רזא עלאה יתירה מכלא') מציע הסבא את רעיון ה'מתקלא' המיתי, על מאזני הצדק ומאזני המרמה שבו, ובהקשר זה הוא נועץ את שורשיו של 'עושק הנשמות' בהתגברות הסטרא אחרא על 'מאזני צדק'. בסיומו של הפרק, מתוך מגמה למצוא גם מימד של צדק וחוקיות מוסרית בעושק הנשמות, מוצגת הגישה הקונבנציונלית-מסורתית, לפיה כל רע הוא עונש על עוון – 'האי עלמא אתנהג כלא באילנא דדעת טוב ורע'. לפיכך גורל הנשמות נחתך על פי מעשי בני האדם<sup>56</sup> והם אלו שמכריעים את המתקלא לכאן או לכאן.<sup>57</sup> הסבר זה, כפי

<sup>52</sup> על הזיקה בין חידת העלמה שאין לה עיניים, ש'נפקת בצפרא ואתכסיאת כיממא', לבין משל האהובה בהיכל 'דאתגליאת ואתכסיאת', ראו בהרחבה להלן, פרק רביעי, הקונטקסט: מקומה של הדרשה בסבא דמשפטים.

<sup>53</sup> יחסי הגומלין שבין סיפור המסגרת ובין הדרשות הם מהנחות היסוד המתודיות שלנו כאן והם יבואו לידי ביטוי גם בפרקים הבאים. הזיקה שבין חידת דמותו של הסבא לחידות שבפיו תידון בהרחבה בהמשך.

<sup>54</sup> זוהר, ב, צה ע"א ('פתח ההוא סבא') - צה ע"ב.

<sup>55</sup> ויקרא כב, יב.

<sup>56</sup> כך נתפרש ענין 'עץ הדעת טוב ורע' גם באור יקר, זוהר, ב, צה ע"ב: 'ונאמר כי טוב ורע יכונה על הדין והרחמים, ולא על מציאותם ממש אלא על פעולתם למטה, כי מצד החסד יפעל לאדם השכר והטוב ומצד הגבורה יפעל לאדם הרע והעונש'; ראו עוד, שם, בהמשך פירושו.

שיתברר מיד ולאורך כל החיבור, בהחלט אינו מספק את הסבא, והוא יוצא למסע של חיפושים אחר פשר הרע ברמה הפרה-אקסיסטנציאלית – אותו רע שאין לו הסבר מניח את הדעת בכתבי הקודש הקדומים. מפני מה זכתה נשמה אחת להתגלגל באדם טוב ואילו חברתה, לעומתה, נגזר עליה להיות ל'איש זר'? העיסוק בשאלה זו הוא לדעתי לב לבו של החיבור כולו.

[3] דרשת 'מי לא יראך'.<sup>58</sup> פרק זה נפתח בהצהרת כוונות לאתר פתרונות נוספים לבעיית העושק. מבחינה זו הוא המשכו הטבעי של הפרק הקודם. אלא שבנקודה זו נקטע הדיון בקריאתו הספונטנית של הסבא: 'מארי דעלמא, מאן לא ידחל מינך, דאת שליט על כל מלכין דעלמא'. מאחר וקריאה זו היא תרגומו של הפסוק: 'מי לא יראך מלך הגויים',<sup>59</sup> כפי שמבאר הסבא מיד בסמוך, גולשת הדרשה אל העיסוק הדרשני בפסוק זה עצמו. למרות שמפרשי הזוהר ניסו להצביע על הקשר ענייני של הדרשה הזו אל הדרשות שבסביבתה,<sup>60</sup> נראה שאין לראות בזה יותר מאשר ביטוי נוסף לסערת נפשו של הסבא, כמותו רצוף הסיפור לרוב.

[4] חידת עושק התינוקות.<sup>61</sup> הדרשה במהלכה חוזרת שוב לנקודת המוצא של הפרק הקודם – לפסוקי האמה שבפרשת משפטים, וממנה היא יוצאת עתה לדרוש בעניין עושק התינוקות, על פשר גורל התינוקות המתים בחיק אמותם. זוהי למעשה הופעה קונקרטיה של הבעייה הכללית שעלתה למעלה בפרק 2, והתשובה המוצעת כאן היא שאותם תינוקות נקטפים מן העולם בטרם יחטאו, מאחר וגלוי וידוע לפני הקב"ה שבגרותם הם עתידים 'להבאיש'. תינוקות אלו מוצגים כאן כקדושים הזוכים לעמוד במתיבתא דקב"ה והוא פורש עליהם את בגדו. למעשה, הסבא מבקש כאן להפך את משמעות פשר גורל התינוקות. את מה שנראה לכאורה כעונש הוא מציג כחסד כלפי אותן נשמות. מאידך נראה שעדיין לא נחה דעתו של הדרשן, בעיקר בשל השליטה שניתנת לסטרא אחרא על נשמות אלו. אכן בהקשר זה, הוא מקפיד לסייג את כוחו של הרע ואת מידת שליטתו על הנשמות העשוקות.

57 במהלך העיסוק הספקולטיבי הרחב בשאלת העושק ניתן לחוש היטב במתח שבין גישת המוצא המבקשת להעניק לבעיית העושק פשר מיתי ובין הגישה הקונפורמיסטית המחוייבת לעקרונות תורת הגמול של מחשבת חז"ל, והמוזהה כאן עם 'סטרא דעץ הדעת טוב ורע'.

58 זוהר, ב, צה ע"ב ('פתח ההוא סבא') – צו ע"א. דרשה זו היא למעשה פתיחה לדרשת עושק הנשמות, ולכן הובא בראשה הפסוק הפותח של הדרשה: 'אם רעה בעיני אדוניה'.

59 ירמיהו י, ז.

60 כך כתוב למשל באור יקר: 'ענין פסוק זה מפני שכוונתו לומר ענין עשק הקליפה בתוך הקדושה, והיה נראה ח"ו היות ענין זה הפך כוונת הבורא, לזה הקדים פסוק זה והקדמה זו שמורה על שהקליפות עצמם הם מאמינים אלהותו ורוממותו וברצונו עושים הכל'. מעין זה ראו גם בזוהר הרקיע; ובוהרי חמה, כתוב: 'לומר [...] לא תירא ולא תחת מלילית העושקות שאני מגלה לך סודה, כי אם מהקב"ה [...]'. בדרך שונה אחזר ר' חיים ויטל בפירושו הקדם-לוריאני (שבאור החמה).

61 זוהר, ב, צו ע"א ('פתח ואמר ותאמר') – צו ע"ב.

[5] 'עיטין דאורייתא'.<sup>62</sup> דרשה חלופית לפרשת 'כי ימכור', גם היא על דרך תורת הנפש. מספר קוים מקשרים דרשה זו עם הדרשה הקודמת, כמו מוטיב הלבוש שפורש הקב"ה על הנשמה,<sup>63</sup> או המקום המיוחד לנשמה בעולם העליון לאחר חזרתה אליו. מכיוון שעניינו של הסבא בדרשתו כאן הוא בעיקר בעושי הנשמות, הרי שדרשה זו מהווה סטייה מן הענין. הסבא מודע לעניין זה וגם נותן לכך ביטוי בסופו של הפרק, בדברי הקישור אל הדרשה הבאה: 'מכאן ולהלאה נהדר למלין קדמאין, בההוא נטירו עלאה דקא פריש עלה קודשא בריך הוא'. לאמור, הדרשה שבה בזאת אל נקודת החתימה של הפרק הקודם ומכאן ימשיך הסבא בדרשת פסוקי הפרשה כסדרן.

[6-7] דרשת הבן ודרשת הנשמה האחרת.<sup>64</sup> מן הבחינה הדרשנית מתקדם הסבא אל הפסוקים הבאים: 'ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה. אם אחרת יקח לו שארה כסותה וענתה לא יגרע'.<sup>65</sup> פסוקים אלו נדרשים על גורל הנשמה בבגרותה ובעיקר על המעבר הדרמטי של גיל שלש עשרה. הרעיון לפיו האדם נברא ביצרו הרע – 'כי יצר לב האדם רע מנעריו' – ורק בהיותו בן י"ג הוא זוכה גם ליצר הטוב, מצוי בזוהר במספר מקומות,<sup>66</sup> אולם כמעט תמיד מדובר בהיבט הפסיכולוגי של ההתבגרות, ואילו כאן לובש הרעיון אופי מיתי-גנוסטי: 'ובגין כך אני היום ילדתיך – אני ולא סטרא אחרא כמה דהוה עד השתא [...] בר תליסר שנין ולהלאה דהא נפקא מרשו דסטרא אחרא'.<sup>67</sup> זהו המעבר שבו יוצא האדם מרשות הסטרא אחרא, ומכאן והלאה הוא בן לכנסת ישראל. על כן ראוי לנהוג בו 'כמשפט הבנות' ולזכות אותו בנשמה נוספת, מעין הנשמה היתירה – ה'אחרת' – של השבת. דרשה זו מקיימת זיקה עניינית ברורה אל שאלת עושק התינוקות שלעיל. נשמת התינוק, היא האמה הנמכרת, היא בת הכהן שהיתה לאיש זר, מתהווה וצומחת לא בלבד ברחם אמו אלא גם בחיקו וברשותו של הסטרא אחרא. זוהי אמת ראשונית, מיתית, בה טמון סוד קיומו של האדם, ובה נעוץ פשר המימד הטרגי שבחייו. האל, לעומת זאת, ממלא כאן תפקיד הפוך מזה שרגילים לייחס לו פרוכוקטורים ומתריסים למיניהם – אין הוא מפקיר את הנשמה אלא גואל אותה. בגיל שלש-עשרה הוא כובש את נשמת האדם מידי הסטרא אחרא ואם היא ראויה לכך הוא אף מעניק לה מאוצרותיו ומכניסה לחופה. למעשה, בזיקה לשאלת היסוד של סבא דמשפטים, יש כאן חזרה אל האסטרטגיה

62 שם, צו ע"ב ('תו אזהרותא לברנש') – צו ע"ב.

63 יש לשים לב למשפט הקישור: 'וההוא נטירו, ופרישו דלבושא יקרא עלה', הרומז ונסמך על המבואר קודם לכן. מכאן שאין אלו שתי דרשות נפרדות שרק זיקה אסוציאטיבית ביניהם, אלא שני חלקיה של דרשה אחת, שהאחד צומח ומתפתח מקודמו.

64 [6] זוהר, ב, צו ע"ב ('מכאן ולהלאה נהדר') – צח ע"א. [7] שם, צח ע"א ('אם אחרת' – 'לא יגרע כמה דאתמר').

65 שמות כא, ט.

66 ראו למשל זוהר, א, קסה ע"ב; קעט ע"א; שם, ב, רסז ע"ב. רעיון זה מצוי ביסודו כבר באבות דר' נתן, נר"א, טז.

67 כאן גם נקראות שנות הילדות: 'שני ערלה'. מקבילה זוהרית לכך מצאתי רק בסתרי תורה, זוהר, א, עח ע"ב; ושם מבואר הענין עוד: 'באילנא שלטא ערלה תלת שנין, בבר נש תלת סרי שנין ערלה. כיון דאעברו על גופא אינון שנין ואתעברת נשמתא למפלח פולחנא קדישא, פקידת לגופא לרעותא טבא לכפוף לההוא נחש'.

המיתית, או על פי הניסוח ה'סבאי' שהונח למעלה: זוהי נסיגה מן הנסיון לתת הסבר על יסוד העיקרון ש'עלמא אתנהג כלא באילנא דדעת טוב ורע' (ושמא הסבר מיתי מעין זה שלפנינו, 'מתנהג' בעיניו ב'אילנא דחיי').

[8] דרשת 'גדלת מאד'.<sup>68</sup> פרק זה פותח ודורש את פסוקי מזמור קד בתהלים, החל מן הפסוק: 'ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת', בדרשה המתארת את השתלשלות הספירות. תיאור כזה מצוי גם במקומות אחרים בזהר,<sup>69</sup> אך כאן מתמקדת הדרשה בשאלה הפרובלמטית של השתלשלות הרע בתוך מערכת הספירות: הנסיון הראשון של הופעת 'סטרא דשמאלא' בתוך המערכת הזו במעמד עצמאי השתבש מפני סירובו של עץ החיים להיות עמו במנין. רק כשהחל התהליך מחדש, כשבו 'אתכלל שמאלא בימינא' ונמזג הדין בחסד, ניתן היה להשלימו. פרק זה מהווה לכאורה סטייה בלתי מובנת ממסגרת הדרשה, שכן הוא איננו נסמך על פסוקי פרשת אמה עבריה ובכלל לא על פרשת משפטים. את מקומה של הדרשה יש להבין על כן רק בהקשר הענייני שלה.<sup>70</sup> אכן, על פי האמור למעלה, נראה המעבר מובן ואף מתבקש, שהלא מי שתולה את הטרגדיה האנושית ואת חידת ה'עושק' בשלטון הסטרא אחרא, לא יוכל לפטור את עצמו מדיון בעצם שאלת שורשיו של הרע ונסיבות השתלשלותו מ'שירותא דמהימנותא'. הרע, כפי שמשתקף מן הדרשה הזו, הוא כורח המציאות, תולדה מחוייבת מתהליך האצילות. אולם צידו השני של אותו מטבע הוא שהאופן שבו מופיע הרע בפנינו הוא המתוקן והמעודן יותר. זהו הרע במיעוטו, בהשוואה להתגלמותו המקורית. הפרק מסתיים בביטויי החרדה של הסבא על שהטיל את עצמו לתוך הים הגדול – על שמתוך חתירתו להבין מן היסוד את ענין 'עושק הנשמות' הוא נסתף אל מחוזות ספירתיים-מיתיים אותם לא היה בכוונתו מלכתחילה לפקוד.

[9] לבוש הנשמה.<sup>71</sup> כאן מציע הסבא הצעה חליפית לדרשת הפסוק הנזכר: 'אם אחרת יקח לו, שארה כסותה ועונתה לא יגרע'. לדבריו הוא מקדים מעין התנצלות על ריבוי הדרשות על אותו פסוק: 'כמה גלגולין'<sup>72</sup> עתיקין הכא דלא אתגלון עד האידנא,

68 זוהר, ב, צח ע"א ('בכה ההוא סבא') – צח ע"ב.

69 הידוע שבהם הוא זה הפותח את פרשת בראשית, זוהר, א, טו ע"א.

70 לדעת בעל זהרי חמה קטע זה הוא מעין הקדמה לענין הלבוש שבהמשך: 'שהרי הקב"ה מתלבש בלבוש הוד והדר, וכן נבראים שהם בצלמו צריכים להתלבש כמותו'. ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 93 והערה 168, סבור שהסבא מבקש להצדיק בכך את העובדה שהוא חוזר בו מדבריו הקודמים, שהרי גם דוד המלך חזר בו במזמור זה מן התיאור הראשון של תהליך האצילות והחל בו מחדש בדרך הרמוניסטית יותר. לפי זה מתמקד כאן הסבא בהנהרת איפיוניו של תהליך היצירה.

71 זוהר, ב, צח ע"ב ('אם אחרת יקח לו' – 'מגו לבושיהון אלין').

72 נראה שביטוי זה מופיע כאן בריבוי משמעות. המשמעות הראשונית היא כנראה במובן של שינויים או 'העתקות' בהעברה מערבית, ראו ג' שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', תרביץ טז (תש"ה), עמ' 135. אך הוא רומז ככל הנראה גם לגלגוליה של נשמת הגר ובכך מכין את הקרקע לעיסוק האינטנסיבי והנרחב בדפים הבאים בנושא גלגול הנשמות. בהקשר זה ראו ליבס, 'פרקים במילון ספר זוהר', עמ' 294; כך גם המטאפורה של גלי הים, ראו ליבס, שם,

וכלהו קשוט כדקא יאות'. על פי הצעת הדרש החדשה, 'אחרת' היא נשמת הגר לאחר שיצא מן העולם. תורף הרעיון הוא שכל הנשמות שבגן עדן מתלבשות בנשמות הללו של הגרים, בהן הן עולות לגן עדן של מעלה ובהן הן יורדות לעולם. למרות שלגן עדן העליון הן עולות רק בלבושן זה, לא נגרע להן דבר מן העונג, כי 'שארה כסותה וענתה לא יגרע'.

זוהי דרשה שניה מתוך שלש, המנסה להתמודד התמודדות דרשנית עם חידת הנשמה ה'אחרת' שבפסוק. למעלה דרש הסבא את הפסוק על ענין הנשמה היתירה של האדם בגיל שלש עשרה. כאן הוא השיא אותו לענין נשמות הגרים שבהן מתלבשות הנשמות, ולהלן (צט ע"ב ואילך) הוא עתיד לראות בכך רמז לתורת הגלגול כולה. מכמה בחינות מהווה דרשת 'לבוש הנשמה' חוליית מעבר אל הדרשה על הגלגול, שאליה למעשה חותר הסבא בבואו להרחיב את הפרספקטיבה לצורך ההתמודדות עם שאלות הסבל והעושי. ראשית, היא מרחיבה את זירת ההתרחשות שאליה מתייחס הפסוק על פי הדרשה, מן העולם הזה אל גן עדן, ובכך היא מכשירה את הקרקע לעיון הספקולטיבי העשיר והמסועף בתורת הגלגול ובגורל הנשמות לאחר המוות. שנית, היא מניחה ומנהירה את רעיון התלבשות הנשמות, שלהלן עוד ייעשה בו שימוש רחב.

[10] 'מלין סתימין באורייתא' (משל האהובה בהיכל).<sup>73</sup> כאן חוזר הסבא לפתרון החידה שנותרה עדיין עלומה, היא החידה אודות אותה 'עולימתא שפירתא דלית לה עינין'. בפרק זה, שבצדק מקובל לראות בו את אחד משיאייה של היצירה כולה, אם לא של הזוהר בכלל,<sup>74</sup> מתברר שאהובה זו הלא היא התורה הנחבאת בתוך היכלה ואינה מתגלה אלא ל'חכימין דאינון מליין עיינין'. הרעיון ההרמנויטי שמאחורי המשל מבואר בצדו, והוא אף מודגם באמצעות דרשת הפסוק: 'ואתם ידעתם את נפש הגר', שיש להבינו כרמז לנפש הגר שבו מתלבשות הנשמות בגן עדן, כפי שהובא כבר בפרק הקודם. אף שפירוש זה מותיר את המשך הפסוק – 'כי גרים הייתם בארץ מצרים' – כחסר פשר, אין בכך כלום, מפני שהוא באמת אינו חשוב. את הצלע השניה של הפסוק יש לראות כטכסיס של הסוואה, שלא בא אלא להסתיר את הכוונה האמיתית הטמונה בחלק הקודם של הפסוק. על הקורא הנאמן להתמקד במה שרומז הפסוק בתחילה, ולהישמר שלא יפול בפח ההסוואה שאותו פסוק עצמו מציב, לקלוט את הבזק הגילוי ולמוטט את חומות ההסתרה. לדיון בתפיסה ההרמנויטית אותה מציע הסבא יוקדש פרק רחב בהמשך.<sup>75</sup> כאן אני מבקש לעמוד על שאלת ההקשר על רקע הרצף הרעיוני של החיבור כולו. השאלה: מפני מה מצא

עמ' 296. על מקורותיו הלשוניים של הביטוי ועל 'גלגוליו' בסבא דמשפטים, ראו בהרחבה להלן, פרק שלישי, המונח 'גלגול' בסבא דמשפטים.

<sup>73</sup> זוהר, ב, צח ע"ב (קב"ה כל מליין) – צט ע"ב. נמנעתי מלכנות את הפרק הזה כולו 'משל העלמה בהיכל', מאחר ולדעתי משל זה הוא רק חוליה אחת מתוך שלוש, המרכיבות את המסה הזו, כפי שאראה להלן, בפרק רביעי. השם 'מלין סתימין באורייתא' לקוח מפתחת המאמר: 'קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביר אעיל לון באורייתא'.

<sup>74</sup> כך הוא בעיקר במחקר החדש (ראו לעיל, מבוא). הפרשנות המסורתית (להוציא ספר אור יקר) התעלמה כמעט לחלוטין מן הפרק הזה של משל האהובה בהיכל. מתוך כך גם לא נתנה את דעתה על ההיבטים ההרמנויטיים שבסבא דמשפטים.

<sup>75</sup> להלן, פרק רביעי, תורת הפרשנות ודרכי הדרשה בסבא דמשפטים.

לנכון בעל הסיפור לחזור אל חידת האהובה דוקא בנקודה זו של התפתחות הדרשה, היא הרת-חשיבות, מפני שיש בה ללמד על התפתחות דרמטית במהלך הדרשה. את המפנה מסמן הסבא עצמו בעצם הצעת התמה ההרמנויטית, אולם תיכף לחידוש הגדול הוא מוסיף הערה רבת משמעות: 'אם אחרת יקח לו',<sup>76</sup> חברייה לאו בגין דא בלחודי שרינא מלה דהא סבא כגיני לאו במלה חדא עבד קיש קיש ולא קרי'. הסבא מקפיד להבהיר שהדברים שהציע זה עתה הם בעלי חשיבות מתודולוגית כללית ואין לראות בהם רק דרך של התמודדות פרשנית מקומית עם פסוקי פרשת הגר. מכאן מפליג הדרשן בחזרה אל הפסוק אותו כבר דרש למעלה בשתי דרכים – 'אם אחרת יקח לו', אלא שעתה, מצוייד בעקרון ההרמנויטי הרדיקלי שאותו חשף, נפרשים בפניו אפיקי דרש חדשים. ואכן, בפרק הבא הוא עתיד לפתוח שוב באותן ארבע מילים בהן כבר דש – 'אם אחרת יקח לו' – ולמצוא בהן רמז לסודות תורת הגלגול.<sup>77</sup> בניגוד לשתי הדרשות הקודמות הוא לא ישוב עוד לאורך כל דרשותיו הבאות להמשך הפסוק: 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע', מפני שעל פי המתווה המתודולוגי של הדרשה שאותו הציב כאן, יתכן שכל מה שסביב לנושא העיקרי הנרמז מן הפסוק איננו אלא מעין היכל, היינו הסוואה מכוונת לתורה עצמה. מעתה לגיטימית גם דרשנות של רסיסי פסוקים ללא מחוייבות אל הקונטקסט, ולו אף הצר ביותר. הנה כי כן, הגישה ההרמנויטית הבאה לידי ביטוי במשל האהובה מספקת לגיטימציה לדרשנות קיצונית הנסמכת על זיקה קלושה לטקסט הנדרש ושאינה מחוייבת כלל לקונטקסט.<sup>78</sup> זוהי גישה המשמשת בידי הסבא מנוף בבואו להציע את תורת הגלגול כמענה לשאלות העומדות במרכזו של החיבור – עושק הנשמות ומות התינוקות, מפני שכך יכול הוא להסמך את רעיון הגלגול על הפסוק, למרות שאין בידו לדרוש אותו בדרכים הקונבנציונאליות (אף באלו המקובלות בספר הזוהר עצמו); דרכים המחוייבות, לפחות בהקשר מצומצם, לרצף ולמתאם. מנקודת מבט זו מתברר הפרק שלפנינו כנקודת חיתוך בין שני הצירים המרכזיים בחיבור כולו – הציר ההרמנויטי והציר התיאולוגי.<sup>79</sup>

76 ציטוט הפסוק כאן הוא בעל חשיבות כפי שיבואר בסמוך. אמנם בחלק מן הדפוסים (מענף מנטובה) הושמט, אך הוא מצוי בכתבי היד הנאמנים (וטיקן 606; בהמ"ל 2076), בדפוס קרימונה ובכתבי היד של אור יקר.

77 במהלך הפרקים הבאים יקרא בעל הנשמה שהתגלגלה 'אחר'. ראו למשל זוהר, ב, קא ע"א – 'ועל דא תנינן דילמא יקדמנו אחר ברחמים. אחר תנן...'; שם, קג ע"א, על הפסוק: 'ויצאה מביתו והלה והיתה לאיש אחר'. נראה שבכך הוא גם משכיל לשמר את הזיקה הדרשנית אל פסוק המוצא: 'אם אחרת יקח לו'.

78 המעבר בין שלש הדרשות על הפסוק: 'אם אחרת יקח לו', טעון בהקשר זה משמעות הרמנויטית. בפעם הראשונה כשדורש זאת הסבא לעניין הנשמה היתירה של בן י"ג, הוא נזקק להתאמה דרשנית של הפרשה כולה. כשהוא דורש זאת בשנית, לעניין הנשמה המתלבשת בנפש הגר, הוא טורח להשלים את הדרשה בהתאמה עד סופו של הפסוק בלבד. וכאן כאמור, הוא מתנתק גם מן הקונטקסט הצר של הפסוק. דיון יסודי בעניין הטכניקה הדרשנית של סבא דמשפטים יבוא להלן, בפרק רביעי.

79 השאלה איזה משני הנושאים הללו עומד ממש במרכזו של החיבור, ואיזה מהם משמש את משנהו, אינה פשוטה כלל ועיקר. מתוך סיפור המסגרת נראה שכל כולה של הדרשה

[11] הגלגול וסוד היבום.<sup>80</sup> בשלב זה, מנקודת המוצא הדרשנית על הפסוק: 'אם אחרת יקח לו', עובר הסבא לפרוש בפני החברים את יסודותיה של תורת הנפש, ובעיקר של תורת הגלגול. לענייננו, על מנת לחשוף את המטווה העדין של הקשרים והזיקות בין הפרקים השונים, חשובה ביותר ההקדמה שבה פותח הסבא:

ת"ח אם אחרת יקח לו – גלגולין דמתגלגלן בהאי קרא כמה רברבין ועלאין אינן דהא כל נשמתין עאלין בגלגולא, ולא ידעין בני נשא ארחוי דקודשא בריך הוא והאיך קיימא טיקלא והיך אתדנו בני נשא בכל יומא ובכל עידן והיך נשמתין עאלין בדינא עד לא ייתון להאי עלמא והיך עאלין בדינא לבתר דנפקי מהאי עלמא, כמה גלגולין וכמה עובדין סתימין עביר קודשא בריך הוא בהדי כמה נשמתין ערטילאין וכמה רוחין ערטילאין אזלין בההוא עלמא דלא עאלין לפרגודא דמלכא, וכמה עלמין אתהפך בהו ועלמא דאתהפך בכמה פליאן סתימין ובני נשא לא ידעין ולא משגיחין והיך מתגלגלין נשמתין כאבנא בקוספיתא.

פתיחה זו מסמנת למעשה את מגמתה של הדרשה הבאה בעניין הגלגול, שעתידיה להתפתח לכיוונים ספקולטיביים שונים ורחוקים. הנימה הפאתטית משקפת את עוצמת החידוש בתורה שאותה הוא עומד לגלות ואת המהפכה הקוגניטיבית שהיא עתידה לחולל בקרב אותם המכונים 'בני נשא' – אותם שאינם יודעים ואינם מכירים (עדיין) את מקורותיה וגלגוליה של הנשמה טרם בואה אל העולם הזה ולאחר צאתה ממנו. אותם סומים מתיימרים להבין את תורת הגמול, אולם מאחר שהם חסרים פרק יסודי בתורת הנפש, אי אפשר שידעו היך נשמתין עאלין בדינא עד לא ייתון להאי עלמא והיך עאלין בדינא לבתר דנפקי מהאי עלמא. הסבא איננו מציע בשלב זה תשובה מנוסחת לשאלת עושק הנשמות ומות התינוקות, אך מן הפתיחה ברור שעצם הזעזוע הקוגניטיבי בעקבות חשיפת סודות הנפש צפוי למוטט את מערכת הקואורדינטות המקובלת של תורת הגמול ולשמוט את הקרקע מתחת לכל הקושיות.

זיקתה של תורת הגלגול אל תורת הגמול איננה חידוש של סבא דמשפטים. כבר בספר הבהיר, הוא המקור הקבלי הקדום שבו אנו מוצאים את הרעיון, מובא הגלגול בהקשר לשאלת 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו':

מפני מה צדיק וטוב לו צדיק ורע לו, מפני שהצדיק הזה כבר היה רשע לשעבר ועתה נענש. וכי מענשין על ימי הנערות, והאמר ר' סימון שאין מענשין בבית דין של מעלה אלא מבין עשרים שנה ומעלה. אמר ליה, אנא לא בחיי אמרי, אנא דאמרי שכבר היה לשעבר. אמרו לו חבריו, עד מתי תסתום דבריך. אמר להם, צאו וראו משל למה"ד

התיאולוגית לא באה אלא להדגים את העיקרון ההרמנויטי שהוא הפתרון לחידת העלמה. אך מדרך ההרצאה של הדרשה, מן ההרחבה העניינית ומן הנימה האמוצינולית המאפיינת בעיקר את סופה, מתקבל הרושם שדוקא השאלה התיאולוגית היא זו שמדירה שינה מעיניו של הסבא. על כן נראה לי ששרטוט מבנה בעל 'מוקד כפול' משקף אל-נכון את רוח החיבור.

80 זוהר, ב, צט ע"ב ('ת"ח אם אחרת') - ק ע"א.



לאדם שנטע בגנו כרם ויקן לעשות ענבים ויעש באושים, ראה שלא הצליח נטעו גדרו ופרצו ונקו הגפנים מן הבאושים ונטעו עוד שנית.<sup>81</sup>

גם בתקופה מאוחרת יותר עשו המקובלים שימוש בתורת הגלגול למטרות תיאודיציות. כך למשל הבין הרמב"ן בפירושו לספר איוב את מענהו ההגון של אליהוא, ועל כך העיר: 'והנה הוא מתרץ קושיית צדיק ורע לו, וממנה יבוא תרוץ רשע וטוב לו והוא הדין והוא הטעם'.<sup>82</sup> ב'כד הקמח' לרבנו בחיי בן אשר, מתלמידי הרמב"ן, כבר נכרך פירוש זה של מענה אליהוא באופן קונקרטי ומפורש לשאלת מות התינוקות:

ומה עושה הקדוש ברוך הוא בחסדו כדי שיזכה לראותו באור העליון, נפשו מתגלגלת בגוף וחוזרת שם כבראשונה [...], כי מיום שנולד זה לא חטא כלל וייסוריו באים לו על עונות ראשונים.<sup>83</sup>

מה שמיוחד אם כן את סבא דמשפטים בענין זה איננו השימוש בתפיסת הגלגול כמפתח להבנת תורת הגמול, ואפילו לא הזיקה שבין רעיון הגלגול לשאלת מות התינוקות, אלא בעיקר הנכונות לפרוץ את מעטה המסתורין סביב תורת הגלגול, לחשוף אותה מן המסד עד הטפחות ('השתא אית לגלאה'), להביאה במבחן הביקורת הסכולסטית ולהעמידה במוקד העיון הספקולטיבי היוצר. למטרה זו מוקדשים חמשת הפרקים הבאים.

[12-16] פרקי עיון בתורת הגלגול והיבוס. הרעיון המהפכני של הגלגול מעורר שאלות רבות שאליהן נדרש הסבא. מצד אחד מהווה הדיון הארוך והמייגע סטייה צורמת מעיקר עניינו של החיבור, אך מאידך יש בו ביטוי ייחודי לתעוזה,<sup>84</sup> לכח יצירה ולתודעה של יצירה, בהם מתאפיין החיבור כולו ובהם הוא גם מובחן מכל דרשה זוהרית אחרת.

[12] בעיית 'אמו שהיא אשתו'.<sup>85</sup> כאן עומד הדרשן על הבעיה הנוגעת לראיית מעשה היבוס כגלגול נשמת המת בבנו, הנובעת מתפיסת היסוד הדטרמיניסטית של הזיווג. מהנחה זו נגזרת לכאורה המסקנה האדיפלית המביכה שהבן הנולד מן היבוס, ושבו למעשה התגלגלה נשמת אביו, אין לו בת זוג. שהרי, מאחר ונשמתו היא נשמת אביו, בת זוגו היא אמו. לבעיה זו מתייחס הדרשן בשני מישורים. מצד אחד הוא מקנה לסיטואציה המשפחתית הבלתי אפשרית הזו אינטרפרטציה סימבולית – הדבר מסמל את

81 ספר הבהיר, על פי כתבי היד הקדומים, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, 135, עמ' 219.

82 ר' משה בן נחמן, פירוש לספר איוב, כתבי הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, עמ' קא. אכן הרמב"ן עצמו, כדרכו בנושא זה ובשכמותו, סותם את דבריו ואיננו נוקב בשמו של 'סוד העיבור', אך אין שום ספק שלכך הוא מתכוון.

83 כד הקמח, כתבי רבנו בחיי בן אשר, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' קנא. ראו עוד ר' מנחם ריקנטי, פירוש על התורה, ונציה ש"ה, בראשית לג, ב.

84 כבר לאחר הפרק הראשון של הדיון בתורת הגלגול (זוהר, ב, קא ע"ב) מתחלחל הסבא מדבריו והוא ומבקש לחתום את הדיון בנושא ('עד הכא ברזא דא'), אך מיד הוא מתעשת, אזור כח וכדרכו מחזק את עצמו בקריאות עידוד: 'סבא סבא כיון דשריאת לשטטא בימא רבא זיל ברעותך לכל סיטרין דימא, השתא אית לגלאה...'.  
85 זוהר, ב, ק ע"ב ('האי דאתבני השתא') – קא ע"ב.

נפילת נשמתו של האדם החוטא ממעלה עליונה של 'בעל' לבירא עמיקתא של מעמד המכונה 'בן'. מאידך, הוא איננו פוטר עצמו מן החובה לתת תשובה ישירה, לפיה גם מי שאיבד בעוונותיו את בת זוגו יש בידו, בתנאים מסויימים, להקדים ברחמים וליטול בת זוגו של אחר.

[13] היבום ורוח המת באלמנה.<sup>86</sup> כאן מלבן הסבא את אחת מהנחות היסוד בתורת היבום שלו, לפיה תשתית ההליך הגלגולי הוא ברוח שהניח המת באשתו בעת זיווגם הראשון. אלא שאם כך, תוהה הסבא בקול, מה יהא על אותה רוח בנסיבות שבהן אין צורך ביבום? התשובה המוצעת היא, שאכן בעת שנושא אדם את אלמנת חברו מתחולל מאבק בין רוחו לרוח בעלה הראשון של אשתו, והוא עתיד להיות מוכרע בדחייתה של רוח אחת מפני חברתה. בנקודה זו יש לשים לב לכך שהסבא אינו מסתפק בהסבר המיסטי ובפתרון התיאולוגי, אלא נוקט גם עמדה רגשית ותובע את עלבונה של הרוח הדחוייה. ההיסק מן העיון הספקולטיבי בתורת הנפש מועבר כאן בכור המבחן האתי העיקש, ולא במקרה – בעיית הצדק היא היא נייר הלקמוס של הסבא לאורך כל דיוניו העיוניים בתורת הנפש.

[14] הגירושין ותורת הגלגול.<sup>87</sup> הבהרה נוספת ביחס לחידת בת זוגו של מי ששב בגלגול. כאן מתברר שהאשה המיועדת למגולגל היא הגרושה. הסבא מפתח את הענין וגוזר ממנו מסקנות ביחס למעמדה הדמוני של הגרושה שנשאה ל'אחר' ומכאן הוא גם גוזר את המלצותיו הנורמטיביות.

[15] מעמד בית דוד ותורת הגלגול.<sup>88</sup> מעמדו הנחות של בן הגלגול, כפי שהוא בא לידי ביטוי בעיון בתורת הגלגול עד כה, מעלה סימן שאלה קשה על מעמדו המיסטי של עובד ('אבי ישי אבי דוד'), כבן היבום מצד אחד וכאבי משפחת בית דוד מאידך. המבוכה כפולה ומכופלת מאחר ושורשי הקדומים יותר של בית דוד הם בפרץ, שגם הוא בן היבום. לבעיה זו מוצעים במהלך הדברים מספר פתרונות. בדרך אחת, שדומה שהיא עיקרית בעיני הדרשן, הוא מסביר שבאופן יוצא דופן וחריג עשה עובד את מה שאיננו בידם של מגולגלים אחרים – הוא העלה את שורש האילן לתיקונו, ועלה בו ונתקן כראוי. ברמה המיתית<sup>89</sup> השלים ישי בנו את מפעלו, עד שבא דוד וירש את המלכות. כיוון אחר לפתרון הבעיה, לפחות באופן חלקי, מסמן הסבא כשהוא מדגיש את העובדה שבשונה משאר בני היבום נולד פרץ ליהודה אבי ער, ולא לאחד מאחיו. מוצא נוסף מסתמן במה שנרמז מן המשמעות המיתית הניתנת במהלך הדרשה למות ער ואונן, לפיה היה הכרח

86 שם, קא ע"ב ('סבא סבא') – קב ע"א.

87 שם, קב ע"א ('כין דאחינן') – קג ע"ב.

88 שם, קג ע"ב ('השתא אית לאהדרא') – קה ע"ב. בתוך פרק זה משולבת גם דרשת השבטים בשיעור קומה, שהיא עומדת לעצמה, ובאה כאן לצרכיו הרטוריים של הסבא. בעיקר נצרך כאן החלק הראשון של הדרשה כדי להבהיר את עניינם של הגלגולים בתולדות ייחוסיה של משפחת בית דוד, ובכך לטהר אותה מכתם הגלגול. חלקו השני של הדרשה אין בו כאן צורך לעצמו, ונראה שהובא רק לשם השלמת המסכת המדרשית.

89 ה'גלישה' אל המימד המיתי, שהולך ומתעצם בהמשך, באה לידי ביטוי בהכרזה על 'רזא דרזין'. הדבר משתקף גם בתכיפוחם של נסיגותיו, היסוסיו וחששותיו בפרק זה.

בכך כדי לצרף את הרע שבמלכות. מובן שהסבר מיתי זה מאיר את רעיון היבום מכיוון נוסף.

[16] תחיית המתים ותורת הגלגול. ההנחה שהרוח מתגלגלת מגוף לגוף מעוררת את השאלה: מה יהא גורלה בעת שתשובנה כל הנשמות לשכון בגופן הראשון. בהקשר הקונקרטי שואל הסבא: אם אכן, כאמור למעלה, רוח הבן היא רוח האב, באיזה מן הגופים הללו היא תשכון בעת תחיית המתים, ומה יהא על הגוף האחר? כמענה לבעיה מצטט הסבא את הפסוק מן החזון שבספר דניאל: 'ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם'.<sup>90</sup> הרוח תחיה לחיי עולם בתוך הגוף האחרון שבו נתקנה, אך גם הגוף הקודם הנחשב כפסולת לגוף החדש, יקום כדי להיות לאות דראון – 'לתוהא בהון כל בני עלמא'. ברקע גישה זאת עומדת התפיסה העקרונית שביסוד תורת הגלגול של הסבא, לפיה 'לא יתאביד כלום וכלא יקום', כמעין 'חוק השימור' של הרוח.<sup>91</sup> יש להעיר שבחלקים אחרים של ספר הזוהר תפיסה זו איננה מובנת מאליה ונראה שהיה מי שלא נרתע מן המסקנה שגופו של החוטא שהתחייב לגלגול לא יקום עוד בתחיית המתים.<sup>92</sup>

כאן חותם הסבא את פרקי העיון הספקולטיבי בתורת הגלגול, במילות סיכום: 'כל דא מאן גרים, ההוא דלא בעי לאפשא בעלמא, ולא בעי לקיימא ברית קדישא, על דא גרים כל מה גרים, וכל הני גלגולין דקא אמינא עלה עד הכא'.

[17] דרשת העבד.<sup>93</sup> הדרשה חוזרת כאן בתפנית חדשה אל האפיק המדרשי. לא זו בלבד, אלא שהיא מעתיקה את הבסיס המקראי של הדרשה מפסוקי האמה העבריה, שנדרשו למעלה בפרק ט, אל פרשת העבד, שבסדר המקרא היא קודמת לפרשת האמה. למרות מעבר זה, ברקע הדרשה החדשה עומדים בדיוק אותם נושאים שהעסיקו את הדרשן בפרקים הקודמים, וכל אותם רעיונות שהתגבשו ב'פרקי הגלגול' האחרונים משתקפים בה היטב: הגלגול כעונש על אי הבאת בנים לעולם, הנשמה המתגלגלת

90 דניאל יב, ב.

91 באותו הקשר, ראו זוהר, ב, ק ע"ב: 'ולא אתאביד כלום, אפילו הכל דפומא אתר ודוכתא אית ליה [...] ואפילו מלה דבר נש ואפילו קלא לא הוי בריקניא, ואתר ודוכתא אית להו לכלא'. ראו עוד, שם, נט ע"א; שם, ג, פה ע"א. בהקשר רחב יותר משתקפת תפיסה זו גם במסגרת הסיפורית, שהרי החברים תוהים על דבריו של אותו זקן אם 'מלוי ריקנין ואינון בריקניא', כשלמעשה דרשתו של הסבא מפריכה את החשד הזה ומוכיחה (כדבריו של ר' חייא) ש'באינון ריקנין ישכח גבר זגין דדהבא', שם, ב, צה ע"א.

92 בעניין זה ראו להלן, פרק שלישי, מקומו של סבא דמשפטים במסורת הגלגול.

93 זוהר, ב, קה ע"ב ('פתח ההוא סבא ואמר') – קו ע"א ('מקבל ליה ודאי מיד'), קט ע"א ('אם ארוניו') – קט ע"ב. קביעת גבולותיו של חלק זה נסמכת על מסקנתי בפרק הקודם, לפיה דרשת התשובה המשתרעת בין דפים קו ע"א ('תנינן לית מלה') – קח ע"ב ('בעובדוי ידוי'), איננה חלק מן החיבור; וכי שתי הדרשות על פרשת 'כי תקנה עבד עברי' הן שני חלקיה של דרשה אחת שאף מקיימות ביניהן רצף. כמו כן את הפתיחה של החלק השני כפי שמופיע בדפוס מנטובה (קח ע"ב) יש להעתיק על פי כתב יד וטיקן 606 לסוף דרשת 'בגפו יצא'.

'כאבנא בקוספתא' והזכייה באשה הגרושה ברחמים.<sup>94</sup> בעל הדרשה מסתמך כאן בדבריו על רעיונות קודמים כידועים.<sup>95</sup> מבחינת התפתחות הדרשה על הציר ההרמנויטי מסמן פרק זה מגמה של נסיגה אל הדרשה הקונבנציונלית, לאחר השכירה המודעת של כל הקונבנציות הדרשניות בנקודת השיא של משל האהובה בהיכל והדרשות שבעקבותיה על הפסוק 'אם אחרת יקח לו' (פרק 10).

לא פחות מכך חשובה המגמה התיאולוגית המשתקפת מדרשת הפסוק האחרון: 'אם אדוניו יתן לו אשה האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו'.<sup>96</sup> על דרך הדרשה הזאת, משמעות הדבר היא, שמי שבא בגלגול וזכה באשתו ברחמים, ילדיו ממנה לא יהיו לו אלא לאדונו, לקב"ה, ואילו הוא יצא מן העולם בגפו. הסבא, כדרכו, מתוך אותה רגישות מוסרית המאפיינת את דרשתו, מזדעק כנגד העוול כלפי מי ש'אשתדל למעבד פירי [...] ויצא בריקניא', ומיד מיישב: מאחר והלה זכה באשתו 'ברחמים' מאת הקב"ה, הרי הקב"ה גובה בתחילה משלו – ונטיל מה דגרע ההוא מבוע', ואחר כך יחזור האב וישתדל על עצמו להשלים חסרונו. הנה, כאן הסבא שב ונוגע בשאלת השאלות, היא בעיית מות התינוקות, ומציע לה תשובה נוספת. 'כל מילין דקב"ה עביר כלהו בדינא אינון' ומה שהקב"ה נוטל אליו, הריהו למעשה שלו.<sup>97</sup> אולם, כפי שהדגיש הסבא למעלה, רק מי שתורת הגלגול פרושה וגלויה לפניו ישכיל לעמוד על הפשר הזה של מות התינוקות. גם אם לא ניתן להוכיח את הדבר, יתכן שמענה זה הוא היעד של 'יחידת הגלגול' כולה (פרקים 12-16). אשר על כן מסכם כאן הסבא: 'עד הכא רוא דקרא'.

[18] דרשת האיתנים.<sup>98</sup> הדרשן נוטש כאן לחלוטין את פסוקי פרשת משפטים ופונה לדרוש את קריאתו של הנביא מיכה: 'קום ריב את ההרים ותשמענה הגבעות קולך. שמעו ההרים את ריב ה' והאתנים מוסדי ארץ, כי ריב לה' עם עמו ועם ישראל יתוכח'.<sup>99</sup> את הפרק הזה כולו יש לראות כסטייה מודעת מן המסגרת העניינית של החיבור לשאלת זיהוי ההרים

94 דרשה זו מקיימת גם זיקה מעניינת אל קטע ההקדמה לסבא דמשפטים (כפי שהראיתי לעיל, הוא איננו שייך לסבא דמשפטים), כשבשתי הדרשות מתוארת הנשמה החוטאת במסעה מ'שית שנין' אל השנה השביעית. יחד עם זאת קיימים הבדלים רעיוניים ניכרים בין שני המקורות. כאן למשל נחשבת ה'שביעית' לדרגה נחותה מן השש ואילו בהקדמת סבא דמשפטים זוהי דרגה גבוהה יותר ש'לית בה שעבודא כלל'.

95 ראו למשל זוהר, ב, קו ע"א: 'אזיל כאבנא בקוספיתא עד ההוא אתר דטנרא תקיפא'. בביטוי 'ההוא אתר' הוא רומז לאותו מקום שנזכר כבר שם, ק ע"א – אותו סלע שמאחורי גן עדן, אליו נודדת, לאחר היבום והגלגול, הרוח שהטביע המת באשתו. בדומה לכך גם האיזכור (שם): 'האי (זה שהשתדל) לא נסיב איתתא דתרוכין', כשהכוונה בביטוי הסתום: 'איתתא דתרוכין', לרעיון שנזכר למעלה ממנו על האשה הגרושה שניתן לזכות בה ברחמים.

96 שמות כא, ד.

97 יתכן שזוהו פשרו של ההיגד החידתי (בתחילת הסיפור): 'בנוי דאתגזלו ולאן מן בריין', שהרי 'עשק' ו'גזל' הם היינו הך. הבנים נגזלו מן המגולגל, אך לא בידי בריות אלא בידי הקב"ה הגובה בכך את שלו. קרוב לכך פתרונו של רמ"ק באור יקר, אלא שהוא סבור שהגזילה מתייחסת לבעל הראשון הגזול כביכול את בניו של היבם.

98 זוהר, ב, קט ע"ב ('פתח ואמר שמעו הרים') – קי ע"ב.

99 מיכה ו, א-ב.

והאיתנים שבפסוק, כשלמעשה מחזו חפצו של הדרשן הוא בדברי ה'ריב' שבפסוק,<sup>100</sup> בו הוא עתיד לשמוע (בפרקים הבאים, 19-23) את זעקתו של עשו העשוק ושל הסטרא אחרא על העוול שנעשה להם בעטיה של עקיבת יעקב. הסבא עצמו מתנצל בפתיחת הדרשה על הסטייה הצורמת מן הנושא ותמה על עצמו: 'השתא הוית בעמקי ימא, והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבר עמהון קרבא?'. המעבר מן ההאבקות עם גלי הים בשאלות של תורת הנפש והגלגול<sup>101</sup> אל העיסוק בסימבוליקה הספיריתית, שמצטייר כאן כקרב עם ההרים – הם הספירות, הוא חסר פשר לכאורה. הסבא מצטדק ומבטיח שאין הוא נוטש בזה את נושא תורת הנפש, אלא שמאחר ונודמנה לו בפסוק סוגיית ההרים, הריהו שולח ידו גם בכך: 'אלא ודאי עד כען בימא תקיפא אנת אבל עד דאזלת בעמקי ימא פגעת באינון טורין תקיפין די בגו ימא ואערעת בהו, השתא אית לך לאגחא קרבא בעמקי ימא ובהנהו טורין'. העובדה שיחידה זו חורגת במודע מן התוואי המרכזי של החיבור משתקפת גם בקריאתו של הסבא בסיום: 'תוב לאתרך'.

על אף כל זאת, לא נכון יהיה לראות ביחידת דרשה זו רק חריגה מתודית ממהלכו של החיבור. הדרשן, שמסעו הדרשני הוא עבורו קרב, יוצא כאן לערער על מוסכמות ומחולל זעזוע בסימבוליקה הקבלית כאשר הוא טוען ש'איתנים' הם נצח, הוד ויסוד (נה"י), ולא כמקובל חסד, גבורה ותפארת (חג"ת). הדרך שבה הוא מנהל את המערכה, התעוזה הרבה, הנחישות וכח היצירה, מעוררים השתאות. מעבר לכך, בתוך המארג המדרשי ניתן לחשוף תובנה הרמנויטית חשובה ביותר אודות נקודת ההשקפה ('ה'מפתח') הנעלמת שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, תובנה שיש בה כדי להאיר את התפיסה המרכזית שבמשל האהובה בהיכל מכיוון חדש.<sup>102</sup>

[19] דרשת 'ריב ה' לעשו.<sup>103</sup> פרשת ה'ריב' שבה מתמקדת כאן הדרשה, מסמנת שינוי של כיוון ושל הלך נפש במהלך המסע הדרשני, או ליתר דיוק: שיבה ו'סגירת מעגל'. אם בפרקים האחרונים חתר הסבא להבין את דרכי האל ולמצוא צידוק לבעיית עושק הנשמות<sup>104</sup>, הרי שעתה הוא חוזר אל ההבעה האמוציונלית שבנקודת המוצא – התהייה

100 ראו זהרי חמה, שתלה את הסטייה מן הנושא בהארה מיסטית שפוקדת את הסבא ללא קשר לנושא הדרשה: 'אסתים עיניו ההוא סבא רגעא חדא – הענין כי זה היה להם התבודדות ודבקות למעלה, והיו רואים ומשיגים בעיני השכל [...] ואז השיג שהיה הקב"ה כבעס על בניו [...] א"נ למעלה היו עוסקים בדרוש הזה, ולזה הניח דרושו ותפס הפ' הזה'.

101 במשמעות המטאפורית של השייט בים כעיסוק בתורת הגלגול, ושל הקרב עם ההרים כהתנצחות על ענייני הספירות, ראו בהרחבה להלן, פרק שני, השיט, הים והתהום; הקרב.

102 ראו עוד להלן, פרק רביעי, מעמדו של הפשט.

103 זוהר, ב, קי ע"ב ('שמעו הרים') – קיא ע"ב. החלק האחרון של הפרק הזה, החל מן המילים 'בכלא דחה יעקב לעשו אחיו', מופיע ברפוטים במקביל לפרק הבא, תחת הכותרת: 'ס"א'. במנטובה הוער: 'זה המאמר לא נמצא בספרי זהר הגדולים ונמצא רק בקטנים'. מכיוון שבשני עדי הנוסח המשמשים אותנו כאן, כתב יד בהמ"ל 2076 וכתב יד וטיקן 606, מובאים הדברים ברצף כחלק בלתי נפרד מן הטקסט, ומאחר ורצף זה מתאשש גם מן הקונטקסט, יש להתייחס לפרק זה כחלק בלתי נפרד מסבא דמשפטים.

104 מגמה זו תבוא שוב לידי ביטוי מסויים בפרק הבא של הדרשה, אולם מכאן ואילך הרטוריקה אפולוגטית פחות ופרובוקטיבית יותר.

הנוקבת על העוול וחוסר הצדק שבעושי הנשמות, שיש בה כעת גם נימה של טרזניה, אם לא התרסה. כאן, לאחר הקדמת התנצלות מראש על דברי התוכחה הקשים שבפיו, הוא יוצא בהאשמה חמורה כנגד יעקב על ש'בבטן עקב את אחיו'. 'עקיבה' זו איננה גניבת הברכות מעשו ואף לא קניית בכורתו ממנו, אלא עוול מהותי ועמוק הרבה יותר. בפסוק זה שומע הדרשן קריאה לריב את ריבו של עשו מיד יעקב, על שעקב אותו עוד בהיותו 'בבטן'. הסבא עוסק כאן בפרה-אקסיסטנציה של עשו ויעקב ובאופן שבו נקבעה זהותו של כל אחד מהם. שלא כמו עשו האיש, הקובל על הבכורה ועל הברכה, שרו של עשו יודע ששורש העוולות כולן נעוץ במעמדו האישי, הסימבולי והמיתי של עשו – מלידה. האירוע המכונן את הזהות הזאת של עשו עם הרע הוא העקיבה בבטן. יעקב עשה את עשו 'עקב' – כנינויו של הנחש, הוא הסטרא אחרא, ובכך הוא הטעין מטען שלילי את זהותו. משום כך יצא עשו ראשון ונחל את העולם הזה, בעוד יעקב שנטל לעצמו את הזהות החיובית, יצא אחרון וזכה בכך בעולם הבא, העתידי. את הטרזניה הזו יש להבין כאמור לא רק בהקשר האישי אלא בעיקר ברמה הסימבולית והמיתית. הסבא תובע כאן את עלבוננו של הרע, על שנגזר עליו מעצם ברייתו להיות כזה, על שהקדושה כמימד של זהות נעשקה בידי יעקב, ואילו הוא, הרע, נולד כפי שהוא – רע. עוולה זו מזעזעת אותו עד עמקי נשמתו והוא מוחה עליה באופן חריף ביותר: 'וקב' ארגיש שמיא וחיליהו לקלא דא'. הנה כי כן, החידה הגדולה על עושי הנשמות ועל חוסר הצדק שבמות תינוקות בחיק אמותם גולשת לעיסוק בפרה-אקסיסטנציה של הרע ומתגלמת כאן בתביעת עלבוננו של הרע – על שהוא רע.

מבחינה אחרת משמש פרק זה גם רקע לדרשה הבאה על קול הנחש, שהרי על פי האמור שם, הנסיבות והעילות למות התינוקות נובעות בעיקרו של דבר מן השורש האחד – 'וכל דא בגין דההוא בטן אתדחיא'.<sup>105</sup> היינו, דחייתו של הנחש, הוא הסטרא אחרא, הוא עשו, מן הבטן בעקיבתו של יעקב.<sup>106</sup>

[20] דרשת 'קול הנחש'.<sup>107</sup> בדרשה זו נעשה ניסיון נוסף להסביר את התופעה חסרת הפשר בעיניו של בעל סבא דמשפטים – מות התינוקות. עתה מצטט הדרשן במלואו את הפסוק שנראה כמקור ההשראה לחיבור כולו:<sup>108</sup> 'ושבתי אני ואראה את כל העשקים אשר נעשים תחת השמש והנה דמעת העשקים ואין להם מנחם ומיד עשקהם כח ואין להם מנחם'.<sup>109</sup> על כך הוא מעיר: 'הדא הוא דכתיב ומיד עשקהם כח, ולא כמה דאתון אמרין'. דברים אלו באים ככל הנראה לשלול גירסה זוהרית מעט שונה של הרעיון,<sup>110</sup> אך

<sup>105</sup> 'פתיא, מתוק לנפש: 'הלשון מסורס, וכאילו אמר, וכל דא בגין דאיתדחיא מההיא בטן'.

<sup>106</sup> כך פירש גם בעל זהרי חמה. בענין זה ראו עוד בפרק הבא.

<sup>107</sup> זוהר, ב, קי ע"ב ('האי קלא דאיתתא') – קיא ע"ב. רמ"ק (אור יקר) העיר על דרשה זו: 'הן אמת עניין זה חסר מן הספר ואית ביה חליף וחסר ויתיר'.

<sup>108</sup> הפניה ראשונה לפסוק זה באה בזוהר, ב, צו ע"ב; ובהמשך, שם, קיב ע"ב, קיג ע"א-ע"ב, מתמקדת בו הדרשה עוד יותר. אולם מעבר לאיזכורים המפורשים, אין ספק שהביטוי: 'עושי הנשמות', בהופעותיו השונות לאורך כל החיבור, בא בהשראת פסוק זה.

<sup>109</sup> קהלת ד, א.

<sup>110</sup> לדעת כמה ממפרשי סבא דמשפטים מתמקד הפולמוס בשאלה אם עושי התינוקות הוא בידי סמאל או לילית (ראו זהרי חמה ומתוק לנפש). אך יתכן ומוצע כאן פירוש אלטרנטיבי לפסוק,

יחד עם זה גם להציע פתרון נוסף לבעיה הכאובה.<sup>111</sup> הנחש נאחז בבטן האשה ומביא עליה ועל עובריה את 'ההיא חייבתא', היא לילית, המתעללת בתינוקות ולעיתים אף נוטלת את נפשם. שורש הרע, על פי הדברים הללו, הוא כפול. מצד אחד, כח האחיזה שניתן לנחש נובע מאותו עלבון קמאי ואותה דחייה מיתית מן הבטן בעקיבת יעקב, ובחלקו זה זכה הסטרא אחרא בדיון: 'והאי בטן דיליה איהו, וקודשא בריך הוא יהיב ליה בגין דלא איתדחי מכלא';<sup>112</sup> ומאידך, לא ניתן לו כוח השחתה ללא סייג. נהפוך הוא, רוב הנשים אינן תחת ידו. רק אשה שאיננה מקפידה על ימי טומאתה וליבוניה, המקדימה יום אחד לטבול, או הדוחה טהרתה כדי לצער את בעלה, מפקירה עצמה בכך להתעמרות הנחש. נמצא שאת האחריות למות התינוק יש להטיל על אמו, שבעוונותיה פגעה בפרי בטנה. מנקודת מבט זו, מאמץ כאן הסבא למעשה גישה תלמודית קונפורמיסטית, המחוייבת באופן נוקשה לעקרון המכונן של תורת הגמול, לזיקה של חטא-עונש, ואיננה חורגת ממנו הרבה.

[21] דרשת הירך (חלק א).<sup>113</sup> פרק זה מוסיף ומפתח את רעיון ה'ריב' של הסטרא אחרא הנעשק. אלא שכאן מתברר שתולדותיה הרות האסון של אותה 'עקיבה' מיתולוגית אינן מסתכמות בפגיעה פיזית בבטן האשה ובתינוקות ויש לה גם ביטויים רוחניים חמורים: 'השתא רחימין דילי אציתו, לא חמינא לכו ומלילנא לכו, כל הדברים יגעים לא יכיל איניש למללא, אפילו מלין דאורייתא יגעים אינון [...] וכתיב [...] ויגע בכף ירכו'. פגיעתו של האיש ביעקב, שבסיפור המקראי מתוארת במילים: 'ויגע בכף ירך יעקב' – מתפרשת כאן כהוגעה (מן השרש י.ג.ע.) של דברי התורה, שמעתה, מחמת פגיעה זו, אינם יכולים עוד להיראות ולא לדבר. והנה, הסבא מגיע כאן שוב, והפעם מכיוון לא צפוי, ונוגע בליבה ההרמנויטית של החיבור: בפער שבין התורה גופה ובין ההשתקפות הקלושה שלה בטקסט המקראי.<sup>114</sup> נמצאנו למדים אם כן, שלשתי מצוקות היסוד שמעסיקות את סבא דמשפטים, התיאולוגית וההרמנויטית, שורש אחד ומקור אחד; ושתייהן הן המחיר על דחייתו המיתית של הסטרא אחרא מן הבטן. השטן שנגע בכף ירך יעקב הוא גם המפגע

ושמא הוא רומז להסבר התלמודי המתייחס לאותו פסוק: 'ושבתי אני ואראה [...] ר' יהודה אומר אלו הקטנים הנגנזים בחייהן בעון אבותם', קהלת רבה ד, א.  
111 על זיקה זו של הדרשה אל בעיית מות התינוקות, עמד בעל מתוק לנפש בדבריו על זוהר, ב, קיג ע"ב.

112 עיקרון נתינת החלק לסטרא אחרא איננו עניין יוצא דופן ומצוי בכמה מקומות בזוהר. רעיון זה עומד גם בחלק מן המקורות הזוהריים ביסוד פרשת הקרבן לשעירים. ראו זוהר, ב, רלו ע"ב, רמב ע"ב, רנה ע"ב; שם, ג, סג ע"א. ראו עוד בפרקי דרבי אליעזר, מו. רעיון זה נגזר בדרך כלל ישירות מתפיסת העולם המיתית או המאגית. כאן לעומת זאת מוצגת הפיילגיה הזאת של הסטרא אחרא כפיצוי על העוול שנגרם לו 'בבטן'. ראו עוד להלן, פרק שלישי, הרע ומעמדו.

113 זוהר, ב, קיא ע"ב ('השתא רחימין דילי') – קיב ע"א.

114 בעל מתוק לנפש פירש אחרת. לדעתו הסבא מתנצל כאן על כך שהוא איננו מאריך בעניינו של הסטרא אחרא, מאחר ודברי התורה הללו העוסקים בנושא הינם 'יגעים' – 'ולכן אין להאריך בענין זה'. אלא שדבריו דחוקים ביותר, גם בשל כך שהוא מתעלם מן האסמכתא המדרשית: 'ויגע בכף ירך יעקב', וגם מפני שבפועל הדרשה דווקא מוסיפה ומאריכה שם בענייני הסטרא אחרא.

בירך הסוטה ('וצבתה ירכה') והוא גם המתיש את ברכי החכמים העוסקים בתורה. זו גם הסיבה למאבק הבלתי נלאה של הסטרא אחרא על כח הנבואה הנמשך מן הירך – מספירת נצח. לא נחה דעתו של הדרשן עד שתלה במאבק זה אף את שאלת השאלות של תולדות ישראל, את העילה הראשונה, המיתית, לשנאת ישראל – 'כל נטירו דבכו לישראל על דא איהו'.<sup>115</sup> זהו אם נרצה ה'ריב' של ה' עם עמו, כמאמר הפסוק הפותח.

[22] דרשת 'בגפו יצא'.<sup>116</sup> פרק משלים לדרשה הקודמת. הדרשן מבקש כאן להרחיב ברעיון הזיווג הדסטרוקטיבי של הסטרא אחרא בסוטה. למרות שזה וגם זו באים מאותו 'סטרא', ושורש אחד להם, אין ביניהם השלמה. הסטרא אחרא הוא כח של הרס והוא מחבל גם, ואולי דוקא, בשכמותו, מאחר שהלה הוציא עצמו מסטרא דקדושה: 'סטרא אחרא [...] כיון דאשכח מאן דשבק סטרא דקדושה דקודשא בריך הוא ועביד כעובדוי ואתדבק בה, כדין בעיא לשיצאה ולאפקא ליה מעלמא'. את הזיקה הזו בין האדם הרע ובין כוחות הסטרא אחרא מביא הסבא לידי ניסוח כללי ואף נותן לו ביטוי מיתי כשהוא דורש מן הפסוק: 'אם בגפו יבא בגפו יצא', את עונשו של מי שיוצא מן העולם בלא בנים. כמו הסוטה, עתיד הלה לבוא תחת גפו של ליתן, שגם הוא מסמלי המובהקים של הסטרא אחרא.<sup>117</sup>

[23] 'ריב ה' השני'.<sup>118</sup> בשורות ספורות אלו יוצא הסבא בפולמוס חריף נגד השימוש במאגיה אסטרלית. לכאורה, עניין זה כשלעצמו איננו קשור כלל לעניינים הטורדים את רוחו, ורק מאחר ובראשית דרשת ה'ריב' למעלה<sup>119</sup> דרש הסבא: 'שמעו הרים את ריב ה' – דא מצותא חרא, קום ריב את ההרים – מצותא תניינא', מובאת כאן, לשם השלמה התמונה בלבד, גם דרשה והסבר בעניינו של הריב השני.<sup>120</sup> למרות זאת, כפי שאראה בהמשך, ניתן להצביע על זיקה אידיאולוגית ממשית בין עמדתו של הסבא בנושא זה לבעיית העושק שבמוקד היצירה.<sup>121</sup>

[24] דרשת הירך (חלק ב).<sup>122</sup> השלמה לדרשת הירך, שעיקרה למעלה (פרק 21). כאן מרחיב ומפתח הסבא את אופייה של נקמת הסטרא אחרא על 'גזילת הירך' ממנו.

<sup>115</sup> יש להעיר שיחד עם האמפתיה לסבלו של עשו נשמעת בפרק זה גם נימה שונה במעט, לפיה הסטרא אחרא זוכה בנחלתו החיוורת, ב'גרמא גירא בלא תועלתא', על מנת לתחום אותו בנחלה זו ולטהר את כל שאר מרחב הקדושה מן הרע: 'למהוי אתרא דקדשא פנוי מכל סאבותא'.

<sup>116</sup> זוהר, ב, קיב ע"א ('ת"ח מאן דאשכח') – קיב ע"א. לכאן יש לצרף גם את קטע הדרשה מדף קח ע"ב ('אם בגפו יבוא'), שהועתק לכאן בכתב יד וטיקן 606, ושולב בסוף הדרשה, לפני המילים: 'הא אתמר כל מה דאצטריך'.

<sup>117</sup> יש להעיר שאף שמעמדו המיתולוגי-דמוני של הליתן מעוגן כבר במסורת התלמודית (בבלי, בבא בתרא, עד ע"ב), הזוהר ממעט לעשות בו שימוש ומעדיף על פניו את הנחש או את התנין.

<sup>118</sup> זוהר, ב, קיב ע"א ('ריב דעבר קב"ה') – קיב ע"ב.

<sup>119</sup> שם, קי ע"ב.

<sup>120</sup> חזרה זו, לאחר שני דפים, אל נקודת הראשית של הדרשה, מאששת את הערכתנו אודות אופי כתיבתו של בעל סבא דמשפטים. בניגוד לדמותו הספרותית של גיבורו הוא דוקא מכלכל את צעדיו הדרשניים באופן מחושב ומקפיד על לכידות מבנית ועל שיקול דעת ספורות.

<sup>121</sup> להלן, פרק שלישי, המאגיה האסטרלית.

<sup>122</sup> זוהר, ב, קיב ע"ב ('ירך דקאמרן' – 'תב לאתריה').



השטן מתיש את ברכיהם של תלמידי החכמים ומבלה את בגדיהם<sup>123</sup> בדין ובצדק – 'לית עילה בלא עילה'. הפגיעה בבגדי תלמידי החכמים היא התשובה והעונש לגניבת הברכות שצלחה הודות להתחזות בבגדי עשו. תלמידי החכמים, משום שהם 'כללא דההוא יושב אהלים' הנושא באחריות לעושה הקמאי, לוקים כאמור גם בברכה. כאן מסתמך הסבא על מסורת אגדה לפיה מרדכי העלה את חמתו של המן בכך שפשט את רגלו וחשף בפניו את שטר הקניה המוכיח שהמן הוא עבדו.<sup>124</sup> הסבא מבקר את מעשהו של מרדכי וההולכים בעקבותיו וקובל על כך ש'סגי אתקיפו לון ישראל בההוא ירך'. רוצה לומר: יותר מדי 'התחזקו' ישראל והתגרו בהפגנה הסרקסטית של הירך העשוקה. הרעיון הנועז על עושה הירך מתמצה כאן לכדי רמיזות מפתיעות ברמה הנורמטיבית והפוליטית.

[25] דמעת העשוקים.<sup>125</sup> בפרק זה, האחרון בדרשה, חוזר הסבא אל נקודת המוצא הדרשנית שלו, אל פסוקי קהלת אודות דמעת העשוקים, ובעיקר אל הביטויים המנחים: 'ואראה את כל העשוקים', 'והנה דמעת העשוקים', וכדומה. הנה, למרות ששאלת פשר מות התינוקות עוברת כחוט השני דרך פרקי החיבור כולם, ולמעשה כפי שהראיתי למעלה היא התשתית העיונית שמכריחה אותם מן הקצה אל הקצה, הרי ההתמקדות בדרשת המקראות הללו והשימוש האינטנסיבי בפועל ע.ש.ק. מופיעים בסבא דמשפטים באופן בולט בשני מקומות בלבד – בתחילת החיבור ובסופו.<sup>126</sup> תופעה זו משקפת את נטיותיו הספרותיות-אסתטיות של בעל החיבור שמקפיד 'לסגור מעגל' ולשוב לקראת סיום לדרשה ולעניין שבהם פתח. הסבא מבקש כאן, בסופו של מסע התלאות שלו, למצות ולכבוש את שאלת העושה ופשוו מכל צדדיו – לראות את 'כל העשוקים'. בהקשר הדרשני משתקפת מגמה זו בדמותו של שלמה המלך, שהוא על פי המסורת בעל ספר קהלת, התר אחר מקורות החכמה בלא לאות, ואף חודר אל מבצרים של 'נופל' ו'גלוי עיניים' (הם עזא ועזאל)<sup>127</sup> בכדי לדעת 'כל מה דבעי מאינון חכמתן נוכראין דבעי למנדע'.<sup>128</sup> רק לאחר ששב משם והחכמה מתיישבת בלבו ובדעתו<sup>129</sup> מסוגל הוא לראות

123 מקורו של המוטיב הזה הוא בדברי רבא על המזיקים, בבלי, ברכות, ו ע"א: 'האי דוחקא דהוי בכלה – מנייהו הוי, הני ברכי דשלהי – מנייהו, הני מאני דרבנן דבלו – מחופיא דידהו, הני כרעי דמנקפן – מנייהו'.

124 ראו תרגום אסתר, ה ט.

125 זוהר, ב, קיב ע"ב ('שלמה אמר ושכתי אני') – קיג ע"ב.

126 הפועל ע. ש. ק. מופיע בסבא דמשפטים 72 פעמים (מתוך 86 בזהר כולו). מהן 12 פעמים בזהר, ב, צה-צו (פרקים 2-4) ו-57 פעמים, שם, קיב-קיג (פרק 25).

127 אודות זיהוי זה, ראו זוהר, ג, קצד ע"א, רח ע"א. בניגוד למקומות אחרים אין הסבא טורח לבאר כאן את הזיהוי ומתקבל הרושם שבעיניו הדבר ידוע וברור. עניין זה מלמד שהמקור מאוחר למקבילתו בזהר, ג, רלג ע"א. השוואה מקיפה יותר בין שני המקורות הללו תבוא להלן, פרק שלישי, תרמוד במדבר.

128 בהקשר זה קשה להתעלם מן הזיקה בין פריצתו האסרטיבית של שלמה אל 'ההוא אתר' לבין כמיהתו של האוהב במשל האהובה להגיע אל העלמה היפה שבהיכל. ראו Giller, Reading

the Zohar

129 בלשון המקור: 'שכתי ודאי מההוא ארחא, שכתי מההיא חכמתא ואתיישבת בלבאי ובדעתאי'. יש שהבינו את כוונת הביטוי כאן כרוצה לומר: התיישבתי בלבי שלא לעסוק עוד בדיונים הללו, אלא בדיונים קדושים. כך פירש בעל זהרי חמה; וראו גם את דברי גרשם שלום

ולהבין את כל העשוקים — 'שבתי אני ואראה את כל העשוקים'. שלמה, ועמו הסבא, עושים עתה מאמץ עילאי להקיף את העושק מכל צדדיו ובכלל הופעותיו, האקסיסטנציאלית והפרה-אקסיסטנציאלית, 'עשוקים באתר עילאה דלעילא ועשוקים לתתא'. במהלך הדברים הוא נוגע גם בגילויים של עושק שלא נזכרו עד כה, כמו העובדה שכל אדם נולד כשהוא נשלט על ידי היצר הרע, או עניינו של הממזר שרוחו נעשקת על ידי אביו הנואף. הוא מסווג את העושק לסוגיו השונים ומסוגל גם להגיע עד השורש המיסטי או המיתי של כל אחת מן ההופעות הללו. אולם לשיאה המהמם מגיעה היצירה כאשר גם לאחר ההתייגעות האינטנסיבית בשאלות שבכבשונו של עולם לא עולה בידו למחות את סימן השאלה הנוקב, המביא לידי ביטוי את הכאב ואת תחושת העוול:

ההוא ממזר עניא מסכנא אושד דמעין קמי קודשא בריך הוא ואטעין קמיה, מאריה דעלמא אי אבהתי חאבו אנא מה חובא עבידנא הא עובדאי מתתקנן לקמך הוו, והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם, וכן לכל אינון עשוקים אית לון טענה קמי קודשא בריך הוא ומההיא טענה לית לון מנחם ולית דיתייב מלה על לבהון, ומה דאמר והנה דמעת העשוקים אלין אינון דמתין בתוקפא דאמהון אלין עבדין לאושדא דמעין לכל בני עלמא בגין דלית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין, דכל בני עלמא תוהין ואמרין דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי, הני מסכני ינוקי דלא חאבו אמאי מיתו, אן דינא דקשוט דעביד מארי עלמא, אי בחובי אבהתהון אסתלקי מעלמא אמאי, ודאי אין להם מנחם.

כל ההסברים, ההארות והקונצפציות שנפרשו על פני דפים ארוכים, מחווירים וכאילו אינם רלוונטיים לנוכח זעקת הכאב של העשוקים שמביאה את כל בני העולם להזיל דמעותיהם, ולית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין.<sup>130</sup> לאור חתימה זו של הדרשה ניתן לראות את החיבור כולו כנסיון כושל להביא נחמה לדמעת העשוקים, אך גם כהישג ספרותי מרשים בהבעת הפער והמתח בין הפרספקטיבה התיאולוגית-מיסטית ביחס לשאלות היסוד של החיים לבין המבע ההומני שלהן.

בהערתו על ספר הזוהר שלו. לפי פירוש זה, הדברים שעתידים אנו לשמוע מפי שלמה בעניין העשוקים, נאמרו מתוך חכמתו שעל טהרת הקודש ולא בהשפעת החכמה הנכרית של תרמוד. אלא שבכל הדפוסים ובכתבי היד מופיע 'אתיישבת' (בגוף שלישי) ולא 'אתיישבית' (בגוף ראשון). גם גוף הצירוף 'התיישב בלב', בלשון הזוהר ובלשון חז"ל, מתייחס תמיד לחכמה ולא לאדם, ראו למשל זוהר, א, צד ע"ב, קלח ע"א; שם, ב, קכג ע"ב; שם, ג, ו ע"א, קמח ע"א, רנו ע"ב; וראו גם בראשית רבה, ז; ורש"י על מסכת ערובין, נג ע"א, ד"ה 'דגלו מסכתא'. לכן נראה יותר פירושו של רמ"ק (אור יקר), וכך פירש גם בעל 'הסולם', ראו ר' יהודה אשלג, זוהר עם פירוש הסולם, ירושלים תש"ה-תשי"ח: 'שהחכמה שקבל שם נכללה בו ונתיישבה בלב ודעתו'. לפי זה כוונת הדברים הפוכה מהמוצע לעיל ומשמעותם היא שהחכמה התרמודאית חיונית לשלמה כדי שיוכל 'לראות' את כל העשוקים.

<sup>130</sup> על חומר הנפץ הדתי שאצור בסיומת זו יעידו דברי רמ"ק (אור יקר), שהעיר כאן: 'כל דיניו של הקב"ה הם מוצדקים על הצדק הגמור עד שהצדיק עצמו מצדיק עליו את הדין, אבל העשוקים האלה, דיני הקב"ה בהם נסתרים, עד שמרוב הסתורם והעלמם נשאר' לבעלי דינין אלה טענה, אבל לא שהטענה תצדק לפני הקב"ה'.

[26] חתימת סיפור המסגרת.<sup>131</sup> הפריצה מן הדרשה אל סיפור המסגרת היא גם חזרה מן הדיון התיאולוגי אל הרובד שמבקש לגעת בהיבטים הרמנויטיים של התורה. כזכור, הסבא כבן לווייתם של החברים חשף עצמו בדרשתו לאחר שהחברים הפצירו בו לגלות להם את פתרון חידת האהובה שאין לה עיניים. במהלך הדרשה הארוכה אכן זכתה החידה לפתרון ואף נשאה את הדרשה למחזות רחוקים של עיון ודיון. כאן, בסיום הסיפור, הזקן מגלה עצמו בפניהם כרב ייבא סבא, וגם מתברר להם שמפגשם עמו לא היה מקרי: 'ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין'. כלומר, כדי לעורר את הדברים האלה. אכן, התעוררות היא תגובתם הראשונה של החברים – 'קמו אינון כמאן דאתער משינתי', ומיד הם פוצחים בדרשת פרידה משל עצמם. להלן יובהר שב'מלין אלין', אותם בא לעורר הסבא, הוא מתכוון לכח היצירה הדרשני שבקרבם, אותו הוא מבקש לדוּבב.<sup>132</sup> חידת האהובה בהיכל, על התפיסה ההרמנויטית המקופלת בה, באה לעורר את החברים להיות אוהבים של העלמה, שגם היא עצמה באה לעורר – 'מגו רחיו דרתימת ליה אתגליאת לגביה רגעא חדא לאתערא ליה'.<sup>133</sup>

לא פחות חשובה ממעמד הפרידה מן הסבא היא הסצנה החותמת של שיבת החברים אל רשב"י. בסיפורי הזוהר בכלל ממלא המפגש החותם עם רשב"י תפקיד בהערכה רפלקסיבית של ההתרחשות המיסטית.<sup>134</sup> רשב"י מרומם בעיניהם עוד יותר את דמותו של רב ייבא סבא ואף משתמש לשם כך בסופרלטיבים השמורים בדרך כלל רק לו עצמו:<sup>135</sup> 'אריה עלאה גיבור תקיף דלא הוּוּ מה גיבורין לגביה כלום'. מעבר לכך, הוא משלח בזוג החברים נזיפה נוקבת על עצם העובדה שלא זיהו את הסבא. בהקשר אחר היתה תגובה זו של רשב"י מעוררת תמיהה. אולם כאן, על רקע המסה ההרמנויטית החובקת את החיבור, יש לה משמעות מיוחדת, שכן מסתבר שהחברים בעצם מפגשם עם הסבא, התנסו ונכשלו ב'מבחן האהובה בהיכל', כשלא עלה בידם לחדור מבעד להסוואה של דמות ה'סבא טייעא דלית ממש במילוי' ולגלות בתוכה 'אריה עלאה גיבור תקיף דלא הוּוּ כמה גיבורין לגביה כלום'.<sup>136</sup>

131 זוהר, ב, קיד ע"א ('ע"כ חבריא' – 'מעשה ידי להתפאר'). הפיסקה הפותחת במילים: 'תנינן עשרה דברים', שם, קיג ע"ב, אינה שייכת לגוף החיבור אלא נספחת אליו.

132 עניין זה יידון בהרחבה להלן, פרק רביעי, היצירה ורות היצירה.

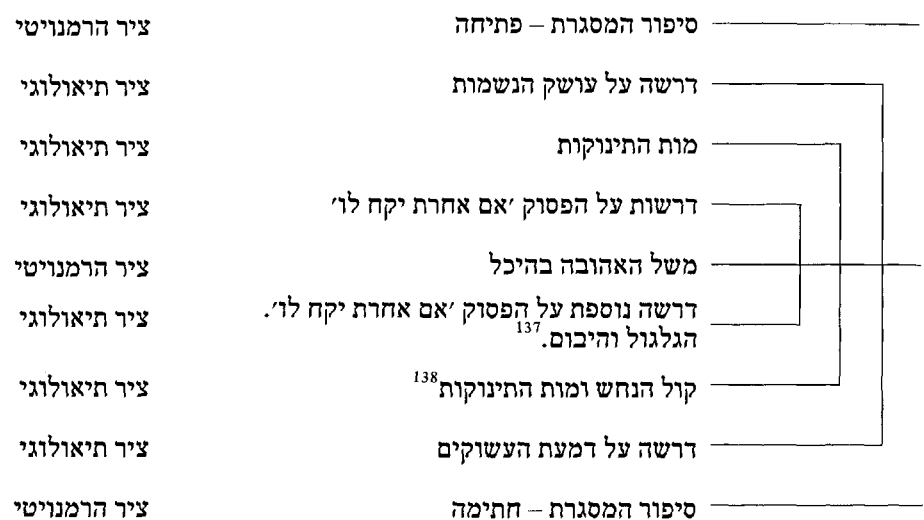
133 זוהר, ב, צט ע"א.

134 שם, א, לה ע"ב, סד ע"ב, רלה ע"ב; שם, ב, עט ע"א, פו ע"ב, קמו ע"א, קפג ע"ב, ריד ע"ב; שם, ג, קפח ע"א, קצא ע"ב, ועוד.

135 'אריה', או 'ארי', הוא תואר המיוחד בזוהר לרשב"י, ולעיתים גם לבנו. ראו למשל זוהר, ב, טו ע"א; שם, ג, קצו ע"א. במקור האחרון הם מכונים אף 'תקיפין'. כאן ביחס לסבא ניכרת המגמה לעבות את הסופרלטיבים הללו עוד יותר ולשוות לו דימוי הירואי במיוחד: 'גיבור עלאה, גיבור תקיף דלא הוּוּ כמה גיבורין לגביה כלום'. כמקור תלמודי לביטוי הזה ניתן לציין את הבבלי, בבא קמא, קיז ע"א: 'ארי עלה מבבל'; או את בבא מציעא, פד ע"ב: 'שהוא ארי בן ארי ואתה ארי בן שועל', ושם מתייחס התואר לר' אלעזר בר' שמעון.

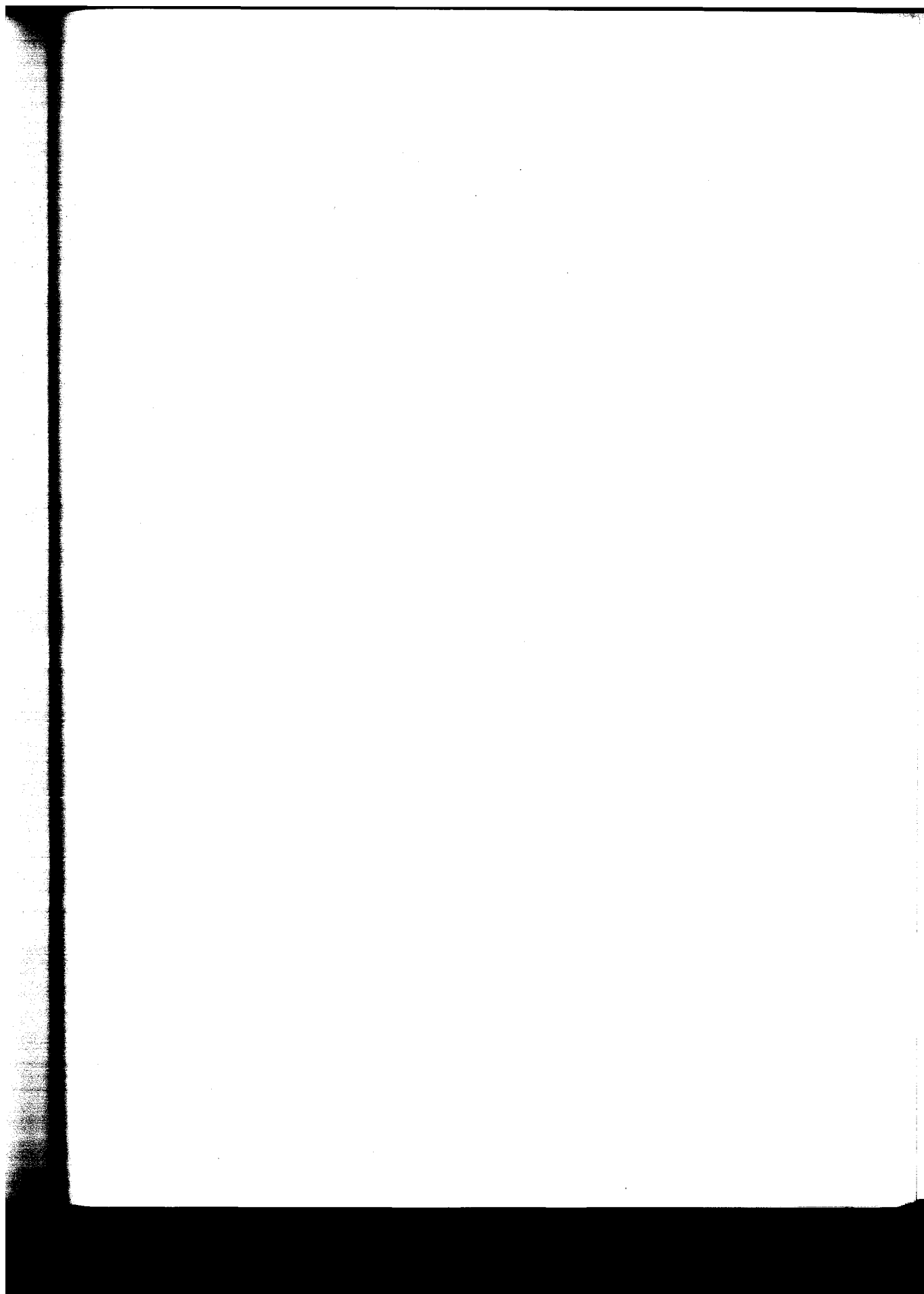
136 לשיקוף זה של התמה ההרמנויטית בתוך עלילת המסגרת משמעות מיוחדת לאור העובדה שבנקודות מסוימות במהלך החיבור מתאחדת דמותו של הסבא עם התורה עצמה. בענין זה ראו בהרחבה להלן, פרק רביעי, האהובה בהיכל: הרמנויטיקה של אהבה.

ניתן אם כן לסכם את הסקירה הפנורמית בסימון שני צירים מרכזיים לסיפור כולו: הציר ההרמנויטי, הטעון בשורה מתודולוגית ופילוסופית מהפכנית בתורת הדרשנות, והציר התיאולוגי, הזורם באפיק של התחבטות והתלבטות בשאלות תשתית קיומיות, כשהוא מתחכך בתוך כך בעניינים שונים של תורת הנפש והגלגול. את מבוקשו הוא מנסה להשיג במחוזות קרובים ורחוקים ולשם כך אין הוא בוחל אף ב'חכמתו נוכראן'. החיבור מתקדם ומתפתח במקביל בשני הצירים, כשבנקודות מסוימות נוצרות, ולא במקרה, נקודות חיתוך. כך הוא במשל האהובה בהיכל (פרק 10), כשהדרשן עושה שימוש בעקרון ההרמנויטי על מנת לדרוש את הפסוק 'אם אחרת יקח לו' בהקשר התיאולוגי, וכך הוא ב'דרשת הירך' (פרק 21), המאתרת שורש קמאי אחד לעושה הנשמות ולפער ההרמנויטי בין התורה ללבושה המקראי. את יחסי הגומלין בין הפרקים השונים אני מבקש לסכם באמצעות סכימה שעשויה להמחיש את תבנית השלד של הסיפור, כתבנית כיאסטית:



<sup>137</sup> על פי דרכנו תורת הגלגול והיבום לא באה אלא לשרת את הדרשה העיקרית על הפסוק: 'אם אחרת'.

<sup>138</sup> ההתעלמות מדרשת האיתנים ומדרשת הירך בנויה על הנחתנו שאלו הן רק מבואות לדרשה העיקרית – היא דרשת קול הנחש, הבאה להציע פתרון לבעיית מות התינוקות.



## פרק שני. סיפור המסגרת של סבא דמשפטים

### א. פתיחה ותאור כללי

עלילת הסיפור נרקמת סביב מפגשם של בני החבורה, ר' יוסי ור' חייא, עם הלך זקן, הוא הסבא. ראשיתה בשיחת החברים המזדמנים למגדל צור.<sup>1</sup> ר' יוסי סח לפי תומו לר' חייא אודות זקן טרחן דובר הבלים שנתלווה אליו בדרך והטריח אותו בחידות של שטות. ר' חייא, שהוא ככל הנראה בן החבורה הותיק והמתון יותר, מציע לא לחרוץ משפט בפזיונות על טיבו של הזקן, כי לעיתים, אומר הוא, דוקא בריקנים ימצאו זגים של זהב. בתדמיתו התמהונית של הסבא מתחוללת תפנית כשמתברר שכל אותה שעה הוא דואג להאכיל את חמורו ומגלה בכך רגישות מוסרית גבוהה,<sup>2</sup> ובעיקר לאחר שהם למדים מפיו שהוא איננו חמר מימים ימימה ושאת מקל הנדודים נטל כדי שיהא בידו לשלוח את בנו ללמוד תורה בבית הספר. על התמיהה הטורדת את נפשו של ר' יוסי הוא משיב בנימה עוקצנית ומסביר כי שפגע בו רבי יוסי הוא לא עסק בדברי תורה מפני שסבר שישמע מהם חידושי תורה, אלא שתוחלתו שלו, כמובן, נכזבה. כאן מתפכחים החברים כמעט<sup>3</sup> לחלוטין וממילא ברור להם שגם החידות אינן 'דברים ריקנים' (ודומה שאף פתרון כבר בידיהם). רק חידה אחת נותרה בעיניהם תמוהה וסתומה – היא חידת העלמה היפה שאין לה עיניים. בקשתו של ר' יוסי מן הסבא לפתור ולגלות את עניינה של החידה, הופכת לנקודת המוצא למערכה רחבה ומורכבת של דרשת סבא דמשפטים. דרשה זו, על מכלול איבריה ופרקיה, מנהירה אכן את עניינה של החידה ובתוך כך נוגעת גם בנושאים רבים נוספים ושוזרת אותם זה לזה ביד אמן.

מה שמייחד את ההיגדים הדרשניים, ביחס לדרשות זוהריות אחרות, הוא הנוכחות הצמודה של הסבא כיוצר. הסיפור מתאר את תהליך יצירת הדרשה בשקיפות נדירה, שנמסרת בגוף ראשון מפיו של הסבא, תוך שהוא עושה שימוש במטאפורה של השיט בים. בפני הדרשן היוצר, כמו בפני השייט, נפרשים אופקים רחבים עד לבלי גבול; אך ביצירה, כמו בשיט, כרוכות גם סכנות גדולות. המתח שבין דחף היצירה מחד לחשש וליראה הכרוכים בו מאידך, בא לידי ביטוי מבעד למטאפורה של השיט, במסע ההתחבטות וההתייסרות של הסבא. כרגע אחד חש הסבא שהוא צולל ואובד בתהומות ובמשנהו הוא אוחז במשוטים וחותר בעוז. הוא גוער ומעודד את עצמו, נרתע לאחוריו

1 על מגדל צור, ראו אורון, 'שימני כחותם על לבך', עמ' 3 הערה 8.

2 הדבר משקף בודאי רגישות מוסרית, אך גם אוריינות תלמודית וקפדנות הלכתית, שהרי הוא נוהג על פי ההנחיה התלמודית: 'אסור לו לאדם שיטעום כלום עד שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך, והדר ואכלת ושבעת', בבלי, גיטין, סב ע"א.

3 נראה שאף בנקודה זו עדיין לא סר הספק לגמרי מלבדו של רבי יוסי, שהרי ביחס לחידת העולמות הוא עדיין סבור כי: 'או אנת בשטותא אמרת או מלין ריקנין אינן', זוהר, ב, צה ע"א.

ופורץ בתנופה קדימה. לסערת נפש זו תורמים גם ההיסוסים הזוהריים המוכרים ממקומות אחרים בין גילוייו של הסוד לכיסויו.<sup>4</sup>

מוטיב מרכזי המשקף את תחושותיו של הדרשן כיוצר הוא מוטיב המאבק והמלחמה. הסבא נאבק בגלי הים,<sup>5</sup> נלחם בהרים,<sup>6</sup> במחנותיו של שלמה המלך,<sup>7</sup> ב'כל בני עלמא'<sup>8</sup> ובנחש,<sup>9</sup> אך בעיקר – ולמרכה ההפתעה – בפסוקים ובמקראות.<sup>10</sup> יהיו אשר יהיו משמעם של המאבק והמלחמה, עצם השימוש במטאפורה זאת מלמד על המגמה האפולוגטית ועל מידת החדשנות והתעוזה שבדרשות.

לעומת המצג האגרסיבי והמיליטנטי, אין הסבא נמנע מלחשוף גם את רגישותו, הבאה לידי ביטוי בפרצי בכי חוזרים ונשנים במהלך העלילה. מוטיב הבכי אמנם מצוי ושכיח בזוהר, אולם תדירות הופעתו כאן<sup>11</sup> והמעברים הקיצוניים בין מצבי הרוח המנוגדים של הסבא, קובעים לו מעמד מיוחד בהקשר הרחב של העלילה. פעמיים במהלך הדרשה מגיעים הדברים לידי כך שהסבא מוצא צורך להתנצל – פעם אחת בפני החברים<sup>12</sup> ופעם נוספת בפני הקב"ה.<sup>13</sup> מדבריו הוא למדים אנו שהתרגשותו היתרה היא בשל יראת גילוי הסוד.<sup>14</sup> החברים עצמם מגיבים בדרך כלל בהתפעמות שבאה לידי ביטוי בתהייה,<sup>15</sup> בהשתטחות, בבכי ובשמחה, ואין הרי בכיו של הסבא כהרי בכיים של החברים. לעיתים רחוקות יש מהם המגיב על תוכן הדרשה בהערה או בקושיה שעד מהרה באה על פתרונה. רק לקראת סיום זוכים אנו גם לאימרתם הדרשנית של החברים.

בחלק האחרון של הסיפור חושף הסבא את עצמו בפני החברים כ'יבא סבא' שבא אליהם במכוון כדי לעורר אותם. אז, בשיאו של המפגש הסוער, מתעוררים הם ודורשים בעצמם דרשה של פרידה, היא 'דרשת החותם', הנחתמת בברכת הפרידה הייחודית: 'הא רעוא דדיוקנא דילן תהא חקוקה בלבך כמה דדיוקנא דילך חקוק בלבך'.<sup>16</sup> הרושם הכללי מן הדרך שבה מומחש ומומחז נאומו הארוך של הסבא, הוא שהמחבר ביקש לשמר את דמות הנואם הפלאי ברקע הדרשות כחלק בלתי נפרד ואולי אף עיקרי של

4 היסוסים אלה באים לידי ביטוי בדברי הקישור הרבים של הסבא, ראו למשל זוהר, ב, צח ע"א, צח ע"ב, קב ע"א, קג ע"ב.

5 שם, קט ע"ב.

6 שם.

7 שם, קי ע"א-ע"ב.

8 שם, קי ע"א.

9 שם, קיב ע"א.

10 שם, קט ע"א.

11 כעשר פעמים קוטע הסבא את דבריו בפרץ של בכי. מספר פעמים (כמו בדוגמא שתובא בהמשך) הוא מפגין גם עירנות רפלקסיבית ביחס לבכי של עצמו. התדירות הגבוהה של הופעת הבכי מודגשת עוד יותר על ידי ההפניה החוזרת שוב ושוב לאחר: 'בכה כמלקדמין'.

12 ראו זוהר, ב, קב ע"א.

13 שם, קד ע"א.

14 שם, קב ע"א.

15 ראו למשל שם, קה ע"ב: 'וחברייא הוו תוהין ולא הוו ידעין אי הוה יממא אי הוה ליליא, אי קיימי אי לא קיימי'.

16 שם, קיד ע"א.

היצירה, ושלא להניח לדמות זו להידחק לשוליים מפני הדרשות עצמן. שלא כבחלקים אחרים של ספר הזוהר, לא ניתן כאן להתרכז ביצירה ולהתעלם מן היוצר (הספרותי). במידה רבה מתנפצת כאן אל הסלע ההבחנה המתודולוגית המקובלת בחקר הזוהר בין 'סיפור המסגרת' לגוף הדרשה, מפני שה'מסגרת' שוות את החיבור מתחילתו ועד סופו ומחלחלת ברבדיה השונים של הרצאת הסבא. דמותו החיה של הדובר על יצריו ופחדיו, השגיו וחדלוניו, היא חלק בלתי נפרד מן ההיגד והמבע של הדרשה.<sup>17</sup> גם לחברים יש בסיפור זה תפקיד פעיל. הם אינם צופים פאסיביים גרידא במתרחש לנגד עיניהם. כי הלא, לפחות בעיני הסבא, לא באו ההתגלות והדרשות אלא כדי להניע את זוג החברים ליצירה עצמית, כפי שהדבר באמת מתגלם בסוף הסיפור. אין זאת אלא שבעל סבא דמשפטים מבקש לשקף בחיבורו לא רק את ההישגים האמנותיים של הדרשנות הזוהרית אלא גם את היצירה עצמה כתהליך חי.

אופיו החיוני של הסיפור בא לידי ביטוי גם בהתפתחות המתחוללת בדמותם של הגיבורים במהלך העלילה. מצד אחד עובר הסבא תהפוכות והללו משתקפים היטב במעבר מן הדימוי של השיט לזה של הקרב. במקביל עוברים גם החברים מהפך ביחסם אל הסבא – מזלזל בוטה אל תהייה סקפטית, ומכאן להערכה גוברת והולכת. בסופו של הסיפור, כאשר הם הולכים ומתוודעים למימד החיוני של המפגש, מרקיע יחסם אל הזקן עד לכדי התפעלות ואף הערצה. אך המהפך החשוב והמשמעותי, לפחות בעיני הסבא, מתחולל בנפשם, כשעולה בידו לדובב ולעורר בהם את כח היצירה, עד שהם עצמם פוצחים בדרשה הצומחת מתוך הסיטואציה והחויה של הפרידה.

בניגוד לסיפורים אחרים מן החטיבה האפית של הזוהר, דמותו של רשב"י איננה עומדת במרכז ההתרחשות אלא כדמות רקע, ועד לשלב מאוחר במהלך העלילה הוא נזכר שלש פעמים בלבד,<sup>18</sup> פעמיים במפורש ופעם אחת רק ברמז. אך כמו בסיפורים זוהריים אחרים, גם כאן שבים אליו החברים בחתימת העלילה לשם עיבוד וביקורת רפלקסיבית של החוויה. לאחר שהם סחים לו על הפגישה המופלאה, מביע רשב"י את התפעלותו ומעצים בשבחיו עוד יותר את דמותו של הסבא, וגם גוער בהם על שלא זיהו מיד את רב ייבא, עד שהוא תמה היאך הם לא נענשו על כך. בהקשר הרחב מבקש הסיפור לחדד את הכשלון שנחלו החברים עצמם במבחן העלמה בהיכל. בני חבורת הזוהר של רשב"י לא השכילו לחשוף את דמותו של רב ייבא מבעד למסווה של ההלך הזקן ולא נתנו את 'פקיחת עיניהם' באותה עלמה ש'אין לה עיניים'.

בפרק זה אבקש לעמוד על טיבו של הסיפור עצמו, על מקורות ההשראה שלו, זיקותיו לסיפורים קרובים ופישורו. במרכז הפרק יעמדו שני המוטיבים היוצקים את שלד העלילה: האחד, הוא דמותו של החכם הנחבאת מאחורי מסווה ה'טייעא', והשני, הוא גילוי הסודות

17 על תפקיד סיפור המסגרת כאן, ראו גם ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 92. לדעת ליבס: 'דרשות אלה נוצרו אפוא לצורך סיפור המסגרת, ולא להפך, כפי המקובל'. לי נראה שהסיפור והדרשות מקיימות ביניהם יחסי גומלין מאוזנים וקוהרנטיים. עם התקדמות הדרשה מתפתחת דמותו של הסבא והיא במבעיה הרבים והשונים יוצקת חיים, אור ובוהק, על רעיונות הדרשה. על הזיקה שבין סיפור המסגרת והדרשות בזוהר בכלל, ראו ליבס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 103-104.

18 ראו זוהר, ב, צו ע"ב, קד ע"א.



מפי אותו חכם אלמוני. בהמשך אוסיף לעמוד על טיבם של מוטיבים בולטים אחרים: החידות, הפחד, הבכי, המטאפורה של השיט והמטאפורה של המלחמה. את הפרק יחתום דיון במקבילות זוהריות ובמסקנות הנגזרות מן ההשוואה הספרותית ביניהן ביחס למקומו של סבא דמשפטים בתוך הזוהר.

### ב. מוטיב 'הדמות הנסתרת'

#### מקורות השראה יהודים קדם-זוהריים

מוטיב האדם הפשוט, שהוא לעיתים גם רוח ובמקרים אחדים אף סורר, המתגלה במפתיע כבעל מעלה, מוכר לנו מסיפורי עם רבים, יהודים ולא יהודים.<sup>19</sup> לעיתים מעמתים אותו סיפורי העם עם הצדיק החברתי או הממסדי והוא זוכה להכרה כ'בן עולם הבא'; או כמי שהוא היחיד שיש בידו כח, בזכויותיו, לחלץ את הקהילה ממצוקתה. בתלמוד בבלי, מסכת תענית,<sup>20</sup> מובאת סדרת סיפורים כזו בהם אליהו הנביא נדרש לשאלה אם יש בשוק אדם שהוא בן העולם הבא. אליהו מצביע בהקשר זה, באופן שנראה תמוה, על אדם בעל חזות נכרית ועל זוג בדחנים. עד מהרה מסתבר שאותו אדם הוא לאמיתו של דבר יהודי המשמש כשומר בית הסוהר ומוסר את נפשו שם למניעת זימה וזנות, וכי זוג הבדחנים, זכותם זו עומדת להם, שהם משמחים את העצבים ומשכינים שלום בין הניצים. גם המדרש הארץ ישראלי עשה שימוש במוטיב זה. כדוגמא מייצגת של הסוגה ניתן לראות את סיפור הבצורת שבימי ר' תנחומא,<sup>21</sup> על אותו ברנש שנחשד בעיני הציבור כשראוהו נותן מעות לגרושתו ולמעשה התברר שהוא, ורק הוא, עשה את מעשה החסד האמיתי, שבזכותו ירד המטר. לציון מיוחד ראוי כאן סיפור ארץ ישראל מן התלמוד הירושלמי:

איתחמי לרבנן פלן חמרא יצלי ומיטרא נחת, שלחנן רבנן ואייתוניה, אמרון לי' מה אומנך, אמ' לון חמר אנא, אמרין ליה ומה טיבו עבדת, אמר לון חד זמן אנגרית חמרי לחדא איתה והוות בכייה גו איטרטה, ואמרית לה מה ליך, אמרה לי בעלה דהיא איתתא חביש ואנא בעייתא מיחמי מה מיעבד ומפניניה וזבנית חמרי ויבית לה טימיתיה ואמרית לה הא ליך פניי בעליך ולא תחטיי, אמרין ליה כדיי את מצלייא ומתעניי.<sup>22</sup>

זיקתו החיצונית של סיפור זה לסבא דמשפטים באה לידי ביטוי בעצם השימוש בדמותו של החמר,<sup>23</sup> אך מעבר לכך – בדמותו של החמר החסיד. שהרי גם אם בסיפורנו סגולתו

19 לאנתולוגיה של כארבעים סיפורים מן הפולקלור היהודי, הנוצרי והמוסלמי, בהם מצוי מוטיב זה, ראו A. Aarne and S. Thompson, *The Types of the Folktale, A Classification and Bibliography*, Helsinki 1961, 756D, 759B, 809A.

20 בבלי, תענית, כא ע"א.

21 בראשית רבה, לג ג.

22 ירושלמי, תעניות, א ג, סד ע"ב.

23 בסבא דמשפטים נקרא הגיבור: 'סבא-טייעא'. 'טייעא' בלשון הזוהר הלא הוא חמר. כאן יש להוסיף ולהעיר שסיפורי מורדי גשמים עומדים ביסוד מספר סיפורים זוהריים נוספים, ראו לדוגמא זוהר, ב, טו ע"א (על ר' אליעזר ור' עקיבא); שם, ג, נט ע"ב (על רשב"י).

הפלאית של הסבא נעוצה בחכמתו הנסתרת, הרי שהטפח הראשון באישיותו שנחשף לעיני החברים ונמצא ראוי להערכתם קשור דווקא לביוגרפיה החסידית שלו, כאב שהפך להיות חמר על מנת שיהא בידו לשלח את בנו לבית הספר.

אלא שבכל זאת רחוקים אנו עדיין מן הטיפוס שאותו מייצג רב ייבא סבא, שבכל הסיפורים האחרונים אין מדובר על צדיק בתחושת ואין מדובר על פער בין הדימוי החיצוני לאישיות האמיתית. יתר על כן, אף שניתן לראות בהם מקור של השראה, עיקר ענינם של סיפורים אלו בנורמות, בתכונות ובמעשים המיוחסים לדמויות מסוימות, ולא בדמויות עצמן. אלו הלא אינם נסתרים כלל וכלל, גם אם עד הנה לא זכו להערכה הראויה. סיפורי העם מן הטיפוס הזה באים להפנות את תשומת הלב אל המעשים הגלויים והידועים ולהציג אותם כמעשי החסידות האמיתיים. מגמתם היא להשפיע, לאזן ולעצב את סולם הערכים הנורמטיבי. באופן כללי ניתן לזהות בהן מגמה של העתקת כובד המשקל מתחום החסידות שבין אדם למקום אל מעשי הצדקה וגמילות החסדים.<sup>24</sup> הסיפור בו אנו עוסקים, לעומת זאת, הוא סיפור של 'התחפשות' במלוא מובן המילה. כאן, זהותו של רב ייבא סבא, שלאמיתו של דבר הוא 'ארי גיבר', נסתרת מאחורי דמותו התמהונית של החמר, כשניגוד גמור מתוח בין השתיים.

מוטיב ההתחפשות מצוי לרוב בסיפורי ישראל ובסיפורי העמים. דב נוי שחקר טיפוס זה של סיפורי העם הגיע למסקנות חשובות בנוגע למאפיינים המיוחדים של הצדיק הנסתר בסיפור העממי היהודי לעומת זה שבסיפורי העמים.<sup>25</sup> בין השאר קבע נוי שרוב ה'נסתרים' בסיפורי העמים הם מניפולטורים ערמוניים שכל מגמתם איננה אלא נקמה, ניצול וכדומה,<sup>26</sup> בעוד שבמסורת הסיפור העברי נקשר מוטיב זה לאתוס של המעשה החסידי בעבודת הבורא. על הבדל משמעותי יותר ברמה המושגית מצביע נוי כשהוא מראה כי בעוד בסיפורי העמים הצדיק מתחזה באופן מזדמן, במסורת היהודית אנו מוצאים גם טיפוס של צדיק שנסתרותו היא מצב מתמשך-תמידי, והיא חלק מן ההופעה הקבועה שלו: 'כל חיי הצדיק הנסתר הם חיים כפולים, חיי מחתרת, "העמדת פנים"'. במישור

24 ראו ח' שוורצבאום, 'ל"ו צדיקים בפולקלור היהודי', ידע עם 44-43 (תשל"ז), עמ' 22. שוורצבאום רואה בדמותו של הצדיק הנסתר הנחבא אל הכלים נסיון להתעמת עם הצדיק ה'רשמי' הממסדי. ראו גם ע' יסף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 456. גם אם כך הדבר, הרי שהצדיק האלטרנטיבי העולה מן הסיפורים הללו הוא אדם פשוט באמת שצדיקותו היא בעצם פשטותו, ולא אדם שמעשיו נעשים בסתר באין רואה.

25 ראו ד' נוי, 'הצדיק הנסתר בסיפורי צידוק הדין', ידע עם 44-43 (תשל"ז), עמ' 33-36. נוי מתמקד למעשה בסיפורי ל"ו צדיקים, אולם קובע במהלך הדברים שלא תמיד נקרא הצדיק הנסתר "למד-וויניק", אך אין עובדה זו מעלה או מורידה לגבי הצדיק הנסתר כדמות פועלת עיקרית, כי כאמור לעיל, אין מספר הצדיקים אלא אופיים קובע את מבנה העלילה ואת אופיה, שם, עמ' 34-35.

26 נוי אמנם מתמקד בעיקר באותם סיפורים המרוכזים אצל תומפסון בערכים: תרמית, התחפשות, התחזות והעמדת פנים. ראו Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, Copenhagen-Bloomington 1955-1959, vol. 6, pp. 213-214, 383-384. עצם העובדה שערך מקביל להיחבאות הצדיק נעדר אצל תומפסון מאשרת אל-נכון את מסקנתו של נוי.

הגלוי אין שום דבר המייחד אותו בחברה, אך מישור חייו הסמוי, הוייתו הצדיקית, אינה ידועה לאיש. בסיפורים מן הטיפוס הזה הניגוד בין הגלוי לנסתר חריף במיוחד, מאחר והופעתו החיצונית של הסבא מעוררת אנטגוניזם עמוק, בחזותו, בשיחו ושיגו וגם בעיסוקו. הבחנה זו בין שני תתי-הטיפוסים של המוטיב – שיכונו מעתה 'מוטיב ההתחזות' לעומת 'מוטיב הנסתרות' – היא בעלת חשיבות רבה כשאנו מבקשים להתחקות אחר שורשיה הספרותיים של דמות הסבא-החמר, שהיא כמובן דמות נסתרת ולא מתחזה. אם אמנם את מוטיב ההתחזות אנו מוצאים כבר בספרות התלמודית-מדרשית, בעיקר בהקשר להתגלויותיו של אליהו, הדמות הנסתרת נעדרת ממנה לחלוטין. אמנם, כבר האמורא אביי העלה את הרעיון ש'לא פחות עלמא מן תלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי דקודשא ב"ה כל יומא ויומא',<sup>27</sup> ובדומה לכך הובא במדרש הארץ-ישראלי הקדום: 'אין העולם יכול לעמוד בפחות משלושים צדיקים כאברהם אבינו',<sup>28</sup> אך אין אותם צדיקים מנכרים כנסתרים אף לא באחד מן המקורות הללו, או בהופעותיו האחרות של הרעיון.<sup>29</sup> גרשם שלום ניסה לאתר את מוצא הרעיון במסורת מוסלמית מן המאה העשירית, היודעת לספר על מספר מסויים של 'נסתרים' שמעלתם הרמה איננה ידועה לאחרים ואף מהם עצמם היא נסתרת,<sup>30</sup> אלא ששאלת ההשפעה והזרימה של הרעיון בין המסורת היהודית לזו המוסלמית נותרה גם בעיניו מעורפלת. אף שלום הודה שדווקא במקורות יהדות המזרח, שעמדו תחת השפעה מוסלמית, אין אנו מוצאים אסמכתאות לקיומו של רעיון כזה. בעקבות כך מעלה הוא השערה שמקור הרעיון בירושה העממית של חסידי אשכנז, מפני ש'גיבושו של הרעיון תואם את כל תפישת החיים של התנועה'. אלא שגם לכך אין בנמצא אסמכתאות. כללו של דבר, אין לפנינו סיפורי נסתרות (להבדיל מסיפורי התחזות) מתקופת ימי הביניים הקדם-זוהריים. לכן יש לראות בהם התגבשות מאוחרת בהשראת מוטיב ההתחזות העתיק. גם אם התגבשו אגדות עם כאלה על אישים כמו ר' אברהם אבן עזרא, או ר' שמואל החסיד,<sup>31</sup> מקורן הספרותי הקדום ביותר המצוי בידינו הוא מאוחר בכמה מאות שנים מן התקופה בה פעלו.<sup>32</sup> מאלפת העובדה שבשתי אנתולוגיות חשובות

27 בבלי, סנהדרין, צז ע"ב; סוכה, מה ע"ב. על מניין הצדיקים בכלל והמספר ל"ו בפרט, ראו א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 432-433; ג' שלום, 'ל"ו צדיקים נסתרים במסורת ישראל', עוד דבר, פרקי מורשת ותחיה (ב), תל אביב תש"ן, עמ' 199-204; מ' בר, 'למקורותיו של המספר ל"ו הצדיקים', בר אילן: ספר השנה למדעי היהדות א (תשכ"ג), עמ' 172-176; נוי, 'הצדיק הנסתר', עמ' 32-33; שוורצבאום, 'ל"ו צדיקים', עמ' 20-22. האחרון מצביע גם על רעיון דומה במסורת המוסלמית.

28 בראשית רבה, לה ב.

29 בבלי, חולין, צב ע"א; ירושלמי, עבודה זרה, ב א, מ ע"ג; בראשית רבה, צח יד, מד ו; מדרש שוחר טוב, ה ה; תנחומא, וירא, יג; ועוד.

30 שלום, 'ל"ו צדיקים', עמ' 202.

31 על סיפורי הנסתרות הללו בימי הביניים, ראו יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 363-364. למקורות נוספים ראו הפניותיו שם בפרק חמישי הערות 74, 79.

32 חלק גדול מן האגדות הן מסורות שבעל פה שנערכו רק במאה האחרונה. גם ספרי הקורות והאנתולוגיות הקדומות יותר, כמו 'שלשלת הקבלה' או 'מעשה בוך', נרשמו מאות שנים

מן התקופה הקדם-זוהרית, בהן היה מקום לצפות להופעתו של המוטיב, הוא איננו בנמצא. האחת היא קובץ הסיפורים הקרוי 'חיבור יפה מהישועה' לר' נסים מקירואן,<sup>33</sup> והאחר הלא הוא ספר חסידים,<sup>34</sup> שנכתב באותם חוגים בהם ראה שלום את ערש צמיחתו של הרעיון. המסקנה העולה מן הדברים היא שאת הורות ולידתו של מוטיב הנסתר, על בסיס המוטיב התלמודי הקדום יותר של ההתחזות, יש לראות רק בחוגי המקובלים ובעלי הזוהר עצמם ואין כל בסיס לייחוסו לתקופה קדומה יותר.<sup>35</sup>

### מקורות השראה לא יהודיים

פרט להשפעה התלמודית-מדרשית, שיש לה כמובן משקל מכריע, ניתן להצביע גם על זיקה של סיפור סבא דמשפטים אל מקורות לא יהודיים קדומים לו. מכאן שגם הם תרמו, ככל הנראה, תרומה בעלת משמעות להתגבשותו של הטיפוס הספרותי הזה בספר הזוהר ובסבא דמשפטים בפרט.

מן הסביבה התרבותית הקרובה יש להזכיר כמקור השראה את סיפור אלח'צ'ר שבקוראן.<sup>36</sup> הסיפור מגולל את קורותיהם של משה ונערו המהלכים בדרך ושבים על עקבותיהם בשל אובדנו של הדג, שבאורח פלא חמק מתוך אמתחתם אל הים. בדרכם נקרה 'עובד אלהים' (עבד-אללה)<sup>37</sup> והם נוטלים ממנו רשות לצעוד בעקבותיו כדי להתחקות אחר הליכותיו. הלה מזהיר את משה שמעשיו עלולים להיות תמוהים בעיניו ואולי לא יוכל לשאת את מראה עיניו. לבסוף, דבקו של משה במשאת נפשו נושאת פרי. האיש נאות לבקשתו, אך מתנה עמו שלא יחקור לפשר דבר בטרם הוא מעצמו יגלה לו.

מאוחר יותר מזמן פועלם של גיבוריהם. שלשלת הקבלה לר' גדליה אבן יחיה חובר בשנת השמ"ו 1586 ומעשה בוך בשנת 1602.

ר' נסים מקירואן, חיבור יפה מהישועה, מהדורת הירשברג, ירושלים תשי"ד. בקובץ זה אמנם נכללו שני סיפורים על התחזותו של אליהו הנביא (שם, עמ' יג, לו), אך אלה הם סיפורי התחזות מובהקים בעלי תבנית תלמודית ולא סיפורי נסתרות. גם הסיפור על חלוקו של יוסף הגנן (שם, עמ' כו), בו ראה שלום את מקורו של רעיון 'חלוקא דרבנן' שבזוהר, איננו שייך הנה, מאחר והוא עוסק בלבושם של הצדיקים בגן עדן ולא בדמות שהם עוטים על עצמם עלי אדמות. ראו ג' שלום, 'לבוש הנשמות ו"חלוקא דרבנן"', תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 302-305; ד"צ בנעט, "'חלוקא דרבנן'", חיבור יפה מן הישועה ומסורת איסלאמית. תרביץ כה (תשט"ו), עמ' 331-336.

ספר חסידים שחיבר רבינו יהודה החסיד, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשל"ג.  
במסורת המאוחרת יותר נתגלם מוטיב הנסתרות בדמותו של הצדיק הנסתר. על שרשיו של מוטיב הצדיק הנסתר, ראו G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York, 1971, pp. 251-256. לעומת שלום, המאחר את הרעיון עד למאה הי"ח, הראה ליבס שגם שורשיו של זה מצויים כבר בזוהר בדמותו של רשב"י כצדיק נסתר, ליבס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 138-145 והערה 211.

סורה 18, פסוקים 59-81.  
בסיפור עצמו הדמות היא אנונימית. רק בפי פרשני הקוראן ובמדרשי האגדה המוסלמיים היא זוהתה עם אל-ח'אצ'ר (או אל-ח'יצ'ר), הוא אליהו. ראו את ההפניות בהערת המהדיר על חיבור יפה מן הישועה, עמ' ו, הערה 1; וכן: H. A. R. Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam*, New York 1953, pp. 232-235.

חששו של האיש מתאמת והמעשים המשונים וחסרי ההגיון מקוממים את משה אשר איננו כובש את רוחו ותוהה עליהם בקול.<sup>38</sup> רק בסופו של המסע מגלה האיש למשה ולנערו את פשר מעשיו, אך מאחר והלה לא עמד בהבטחתו, נגזר עליו להיפרד ממנו.<sup>39</sup> כמה חוטים מקשרים בין סיפור סבא דמשפטים לסיפור זה. בראש ובראשונה, השלד הבסיסי המשותף של סיפור המסע בדרך בשניים. כמו בין משה ונערו, גם בין ר' יוסי ור' חייא, ניתן להבחין בהירארכיה מסויימת; כשר' חייא הוא החכם המנוסה ור' יוסי הוא הצעיר יותר.<sup>40</sup> בנסיבות כאלה או אחרות, בשני הסיפורים מתרחש המפגש עם החכם המופלא בדרך. כאן וגם כאן מעשיו המשונים של ההלך מעוררים את תמיהתם של החכמים ורק בסוף הסיפור הם מתבררים כביטוי של חכמה עילאית. לבסוף, גם ירידתו אל הים של 'עובד האלהים', המלווה במשה ונערו, משתקפת במסעו הדרמטי של הסבא בלב ים.<sup>41</sup>

סיפור זה מצוי אכן גם בלבוש יהודי, ב'חיבור יפה מהישועה' לר' נסים מקירואן,<sup>42</sup> שם מסופר על ר' יהושע בן לוי שהיה צם ומתפלל להתגלותו של אליהו הנביא, ואכן זוכה לכך שאלהיו נקרה אליו בדרך. בסיפור זה מבקש ממנו ריב"ל להתלוות אליו, וכמו בסיפור המוסלמי, אליהו מזהיר אותו שלא יוכל לשאת את מעשיו. כאן, כמו שם, ריב"ל נאות לתנאי שמציב לו אליהו שלא יחקור ולא ישאל לפשר מעשיו. מאחר שאינו עומד בהתחייבותו ושואל הוא מקבל מענה לתמיהותיו אך מאבד את זכותו להוסיף ולהתלוות אל אליהו.<sup>43</sup> מאחר והמוטיבים המשותפים לסיפור המוסלמי ולסבא דמשפטים (ההליכה

38 מוטיב ההתנהגות חסרת הפשר של החכם מופיע כבר במעשה התלמודי על אבא חלקיה, בבלי, תענית, כג ע"א. אולם במעשה התלמודי, גם אם מדובר בהתנהלות תמוהה, הוא איננו מוצג כתמהוני ממש וגם אין בו היבטים מוסריים שליליים. המתח הפרובוקטיבי עדיין נמוך מאד ונראה שסיפור זה איננו שייך ממש לטיפוס הסיפורים על הדמות הנסתרת.

39 לסיפור זה גלגולים רבים בסיפורי העם ויש בו טיפוס אוניברסלי, ראו Aarne and Thompson, *The Types of the Folktale*, 759. לניתוח רחב ומקיף על שורשיו וגלגוליו של הטיפוס הזה במסורת היהודית ובמסורות אחרות, ראו H. Schwarzbau, *Jewish Folklore Between East and West: Collected Papers*, ed. E. Yassif, Beer Sheva 1989, pp. 75-125.

40 ראו גם ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 89 הערה 143. מערכת יחסים דומה בין שני החכמים, גם אם מורכבת יותר, עולה גם מן הסיפור שבזוהר, ב, לו ע"ב - לח ע"ב. ראו על כך מ' פכטר, 'בין לילה לבוקר: ניתוח ספרותי של מאמר הזוהר ח"ב לו ע"ב' - לח ע"ב', ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), ירושלים תשמ"ט, עמ' 312-320. במקומות אחרים נראה שדוקא ר' יוסי הוא הבכיר שבניהם, ראו למשל זוהר, ב, קצ ע"א - קצא ע"א, פ ע"א-ע"ב (שם ר' חייא הוא בנו של ר' יוסי). על דמויותיהם של שני החברים, כפי שהן משתקפות בסיפורים השונים, ועל היחס בין הסיפורים השונים בכלל, ראו בהרחבה להלן, פרק שני, מקומו של הסיפור בתוך הסיפורת הזוהרית.

41 אודות זיקה נוספת של רעיון הצדיק הנסתר אל האימאם הנסתר שבמסורת המוסלמית, ראו ליבס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 143 סוף הערה 211.

42 על נוסחיו השונים של הסיפור ראו: Schwarzbau, *Jewish Folklore*, pp. 122-125.

43 שאלת היחס בין שני הסיפורים נידונה בהרחבה עוד על ידי ראשוני חוקרי חכמת ישראל. לסקירת הדעות השונות, ראו 114-122, 90-91. Schwarzbau, *Jewish Folklore*, pp. 90-91, 114-122. מסקנתו

בזוג בעת המפגש עם הדמות הפלאית, המפגש האקראי, ההפלגה בים) אינם מצויים כולם בסיפור על ריב"ל ואלהו, נראה שבעל סבא דמשפטים הושפע ישירות מן הסיפור המוסלמי, או מגלגול יהודי אחר שלו, ולא מן הסיפור שב'חיבור יפה'.<sup>44</sup>

השפעה תרבותית אחרת על סיפורנו עשויה להיות מהמיתולוגיה היוונית. מוטיב ההליכה בדרך עם מוטיב הנסתרות וההתגלות של הגיבור, בצרוף מוטיב גילוי הסודות, מקיימים זיקה אסוציאטיבית לדמותו המיתולוגית של האל הרמס, האל הערמומי, שהוא מצד אחד שליח האלים להביא לבני האדם את דברי הנבואה והחלומות ומצד שני – מגינם של הולכי הדרכים המתלווה אליהם תמיד.<sup>45</sup>

אולם את המקור הפואטי הקדום שהשפיע כנראה יותר מכל סיפור אחר על עלילת סבא דמשפטים יש לראות לדעתי באגדה המופיעה באחד הנוסחים העבריים של הרומנסות על אלכסנדר מוקדון.<sup>46</sup> אגדה זו מספרת על כך שבאחד ממסעותיו נקלעו אלכסנדר וצבאו ל'יער אחד גדול מאד' ובו 'הר גדול וגבוה מאד ועליו בנין גדול ומפואר'. לאחר שהמלך וגיבוריו מעפילים אל ההר, מוצאים הם את עצמם עומדים מול 'שער גדול ורחב מאד' ולפני השער יושב זקן אחד. משהם באים בשיחה עם אותו זקן ומפגינים זלזול בכוחו, הוא מרים קולו בצעקה גדולה אשר מפילה את כולם על פניהם. כך מתחוויר להם שהם לא עמדו נכונה על טיבו של מי שחזותו החיצונית היא כשל זקן, אך כוחו במתניו. המלך מבקש לסייר במבצר והזקן נענה לבקשה זו וחושף בפניו את צפונות החדרים הפנימיים. חוסר אמון ניבע מתגובתו של המלך להסבריו הפלאיים של המדריך, אולם עד מהרה

של שוורצבאום היא שאת גרעינו הראשוני של הסיפור יש לראות באגדה התלמודית הקדומה ובסיפוריה התיאודיצניים, כמו הסיפור על משה רבינו בבית מדרשו של ר' עקיבא (בבלי מנחות כט ע"ב) המנסה ללא הועיל להבין את חידת 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו'. בשלב מאוחר יותר הושפע הסיפור ממוטיבים נוצריים שאיפיינו סיפורי קדושים ונוצרים ודרך אפיק זה התגבשו במסורת המוסלמית בסיפור על עבד-אללה. מכאן, לדעת שוורצבאום, הושפע ר' נסים מקירואן ודרכו גם סיפור העם היהודי בכלל. בענין זה ראו עוד את דברי המבוא של הירשברג לחיבור יפה מהישועה, עמ' 62-63; וכן יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 282, 293-295.

44 היו שבקשו לנתק בין הפרולוג (מסעם של משה ונערו ומוטיב הדג) לסיפור המפגש עם עבד-אללה, וראו את הסיפור המוסלמי כצירוף מלאכותי של סיפורים השונים זה מזה במקורותיהם ובמגמותיהם, Schwarzbau, *Jewish Folklore*, p. 88 and no. 75. אם נכון הדבר, הרי שיש בכך כדי לאשש עוד את ההשערה המובאת כאן, שכן הקשרים בין הסיפור המוסלמי לסיפור סבא דמשפטים משתקפים גם בסיפור המפגש וגם בפרולוג.

45 האנציקלופדיה העברית, ערך 'הרמס'. בהקשר זה של ההתלוות אל הולכי דרכים יש להזכיר כמובן את עדותו של הינוקא על אביו המנוח: 'אתון שאלתון על אבא והא אסתלק מעלמא ובכל יומא דחסידי קדישין אזלין בארחא איהו טייעא אבתרייהו', זוהר, ג, קפו ע"ב.

46 נוסח זה פורסם לראשונה בידי לוי, על פי כמה כתבי יד, תהלה למשה: ספר היובל למ' שטיינשניידר, ליפסיה תרנ"ו, עמ' 142-163. הוא מובא כאן על פי עלילות אלכסנדר מוקדון, מהדורת י' דן, ירושלים תשכ"ט, עמ' 129-170. הפרק הרלוונטי לענייננו נמצא שם, עמ' 134-138. ביחס לטיב הנוסח חלוקות הדעות: גאסטר סבר שהוא משקף נוסח קדום ובלתי ידוע של פסאכדו קאליסחנס, ואילו דן ראה בו יצירה עברית דמיונית שרק בנויה על הרומנסה הקדומה. ראו דן, שם, עמ' 10-11.

מתאמתים הדברים וערכו של הזקן בעיני המלך מרקיע שחקים. לשיאו מעפיל הסיפור בסוף הסיור במבצר:

ויהי אחרי זאת, ויאמר הזקן אל המלך: בא עמי בחדר אחד ואראה אותך את מחמד עיניך. וילך המלך עם הזקן, ויבואו שניהם בחדר אחד, וימצאו שם נערה יפה מאד, וימת לב המלך בקרבו על הנערה, ותהפך מראיתו לכמה גונים. ויאמר לו הזקן: מה לך כי נבהלת? ויאמר המלך: לא אכחד ממך כי נשבר לבי בקרבי על יופי הנערה הזאת. ויאמר הזקן: השבע לי שלא תשגלנה לפילגש, ואני אתננה לך לאשה. וישמח המלך, וישבע לו שלש שבועות, ויאמר לו: לך לדרכך וקח אותה, ותהי לך לאשה כאשר נשבעת.<sup>47</sup>

מפגשו של אלכסנדר עם הזקן מזכיר מאד את ההיכרות הראשונית של החברים עם הסבא בסבא דמשפטים. בשני הסיפורים גיבור האגדה הוא זקן שטיבו הפנטסטי מתגלה לבני שיחו רק תוך כדי התפתחות העלילה, מה שמחולל מהפך דרמטי ביחסם המזלזל אליו. בשני הסיפורים הזקן נושא דברים ברוח לוחמנית ואגרסיבית.<sup>48</sup> הזקן שברומנסה מפגין כח פיזי על-טבעי כנגד אלכסנדר וגיבוריו, וכמותו גם הסבא, במה שנראה כתיאור מטאפורי, נאבק מול גלי הים, ההרים, פסוקי המקרא, גיבוריו של שלמה והסטרטא אחרא – ויכול להם. הסבא מרבה להזכיר את ה'ביוגרפיה' שלו, הרצופה נצחונות מול גיבורים עילאיים<sup>49</sup> ואף רשב"י בסיומו של הסיפור מדבר עליו כעל 'אריא עלאה גיבר תקיף דלא הוו כמה גיברין לגביה כלום'.<sup>50</sup> גם ההרים, גם המגדל-ההיכל וגם השער משמשים את בעל סבא דמשפטים,<sup>51</sup> אך הזיקה המשמעותית ביותר קשורה לעלמה המתגלה בפני אלכסנדר בתוככי המבצר – היא העלמה בהיכל, גיבורת המשל הידוע העומד במרכז סבא דמשפטים.<sup>52</sup>

47 שם, עמ' 138.

48 ראו למשל זוהר, ב, ק ע"ב, קט ע"א-ע"ב, קי ע"א, ועוד.

49 ראו שם, צח ע"א, ק ע"ב, קט ע"א, ועוד.

50 שם, קיד ע"א.

51 ההרים משמשים אף נושא לדרשה ארוכה שם, קט ע"ב - קי ע"א. ההיכל – הריהו 'היכלא טמירא', ביתה של העלמה, שם, צט ע"א. בהקשר זה יש לציין שהמקום בו מתנהלת השיחה בין החברים לסבא נקרא בתחילת הסיפור: 'מגדל דצור', ושם לא מקרה הוא. על השער, שגם בסבא דמשפטים הוא ככל הנראה שער ההיכל, ועל הזקן המוטל בלא כח לפניו, ראו שם, קט ע"א. יש לציין גם את תשובתו של הזקן לשאלתם של הגיבורים בתחילת הקטע, כיצד ידע שהעומד לפניו הוא אלכסנדר: 'ויען הזקן ויאמר להם כי שמו וצורתו חקוק בהיכלי'. ענין זה מזכיר את דרשתם בקשתם של החברים בסיומו של סיפור סבא דמשפטים: 'שימני כחותם, בשעתא דאתדבקא כנסת ישראל בבעלה איהי אמרת שימני כחותם [...] כיון דאתדבקא בך כל דיוקני ליהוי חקיק בך, דאף על גב דאיזיל הכא או הכא תשכח דיוקני חקיק בך ותדכר לי', שם, קיד ע"א.

52 על גלגולם של מוטיבים יווניים קדומים בתוך הסיפורת הקבלית, ראו עוד מ' אידל, 'המסע לגן עדן: גלגולו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב (תשמ"ב), עמ' 7-16. עוד על זיקת הזוהר אל המיתוס והספרות היוונית, ראו הנ"ל, 'פומיתאוס בלשון עבר', אשכולות 5-6 [12-13] (תשמ"א-תשמ"ב), עמ' 119-127; ליבס, 'זוהר וארוס',

## רקע היסטורי

בשל העובדה כי המוטיב הספרותי של הדמות הנסתר התחדש בחוג הזוהר, כפי שמשחק מן המקורות שבידינו, יש מקום לעמוד על היבטים הקשורים לזמן ולמקום, שעשוי להיות בהם פשר לצמיחתו של מוטיב כזה.

כגורם היסטורי ראשון ניתן להצביע על תופעת הנדודים שרווחה בחברה היהודית של ימי הביניים,<sup>53</sup> ושמשתקפת היטב גם בסיפורי הזוהר כולם. תופעה זו זימנה, ככל הנראה לא אחת, סיטואציות חברתיות מפתיעות. יש להניח שאדם בעל מעמד ומוניטין שעקר מארצו, ממולדתו ומבית אביו, לא במהרה היה חושף עצמו בפני בני המקום שבו הטיל עוגן (ומני או קבוע). ריבוי מקרים בהם ברגע אחד, ולעיתים באקראי, נחשפה דמותו המורמת מעם של מי שלא צמח בדרך הטבע מתוך הקהילה, עשויה להנהיר את שורשיה של הדרמה הספרותית בעלילת סבא דמשפטים, כמו גם בסיפורת הזוהרית בכלל.

נראה שעוד יותר מכך טבוע במוטיב זה חותמו של מבנה ההירארכיה הרוחנית-קבלית בחברה היהודית שבספרד סביב המאה הי"ג. בניגוד לדעת שלום, לפיה הגרעין הראשוני של הקבלה צמח בחוגים אקסקלוסיביים של פרושים, נזירים וחסידים, שהתגבשו בפרובנס ובספרד,<sup>54</sup> זיהה אידל את ערש צמיחתה של הקבלה בשתי אליטות של מקובלים שפעלו זו בצד זו באיזורים אלו במאה השלוש עשרה.<sup>55</sup> האחת, אותה הוא מכנה 'האליטה הראשונה', מקיפה מעגל של מקובלים הידועים גם כחכמי הלכה, כמו הרמב"ן, ר' יונה גירונדי והרשב"א. בקרב חוג זה או חוגים אלה לא נתחברו חיבורים קבליים ותורתם האזוטריה הועברה במסורת שבעל פה אך ורק בתוך אותו מעגל אקסקלוסיבי של חכמים.<sup>56</sup> לאליטה האחרת, שמכונה בפי אידל 'האליטה השנייה' ('secondary elite'), נשתייכו אותם חכמים שככל הנראה כל עסקם היה בתורת הסוד, ולא משכו ידיהם כלל וכלל מן המדיה הספרותית. בהם יש למנות, לדעתו, את ר' יצחק סג"י-נהור, שהחל להפיץ את המסורת הקבלית המשפחתית שלו, את ר' אשר בן דוד, את מקובלי גירונה, את ר' עזרא ור' עזריאל ואת ר' יעקב בר ששת. בקרב חוגים אלה אנו מוצאים לראשונה גם את

עמ' 117. ראו עוד בפרק הבא על הזיקה לדיאלוג האפלטוני. עד כמה שידוע לי, שאלת ההשפעה היוונית על ספר הזוהר טרם נחקרה באופן מקיף.

53 על תופעה זו וסיבותיה ראו I. Agus, *The Heroic Age of Franco German Jewry*, New York 1969, pp. 23-51; י"י יובל, 'אוטוביוגרפיה אשכנזית מהמאה הארבע עשרה', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 554-550; יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 357-358.

54 ראו G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton and Philadelphia 1986, pp. 229-241.

55 M. Idel, 'Kabbalah and Elites in Thirteenth Century Spain', *Mediterranean Historical Review* 9 (1994), pp. 5-19.

56 ביטוי מובהק למגמה זו הם דבריו הידועים של הרמב"ן בחתימת הקדמתו לפירוש התורה: 'ואני הנני מביא בברית נאמנת [...] לכל מסתכל בספר הזה לבל יסבור סברה ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דברי ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, וזלתי מפי מקובל חכם לאוזן מקבל מבין והסברא בהן איולת, מחשבה מועלת, רבת נזקים מנועת התועלת', ר' משה בן נחמן, פירוש על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ך, עמ' ז-ח.



המודעות לחידוש בצד המחוייבות למסורת הקבלית.<sup>57</sup> מאליו מובן שאת בני חוג הזוהר יש לשייך לאליטה השנייה. והנה, בעוד שבעיני עצמם היו בני החוגים הללו אליטה בכירה ביותר, ההגמוניה הרוחנית-קבלית היתה מצוייה למעשה בידי בעלי הסמכות ההלכתית. יתכן שהפער בין מעמדם החברתי ובין המודעות העצמית שלהם הוא שבא לידי ביטוי במוטיב הנסתרות בסיפורת הזוהרית. את השימוש החוזר ונשנה בספר הזוהר במוטיב זה יש לראות אם כן כמחאה חברתית וכקריאת תיגר על ההירארכיה המקובלת. מבעד לדמותם החיצונית של פשוטי העם, של ילד, של ערבי או של זקן תמהוני, עשויים אנו לגלות את האליטה האמיתית – את חכמי הסוד היוצרים, שהסוד ורק הסוד הוא כל עולמם.<sup>58</sup>

### שורשים תיאולוגיים

על הרקע התיאולוגי לצמיחת המוטיב עמד דב נוי.<sup>59</sup> לדעתו יש לראות את הסיפורים הללו כמטאמורפוזת של סוגה ספרותית, אותה הוא מכנה 'סיפורי צידוק הדין'. בסיפורים אלו הגיבור הנחבא הוא האל בכבודו ובעצמו ונקודת המוצא היא המחאה הדתית כנגד חוסר הצדק שבהנהגת העולם. במהלך העלילה מתגלה עומק כוונתו ומגמתו של הבורא<sup>60</sup> ובכך משיל מעליו ה'אנטי-גיבור' – הוא האל – את המסווה והופך לגיבור האמיתי. בסיפורי העם המאוחרים יותר, לדעת נוי, מתחלפת הישות הנסתרת, ובמקום האל, נציגו עלי אדמות הוא מעתה הצדיק, הנחבא מאחורי החזות הסתמית ולעיתים אף המקוממת.<sup>61</sup> העתקת המימד החידתי מן העליון הבלתי נתפס אל הסביבה החברתית המוכרת מקרבת את אתגר הגילוי לטווח הישג יד.

תפיסה תיאודיצינית זו של סיפורי הנסתרות מבהירה היטב ובאופן מיוחד את עניינו של המוטיב בסיפור סבא דמשפטים. שהרי במרכז הסיפור כאן עומדת באמת, באופן גלוי וישיר, השאלה בדבר אי הצדק. שאלה אותה מעלה הסבא בכאב ובלא משוא פנים. נראה

<sup>57</sup> Idel, 'Kabbalah and Elites in Thirteenth Century Spain', pp. 13-14.

<sup>58</sup> התרסה דומה כנגד האליטה הרבנית הממסדית, בתקופה קדומה יותר, באה אולי לידי ביטוי בסיפורי האגדה התלמודיים על 'חסידים ואנשי מעשה'. סיפורים אלו מציבים מודל אחר של הנהגה שאיננו מבוסס על הערך הבלעדי של ידיעת התורה, ראו על כך יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 131-135, ושם, פרק רביעי, הערות 51, 52. על תודעתם העצמית והחברתית של בעלי הזוהר ביחס לאליטה הרבנית המקובלת, ראו עוד י"מ תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב תשנ"ה, עמ' 39-40; י' ליבס, 'הזוהר כספר הלכה', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 588-599; ב' הוס, 'חכם עדיף מנביא: ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר', קבלה ד (תשנ"ט), עמ' 130-133. לדעת הוס תפיסתו היומרנית של הזוהר את מעמדו של רשב"י, כשווה למעמדו של משה, מכוונת להעמיד את עצמו בשורה אחת עם משה אחר בן התקופה – הוא ר' משה בן נחמן.

<sup>59</sup> נוי, 'הצדיק הנסתר', עמ' 36-37.

<sup>60</sup> על סיפורי צידוק הדין, ראו שם, והערות 26-27; וכן ד' נוי, 'משה באגדות עם', מחניים קטו (תשכ"ז), עמ' 80-99.

<sup>61</sup> בקטגוריה זו יש לכלול גם את קובץ הסיפורים בנושא: 'הדן את חברו לכף זכות', בבלי, שבת, קכז ע"ב. ראו גם יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 256-257.

אם כן שבדמותו הנחבאת של הסבא משתקפת בבואתה של מצוקת המספר. ה'התחפשות' כאן היא פרוייקציה של תודעת העלם האל, דרכיו וצדקתו, אל זירות אחרות מוכרות יותר – החברתית וההרמנויטית.

### שרשים קבליים

יחד עם כל האמור עד כה, מעבר להיבטים ההיסטוריים והתיאולוגיים, משקף מוטיב הנסתרות גם את תמונת העולם הקבלית של הזוהר. את הדמות הנסתרת יש לפענח על רקע התפיסה הזוהרית הכוללת בדבר סוד המלבוש. בחיבורה 'סוד המלבוש ומראה המלאך', האריכה דורית כהן-אלורו להוכיח שעקרון המלבוש בזוהר מייצג עקרון כולל לפיו כל הוויה אינה מופיעה בסביבה מסוימת אלא כשהיא מלוכשת בלבוש המתאים לאותה סביבה.<sup>62</sup> כהן-אלורו עומדת שם על שלושה ביטויים של הרעיון הזה בספר הזוהר. האחד הוא תפיסת אצילות העולמות, המבוססת על קשר רציף בין כל העולמות, ביחס של פרי וקליפה:

וכל עלמא כהאי גוונא עילא ותתא מריש רזא דנקודה עלאה עד סופא דכל דרגין כלהו איהו דא לבושא לדא ודא לדא, דא מוחא לגו מוחא וקליפה רוחא, דא לגו מן דא ודא לגו מן דא, עד דאשתכח דהאי קליפה להאי והאי להאי.<sup>63</sup>

ביטוי אחר של תפיסת עולם זו הוא מוטיב התלבשות הנשמה בעולמות השונים. לפי זה, בעולם הארצי מופיעה הנשמה בלבוש הגוף ובעולמות עליונים בלבושי האור:

והא אוקימנא ברזא דנשמתא כד סלקת לעילא אתלבשת בלבושא כגוונא דלעילא בגין למהוי תמן, וכן כד נחתת לתתא מלעילא כלא איהו כגוונא דההוא אתר דאזלת תמן.<sup>64</sup>

ולבסוף – גם התורה יכולה להופיע בפנינו רק כשהיא נחבאת מאחורי לבושיה:

זכאין אינון צדיקייא דמסתכלי באורייתא כדקא יאות, חמרא לא יתיב אלא בקנקן כך אורייתא לא יתיב אלא בלבושא דא, ועל דא לא בעי לאסתכלא אלא במה דאית תחות לבושא ועל דא כל אינון מלין וכל אינון ספורין לבושין אינון.<sup>65</sup>

גם המלאכים מופיעים בעולם בלבוש<sup>66</sup> ומשה לא עלה אל הר סיני אלא כשהוא מלוכש 'בתוך הענן'. כמותם גם אדם הראשון בגן עדן (בטרם החטא) היה לבוש 'כתנות אור'

62 ד' כהן-אלורו, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 7-11.

63 זוהר, א, יט ע"ב. ראו עוד כהן-אלורו, סוד המלבוש, עמ' 12-16, 95-97. על סוד האגוז, ראו שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 56 והפנייתו; ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עמ' 20-27; כהן-אלורו, סוד המלבוש, עמ' 8 הערה 1.

64 זוהר, ב, רלא ע"א. ראו כהן-אלורו, סוד המלבוש, עמ' 50-67, 106-115; שלום, 'לבוש הנשמות', עמ' 290-306.

65 זוהר, ג, קנב ע"א. ראו כהן-אלורו, סוד המלבוש, עמ' 45-49, 104-105.

66 שם, עמ' 26-44, 101-103; E. R. Wolfson, 'The Secret of the Garment in Nahmanides', *Da'at* 24 (1990), pp. 25-49.

ומסיבה זו נכנס הכהן הגדול ביום הכיפורים לפני ולפנים כשהוא מרובה בגדים. גם הרע מתגלם בתוך מעטה מלבושיו, וכמובן – גם הקב"ה איננו מתגלה אלא בלבושיו:

ואינון הוּו לבוּשין דקדשא דאתלבש בהו מיכאל כהנא רבא, וכד אתלבש בהו באינון לבושי יקר כדין עאל לשמשא בקדשא ועד לא לביש במלבושין אלין לא עאל לקדשא, כגוונא דא ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ואוליפנא דהוה מתלבש בעננא, וכד הוה מתלבש בעננא כדין ויעל אל ההר, ועד לא אתלבש ביה לא יכיל למיעל לגו, כגוונא דא כהנא רבא לא עאל לקדשא עד דאתלבש באלין לבוּשין בגין לאעלא לקדשא [...] ת"ח נשמתא לא סלקא לאתחזאה קמי מלכא קדישא עד דזכאת לאתלבשא בלבושא דלעילא לאתחזאה תמן וכן כגוונא דא לא נחתא לתתא עד דאתלבשת בלבושא דהאי עלמא, כגוונא דא מלאכין קדישין דלעילא, דכתיב בהו עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט, כד עבדין שליחותא בהאי עלמא לא נחתין לתתא עד דמתלבשין בלבושא דהאי עלמא, וכלא איהו כגוונא דההוא אתר דאזיל תמן, והא אוקימנא דנשמתא לא סלקא אלא בלבושא דנהיר, ות"ח אדם הראשון כד הוה בגנתא דעדן הוה מתלבש בלבושא כגוונא דלעילא ואיהו לבושא דנהורא עלאה, כיון דאתתרך מגנתא דעדן ואצטריך לגוונין דהאי עלמא מה כתיב ויעש יי' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, בקדמיתא הוּו כתנות אור, אור דההוא נהורא עלאה דשמש ביה בגן עדן בגין דהא גנתא דעדן נהורא עלאה דנהיר משמש ביה, ועל דא אדם קדמא כד עאל לגו גנתא אלביש ליה קודשא בריך הוא בלבושא דההוא נהורא ואעיל ליה תמן, ואי לא אתלבש בקדמיתא בההוא נהורא לא ייעול לתמן [...] והכא כגוונא דא עשו בגדי שרד לשרת בקדש לאעלא בקדשא.<sup>67</sup>

בשניים מתוך שלושת הביטויים בהם התמקדה כהן-אלורו אעסוק בהרחבה בפרקים הבאים: בלבוש הנשמה בהקשר לתורת הנפש של סבא דמשפטים<sup>68</sup> ובלבוש התורה במסגרת העיון בתמה ההרמנויטית של סבא דמשפטים.<sup>69</sup> כאן די לנו בעצם העובדה שמוטיב הלבוש אכן תופס בחיבור מקום מרכזי ביותר – בלב-לבה של היצירה. לא ייפלא איפוא שגם האישיות הפלאית העומדת במרכז החיבור, גם היא מופיעה כשהיא מלובשת במלבושים ואיננה גלויה בזהותה לעין כל. רק לאחר שהסבא יעורר בחברים כוחות רדומים, יגלה להם את סוד הנשמה ויוביל אותם אל פנים ההיכל למפגש בלתי אמצעי עם העלמה שמעבר לכל המסכים והלבושים, עתיד גם הוא להשיל את מלבושיו ולגלות את עצמו בפניהם.

יש להדגיש, עקרון הלבוש וההסתרות איננו מאפיין דווקא את סבא דמשפטים ומדובר בעקרון זוהרי כללי, כפי שיוכח בפרקים הבאים. למרות ההבדלים שבין סיפורי הזוהר מן השכבה המרכזית לסיפור סבא דמשפטים, הרי שהמכנה המשותף של מוטיב הדמויות הנסתרות בזוהר נראה כהיטל נוסף של תפיסת הלבוש הזוהרית אותה האירה כהן-אלורו. כשם שתפיסת המלבוש באה לידי ביטוי אידיאולוגי-מיתי כך היא גם מתגלמת בצדדיו הפואטיים של הזוהר. על כן לא רק הישויות המיתיות והמטאפיזיות בזוהר מצניעות את

67 זוהר, ב, רכט ע"א-ע"ב.

68 ראו להלן, פרק שלישי, תורת הנפש.

69 ראו להלן, פרק רביעי, ריבוי השכבות.

מהותן האמיתית, אלא גם הדמויות הממשיות שלו,<sup>70</sup> גיבוריו האמיתיים, לא יבואו בפנינו מעורטלות, אלא עטויות לבוש.<sup>71</sup>

### ג. גילוי הסודות

הסבא ב'סבא דמשפטים' מתגלה לחברים תוך שהוא מגלה ומלמד אותם סודות נסתרים. יתר על כן, במהלך עלילת הסיפור זוכים הם לעמוד מפיו של הסבא הפלאי על סודה של היצירה. בביטוי ספרותי רב עוצמה, חושף בפניהם הסבא את נפתולי נפשו היוצרת והמתייסרת ומעורר אותם ליצירה משל עצמם. בפרק זה אני מבקש לעמוד על המוטיב הספרותי של הדמות המתגלה כמקור לגילוי וללימוד סודות התורה.

בפתיחת הסיפור מוצגת בפנינו הדמות התמהונית כ'סבא טייעא'. בטופוס הספרותי של ה'סבא' מרבה הזוהר לעשות שימוש וגם דמות הטייעא איננה נדירה בו. לעומת זאת, הצירוף של השניים לתואר אחד הוא יחידאי. כדי לעמוד על מוטיב מיוחד זה אני מבקש להתחקות אחר גלגוליהן של דמויות הסבא והטייעא – כל אחד מהן בנפרד, בספרות הקדם-זוהרית ובתוך ספר הזוהר.

קודם לכן, בהקשר ישיר לדמותו של הסבא, נדרשים אנו לגיבור זוהרי אחר, שללא ספק קשור אליו מן הבחינה הספרותית – הוא אליהו הנביא. דמות זו מקיימת זיקה ברורה אל הופעתו הספרותית של הסבא בתפקידם המשותף כמי שבאים לגלות סודות.

### גילוי אליהו

בספרות התלמודית-מדרשית מופיע אליהו כדמות מתחזה בלבושים שונים.<sup>72</sup> לעיתים הוא מתגלה כזקן,<sup>73</sup> ולעיתים כנכרי,<sup>74</sup> או 'טייעא'.<sup>75</sup> לעיתים הוא מתלבש בדמותה של אישיות

<sup>70</sup> אמנם לדעת ליבס גם דמותו של רב ייבא סבא, כמו הינוקא, היא דמות מיתית, ראו ליבס, מיתוס, עמ' 198–201; אך כפי שאראה בהמשך, אופייה המיתי של הדמות הפלאית שכאן עדיין איננו מובהק והיא נעה בין הריאלי-ארכיטיפי לבין המיתי.

<sup>71</sup> בהקשר למוטיב הדמות הנסתרת ושרשיה הקבליים יש להעיר כי מוטיב הצדיק הנסתר (שנפתח בעיקר בסיפורת המאחרת לזוהר ושיש לראות אותו כתת-טיפוס של מוטיב הדמות הנסתרת), צומח גם מן התשתית הסימבולית והמיתית של הקבלה, שהרי הצדיק המסמל את ספירת יסוד נושא בזוהר אופי פאלי. נמצא שאת כיסויו של הצדיק ושל תורתו ניתן לתפוס, למעשה, כביטוי לצניעות, שהיא מעין כיסוי ערוה. על כך, ראו בהרחבה ליבס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 141–143 והערה 211.

<sup>72</sup> אנתולוגיה מפורטת של המאמרים אודות אליהו בספרות התלמודית-מדרשית נמצאת בדברי המבוא של איש שלום לתנא דבי אליהו, ראו תנא דבי אליהו, מהדורת מ' איש שלום, ירושלים תשכ"ט. ראו גם י"מ גוטמן, 'אליהו הנביא באגדת ישראל', העתיד ה (תרפ"ג), עמ' 14–46; א' מרגליות, 'אליהו הנביא בספרות ישראל, באמונתו ובחיי רוחו, ירושלים תש"ך; פ' הכהן פלאי, 'אליהו הנביא בבית מדרשם של חז"ל', באורח מדע: מחקרים בתרבות ישראל, מוגשים לאהרן מירסקי במלאות לו שבעים שנה, בעריכת צ' מלאכי, לוד תשמ"ו, עמ' 141–168.

<sup>73</sup> ראו פסיקתא דרב כהנא, יא כב; תנחומא, האזינו, ח.

<sup>74</sup> ראו בבלי, סנהדרין, קט ע"א; עבודה זרה, יז ע"ב.

ידועה אחרת – פעם כר' חייא הגדול<sup>76</sup> ופעם כאחד מיועצי המלך אחשוורוש.<sup>77</sup> יש שהוא מתגלה כציפור<sup>78</sup> ולפעמים כפרש,<sup>79</sup> ואף בתחפושת של זונה הוא אינו בוחל.<sup>80</sup> יתכן שברקע הדברים עומד הסיפור בספר דברי הימים<sup>81</sup> על אותו מכתב שהגיע ליהורם מלך יהודה מאת אליהו הנביא. בהתחשב בעובדה שהאירוע מנותק מעט מן הזירה בה פעל אליהו של ספר מלכים (ממלכת יהודה), ועוד יותר מכך רחוק ממנו כרונולוגית, מתבקשת המסקנה אליה הגיע בעל 'סדר עולם רבה', שבאותה שעה 'כבר היה לו לאליהו ז' שנים משנגנו'.<sup>82</sup>

לשם מה מתגלה אליהו? בתלמודים ובאגדה המדרשית הוא בא בדרך כלל כדי להעמיד את גיבור האגדה על היבט חברתי שנתעלם ממנו או על כשל מוסרי שכשל בו. לר' ישמעאל בר' יוסי שנתמנה לשוטר המלך הוא מתגלה כדי לגעור בו: 'עד מתי אתה מוסר עמו של אליהו להריגה?'<sup>83</sup> את ר' יהושע בן לוי הוא מעניש וחדל מלימודו עמו בטענה: 'ולמסורות אני נגלה'.<sup>84</sup> בהזדמנות אחרת הוא משעה שוב את פגישותיו עמו משום שבתוך שלש פרסאות ממנו נטרף אדם על ידי אריה.<sup>85</sup> הוא מגן ומחסה לעניים ומוחה על בניית בית שער שבשלו מתקשים העניים לחזור על הפתחים.<sup>86</sup> הוא תומך בנזקקים ומדגיש את מעלתם של פשוטי העם.<sup>87</sup>

על המפגשים עם אליהו מסופר בתלמוד כדבר שכוח ומצוי, והם מתוארים בדרך כלל ללא כל סממנים דרמטיים – 'אשכחיה אליהו ל [...]'<sup>88</sup>, ממש כאילו מדובר בשתי דמויות ארציות. דמותו המתגלה של אליהו החז"ל נטולת כל הילה. המפגשים והשיחות עמו רחוקים מלשאת מטען מיסטי כלשהו. בשום מקום הוא איננו מגלה סודות עליונים, ואם מדובר פה ושם על חדשות מרעישות, הרי מדובר לכל היותר באינפורמציה אודות

75 ראו בבלי, ברכות, ו ע"ב. בכתבי היר חסרה התוספת: 'אידימי ליה כטייעא'. ראו עוד ילקוט שמעוני, רות, תכז.

76 ירושלמי, כלאים, ט ג, לב ע"ב.

77 אסתר רבה, י, ט.

78 ראו בבלי, ברכות, ד ע"ב; מדרש שוחר טוב, ח, ז; פרקי דר' אליעזר, לא.

79 בבלי, שבת, קט ע"ב.

80 בבלי, עבודה זרה, יח ע"ב.

81 דברי הימים ב כא, יב.

82 גישה זו אומצה גם על ידי פרשני המקרא של ימי הביניים, ראו למשל את דברי רש"י, רד"ק, ומצודת דוד, על אתר.

83 בבלי, בבא מציעא, פד ע"א.

84 ירושלמי, תרומות, ח ד, מו ע"ב.

85 בבלי, מכות, יא ע"א.

86 בבלי, בבא בתרא, ז ע"ב.

87 בבלי, תענית, כב ע"א.

88 בבלי, מגילה, טו ע"ב; חגיגה טו ע"ב; סנהדרין צח ע"א; יבמות סג ע"א; גיטין ו ע"ב; בבא מציעא נט ע"ב, קיד ע"א. ראו גם סנהדרין, קיג ע"א.

המתרחש באותה שעה במקום אחר.<sup>89</sup> אפילו החידושים שאותם הוא מביא ממתיבתא דרקיעא הן הכרעות הלכתיות בין שתי דעות, שכשלעצמן הן ידועות ומוכרות.<sup>90</sup> תפנית מסויימת באופי המפגשים עם אליהו חלה כבר ב'סדר אליהו רבה'. אם בתלמוד ובמדרש הקדום מוסר אליהו את דבריו בקיצור ובשינונות, ועניינם בעיקר במוסר ודרך ארץ, הרי שכאן אנו מוצאים אותו כבן שיח לדיאלוגים ארוכים אודות עניינים שברומו של עולם והגות כמעט פילוסופית.<sup>91</sup>

בספר הזוהר נושאים מפגשים אלו אופי שונה בתכלית. כאן תפקידו של אליהו מגובש וברור – גילוי סודות התורה לחכמי ישראל. במקום אחד למשל, הוא מגלה לר' פנחס את סוד פרשת מטות, ובהזדמנות אחרת הוא חושף בפני ר' חייא את פשר הקיום והחורבן של ירושלים.<sup>92</sup> בכל מקום ובכל זמן בו מתגלה אליהו, יוצאים בני החבורה (ועמם לומדי הזוהר) נשכרים רעיון חדש וסוד עליון. הבדל זה שבין הדמות התלמודית של אליהו לזו הזוהרית עשוי להשתקף יפה מתוך ההשוואה של סיפור גרעיני אחד, כפי שהוא מופיע בשני המקורות. אם ניטול לדוגמא את תפקידו ומקומו של אליהו הנביא בסיפור על רשב"י המסתתר במערה, נמצא שהוא אכן עובר שינוי משמעותי. בעוד שבתלמוד הוא עומד על פתח המערה ומביא לידיעתם של ר' שמעון ובנו את האינפורמציה אודות מותו של הקיסר, בזוהר אליהו הוא מורו של רשב"י, המלמד אותו את סודות התורה במהלך שהותו במערה.<sup>94</sup>

למעשה, כבר בקבלה הפרובנסאלית-ספרדית הקדם-זוהרית מציין המוטיב של 'גילוי אליהו' התגלות מיסטית. יתירה מזו, מתוך המקורות של ראשית הקבלה מתברר שבעיני המקובלים אליהו לא רק מגלה סודות קבליים, אלא הוא-הוא מגלה הקבלה, וממנו מכירים ויודעים אותה חכמי הדור. גרשם שלום חשף את העובדה שכבר לראשוני המקובלים, הראב"ד מפוסקיייר ובנו ר' יצחק סגי נהור, יוחס לראשונה 'גילוי אליהו'.<sup>95</sup> ביטוי מובהק למקומו בתודעת המקובלים נוכל למצוא, מעט מאוחר יותר, בספר הפליאה:

אמר אלקנה בן ירוחם בן אביגדור ממשפחת רם [...] אל הר הזיתים הייתי עומד וקול שמעתי ואדם לא ראיתי [...] וזקן אחד ראיתי ונבהלתי מאד כי דמי לבר אלהין. ואמר לי אל תפחד כי אני אליהו. מיד שמחתי שמחה גדולה עד מאד, ולמדני מה שלומדים במתיבתא דרקיעא והראני נפלאות ולקחני והוליך אותי אל אבן אחת גדולה של אש [...] והזהיר אותי לעמוד בסוד הכתב [...] אמר ברוך הנותן ללב בינה להבין ולהשכיל מילי דרקיעא, ומשם הוליך אותי לבית המדרש, וישב עמי שם ונתן לי כללים ממתיבתא דרקיעא עד שנבהלתי ונודעזעתי [...] ולמד עמי כל סוד מעשה בראשית

89 ראו בבלי, שבת, לג ע"ב; מדרש משלי, ט.

90 ראו בבלי, גיטין, ו ע"ב; בבא מציעא, נט ע"ב.

91 על סגנונו הספרותי המיוחד של סדר אליהו, ראו איש שלום, מבוא לתנא דבי אליהו, עמ' 102-103. באופן כללי ניתן לראות סגנון זה כ'מבשר' את ז'אנר הסיפורת הזוהרית.

92 מדרש הנעלם, זוהר, א, ק ע"ב.

93 זוהר, א, קנא ע"א.

94 הסיפור התלמודי מובא בבבלי, שבת, לג ע"ב, ובזוהר – זוהר חדש, נט ע"ג.

95 שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 25.

הנסתר וכל מעשה המשכן והקרבנות והמועדים והמצוות ורמזי מצוות ומדות של מעלה ושל מטה ושיעור קומה כפי מה שביארו במתיבתא דרקינא סוד קטן וסוד גדול ומידות עליונים ומעלתן ומניינם [...] ובה אבא להתחיל בעז"ה לבאר כל סודות התורה שקבלתי מפי אליהו ז"ל וממתיבתא דרקינא.<sup>96</sup>

אף האר"י, על פי המסופר בספר שבחי האר"י, זכה בתורתו ב'גילוי אליהו':

אבל לא היה עסקו בתלמוד בלבד ופשטי התורה, ושבע שנים היה יושב לבדו, ונתגלה אליו אליהו הנביא, וא"ל שיתבודד במקום שלא יהיה לו שום דיבור ועסק עם שום אדם. אזי פירש את עצמו מכל עסקי העוה"ז וישב לו בבית אחד בנוי על נהר נילוס במצרים הישן [...] וישב שם לבדו ואין איש עמו [...] ושם זכה לרוח הקודש ולאליהו ז"ל שנתגלה אליו בכל זמן ועידן וגילה לו רזי התורה.<sup>97</sup>

מובן, שמי שתולה את מקורותיו הקבליים של האר"י בגילוי אליהו רואה בכך דרגה גבוהה ביותר של התגלות. והנה, בעיני גדולי המקובלים הלוריאניים, ר' חיים ויטל, נחשב הגילוי מן הסוג המתואר בסבא דמשפטים כנכבד אף יותר מגילוי אליהו. כשהוא מציג את הדרכים להשגת רוח הקודש הוא מונה בהן חמש דרגות. גילוי אליהו עומד מעל להתגלות 'מגיד'.<sup>98</sup> אולם:

הד' היא הגדולה מכולן והוא כי יזכה לשיגלה אליו איזו נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים, אם מאותן שהן משורש נפשו כנודע או מזולתם [...] והזוכים למעלה זו ישיג לשידיענו חכמות וסודות גנוזים שבתורה עד להפליא.<sup>99</sup>

דמותו של אליהו כמתגלה ומגלה היתה כה מושרשת בתודעת ימי הביניים, על כן לא ייפלא שגם בחוגי בעלי התוספות עלתה ההשערה ש'כל מקום שהוא (התלמוד) מזכיר ההוא סבא הוא אליהו'.<sup>100</sup> לא יפלא אם כן כי דמותו של אליהו הטביעה את חותמה על הסבא הזוהרי.

<sup>96</sup> ספר הפליאה, פרמישלן תרמ"ג, הקדמה.

<sup>97</sup> שלמה שלומיל בן חיים, שבחי האר"י, פרעמישלן תרכ"ט, י ע"א. ראו גם ר' נפתלי הירץ בן יעקב אלחנן, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח, י ע"א.

<sup>98</sup> ראו גם עמק המלך, שם, המסיק מדירוג זה שסמכותו של האר"י עומדת בהירארכיה הקבלית מעל לזו של ר' יוסף קארו: 'שנתגלה אליו (לר"י קארו) המגיד לעתים ידועים וגילה לו איזה טעמי תורה, ואעפ"י כן כלא נחשבו דמי לפני האר"י זלה"ה'.

<sup>99</sup> ר' חיים ויטל, שערי קדושה, בארדיאב תרפ"ה, ג, לד ע"ב.

<sup>100</sup> בבלי, חולין, ו ע"א, תוספות ד"ה 'אשכחיה'. עורך התוספות דחה דעה זו ולא קיבל את הקביעה ככלל. על פי א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"ס, ב, עמ' 515, עורך התוספות על מסכת חולין הוא ר' אליעזר ב"ר שלמה מטון. תפיסה זו המובאת בתוספות משתקפת גם מן ההגהה שבדפוסים על בבלי, ברכות, ו ע"ב, שם מסופר על תוכחת אליהו לאדם אחד שהתפלל מאחורי בית הכנסת. והנה, בכתבי היד מיוחס המעשה ל'הוא טייעא' ולא לאליהו הנביא, וזוהי כנראה הנוסחא המדויקת (ראו דקדוקי סופרים). העובדה שהגהה כזו עשויה היתה להתקיים מלמדת על זהות מתבקשת בעיני המגיהים בין ההלך המסתורי לאליהו הנביא.

## הסבא

הסבא כדמות אנונימית נזכר רבות בתלמוד הבבלי וכמעט ואין לו זכר בתלמוד הירושלמי ובמדרשי האגדה הארץ-ישראלים.<sup>101</sup> ברוב רובם של המקרים נמצא אותו כשהוא נוטל חלק בדיונים הלכתיים.<sup>102</sup> יש שהוא מטיל אל קלחת השקלא וטריא ברייתא עלומה;<sup>103</sup> לעיתים הוא מעיד עדות על נוהגם של קדמונים;<sup>104</sup> ולעיתים הוא מגיב לדבריהם של חכמים: מבאר ברייתא,<sup>105</sup> מעיר,<sup>106</sup> או אפילו שואל.<sup>107</sup> בכל המקרים הוא נוהג כאחד האדם, או ליתר דיוק כאחד מחכמי התלמוד.<sup>108</sup> על כן אין סיבה לתלות בו תכונות יוצאות דופן. ברור שאין מדובר בדמות ביוגרפית קונקרטית, שהרי הוא מופיע בהקשרים כרונולוגיים שונים ורחוקים זה מזה. מדובר ככל הנראה בקבוצה מסוימת של חכמים אנונימיים (שהרי 'סבא' הוא זקן, היינו חכם) שלא נמסרו בשםם הלכות רבות ושאוּלי אף שםם נשכח ולא נשמר בתוך אותה מסורת הלכתית שהיתה בפני עורכי התלמוד הבבלי. על כן, בכל אותם מקרים הובאה ההלכה באופן סתמי בשם 'חכם אחד' – 'ההוא סבא'.

במקרים בודדים נוכל למצוא את 'ההוא סבא' נוטל חלק בעלילה אגדית, תמיד כדמות משנית. אלא שקשה למצוא כאן עקביות ספרותית ותואם. כך בסיפור יציאת רשב"י מן המערה<sup>109</sup> נזכר 'ההוא סבא' שלש פעמים, ובכל אחת מהן הוא ממלא תפקיד אחר. בפעם הראשונה מדובר בדמות הזקן הנחפו אל ביתו כשבידו שני כדי הדס. מתוך התפעלותו של רשב"י על חביבותן של המצוות על ישראל נוכל ללמוד שאותו מעשה מייצג בעיניו את הנורמה הדתית העממית, שעתה עולה ערכה בעיניו. בפעם השנייה באותו סיפור מוסר זקן אחד עדות הלכתית על כך ש'כאן קיצץ בן יוחאי תורמוסי תרומה'; ובפעם השלישית באותו סיפור עצמו מופיע 'ההוא סבא' באופן מובהק כאנטי גיבור, כשהוא מתריס כנגד רשב"י: 'טיהר בן יוחאי בית הקברות', ומייד נעשה 'גל של עצמות'. בסיפור הבבלי על 'ר'

101 המקומות הבודדים בהם נזכרת דמות אנונימית של 'ההוא סבא' בירושלמי הם: ירושלמי, מעשר שני, ג, ג, נד ע"ב; מעשרות ג, א, נ ע"ג; קידושין, ד, ד, סה ע"ד. במדרשי האגדה הארץ-ישראלים הקדומים לא מצאתי אף דוגמא אחת.

102 ראו בבלי, ברכות, ה ע"ב, ח ע"ב, מג ע"א; שבת, כג ע"ב, לד ע"א (ושם שלש הופעות שונות של 'ההוא סבא'), צה ע"ב, קמא ע"ב; פסחים טו ע"ב, נג ע"ב; תענית, כא ע"א; חגיגה, כה ע"ב; גיטין, עו ע"ב; קידושין, יב ע"א; בבא מציעא, קה ע"ב, קי ע"ב; סנהדרין, ק ע"א; מכות, יא ע"א, יט ע"ב; זכחים, יב ע"ב; מנחות, לז ע"א; חולין, כח ע"ב; נדה, ח ע"ב - ט ע"א, כז ע"ב.

103 ראו למשל בבלי, ברכות, ח ע"ב; שבת, כג ע"ב.

104 ראו למשל בבלי, מכות, יא ע"א; ירושלמי, מעשר שני, ג, ג, נד ע"ב.

105 ראו למשל בבלי, ברכות, ה ע"ב.

106 ראו למשל בבלי, שבת, קמא ע"ב; פסחים, טו ע"ב.

107 ראו בבלי, שבת, צה ע"ב.

108 בהקשר זה ראו דברי רשב"י, בבלי, גיטין, עו ע"ב, ד"ה: 'אין ה"נ', לדבריו: 'להכי בעייה מההוא סבא ואלבא דרבותינו משום דהוה בההוא מניינא דשריותא ויש לו להשיבו מפי השמועה ששמע וידע היאך התירו'. כלומר הפנייה בשאלה אל אותו סבא באה מפני שהוא יושב בבית דינו של רבא.

109 בבלי, שבת, לג ע"ב.



עקיבא ובת בן כלבא שבוע תמה 'ההוא סבא' באזניה של אשת ר' עקיבא: 'עד כמה קא מדברת אלמנות חיים'.<sup>110</sup> גם כאן לא ברור לגמרי מה טיבה של אותה דמות. בהזדמנות אחרת מסופר בתלמוד הבבלי על 'ההוא סבא' המתריע בפני חכמים, בדרכם ל'בי כותאי', על כך ששחיטת הכותים מפוקפקת;<sup>111</sup> וגם בהקשר זה אין צורך לתלות באותו סבא מעבר לידענות הלכתית עדכנית.<sup>112</sup>

קו דק ניתן למתוח בכל זאת בין שלושה סיפורים בהם משקפת דמותו של הסבא התלמודי מעין טופוס ספרותי. האחד הוא סיפור 'יוסף מוקיר שבי', הנחתם במפגש עם 'ההוא סבא': 'פגע ביה ההוא סבא, אמר: מאן דיזיף שבתא, פרעיה שבתא'.<sup>113</sup> בפעם אחרת מנחם הסבא את אביו הנכשל בחשד שוא: 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו',<sup>114</sup> ובמקום אחר הוא בא לשבח את נוהגו המחמיר של אחד האמוראים: 'אמר ליה ההוא סבא: הכי עבוד קמאי דקמך ואצלח עיסקייהו'.<sup>115</sup> בכל המקרים הללו צופה הסבא על המתרחש מן הצד, וניכר שהוא מעריך את הדברים ומעניק להם פשר מתוך עמדה וסמכות דתית גבוהה יותר. אלא שגם כאן נראה כי סמכותו סמוכה על חכמתו, מנסיון החיים העשיר שלו (שהרי הוא 'סבא'), ואולי גם מרגישותו המוסרית והדתית הגבוהה, אך לאו דוקא ממימדים פנטסטיים שבאישיותו.

כשאנו באים לאפיין את דמות הסבא כפי שהיא מופיעה בספר הזוהר, עלינו להבחין בין החטיבות המוקדמות לרעיא מהימנא וביתוד לתיקוני זוהר. בחטיבה המרכזית של הזוהר רק לעיתים רחוקות נעשה שימוש בדמותו של 'סבא' אנונימי.<sup>116</sup> מעמד מיוחד ניתן לשלוש דמויות הנזכרות בשמותן ושזכו לתואר 'סבא', הנלווה באופן קבוע לשמם – רב המנונא סבא, רב ייסא סבא ורב ייבא סבא.<sup>117</sup> כללית, ניתן להבין שב'היסטוריה' הזוהרית הם שייכים לדור שלפני רשב"י. בני החבורה מתייחסים אליהם בהדרת כבוד, מצטטים

110 בבלי, כתובות, סב ע"ב – סג ע"א. בכתב יד רומי 113 תחת 'ההוא סבא' נזכר 'ההוא גברא'. ראו גם במקבילה, בבלי, נדרים, נ ע"א, שם הוא מכונה: 'חד רשע'.

111 בבלי, חולין, ו ע"א.

112 בתוספות, חולין, ו ע"א, נתפרש העניין כהתגלות, ובהקשר זה הובאה שם הדעה שכל מקום שנוזכר 'ההוא סבא' הוא אליהו, אלא שכאמור למסקנת בעלי התוספות עצמם שם 'אי אפשר לומר כן'.

113 בבלי, שבת, קיט ע"א.

114 בבלי, סוכה, נב ע"ב.

115 בבלי, מנחות, מג ע"א.

116 זוהר, א, ט ע"א, כז ע"א; שם, ג, קסב ע"ב (ושם יתכן שמדובר בסבא מזוהר, אלא שראש המאמר הושמט), רעא ע"ב. לכך אפשר להוסיף גם את סיפור הסבא מן המדבר, שם, ב, קפג ע"ב – קפז ע"א, למרות שבסופו מזדהה הזקן כרב נהוראי סבא.

117 ראו י' ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', המיתוס ביהדות (אשל באר שבע ד), בעריכת ח' פדיה, באר שבע תשנ"ו, עמ' 200, המזהה את שלשת הדמויות כדמות אחת. ראו גם, שם, הערה 47, ועמ' 208 הערה 94. נטייתו של הזוהר לעסוק בדמויות שונות בעלות אותה זהות סימבולית או מיתית, באה לידי ביטוי בסיפור רב המנונא שבהקדמת הזוהר. בסיפור זה משמשות בערבוביה דמויותיהם של רב המנונא ושל בנו כשלמעשה עד לסוף הסיפור לא ברור לגמרי אם שתי דמויות לפנינו או אחת. ראו על כך ליבס, שם, עמ' 199.

מסורות בשם<sup>118</sup> ויש להם גם מקום נכבד במסורת האפית.<sup>119</sup> בנוסף לכך, הזוהר מרבה לצטט מובאות מתוך ספרים הקרויים על שמם: 'ספרא דרב המנונא סבא',<sup>120</sup> 'ספרא דרב ייבא סבא',<sup>121</sup> ו'ספרא דרב ייסא סבא'.<sup>122</sup> אכן, כאן טיבה של התורה ושל מסורותיה איננו הלכתי אלא מיסטי, אולם הדמויות עצמן, בכל המקומות ולאורך כל הסיפורים, הן דמויות ריאליות, ממש כמו הסבא התלמודי או רשב"י של הזוהר. רב המנונא סבא נושא ונותן בחידושי תורה<sup>123</sup> והזוהר יודע לספר על הליכותיו ועל מנהגיו – בתפילתו,<sup>124</sup> בלימודו,<sup>125</sup> בכניסתו לסוכה<sup>126</sup> ובעלייתו מן המרחץ.<sup>127</sup> ממקורות אלה אנו למדים גם פרטים ביוגרפיים. כך למשל יודעים אנו שהוא עלה לארץ ישראל<sup>128</sup> ושכנסיות אחרות הוא היה שבוי בארמון המלך עד שבא אליהו והציל אותו.<sup>129</sup> הזוהר מספר על חסידותו של רב ייסא סבא,<sup>130</sup> ועל כוחו של רב ייבא,<sup>131</sup> באופן השגור גם בפי התלמוד על גיבוריו. אמנם בניגוד לאגדה התלמודית, האפוס הזוהרי משרטט את דמותם הרוחנית של גיבוריו אלה, כמו את כל גיבוריו האחרים, כבעלי סוד וכמיסטיקנים ולא כקנאים למוסר החברתי והדתי. כך שהיסוד הדומיננטי באישיותו של בן העליה איננו האתי אלא המיסטי. הברדל זה נגזר מן

118 מסורות זוהריות בשם רב המנונא: זוהר, א, ב ע"ב, ח ע"א, רכ ע"ב; שם, ב, קד ע"א, קלד ע"ב, קמה ע"א, קצ ע"א, רג ע"ב, רטז ע"ב (יודא הוא יחורא דרב המנונא סבא דאוליף מאבוי, ואבוי מרכיה, עד פומא דאליהו); שם, ג, יד ע"ב, קעג ע"א, קצג ע"ב, קצח ע"א, רנד ע"א, רסח ע"א, שכ ע"א (השמטות). מסורות בשם רב ייסא סבא: זוהר, א, לב ע"ב, לד ע"א, מז ע"ב, קעא ע"ב; שם, ב, נח ע"ב; שם, ג, יח ע"א. מסורת בשם רב ייבא סבא: זוהר, א, נה ע"א, קלה ע"א. לכל זה יש להוסיף גם את הדרשות המסתמכות על הספרים המיוחסים בזוהר לדמויות אלו.

119 סיפורים על רב המנונא סבא: זוהר, א, ריג ע"א, רכה ע"א, רמ ע"א, רנ ע"א, רנב ע"א; שם, ב, פח ע"א (ולפי גירסה אחרת מדובר בר' אבא), קלו ע"ב; שם, ג, מז ע"ב, עב ע"ב, פז ע"ב (לפי גירסה אחרת מדובר ברב ייבא סבא), צד ע"ב, קג ע"ב, קל ע"ב, קמד ע"ב. על רב ייסא סבא: זוהר, א, קצט ע"ב, ריג ע"א; שם, ב, סב ע"ב; שם, ג, ט ע"א.

120 זוהר, א, רמה ע"א, רמו ע"א; שם, ב, ו ע"א, מח ע"א, קמו ע"ב, קנב ע"א; שם, ג, ה ע"א, ז ע"ב, י ע"ב, יז ע"א, יח ע"ב, לא ע"ב, נח ע"א, נח ע"ב, עא ע"א, קז ע"א, קנה ע"ב, רלו ע"ב, רס ע"ב, רסב ע"א, רסח ע"א, רפה ע"ב, רפז ע"א ('באגדתא דבי רב המנונא סבא'; וכן 'הני ברייתא דבי רב המנונא סבא'), רצ ע"ב, רצד ע"א.

121 זוהר, א, מז ע"ב, קיז ע"ב; שם, ב, ו ע"א, ס ע"ב, רו ע"ב; שם, ג, ז ע"ב, נה ע"ב ('ספרא דאגדתא דבי רב ייבא סבא'), רפט ע"א, רצ ע"א, רצ ע"ב, רצג ע"א, רצה ע"א.

122 זוהר, א, עט ע"א, רכו ע"ב ('פרקין דרב ייסא סבא'); שם, ב, עז ע"א ('ברזי דרב ייסא סבא'); שם, ג, לד ע"ב, צח ע"ב.

123 ראו למשל זוהר, א, ריג ע"א.

124 שם, ג, קל ע"ב.

125 שם, ג, מז ע"ב. ראו גם שם, א, ריג ע"א.

126 שם, ג, קג ע"ב.

127 שם, ב, קלו ע"ב.

128 שם, ג, עב ע"ב.

129 שם, ג, קמד ע"ב.

130 ראו למשל שם, א, קצט ע"ב; שם, ב, סב ע"ב; שם, ג, ט ע"א.

131 ראו למשל שם, א, נט ע"א.

האופי השונה ומן המגמות השונות של הספרים הללו באופן כללי. נוכל אם כן לקבוע שגם הזוהר, כמו התלמוד, איננו מכיר את הסבא כדמות השייכת לעולמות עליונים ובודאי שאין הוא ממלא בו תפקיד מיתי.

אל שכבת 'רעיא מהימנא' ו'תיקוני זוהר' מתגלגל מוטיב זה כשהוא לובש צביון שונה לחלוטין. כאן נעלמת זהותו של הסבא, ולא במקרה. הסבא, בעיקר זה של תיקוני זוהר, איננו דמות אנושית כלל. הופעתו, כדמות משנית הממלאת תפקיד פעיל לאורך כל היצירה, נושאת אופי מסתורי. במקרים רבים הסבא מתגלה כשהוא 'נחית',<sup>132</sup> כלומר 'ירד', מה שמלמד שמדובר בישות שמימית. לפעמים היא קמה מאחורי צילו של רשב"י.<sup>133</sup> כאן יתגלה הסבא בדרך כלל כדי להיחלץ לעזרתו של 'בוצינא קדישא' בעניינים עיוניים קשים, אך לפעמים דוקא להפך – כדי להקשות ולהפריך את דרשת הפסוק או הבנת הפרשה על ידי רשב"י.<sup>134</sup> בדרך כלל, הוא זה שמגלה לרשב"י סודות עליונים.<sup>135</sup> בכמה מקומות הוא מכונה 'סבא עלאה',<sup>136</sup> ובמקרים רבים אנו מוצאים כאן במקום הסבא את 'סבא דסבין'.<sup>137</sup> העצמה זו של הדמות מתדרת עוד יותר את הפרופיל המיתי שלה, כפי שמגיב רשב"י עצמו להופעתו של סבא דסבין: 'ודאי האי סבא מאתר דעתיק יומין קאתי ותמן אתרבי',<sup>138</sup> 'חבריא ודאי האי איהו סבא דסבין אדם עלאה'.<sup>139</sup> אופייה המיתי של דמות הסבא בתיקונים נחשף לחלוטין במהלך ביאורו לענין החיות שבמרכבה:

דודאי קב"ה ושכינתיה לא אשתני דא מן דא, אבל לגבי אחרנין אשתני ואסתתר בכמה לבושין ובכמה כסויין ובכמה קליפין [...] ואית שנויין אחרנין לטב לכל חד כפום עובדיה, זמנין אתגליא לון בדמות אריה [...] זמנין בדיוקנא דשור [...] זמנין בדיוקנא דנשר [...] וזמנין בדיוקנא דאדם סבא.<sup>140</sup>

המיתוס המזוקק ביותר של האל, היא אם כן דמות 'אדם סבא'.

על רקע הבחנה זו בין הסבא בזוהר לזה שבתיקונים, נראה שסבא דמשפטים משקף שלב מעבר ביניהם. כאן רב ייבא סבא איננו דמות ריאלית לחלוטין. להופעתו בדמות

<sup>132</sup> תיקוני זוהר, לו ע"ב, מב ע"ב ('נחתין תמן תרין סבין'), סג ע"ב, סד ע"ב, פ ע"ב, ק ע"א, קו ע"א, קז ע"א; רעיא מהימנא, ג, רמד ע"ב. ראו גם זוהר, ב, צג ע"ב, 'הקדמה' לסבא דמשפטים.

<sup>133</sup> ראו למשל תיקוני זוהר, נד ע"א, פד ע"ב, פה ע"ב.

<sup>134</sup> ראו למשל שם, א ע"ב, ס ע"א, עט ע"א, צח ע"א.

<sup>135</sup> מאידך, לעיתים דווקא רשב"י הוא בעל המילה האחרונה. מובן שאין בכך כדי להפחית, בעיקר בהתחשב בתודעת היצירה המאפיינת את הזוהר, ויותר מכך את בעל התיקונים.

<sup>136</sup> למשל תיקוני זוהר, מב ע"ב, קכח ע"ב.

<sup>137</sup> שם, ג ע"א, פ ע"ב, ק ע"א, קג ע"א, קז ע"א, קכב ע"ב, קכג ע"ב. על פשר הדמות המיתית של 'סבא דסבין' וזיקתה ל'סיבת הסיבות' הפילוסופי, ראו ליבס, מיתוס לעומת סמל, עמ' 199.

<sup>138</sup> תיקוני זוהר, סד ע"ב.

<sup>139</sup> שם, קג ע"א. אודות הכינוי 'אדם עלאה', ראו ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עמ' 40-41.

<sup>140</sup> תיקוני זוהר, עא ע"ב - עב ע"א.

הטייעא מתלווה מימד אזוטרי ועל הביוגרפיה האישית שלו אנו למדים מפיו דבר-מה החוזר על עצמו מספר פעמים<sup>141</sup> ומדיף ריח מיתי חריף:

סבא סבא הוי דכיר יומא דתלגא כד זרענא פולין והוו כמה גיברין בני חילא לקבלך ואנת בלחודך נצחת תליסר גברין תקיפין בני חילא דכל חד מנייהו קטיל אריא עד לא ייכול.<sup>142</sup>

גם ההילה שקושר לו רשב"י בסופו של הסיפור חורגת הרבה מעבר למה שהזוהר רגיל לייחס לגיבוריו ואפילו לרשב"י: 'אריא עלאה גיבר תקיף דלא הוו כמה גיברין לגביה כלום'.<sup>143</sup> הכינוי 'אריא עלאה' נזכר בזוהר פעם אחת נוספת בספרא דצניעותא בהקשר מיתי מובהק.<sup>144</sup> מאידך, גיבור סבא דמשפטים לא נוחת מן השמים וגם איננו נעלם באחת. תווי פניו נושאים חותם אנושי מובהק והם רחוקים באופיין מן המיתוס הזוהרי – המעברים החדים בין כעס, כאב, כבי ושמחה, ההתעצמות האישית במאבק הרצוף עליות ונסיגות, וביטויי החולשה והרפיסות מעת לעת, אינם מניחים להתיר לגמרי את הקשרים עם דמותו הריאלית של הסבא מגוף הזוהר. אולי יהיה נכון לומר שהמתח המיתי המצטבר סביב דמותו של רב ייבא סבא בסבא דמשפטים קרוב לזה של דמות רשב"י בשכבה המרכזית של ספר הזוהר.<sup>145</sup>

בשתי יחידות נוספות בספר הזוהר נוכל לזהות מעמד ביניים דומה של סבא אחר, הוא רב המנונא סבא. האחד הוא הסיפור על רב המנונא סבא בהקדמת הזוהר,<sup>146</sup> והאחר: סיפור הינוקא.<sup>147</sup> על אופיין המיתי של הדמויות הללו הצביע כבר יהודה ליבס.<sup>148</sup> אלא שאף לא אחת מאותן דמויות הינה מיתית באופן מובהק וחד-משמעי. מסתבר שכמו רב ייבא סבא כך גם שתי הדמויות האחרות תופסות מקום במרחב הספרותי שבין החטיבה המרכזית של הזוהר לבין התיקונים. יחד עם זאת יש להדגיש גם את הניואנסים הדקים המבדילים ביניהם, המשקפים רמות שונות של התפתחות באופייה המיתי של הדמות. מצד

141 זוהר, ב, צו ע"ב, קד ע"א, קט ע"א. על רב ייבא סבא: זוהר, א, נט ע"א, רכה ע"א.

142 שם, קט ע"א-ע"ב.

143 שם, קיד ע"א.

144 שם, כ, קצו ע"ב.

145 האר"י זיהה את רב ייבא סבא עם האמורא אביי. לזהות זו הוא מצא רמז בפסוק: 'אך בי ישוב יהפוך' – ראשי תיבות 'אביי', ובהיפוך אותיות (המתבקש מתוכן הפסוק עצמו) – 'ייבא', ר' חיים ויטל, שער הגלגולים, ירושלים תרע"ב, הקדמה לו, מ ע"א. לעיתים נתפס רב ייבא סבא כגלגולו של אביי ושניהם, כשתי דמויות שונות, ארוגות בתוך 'שרשרת הגלגולים' שראשיתה בקין והבל.

146 זוהר, א, ה ע"א - ז ע"א. על זיקה בין סבא דמשפטים להקדמת הזוהר העיר ליבס, 'מיתוס לעומת סמל', עמ' 200. על מקומה של ההקדמה בתולדות ספר הזוהר, ראו ד' אברמס, 'אימתי חוברת ההקדמה לספר הזוהר', אסופות ח (תשנ"ד), עמ' ריא-רכו.

147 זוהר, ג, קפו ע"א - קצב ע"א. הזיקה שבין שלושת הסיפורים משתקפת במוטיב הסבא המהלך אחר החברים שעוסקים בתורה בדרך – בסבא דמשפטים ובסיפור רב המנונא באופן ממשי, ובסיפור הינוקא בעדותו של התינוק על אביו המת. ראו ליבס, 'מיתוס לעומת סמל', עמ' 200. על מעמדו של סיפור הינוקא בין הזוהר ובין רעיא מהימנא, ראו שם, עמ' 199 הערה 5.

148 שם, עמ' 198-201.

אחד דמותו של רב המנונא בהקדמת הזוהר כחמר המהלך בעקבות החברים, קרובה יותר אל הסבא של התיקונים, כי למרות שהוא לא 'נוחת' מן השמים הריהו נעלם באופן פלאי בסוף הסיפור ואיננו נפרד מן החברים בנימוס כמו רב ייבא סבא בסבא דמשפטים. החמר מתאר את אביו, שהוא רב המנונא, והוא הוא לאמיתו של דבר החמר עצמו כפי שמבינים החברים בסופו של המפגש, במילים: 'ואיהו הוה חד נונא דהוה אסחר ימא רבא מסטרא דא לסטרא דא והוה רב ויקירא ועתיק יומין', מה שמזכיר את מעמדו של הסבא בתיקוני זוהר. גם החברים יודעים לסכם את המפגש עמו כהתגלות: 'ודאי דא הוא רב המנונא סבא דאתא לגבן מההוא עלמא לגלאה לן מלין אלין'. הם מוסיפים לדרוש דרשה על התגלות המלאך למנוח ולאשתו, וכמותם גם הם חוששים: 'מות נמות כי אלהים ראינו'. כשסחים החברים את קורותיהם לפני רשב"י הוא מעניק למפגש זה גושפנקא של התגלות: 'מההוא יומא הוה קרי לר' אלעזר בריה ולר' אבא פניאל כמה דאת אמר כי ראיתי אלהים פנים אל פנים'.<sup>149</sup> לעומת זאת סיפור הינוקא, למרות שהוא טעון רמזים אודות מהותו העל-אנושית של גיבורו והקשרים המיסטיים עם רוחו של אביו ('משיכו דאבוי מנהרא עלוי'), משקף קירבה רבה יותר אל הקוטב השני – אל הדמות הריאלית. רב המנונא, שהוא כאן אביו של הילד, איננו מוצג כישות מעולם אחר אלא כמי שמת כבר ונסתלק מן העולם.<sup>150</sup> גם הינוקא עצמו, למרות הכוחות העל-אנושיים הגנוזים בו ואולי דווקא בעטיים, עתיד למות באיבו ולהסתלק מן העולם.<sup>151</sup>

את מגמת ההתפתחות בדמותו של הסבא נוכל לאשש אם נבחן את מעמדו של הסבא לעומת זה של רשב"י בכל אחת משכבות הזוהר. אכן, בחטיבה המרכזית של הזוהר הסבא (אם הוא רב המנונא, רב ייבא, רב ייסא או 'סבא' סתם) איננו קשור כלל ועיקר לרשב"י. ניכר הדבר שלבעלי הזוהר לא היה ענין מיוחד 'להפגיש' את שתי הדמויות, מה עוד שעל פי ה'היסטוריה' הזוהרית שייכות הדמויות השונות של הסבא ככל הנראה לרור הקודם לרשב"י. גם באותו סיפור בו בכל זאת פוגע רשב"י בדרכו בזקן אחד (הוא רב נהוראי סבא) המגלה לאזנו סודות נשגבים מן המדבר, נראה בעליל שרשב"י לא מתבטל לעומתו. הוא מגיב אמנם בהתרגשות, אך בדרך שעדיין משקפת תודעת עליונות: 'אתא ר' שמעון ונשקיה אמר ליה נהוראי שמך ונהורא את ונהורא עמך שרי'.<sup>152</sup> בסבא דמשפטים, כמו גם בסיפור רב המנונא בהקדמת הזוהר ובסיפור הינוקא, דבריו החותמים של רשב"י מביעים

149 זוהר, א, ז ע"ב. ליבס, 'מיתוס לעומת סמל', עמ' 200, שיער כי הרמז של הסבא בסבא דמשפטים על יום השלג בו זרע עם רשב"י פולים לנ"ב גוונים (צז ע"ב), נוגע לדרשתו של רב המנונא בהקדמת הזוהר על בניהו בן יהוידע. אם כן, הרי שיש לראות את ההקדמה כמוקדמת בזמנה לסבא דמשפטים. למרות שעצם הזיקה איננה מוטלת בספק בעיני, אין כאן בהכרח הפנייה ישירה אל הסיפור בהקדמה, מה עוד שרשב"י איננו שותף שם בדרשה. בשל העובדה כי קיים בכל זאת שוני בתוכן ובהדגש בין שני המקורות הללו, נראה לי יותר ששניהם יונקים ממסורת קדומה משותפת. על היחס בין סבא דמשפטים להקדמת הזוהר, ראו עוד להלן, עמ' 105 הערה 351.

150 זוהר, ג, קפו ע"ב, קצב ע"א. על המימד המיתי בדמותו של רב המנונא המת, ראו ליבס, 'מיתוס לעומת סמל', עמ' 200.

151 זוהר, ג, קצא ע"ב – קצב ע"א.

152 שם, ב, קפז ע"א.

יחס של הערכה והערצה כלפי הסבא כרמות נאצלת. אלא שבסבא דמשפטים גם הסבא עצמו מתייחס אל רשב"י ומבקש כמה פעמים מן החברים שכשיכואו אליו יזכירו לו את זריעת נ"ב הפולין ביומא דתלגא.<sup>153</sup> במקום אחד כשהוא מנסה להשתמט מלגלות להם את סודו, הוא מפנה אותם לשם כך אל רשב"י.<sup>154</sup> נראה אם כן שבסבא דמשפטים רשב"י והסבא תופסים את עצמם, זה לעומת זה, כשווי ערך ושווי מעמד.<sup>155</sup> והנה בשכבת תיקוני זוהר הסבא המתגלה הוא המלמד את רשב"י והוא המתקן ומאשר את חידושי התורה שלו. בשכבה זו, המאוחרת, אין ספק מיהו בעל האוטוריטה בתורת הסוד.

מעבר לעיון בדמות הסבא כטופוס זוהרי יש לתת את הדעת גם לשימוש שעושה בעל סבא דמשפטים בדמויות הקונקרטיות של רב המנונא, רב ייבא ורב ייסא. לכאורה ניתן היה לפטור ענין זה בהסבר ספרותי-טכני. כלומר: מאחר וכבר בתלמוד הוצמד לחכמים הללו התואר 'סבא', נתגבשה דמותו של הסבא הזוהרי סביב דמויות הגרעין התלמודיות שהיו לפני הדרשן הזוהרי כבר מן המוכן. אלא שלמעשה אין התלמוד נמנע מלהעניק את התואר 'סבא' ביד נדיבה לחכמים רבים. מבחינה זו, לרב המנונא, רב ייסא ורב ייבא, אין כלל מעמד מיוחד.<sup>156</sup> מסתבר יותר שעניינו המיוחד של הזוהר בזקנים אלו נעוץ בדרך שבה מתוארת הופעתם על הבימה התלמודית, או ליתר דיוק, בדרך שבה הבין הוא את הופעתם זו. לקראת חתימת סבא דמשפטים, מתוודה הסבא בפני החברים: 'ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין'. הביטוי 'קאימנא קמייכו', שמשמעו 'עומד לפניכם', מובא לרוב בהקשרים תלמודיים וזוהריים כמבטא יחס של קבלת סמכות. העמידה לפני חכם היא ההתכוונות ללמוד ממנו או לשאת ולתת עמו מתוך עמדה רוחנית קשובה ונחותה. אלא שכאן, על פי ההקשר, פירוש זה איננו סביר.<sup>157</sup> אני מבקש לשער שמדובר בהעברה של ביטוי תלמודי קרוב: 'קאי עליהו'. ביטוי זה, במשמעות קרובה, מופיע בתלמוד ארבע פעמים בלבד. מהם באופן מפתיע פעמיים כשהוא מתייחס לרב ייבא סבא ופעם אחת לרב המנונא סבא.<sup>158</sup> כך למשל במסכת פסחים, מתאר התלמוד הבבלי:

<sup>153</sup> שם, צו ע"ב, קד ע"א.

<sup>154</sup> שם, צו ע"ב.

<sup>155</sup> יחסי ה'חברותא' שבין הסבא לרשב"י באים לידי ביטוי גם בעצם ההשוואה שעורך הסבא בין מסעו בים למסעותיו הדרשניים של רשב"י בדף ק ע"ב. על משמעות ההשוואה הזאת, ראו להלן, פרק רביעי, היצירה ורוח היצירה.

<sup>156</sup> התלמוד הבבלי מרבה להשתמש בתואר 'סבא' ביחס לחכמים: רב חנינא סבא (בבלי, ברכות, יב ע"א; שם, פסחים, עה ע"א); שמואל סבא (ברכות, סב ע"ב; סוטה, י ע"ב); רב יימר סבא (ערובין, מ ע"ב); לוי סבא (שם, צו ע"ב); רב עזירא סבא (פסחים, נא ע"א); רבין סבא (שם, עד ע"ב); רב עינא סבא (שם, פח ע"א; מגילה, יד ע"ב); ר' ינאי סבא (שם, לב ע"א; נדרים, כב ע"א); רב אחא סבא (קדושין, כא ע"א; בבא קמא, לו ע"א); רב פפא סבא (קדושין, עא ע"ב), ועוד. נראה שתואר זה בא לשם הבחנה טכנית בין שני חכמים בעלי שם זהה, כשהאחד מהם יקרא מעתה 'סבא' היינו 'הזקן', והאחר בשמו סתם, או בשמות: 'ינוקא', 'זוטא'.

<sup>157</sup> לעיתים: 'קאים קמי' משמעו עמידה כנגד, למשל: 'בשעתא דהאי כתרא דמלכותא אתער לבני דרוד לית מאן דקאים קמיה', זוהר, ג, קמו ע"א, או: 'אמר גור אריה לית מאן דקאים קמיהו מאן יכיל לקיימא קמיה', שם, רסא ע"א. אולם גם משמעות זו נראית כאן רחוקה.

<sup>158</sup> הביטוי מתייחס לרב ייבא בבבלי, פסחים, קג ע"ב; חולין פו ע"ב; ולרב המנונא בבבלי, פסחים, קה עא. פעם אחת נוספת בלבד קשור הביטוי לחכם אחר, שם, קג ע"ב.

'דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, קאי עלייהו רב ייבא סבא'.<sup>159</sup> אכן רש"י פירש ש'קאי עלייהו' עניינו: 'משמש עלייהו'. אולם יתכן בהחלט שבעל סבא דמשפטים הבין זאת כהתגלות ועל כך בנה את דמותם המתגלה של רב ייבא ורב המנונא. השערה זו מתחזקת לאור העובדה שבספר הזוהר עצמו הכיטוי 'קאים עליה' משמש במשמעות חזיונית מובהקת.<sup>160</sup>

#### טייעא

נוסף לנוסף לדמותו של הסבא מוסיף הכינוי האחר שלו – 'טייעא'. כינוי זה, למרות שהוא מופיע רק בתחילת הסיפור, חוזר בדפי הפתיחה חמש פעמים, לכן אין לראות בו אילוסטרציה שולית. דמות הטייעא מוכרת כבר מן הספרות התלמודית, אלא שהטייעא של הזוהר שונה ממנה. בתלמוד, הטייעא הוא שם נרדף לערבי<sup>161</sup> והוא משמש כטופוס אותו משרטטת האגדה בקיום אקזוטיים מרתקים. הטייעא הוא נווד שבאמתחתו תיאורים עוצרי נשימה על ארצות רחוקות ופלאי טבע לא מוכרים.<sup>162</sup> הוא ניהן בחוש סביבתי מפותח ובכושר 'לדובב' אף את הטבע הקרוב, התמים.<sup>163</sup> הסיפורים אודותיו נושאים במקרים רבים אופי סוריאליסטי ולא קשה לקלוט מהם נימה של הערצה ואולי אף קנאה שחשים כלפיו חכמי התלמוד.<sup>164</sup> בזוהר לעומת זאת הטייעא הוא קודם לכל בן ישראל ולא נכרי.<sup>165</sup> יתר על כן, כאן התואר 'טייעא' איננו מציין זיהוי אתני אלא עיסוק או מקצוע.<sup>166</sup> בסיפור

<sup>159</sup> זוהר, ב, קג ע"ב.

<sup>160</sup> ראו למשל זוהר, א, צא ע"א: 'ועל דא בהאי חיזו קאים עליה דאברהם ומליל עמיה'. או שם, ג, ריב ע"ב (בהקשר לנבואת בלעם): 'א"ר יצחק עינא חמא ומלין אתמרו מההוא דקאים עליה'.

<sup>161</sup> ראו ערוך השלם, ערך 'טייעא'; ואת דברי רש"י: ברכות, ו ע"ב, ד"ה: 'חלף'; בבלי, שבת, פב ע"א, ד"ה: 'טייעא'; בבא קמא, נה ע"א, ד"ה: 'טייעא'; עבודה זרה, כח ע"א, ד"ה: 'טייעא'; חולין, לט ע"ב, ד"ה: 'טייעא'. ראו גם M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan 2002, p. 501. כך גם עולה להדיא מן התלמוד הבבלי עצמו, ברכות, נו ע"ב: 'הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת, ודוקא ישמעאל בן אברהם, אבל טייעא בעלמא לא', משמע 'טייעא בעלמא' הוא ישמעאל שאיננו ישמעאל בן אברהם. ראו ש' פושינסקי, 'לחקר שפת הזוהר', יבנה ב (ת"ש), עמ' 140-147. לדעת פושינסקי המשמעות הראשונית של המילה היא חמר או גמל, אך דבריו כבר נדחו על ידי ג' שלום כחסרי בסיס, ראו G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1956, p. 388, n. 46.

<sup>162</sup> ראו למשל בבלי, בבא בתרא, עג ע"ב - עד ע"א; סנהדרין, קי ע"א.

<sup>163</sup> כך למשל בבלי, שבת, פב ע"א, קי ע"ב; יומא, פד ע"א; בבא בתרא, עג ע"ב.

<sup>164</sup> ראו בין השאר בבלי, תענית, כב ע"ב; בבא בתרא, עג ע"ב - עד ע"א.

<sup>165</sup> ראו למשל בסיפור על 'יוסי טייעא' (זוהר, ב, מה ע"ב), בו החברים מסתייגים ומתרחקים ממנו, עד שלבסוף 'בדקו בתריה ואשכחו דבריה דבת אל נכר הוה ואבוה פסיל זרעא הוה' – משמע בחזקת יהודי הוא. כך גם משתמע באופן פשוט מכל 'סיפורי הטייעא', בהם הטייעא מלמד את החברים מסודות התורה. בסיפור הינוקא (שם, ג, קסו ע"ב) מכונה בכינוי זה רב המנונא בכבודו ובעצמו.

<sup>166</sup> גם ה'ערבי' או ה'ישמעאל' שבלשון חז"ל כולל לעיתים את הוראת העיסוק. ראו האנציקלופדיה העברית, ערכים: 'ישמעאל', 'ערבים'. גם רש"י פירש בחלק מן המקומות את

סבא דמשפטים עצמו באה לידי ביטוי ההתרחקות מן המובן המקורי, כשהזקן מעיד על עצמו שהפך להיות טייעא – 'אנא טייעא אתעבידנא ומיומין זעירין, דהא בקדמיתא לא הוינא טייעא'.<sup>167</sup> על שורשיו הלשוניים של המעטק הסמנטי נוכל ללמוד מאיזכורים נוספים של הצורה בספר הזהר, שבחלקם היא מופיעה לא כשם עצם אלא דווקא כפועל. כך במקום אחד מגיבים החברים על סודות שנתגלו להם מפיו של בן לוויא אלמוני: 'ודאי לית אנת כדאי לטייעא אבתרן';<sup>168</sup> ובסיפור הינוקא הוא סח לחברים על אביו, רב המנונא: 'ובכל יומא דחסידי קדישין אזלין בארחא איהו טייעא אבתריהו'.<sup>169</sup> אם לא די במובאות אלה, הרי שבמקומות אחרים מובנו הסמנטי של ה'טייעא' כמעט מפורש. בסיפור על רב המנונא שבהקדמת הזהר מכונה האלמוני המהלך עם החברים: 'ההוא טייעא דהוה טעין אבתריהו'.<sup>170</sup> משמע, ה'טייעא' הוא ה'טוען'. נראה שזיקה מצלולית זו, בין השם לפועל,<sup>171</sup> הביאה את המילונאי הזהרי לראות בטייעא את מי שתפקידו לטעון, היינו חמר.<sup>172</sup>

זיהוי הטייעא בסבא דמשפטים עם דמותו הספרותית של החמר מחזק את זיקתו אל הסיפור מן התלמוד הירושלמי על החמר המוריד בתפילתו את הגשם. אולם הוא דורש הנהרה נוספת ביחס למטען האידיאולוגי והדתי שהוא אוצר בתוכו. בספרות התלמודית והמדרשית נזכרים החמרים באופן שכיח ביותר.<sup>173</sup> מתוך חלק מן המאמרים הללו אנו למדים על הדימוי השלילי שדבק בבעלי מלאכה זו. המשנה במסכת קדושין ממליצה להתרחק מן העיסוק: 'לא ילמד אדם את בנו חמר, גמל [...] שאומנותן אומנות ליסטים'.<sup>174</sup> כברייתא אחרת קובעת חכמים: 'החמרים מהם רשעים מהם צדיקים',<sup>175</sup> ולא נחה דעתם

ה'טייעא' כ'ישמעאלי סוחר': בבלי, תענית, כב ע"ב, ד"ה: 'טייעא'; מועד קטן, כה ע"ב, ד"ה: 'טייעא'; סנהדרין, סז ע"ב, ד"ה: 'טייעא', קו ע"א, ד"ה: 'טייעא'.

167 זוהר, ב, צה ע"א.

168 שם, ב, קנו ע"א.

169 שם, ג, קפו ע"ב.

170 שם, א, ה ע"ב.

171 קשר זה מוכח גם ממקומות אחרים, ראו למשל זוהר, ג, כא ע"א: 'עברו תרי טייעי וחמריהון טעינן מחמרא ומיכלא'; זהר חדש (רות), פג ע"א: 'ההוא טייעא דהוה טעין אבתריהו', ועוד. על הזיקה בין שם העצם לפועל 'טעין' עמד כבר שלום (Scholem, *Major Trends*, p.165). פושינסקי, 'לחקר שפת הזהר', ניסה לפרש את 'טעין' במובן של 'דקר', כמו 'מטעני חרב', בישעיהו יד, יט: 'הכוונה היא שהטייעא היה מריץ את החמור ע"י רקירות קלות בעץ עשוי לכך המחווד בקצהו כדרך שהערבים מחמרים אחרי חמוריהם עד היום'. גם אם נקבל את דבריו אין בהם כדי לערער את הזיקה המוכחת שבין שני הביטויים.

172 הזיהוי בין ה'טוען' ובין החמר הוא פשוט ומבוסס על הצירוף השגור בלשון הזהר: 'טעין חמריה (בתריה)'; ומכאן גם 'טעין אבתריהו' במשמעות של 'מחמר'. ראו למשל זוהר, א, ו ע"א – ז ע"א (מספר פעמים); שם, ב, צה ע"א, קנה ע"ב; שם, ג, רא ע"א, קפו ע"ב, רכא ע"ב, ועוד.

173 על החמר בספרות התלמודית, ראו מ' איילי, פועלים ואומנים: מלאכתם ומעמדם בספרות חז"ל, גבעתיים תשמ"ז, עמ' 116.

174 משנה, קדושין, ד יד.

175 בבלי, נדה, יד ע"א.



עד שהכריזו: 'החמרין רובן רשעים'.<sup>176</sup> לא אחת כשבקשו חז"ל להבהיר את היחס בין רב לתלמיד, או בין חכם גדול לזוטרים ממנו, הם תיארו את הרב או את הבכיר כשהוא רכוב על חמורו, ואת התלמיד הנחות במעמדו כשהוא מחמר אחריו.<sup>177</sup> נראה שדווקא משום כך נבחרה לסיפור הורדת הגשמים הנזכר דמותו של חמר, שיש בה כדי להעצים את הדרמה ואת ההפתעה ולחדד את הניגוד שבין תדמיתו החיצונית למעשה החסד שעשה. יתכן שזו גם הסיבה לכך שדמות זו שימשה בזוהר בכלל, ובסבא דמשפטים בפרט, תחפושת של 'הדמות הנסתרת'.

למעשה נראה כי משמעות הזיקה בין דמות החמר על חמורו למוטיב הנסתרות וההחבאות, שהוא מאבני היסוד של סיפור סבא דמשפטים כולו, עמוקה עוד יותר, כי גם את זה וגם את זה יש להבין כפרק מוקדם בהתגלות המשיחית. תהליך הפענוח והחשיפה של הסוד, על פי תפיסת הזוהר, הוא בעל משמעות משיחית,<sup>178</sup> וההופעה החידתית החבויה מסמנת את קדם-הגילוי. והנה, אחד המיתוסים הנפוצים בספרות התלמודית-מדרשית<sup>179</sup> ובספרות ימי הביניים<sup>180</sup> לתיאור ההופעה המשיחית, הוא 'עני ורוכב על חמור',<sup>181</sup> וגם בספר הזוהר רווח השימוש בדימוי זה.<sup>182</sup> אך הגילוי המשמעותי ביותר לענייננו הוא זה של בעל תיקוני זוהר שחשף את ההופעה של 'עני ורוכב על חמור' כמה שאיננו אלא תחפושת: 'טב מלגאו ולבושא דיליה ביש, דא איהו עני ורוכב על חמור'.<sup>183</sup>

<sup>176</sup> פסקה זו מצויה במשנה על פי כתב יד מינכן וחסרה בכתב יד קויפמן ופרמה וכן במשנה של הירושלמי בכתב יד ליידין. עם זאת בברייתא שם מובא: 'רוב חמרים רשעים', ירושלמי, ד יא, סו ע"ב. ראו י"מ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, ב, עמ' 977.

<sup>177</sup> תוספתא, חגיגה, ב א, ומקבילותיו בבבלי: בבלי, חגיגה, יד ע"ב; כתובות, סו ע"ב; ברכות, לג ע"ב; ערובין, סד ע"ב; פסחים, נג ע"ב, ועוד.

<sup>178</sup> על המשמעות המשיחית של השגת סודות התורה וידיעת ה' בזוהר ובמחשבת ימי הביניים בכלל, ראו ליבס, 'המשיח של הזוהר', בעיקר עמ' 170-175.

<sup>179</sup> ראו למשל בבלי, ברכות, נו ע"ב; סנהדרין, צח ע"א (פעמיים), צט ע"א; בראשית רבה, עה ו, צט יא; קהלת רבה, א א, ועוד.

<sup>180</sup> על אינטרפרטציות ימיביניים של הדימוי, ראו מ' אידל, 'דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים', משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, בעריכת צ' ברס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 254-256, וראו את הערתו שם, עמ' 255 הערה 14; ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ז, עמ' 117-121.

<sup>181</sup> רעיון זה בנוי כמובן על חזון הנביא זכריה, ט, ט: 'גילי מאד בת ציון הרעי בת ירושלים הנה מלך יבוא לך צדיק ונושע הוא ורכב על חמור ועל עיר בן אתנת'.

<sup>182</sup> זוהר, א, רלח ע"א; רעיא מהימנא, ג, רעה ע"ב, רעט ע"א; זהר חדש (רות), פ ע"ד.

<sup>183</sup> תיקוני זוהר, צג ע"ב. כבר בתלמוד הבבלי ניתנה הדעת לבעייתיות שבתיאור זה של זכריה הנביא, בעיקר לפער שבינו ובין חזונות אסכטולוגיים אחרים בהם דמותו של המלך המשיח מואר באור זוהר: 'אמר רבי אלכסנדר: רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה, וכתיב עני ורכב על חמור. זכו עם ענני שמיא, לא זכו עני ורוכב על חמור', בבלי, סנהדרין, צח ע"א. לעומת חז"ל, שתלו את ההופעות השונות בהתנייה מסוימת, ראו בעלי הזוהר, כדרכם הדיאלקטית, בשני תיאורים אלו ביטוי להופעה הכפולה של המציאות: חיצונית ופנימית.

נמצא שהחבאותו של רב ייבא סבא מאחורי דמות הזקן<sup>184</sup> על חמורו, נוסכת מימד משיחי באתגר החשיפה והגילוי של הסוד, שאותו הוא מציב בפני החברים בעצם הופעתו החידתית.

לסיכום, נראה הדבר, שדמותו של הסבא-הטייעא המתגלה ומלמד סודות נסתרים יונקת ממספר מוטיבים ראשוניים. דמות היסוד היא דמותו הריאלית של הסבא האנונימי התלמודי שבאמתחתו תמיד תרומה של חידוש לא ידוע ממקור עלום. בזוהר מדובר כמובן על חידושים מיסטיים. השימוש בדמות הטייעא התלמודי תורם לדמות זו ולסודותיה נופך אקזוטי, כמו גם הזיהוי של הסבא עם רב ייבא, שהופעתו בתלמוד אפופה מסתורין בעיני בעלי הזוהר. הקשרים האסוציאטיביים לדמותו של אליהו הנביא המתגלה ול'גילוי אליהו', מעניקים לדמותו של הסבא (בודאי בעיני הקורא-המקובל בן המאה הי"ג) את מימדיה המיסטיים, ובמידה מסוימת גם המיתיים. לבסוף, עיצובו של גיבור הסיפור כטייעא מושך חוט נוסף של מתח וצובע את הופעתו לשם גילוי הסודות הכמוסים ביותר בצבעים משיחיים מעודנים.

#### ד. השיט, הים והתהום

אחד המאפיינים הייחודיים של סיפור העלילה בסבא דמשפטים היא שקיפותו המכוונת של תהליך היצירה ושל הלך נפשו של היוצר 'בשעת אמת'. את ההתחבטויות המיוסרות, המוטיבציה האימפולסיבית והתהפוכות הקיצוניות במצב רוחו, בוחר הסבא לשרטט במטאפורה של השיט. את עצמו מדמה הסבא לשייט בים הגדול, אשר נקלע מתוך פזיזות וחוסר אחריות אל עין הסערה, ועתה מתקשה להיחלץ ממנה. כשהוא עומד מול מוראותיו של הים, קובל הסבא על קלות דעתו שהביאתהו לאן שהוא, אך תיכף ומיד הוא מתעשת ומאיץ בעצמו שוב להוסיף ולשוט על אף הסכנות. וכך, חוזר חלילה, במחזוריות של נסיגה והתקדמות, בלימה ופריצה, מיטלטל הסבא במסעו הסוער בין עצר ליצר. אכן, פשר המסע חשוף וגלוי לעין – זהו 'מסע הדרשה', או אולי מוטב לומר 'מסע היצירה', של הסבא. אך מהי משמעות המטאפורה של השיט בים ובאיזה אופן היא מאירה את עניינה של הדרשה?

את הדימוי של התורה לים נוכל למצוא כבר במדרש חזל: 'זה הים גדול ורחב ידיים זו תורה, שנאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'.<sup>185</sup> אולם פיתוח רחב הרבה יותר של הדימוי, שקשה לטעות בזיקתו של הסבא אליו, אנו מוצאים כבר בספר החמישי של הדיאלוג האפלטוני 'פוליטאה'. במהלך הדיאלוג בין סוקרטס לגלאוקון, מנסה האחרון לחמוק מן השאלה שמציב בפניו בין שיחו הפילוסופי, וטוען: 'ואמנם בחיי זיוס, אין הוא דומה כדבר שנח לטפל בו'. אוראז מעלה סוקרטס את המשל הבא:

184 אמנם ההעברה מדמות העני אל הזקן איננה מובנת מאליה, אך מאידך אנו מוצאים שגם הסבא מכנה את עצמו במקום אחד עני ומסכן: 'אי סבא עניא מסכנא היכי תפוק', זוהר, ב, קי ע"א. יתכן שבתואר 'עני' הוא מתייחס למהות הפנימית הטובה, וראו ניצוצי זוהר, על הזוהר, שם, נ.  
185 מדרש תהלים, מהדורת בובר, קד.

אולם כך הוא: אם יפול אדם לתוך בריכה קטנה או למימי הגדול שבימים – גם כך וגם כך עליו לשחות.

בעקבות הודאתו הכנועה של גלאוקון, הוא מוסיף ומבאר את דבריו:

גם עלינו אפוא לשחות ולנסות שנציל את נפשנו מקרב גלי הבעיה, ואגב כך נקוה לדולפן שיטלנו על גבו, או לנס אחר שיצילנו.<sup>186</sup>

דימוי זה מוסיף לשמש את סוקרטס גם בהמשך הדיאלוג, כשהוא בא לסמן נקודות ציון דרמטיות בדיון:

זה היה אפוא כאילו גל אחד, שנוכל לומר כי כבר נמלטנו מפניו בדיונונו על חוק הנשים, וגל זה לא שטפנו כליל.

וכלל לא קטן [...] היה גל זה שמפניו נמלטת.

אולם [...] כשתראה את שלאחריו תאמר שהראשון לא היה גדול.<sup>187</sup>

לפתע פתאום [...] כאילו הסתערת על דברי, ואינך סולח לי שאני משתהה. שאולי אין אתה יודע, כי לאחר שבדי עמל נמלטתי משני הגלים הראשונים של אותם משברי הים המשולשים, הנך מביא עלי את הגדול והקשה שבכולם. שאם תראה ותשמע אותו, תסלח לי בכל לבך, שכן יסתברו לך מאליהם היסוסי וחששוני להשמיע דבר משונה כל כך, ולגשת אל חקירתו.<sup>188</sup>

המוטיבים הדומים של הים, ההתמודדות והדרמה המתחדשת במחזוריות, מצביעים אכן על זיקה של סיפור הסבא לדיאלוג היווני. אולם יש לשים לב היטב להבדלים המאלפים. בניגוד לגלאוקון, שעל פי המטאפורה האפלטונית נופל אל המים, או אולי נהרף לשם מכח קושייתו של סוקרטס, הסבא של סיפור סבא דמשפטים נכנס אל המים מעצמו – אכן מתוך החלטה שבהמשך אולי תחשב בעיניו מוטעית ופזיזה, אך ללא כל כפייה חיצונית. נדמה שהבדל זה הוא בעל משמעות עקרונית, באשר הוא מבחין בין הדיאלוג הפולמוסי המאפיין את פוליטיאה, לדרשה הזוהרית. אמנם זו האחרונה רגילה גם היא בז'אנר הדיאלוגי, אך אין הוא מגיע בה את היצירה. כאן היצירה היא דחף פנימי ארוטי ולא כורח חיצוני. גם אם היוצר הזוהרי קרוע בין דחפים שונים והפוכים, שניהם גם יחד נובעים מתוכו ומחוללים בו את המתח הדיאלקטי המסעיר את נפשו. מסיבה זו גלאוקון איננו מתייסר או מתלבט, אלא מתמודד עם הסיטואציה שאליה הוטל בעל כרחו. לעומתו, זקוק הסבא באופן מתמיד לחיזוקים להמשך דרכו המשיית. יתר על כן, מדבריו של הסבא נראה שהאופציה לשוב מעולם לא נחסמה בפניו.<sup>189</sup> אם אמנם הוא איננו עושה בה שימוש,

186 כתבי אפלטון, תרגום י"ג ליבס, ירושלים תל אביב תשי"ז, ב, עמ' 334-335.

187 שם, עמ' 340.

188 שם, עמ' 363.

189 ראו למשל זוהר, ב, צח ע"ב: 'אית לך לשטטא ולנפקא מתמן', ק ע"ב: 'אי סבא, אי סבא, לא אית לך לאהדרא לאחורא, בעדנין אלין לא הוית ולא אתרגילת לאתחלשא בתוקפך', קד ע"א: 'והשתא כיון דאנא ביה, אית לי לשטטא בכל סטרין ולנפקא מניה'.

אין זאת אלא מפני דחף היצירה הדוחק בו להמשיך ולהתקדם. ההבדל בין שתי היצירות הוא אם כן בכך שבדיאלוג האפלטוני ממחיש הדימוי של השיט בים את חובת הנאמנות ליושר האינטלקטואלי, בעוד שבסבא דמשפטים הוא משקף את דחף היצירה הבלתי נלאה, שקרוב להיות גם בלתי נשלט.

אם נחפוץ למצות את הערך המטאפורי של השיט בים, בהקשר זה של הדרשה, עלינו לחתור אחר זיקות עמוקות עוד יותר אל המסורת המיתית העתיקה. רמז להשפעה כזו נוכל לקלוט מתוך אחד מביטויי ההתחבטות של הסבא: 'סבא סבא, הא אמינא דעאלת בימא רבא בלא חבלין ובלא דגלא'.<sup>190</sup> הסבא מייסר כאן את עצמו על חוסר האחריות בעצם הכניסה לסיטואציה המסוכנת של הדרשה היצירתית. הנה, תמונה זו של ספינה השטה כאילו מאליה מצויה כבר במסורת המאוחרת של האגדה היהודית. כך מסופר ב'צוואת נפתלי' על חלומו של נפתלי, בו הוא רואה – 'והנה אניה גדולה הולכת בלב ים בלא מלח ובלא איש'.<sup>191</sup> תיאור קרוב לכאן עוד יותר מוצאים אנו במדרש הקרוי 'אגדה בבני יעקב' – 'כמין ספינה אנו רואים שהולכת בים בלא חובל ובלא מנהיג',<sup>192</sup> ונראה שהזיקה הלשונית בין 'חובל' כאן ל'חבלין' בסבא דמשפטים איננו אקראי.<sup>193</sup> אך הנה מסתבר שלמוטיב זה שורשים עתיקים עוד יותר והוא מופיע כבר בסיפור המסופוטמי הקדום 'עלילות גלגמש'. במהלך עלילת מסעו של גלגמש אל אתנפשתים, כשבשיאו של מסע זה עליו לחצות את הים, הוא שובר בזעמו את כלי האניה. כך, כשהוא קרב אל היעד, צופה אתנפשתים באניה השטה 'בלא תורן ובלא חבלים'.<sup>194</sup> ביטוי זה קרוב עוד יותר לתיאור שבסבא דמשפטים ולמעשה כמעט זהה לו, בהנחה ש'דגלא' הוא תורן.

ניתוח מדויק של חוויית ה'שיט' בסבא דמשפטים מלמד שהקשרים בין הדרמה הזוהרית לבין המיתוס המסופוטמי והעברי הקדום אינם מתמצים בהשפעה ספרותית ובחלחול של מוטיבים, והם מהותיים הרבה יותר. כשאנו עוקבים אחר תהפוכות נפשו של הסבא אנו למדים שפחדיו מתמקדים למעשה באיום מוגדר וקונקרטי:

מה תעבד, אי תימא דתיסלק לעילא לא תיכול, אי תימא דתיחות לתתא, הא עמקא דתהומא רבא, מה תעבד [...] דהא ידעת דברנש אחרא בכל דרא דא לא עאל בארבא בעמיקא דא דאנת תמן.<sup>195</sup>

ובהמשך מתברר לו אכן כי אשר יגור בא לו:

בכה ההוא סבא ואמר, אי סבא סבא, ולא אמינא לך דעלת בימא רבא, השתא אנת הוא גו תהומי רברבין.<sup>196</sup>

190 שם, ק ע"א.

191 ש"א ורטהיימר, בתי מדרשות, ירושלים תשי"ב, א, עמ' קצד-קצה.

192 שם, עמ' ר.

193 ראו גם זוהר, ב, קב ע"א: 'ומאן דנסיב ארמלתא כמאן דעאל בימא ברוחין תקיפין בלא חבלין, ולא ידע אי יעבור בשלם אי יטבע גו תהומי', רמג ע"ב: 'מהכא נפקי כל אלין מחבלין דשטיין בעלמא'.

194 עלילות גלגמש מלך ארך, תרגם ש' פרידמן, תל אביב תשנ"ב, עמ' 104.

195 זוהר, ב, ק ע"ב.

פוק סבא מגו תהומי לא תרחל.<sup>197</sup>

התהום האימתני הוא מוטיב מיתולוגי עתיק.<sup>198</sup> כבר בתנ"ך נזכר הענין במקומות רבים בזיקה לסיפור כיבוש ודיכוי הים על ידי האל.<sup>199</sup> הים הוא הכח המיתי הקדום, העצור ובלום במאמר האל, שלולא כן היה שב לקדמותו ושוטף את העולם כולו. כך אנו מוצאים בתלמוד:

אמר ריש לקיש, בשעה שברא הקב"ה את הים, היה מרחיב והולך עד שגער בו הקב"ה ויבשו.<sup>200</sup>

ובסגנון ציורי יותר מובא הענין במדרש האגדה המאוחר:

היה כל העולם מלא מים במים והארץ שקועה במים, אמר הקב"ה ותראה היבשה, אמרו המים הרי העולם אנו מלאים ועד עכשיו צר לנו, להיכן אנו הולכין, יהי שמו מבורך. בעט באוקיינוס והרגו שנאמר בכחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב.<sup>201</sup>

מהו אותו 'תהום'? לתהום המקראי מספר הוראות. לעיתים הכוונה לים הקדמון ולפעמים לאל הים (או בלשון חכמים 'שר של ים'). בפרקים הקשורים לבריאה הכוונה היא בדרך כלל למים התת-קרקעיים או למקור הנביעה של המים, ובמקרים רבים בהקבלה ניגודית ל'שמים'.<sup>202</sup> כאשר מימיו מושפעים במידה נכונה, נחשב התהום למקור של ברכה: 'ה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה, בדעתו תהומות נבקעו ושחקים ירעפו טל'.<sup>203</sup> אף יעקב, לפני מותו, מברך את בנו האהוב יוסף: 'ברכות שמים מעל, ברכות תהום רובצת תחת'.<sup>204</sup> אולם אם חלילה יפרצו מעיינות התהום ללא הגבלה וויסות, עלולים הם בגילומם הסטיכי להפוך לכח המהרס ומחריב את העולם כולו. כך, על הדרך שבה

196 שם, קג ע"ב.

197 שם, קד ע"א.

198 ראו י' היינמן, 'דוד המלך והתפרצות מי התהום', מחקרי ספרות מוגשים לשמעון הלקין, בעריכת ע' פליישר, ירושלים תשל"ג, עמ' 27 הערה 16, ושם הפניות נוספות.

199 למשל: 'עורי עורי לבשי עז זרוע ה' עורי כימי קדם דרות עולמים הלוא את היא המחצבת רהב מחוללת תנין. הלא את היא המחרבת ים מי תהום רבה', ישעיהו נא, ט-י; 'תהום כלבוש כיסיתו על הרים יעמדו מים, מן גערתך ינוסון מן קול רעמך יחפזון, יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם, גבול שמת כל יעבורון, כל ישובון לכסות הארץ', תהלים קד, ו-ט.

200 בבלי, חגיגה, יב ע"א.

201 שמות רבה, טו. ראו גם פרקי דר' אליעזר, ח. על מיתוס התהום במסורת היהודית, ראו עוד מ"ד קסוטו, מאדם עד נח: פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשכ"ה, עמ' 21-23; י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 173-174; ח' פריה, 'תמורות בקודש הקדשים: מן השוליים למרכז', מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 53-110; א' גושן-גוטשטיין, 'מיתוס מעשה בראשית בספרות האמוראית', אשל באר שבע ד (תשנ"ו), עמ' 66-70.

202 בהקשר זה יש להעיר עוד על הזיקה הידועה שבין 'תהום' לאלה המסופוטאמית תאמת – ההתגלמות האלהית של הים הקדמון המפלצתי.

203 משלי ג, יח-יט.

204 בראשית מט, כח.

התחולל המבול אנו קוראים: 'ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו'.<sup>205</sup> במקביל, קיצו של המבול הוא בעצירה וסתימה של אותם מעיינות – 'ויסכרו מעינות תהום רבה וארובות השמים'.<sup>206</sup> למעשה, זיקתו של סיפור המבול לסיפור הבריאה הקודם וסמוך לו, מלמדת ששחרור התהום איננו אלא שיבה אל התוהו ובוהו, אל העולם שקודם הבריאה, בו רוח אלהים רק 'מרחפת על פני המים' ואינה מכניעה אותם.<sup>207</sup> באגדה התלמודית נזכר התהום בסיפור כריית השיתין של בית המקדש על ידי דוד:

בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא, אמר דוד, מי איכא דידע אי שרי למכתב שם חספא ונשדיה בתהומא ומנח. ליכא דקאמר ליה מידי. אמר דוד, כל דידע למימר ואינו אומר – יחנק בגרונו. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו – על אחת כמה וכמה. אמר ליה שרי. כתב שם אחספא, ושדי לתהומא, ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמירי. כי חזי דנחית טובא, אמר כמה דמידלי טפי מירטב עלמא. אמר חמש עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמירי, ואוקמיה באלפי גרמירי.<sup>208</sup>

ממקור זה ניתן להתרשם כאילו במהלך החפירות פגע דוד במקרה במי התהום. אולם במסורת הארץ-ישראלית נפתח הסיפור באופן שונה שאיננו מניח מקום לספקות:

בשעה שבא דוד לחפור תימליוסים של בית המקדש חפר חמש עשר מאוון דאמין ולא אשכח תהומא ובסופא אשכח חד עציץ ובעא מירמיתיה, אמר ליה לית את יכיל.<sup>209</sup>

כאן דוד 'לא אשכח', היינו: לא מצא את התהום. משמע שאותו הוא חיפש, ושהוא-הוא היה משאת נפשו בחתירתו.<sup>210</sup> סיפור זה ממחיש היטב את הקונפליקט בין האמביציה האנושית לבוא במגע עם הליבה המיתית הבתולית של היקום, ולבנות ממעל לה את

<sup>205</sup> בראשית ז, יא.

<sup>206</sup> בראשית ח, ב. גם סיפור המבול הוא חלק מן החיבור המסופוטאמי 'עלילות גלגמש', מה שמאשש עוד יותר את הזיקה של סבא דמשפטים לחיבור קדום זה.

<sup>207</sup> יש להעיר שבסבא דמשפטים מופיע התהום, לא אחת, גם בצורת רבים – 'תהומי' או 'תהומי רברבין', ראו למשל זוהר, ב, קג ע"ב, קד ע"א. יתכן שצורה זו מושפעת מן ההעצמה הלירית שבשירת הים: 'תהומות יכסימו'. גם לכך יש מקבילה בספרות האוגריתית הקדומה, בה מופיע התהום בצורתו הווגית כ'תהומתם' ובהקבלה ל'שמים'. עוד נראה שהתואר 'רבא' או 'רברבי', המתלווה ל'תהום', רומז לביטוי 'תהום רבה' והוא בא במכוון על מנת להדגיש ולהעתיק בדרך אסוציאטיבית אל רקע דברי הסבא את מיתוס הבריאה (והחורבן).

<sup>208</sup> בבלי, סוכה, נג ע"א-ע"ב.

<sup>209</sup> ירושלמי, סנהדרין, י ב, כט ע"א.

<sup>210</sup> כך גם משמע במדרש שמואל, כו: 'חפר דוד לעמוד על משתיתה של ארץ [...] וכיון שחפר דוד אלף וחמש מאות אמה מצא בה חרש, אמר כל יגיעה זו שיגעתי ואח"כ מצאתי חרש [...]'. אמנם כאן הזיהוי בין 'משתיתה של ארץ' לתהום איננו ודאי, וראו עוד את נוסחת ספר המעשיות לסיפור זה, ספר המעשיות, כולל אגדות וסיפורים מתוך קובץ כ"י ישן, מהדורת מ' גאסטר, ניו יורק תשכ"ח, סימן 155, עמ' 113. על תולדותיו וגלגוליו של הסיפור, ראו ליבס, ספר יצירה, עמ' 180-189.

הקודש,<sup>211</sup> לבין הרתיעה והחשש משחרור הכח האימתני העצור בה. האימה מפני הכאוס המאיים על הבריאה כולה הוא-הוא הסכר בנפשו של האדם בפני יצר הכיבוש המפעפע בו.

אל התהום חותר (תרחי-משמע) גם הסבא. אלא שהוא שלא כדור מעתיק את עצמו אל תוך הסביבה המיתית,<sup>212</sup> אל 'הים הגדול'. בין גליו הוא מיטלטל, בין היצר הסוחף אותו אל מעמקי התהום ובין הפחד המקפא המסיג אותו אחור:

סבא סבא, מה עבדת, טב היה לך שתיקא, סבא סבא, הא אמינא דעאלת בימא רבא בלא חבלין ובלא דגלא, מה תעביד [...] אי תימא דתיחות לתתא, הא עמקא דתהומא רבא, מה תעביד. אי סבא, לא אית לך לאהדרא לאחורא [...] השתא סבא, הואיל ואת תמן לא תחלש בתוקפך, לא תשבוק כל אורחן למשטא לימינא ולשמאלא, לארכא ולפתיא, לעמקא ולרומא, לא תדחל.<sup>213</sup>

הגיבור-השייט מפוכח ביותר ומודע לסיכון שבצלילה לתהומות, אולם הוא איננו מסוגל לכלוא את הרחף-סחף לבוא גם במחוזות הללו.

את מסע הסבא בלב ים אי אפשר לנתק גם מתוכן הדרשות ומן העניינים בהם הן עוסקות. ראשית, יש לשים לב שהשיט אינו כובש את כל הסיפור. בעל סבא דמשפטים עושה בו שימוש מושכל בין שני גבולות ברורים ובעלי משמעות בתוך סיפור המסגרת. ההופעה הראשונה של מוטיב הים היא בדף צח ע"ב, ואילו בדף קט ע"ב מזהיר הסבא מפורשות על עלייה מתוך הים: 'אי סבא, עד השתא הוית בעמקי ימא, והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבד עמהון קרבא'. והנה, חלוקת החיבור לפרקיו משקפת באופן חד-משמעי ומאיר עיניים את העובדה ששתי נקודות הציון הללו תוחמות גם את 'פרקי הגלגול' בסבא דמשפטים.<sup>214</sup> בודאי לא מקרה הוא שמיד לאחר קריאתו של הסבא לעצמו לראשונה, 'לשטא ולנפקא מתמן', הוא פותח את דרשתו הבאה במילים: 'אם אחרת יקח לו, כמה גלגולין עתיקין הכא דלא אתגלון עד האידנא'. מסתבר אם כן שמה שמטלטל את הסבא אל המחוזות המיתיים הקמאיים הוא העיסוק בתורת הגלגול. כי במהותו של

211 היא התשוקה 'לעמוד על משתייה של ארץ', כלשון מדרש שמואל, או בלשונו של ספר המעשיות: 'שהייתי סבור שאמצא מקום טהור שלא נגע בו אדם'.

212 אופיו המיתי של המסע משתקף גם מבעד להפניות ותזכורות המשולחות לרשב"י: 'אבל כד תהוון מטאן לגביה אמרו ליה ואדכרו ליה יומא דתלגא כד זרענא פולין לחמשין ותריין גוויין', זוהר, ב, קד ע"א; ובסגנון דומה, שם, צז ע"ב, קט ע"א. הביטוי 'יום השלג', כמו גם המספר 'חמשין ותריין' הרומו ל'בן' (ראו למשל פירוש זוהר חמה, על הזוהר, ב, קד ע"א), מכוונים ללא ספק לדרשה המיתית שבהקדמת זוהר על בניהו בן יהוידע: 'בן איש חי דא צדיק עלמין, רב פעלים מארי דכל עובדין וכל חילין עלאין, כגין דכלהו נפקי מניה, רב פעלים אילנא רב ויקרא, רב מכלא [...] מקבצאל דרגא עלאה סתימאה', זוהר, א, ו ע"א. 'יום השלג' הוא יום המלחמה, הוא יום 'דין העליון'. רשב"י נקרא כאן להיזכרות, להתכוונות אל מעין 'עבר מיתי' שבה נטלו הסבא והוא חלק בצוותא. זוהי למעשה היזכרות אפלטונית כמותה אנו מוצאים גם במסורת התלמודית, ראו למשל בבלי, נדה, ל ע"א. עיקרו של דבר הוא שהסבא קורא לרשב"י לחבור אל ערוץ היצירה שלו ולהעתיק את זירת ההתרחשות הדרשנית אל הספירה המיתית.

213 זוהר, ב, ק ע"ב.

214 על פי החלוקה לעיל, פרק ראשון, פרקים 9-17.

דבר, החתירה אחר גלגוליה הקודמים של הנפש מונעת על ידי אותו דחף עצמו הסוחף את האדם אל תוך מי התהום הכאוטיים שקודם הבריאה. החיפוש הבלתי נלאה אחר הסובסטנציה הפרה־אקסיסטנציאלית הוא המכנה המשותף לפעולת הכרייה של השיתין על ידי דוד ולצלילתו של הסבא במימי הגלגול. הסבא מעתיק את הפרדיגמה המיתית מן ההקשר הקוסמולוגי אל הפסיכולוגי. התהומות שהסבא צולל לתוכן הן למעשה תהומות הנפש.<sup>215</sup>

מבעד לפריזמה שהוצעה כאן לבחינת הסיפור, מוארות לעינינו נקודות הציון הדרמטיות בדרך ההתקדמות וההתפתחות של המסע בים. לשיאו מגיע המתח בפרק שבו מגיע הסבא ממש אל התהום עצמו, ופעמיים בסמיכות מקום, הוא נבעת בטרם נסיקתו: 'השתא אנת הוא גו תהומי רברבין', 'פוק סבא מגו תהומי לא תדחל'.<sup>216</sup> הנה, בדיוק כאן ניתן לסמן תפנית גם במהלך הדרשה. תוך כדי העיון בשאלות היוחסין המסובכות של בית יהודה ובית דוד מציע הסבא אפיק חדש לפשר הענין, לפיו קורותיה של משפחת יהודה ומשפחת בית דוד אינם אלא השתקפות של תולדות האלהות. בחלקו הראשון של פרק 15 הוא מתאר את עובד, דוד וישי, כמי שמתקנים את האילן ועולים בו, ובהמשך הוא רואה במוותם של ער ואונן התרחשות מיתית הנובעת מן הצורך לבלות את המלכות כדי לצרף אותה מן הרע שבה. דומה שכאן מגעת הדרשה עד לתהום עצמו, או אולי לתהום התהומות, כשהיא מעתיקה את מוקד העיון בתורת הגלגול מן ההקשר הפסיכולוגי אל התיאוסופי. האימה מפני העיסוק בגלגול בתוך האלוהות – הוא מוקד המשיכה והוא גם מוקד הרתיעה של הגיבור הנועז בסבא דמשפטים.

#### ה. הקרב

במהלך הרצאתו הארוכה של הסבא, בצד הדימוי העצמי של השייט בלב ים, הוא עושה שימוש גם במטאפורה של הקרב והמאבק. כשהוא מתקשה להסביר פסוק מסויים, הוא מוצא את עצמו, בעיני עצמו, נרדף על ידי הפסוק – 'הא האי קרא רדיף אבתרך ונפיק מבתר כתלא כאילה בחקלא מדלג דלוגין אבתרך תליסר דילוגין דליג אבתרך ואדביק לך'.<sup>217</sup> הסבא מנהל קרבות מרים כנגד ה'קרא' וגם כנגד הים וההרים.<sup>218</sup> גם שלמה וגיבוריו אינם מרתיעים אותו והוא ניצב לעומתם נכון לעימות.<sup>219</sup> לבסוף, אף הנחש מבקש להתגרות בו ואיננו יכול לו.<sup>220</sup> התואר שהסבא מתהדר בו הוא 'גיבר תקיף',<sup>221</sup> ובהקשר זה הוא לא חוסך מעצמו סופרלטיבים. בהמשך הוא מפליג בגבורתו ומכנה את עצמו 'גיבר

<sup>215</sup> אולי נוכל להעלות את הסברה שהמסע כולו מדמה תנועה של שיבה אל הראשית הביולוגית: אל הרחם, והמים אינם אלא מי השפיר.

<sup>216</sup> זוהר, ב, קג ע"ב - קד ע"א.

<sup>217</sup> שם, קט ע"א-ע"ב.

<sup>218</sup> שם, קט ע"א.

<sup>219</sup> שם, קי ע"א-ע"ב.

<sup>220</sup> שם, קיב ע"א.

<sup>221</sup> שם, קט ע"א.



תקיף בגוברין<sup>222</sup>, ולא נחה דעתו עד שהוא מעיד על עצמו שהוא 'גיבר תקיף דלא הוו כמה גיברין לגביה כלום'.<sup>223</sup> הוא מתגאה בעברו עטור התהילה ומזכיר כמה פעמים אף לעצמו את נצחונותיו המרשימים לבדו על שלושה עשר גיבורים, שכל אחד מהם יכריע אריה עוד בטרם יאכל.<sup>224</sup> אולם, כשם שהתיאור הסוחף של השיט לא הדחיק את קשייו של יורד הים, גם המטאפורה ההירואית הזו איננה מחפה על מצוקותיו של הלוחם – על תחושות היראה והחלחלה אל מול צבאו וחילותיו של שלמה,<sup>225</sup> על הפחד מפני האויב שאורב לו מאחורי הסלע,<sup>226</sup> על החשש מפני התבוסה המשפילה<sup>227</sup> ועל חוסר האונים של מי שמוטל כבול עץ לפני השער ודוחק אותו בכוחותיו האחרונים ברגליו.<sup>228</sup> כמו השייט, גם הלוחם נחלץ בכוחותיו הוא מן האימה המשתקת, וממשיך בדרכו. בחתימת הסיפור זוכה הלוחם המותש גם להכרה במעמדו, כאשר רשב"י בכבודו ובעצמו מאדיר את גבורתו ומכנה אותו: 'גיבר תקיף דלא הוו כמה גיברין לגביה כלום'.<sup>229</sup> בפרק זה אני מבקש לברר את משמעו של הביטוי הספרותי הזה, את מה שהוא מלמדנו על הלך רוחו של הסבא ואת הקשרים שבינו ובין תוכן הדרשה.

בדיקה מדוקדקת מעלה כי אף שדמותו של הסבא כגיבור מתוחה על רקע היצירה כולה, היא 'מופעלת' ומנהלת קרבות רק משלב מתקדם בסיפור, לא לפני דף קט. למעשה, הסבא הופך להיות גיבור באותו שלב בו הוא חדל להיות שייט בים. משמעות הדבר היא כי ניתן להצביע כאן על נקודת תפנית שבה בוחר בעל היצירה להמיר את דימוי השייט בדימוי הקרב. הסבא עצמו מסב את תשומת לבנו לעניין זה, כאשר הוא מבהיר לעצמו: 'אי סבא עד השתא הוית בעמקי ימא והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבד עמהון קרבא'.<sup>230</sup> אמנם, כדרכה של יצירה חיה, אין כאן מעבר חד. מצד אחד, גבורתו של הסבא מתבשרת כבר על רקע 'פרקי השיט' הקודמים, ומאידך גם כעת הוא הלא מצהיר בפירוש שלא יניח ידו מן המסע בים ושגם בשדה הקרב יש בדעתו להוסיף ולאחוז עוד במשוטיו – 'השתא אית לך לאגחא קרבא בעמקי ימא ובהנהו טורין'. אולם על פני הרצף הרחב של התפתחות היצירה אין שום ספק שהביטוי הספרותי של מסע הדרשה מתחלף כאן ומשתנה באופן מהותי.

התפתחות ספרותית זו איננה מקרית כלל. העובדה שהסבא רואה את עצמו מעתה כלוחם ולא כשייט משקפת שינוי והתעצמות בתודעה העצמית שלו כדרשן וכיוצר. בתוואי התקדמותה של הדרשה ניכרת כאן נקודת מפנה במגמתה, באופייה וברמת המתח העלילתי. אם עד כה שקע הדרשן במסע עיוני להבנת עניין הגלגול על היבטיו הקשים

222 שם, קי ע"א

223 שם, קא ע"א.

224 שם, קט ע"א. ראו גם שם, צח ע"א, ק ע"ב.

225 שם, קי ע"א.

226 שם, קי ע"ב.

227 ראו למשל שם, קי ע"א: 'אי הכי ינצחון לך ותערוק מן חקלא כל בני עלמא ירדפון אבתרך ולית לך אנפין לאתחזאה קמי בר נש לעלמין'.

228 שם, קט ע"א.

229 שם, קיד ע"א.

230 שם, קט ע"ב.

והפרובלמטיים ביותר, כאן שב הסבא בסערת נפש מתחדשת אל שאלת המוצא של החיבור כולו, אל חידת מות התינוקות שמטלטלת את נפשו. את הבעיה הזו מעלה הסבא בכאב, במרירות ואף במידה לא מבוטלת של התרסה. אין הסבא נושא ונותן כאן, אלא קובל. לא חוקר, כי אם זועק – על התינוקות המתים בלא עוון, על העוול שבמושק הנשמות, את כאבו של עשו העשוק ואף למרירות של הסטרא אחרא בכבודו ובעצמו ניתן כאן ביטוי אמפטי. דרשותיו של הסבא מכאן ואילך הם אכן תובעניות ולוחמניות, והדבר נותן את אותתיו גם במימד הפואטי של היצירה.

את ההשראה למטאפורה של הקרב יש לראות כבר בספרות התלמודית, שתיארה את תלמודם של חכמים כ'מלחמתה של תורה'<sup>231</sup> ואת החכמים עצמם כ'בעלי תריסין'.<sup>232</sup> גם כאשר התייחסו חכמים לגבורתם של גיבורי המקרא, הם פירשוה לא כגבורה פיזית אלא כמי שחילם בבית המדרש.<sup>233</sup> את הדברים הללו, מסתבר, אי אפשר לנתק מן המציאות הריאלית של המתח והתחרות בתוך בית המדרש התנאי והאמוראי.<sup>234</sup> מכאן גם החידוש הלשוני, כשבלשון חז"ל אנו מוצאים לראשונה את השרש נ.צ.ח. בהקשר של מאבק פולמוסי ולא רק פיזי. הזוהר במקומות רבים, ובעיקר בחטיבה האפית, מנצל את הדימוי הזה, וכדרכו הוא מפרק את המטאפורה לתמונה מוחשית ססגונית ויוצק אותה לתבנית עלילתית. דוגמא בולטת לכך היא סיפור הינוקא,<sup>235</sup> בו מסופר על בני החבורה הנקלעים לביתו של הינוקא, והלה מזמין אותם ל'דוֹ-קרב' דיאלוגי בסתרי תורה:

אמר, חכימין קדישין תבעו נהמא דתפנוקי בלא קרבא ופתורא דמאני קרבא, או נהמא דקרבא, או תבעון לברכא למלכא בכל מאני קרבא, דהא פתורא לא אסתליק בלא קרבא. אמר ר' אלעזר, ברא רחימא חביבא קדישא הכי בעינן בכל הני זיני קרבא, אשתדלנא בהו וידעינן לאגחא בחרבא ובקשתא וברומחא ובאבנין דקירטא, ואנת רביא עד לא חמית היך מגיחין קרבא גוברין תקיפין דעלמא. חדי ההוא ינוקא אמר, ודאי לא חמינא, אבל כתיב אל יתהלל חוגר כמפתח, אתקיננו פתורא בנהמא ובכל מה דאצטריך. א"ר אלעזר, כמה חדו אית בלבאי ברביא דא, וכמה חדושין יתחדשון על פתורא דא, ועל דא אמרית דידענא דזגי פעמונא רוחא קדישא הוו אולין בה. אמר

<sup>231</sup> דא, למשל בבלי, סנהדרין, מב ע"א: 'כי בתחבולות תעשה לך מלחמה. אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, במי אתה מוצא מלחמתה של תורה, במי שיש בידו חבילות של משנה'. ראו עוד קידושין, ל ע"ב: 'מאי את אויבים בשער, אמר רבי חייא בר אבא, אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו, שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זדים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה'. וברוח זו נאמר על תלמידי חכמים שבבבל שהם 'מחבלים זה לזה בהלכה', שם, כד ע"א. תודעה מפותחת של זיקה בין המשמעות הריאלית למטאפורה באה לידי ביטוי בתלמוד הבבלי, שבת, סג ע"א: 'מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו? דכתיב חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך. אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא: האי בדברי תורה כתיב. אמר ליה: אין מקרא יוצא מידי פשוט'.

<sup>232</sup> ראו למשל בבלי, ברכות, כז ע"ב; בכורות, לו ע"א. רש"י פירש על אתר כי הכוונה לחכמים המנצחים זה את זה בהלכה. אכן 'תריסים' הם כלי מלחמה, ראו משנה, סוטה, ח א.

<sup>233</sup> ראו בבלי, חגיגה, יד ע"א; מגילה, טו ע"ב; במדבר רבה, יא ג, יג, ויעוד.

<sup>234</sup> ראו על כך בהרחבה, אורבך, חז"ל, עמ' 557-564.

<sup>235</sup> זוהר, ג, קפו ע"א - קצב ע"א.

ההוא ינוקא, מאן דבעי לנהמא על פום חרבא ייכול. חדי ר' אלעזר, אהדר וקריב ינוקא לגביה, א"ל, בגין דשבחת גרמך אית לך למיגח קרבא בקדמיתא ואנא אמרית בקדמיתא דקרבא ליהוי בחר אכילה, אבל השתא מאן דבעי סולתא תולה מאני קרבא בידוי. אמר ר' אלעזר, לך יאות לאחזאה מאינון מאני קרבא דילך. פתח ההוא ינוקא ואמר [...] א"ר אלעזר, אף על גב דהוה לן למשמע, הכא אית לן למימר ולדרכא קשתא. אמר ההוא ינוקא, הא מגנא לקבלא גירא [...] א"ר אבא, ודאי שנא דחרבא לגבך. אמר ההוא ינוקא, ודאי אתקפנא במגן וצינה לאגנא מניה.<sup>236</sup>

אמר ההוא ינוקא, ודאי הא ידענא דמאני קרבא דילך טבין אינון, אתדכר מנהון ולא תנשי לון, ודאי גבורה דבר נש דאגח קרבא ברומחא וחרבא איהו, אבל מהו גיבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו. א"ר אלעזר, הא אמרית. אמר ההוא ינוקא, הא ידענא דחילא דדרועא דילך אתחלש, השתא איהו עדנא דלא לאמתנא אלא לאלקאה בקירטא אבנא בחר אבנא.<sup>237</sup>

הדימוי המפותח הכובש את הסיפור כולו ממחיש את אורית המתח שבין החברים ובין הינוקא. הם מותחים את הקשת ומשלחים חץ, ואילו הוא מציג כנגדם את מגיניו. ביטוי בוטה וחריף לרוח ההתנצחות שבבית המדרש אנו מוצאים גם במדרש הנעלם:

פתח רבי אלעזר פומיה ואמר, אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשור חרב גאותך. וכי גאותן של ישראל חרב הוא, לא. דהא החרב לעשו אתייהבת, דכתיב ועל חרבך תחיה, אבל ישראל לא. אלא הכי שמענא מאבא, דאלין אינון ת"ח, דכד שמעין מלה ולא אתיישב בלבהון, דאינון מגיחין דא עם דא, ובעיין לקטלא דא לדא.<sup>238</sup>

בניגוד לרוח מיליטריסטית זו, הרושם הכללי העולה מספר הזוהר שונה בתכלית. שלא כבבית המדרש התלמודי, על חבורת הזוהר חופפת בדרך כלל רוח של אהבה ודבקות. עניין זה אף מתעצם בכמה מאמרים זוהריים לכדי ערך עליון ומכונן בבית המדרש של רשב"י,<sup>239</sup> והוא מעדן את המטאפורה של הקרב. כך במקום אחד מבהיר הזוהר:

הנה מה טוב ומה נעים. אלין אינון חברייא, בשעתא דאינון יתבין כחדא ולא מתפרשן דא מן דא, בקדמיתא אתחזון גברי מגיחי קרבא דבעו לקטלא דא לדא, לבתר אתהדרו ברחימותא דאחור.<sup>240</sup>

הרי לנו שתי תשובות בדבר. ראשית, הקרב הוא קרב, אולם בסופו תבוא האהבה והאחווה.<sup>241</sup> יתר על כן, אף בתחילה הם רק מראים עצמם ('אתחזון') כעונים זה את זה,

236 שם, קפח ע"ב - קפט ע"א.

237 שם, קצ ע"ב - קצא ע"א.

238 זוהר חדש, יד ע"א.

239 על האהבה והדבקות בתוך חבורת הזוהר, ראו בהרחבה ליבס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 157-165; הנ"ל, 'זוהר וארוס', עמ' 109-117.

240 זוהר, ג, נט ע"ב.

241 כאן ניכרת בעליל השפעת המאמר התלמודי, בבלי, קידושין, ל ע"ב, שהובא לעיל הערה 231.

ובאמת אין שם איבה כלל. במקום נוסף מציע הזוהר תפיסה אחרת, מעמיקה יותר, של הקרב, ובכך הוא מצביע למעשה על רפיסותה של המטאפורה:

כל קרבין דעלמא קטטה וחרבנא וכל קרבין דאורייתא שלמא ורחימותא, הדא הוא דכתיב על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה, כלומר אהבה בסופה, דלית לך אהבה ושלמא בר מהאי.<sup>242</sup>

כלומר, מה שנראה מלכר מלחמה וקטטה הוא בעצם, במהותו, אהבה גדולה. ככל שאנו מעיינים במכלול השימושים שעושה הזוהר במטאפורה של הקרב, מתברר יותר ויותר שהקונפליקט הזוהרי בדרך כלל איננו בין תלמידי החכמים ש'נעשים אויבים זה לזה', אלא בינם לבין הענין שעולה על שולחנם. לא ניתן להסביר אחרת את ההזדמנויות הזוהריות השונות בהם נקראים גיבורי הזוהר לחגור את כלי נשקם, בסיטואציה נטולת מתח תחרותי או עיוני ברמה הבין-אישית. פעם אחת נקרא רשב"י לחגור את כלי מלחמתו כדי לגלות סודות.<sup>243</sup> במקום אחר רשב"י עצמו הוא המזעיק ומשביע את אליהו: 'דהא קרבא סגיאא אזדמן'.<sup>244</sup> בשני המקורות ההקשר הפולמוסי כפשוטו נעדר לחלוטין. הדוגמא הבולטת והחשובה ביותר לתודעה זו של הקרב היא קריאת הזימון המפורסמת להתכנסות לאידרא רבא, קריאה המופנית לחברים מפי רשב"י:

אתכנשו חברייא לבי אדרא מלובשין שריין סיפי ורומחי בידיכון אודרוזו בתקוניכון, בעיטא בחכמתא, בסוכלתנו, בדעתא, בחיזו, בדין, ברגלין.<sup>245</sup>

האידרא היא מעמד של גילוי סתרי תורה ואין בה כל התדיינות והתעמתות בתוך החבורה. חיציו של הגיבור נשלפים כנגד סתומות התורה, שהרי 'מאן דאשתדל באורייתא ואגח קרבא באורייתא וזרזו גרמיה בה, דא היא שבחא דמריה'.<sup>246</sup> הקרב הוא 'באורייתא' והוא מבטא את עצם המאמץ העקשני לפצח אותה ולחשוף את רזיה.

מטמורפוזת זאת של המוטיב, מן ההתנצחות התלמודית בין תלמידי החכמים אל ההתגוששות הזוהרית התקיפה והאגרסיבית לפיצוח מושא העיון, משקפת לדעתי תנועה זוהרית – המתנקזת אל סבא דמשפטים – של הפנמת השיח הדיאלוגי-חברתי לביטוי של מתח דיאלקטי אישי-פנימי. בדיוק כפי שהשיט שבסבא דמשפטים איננו משקף התמודדות עם פרובוקציה חיצונית (בניגוד לשיט-דיאלוג האפלטוני) אלא התחבטות והתייסרות פנימית של הדרשן-היוצר, כך גם מוטיב המלחמה בא לבטא את הנכונות להתמסר ללא לאות ולמסור את הנפש על הבנת הענין הסתום, והוא איננו נובע מן הצורך הדיאלוגי-אפולוגטי.<sup>247</sup>

<sup>242</sup> זוהר, ב, נו ע"א.

<sup>243</sup> שם, ג, קע ע"א.

<sup>244</sup> שם, א, כד ע"א.

<sup>245</sup> שם, ג, קכו ע"ב. על המטאפורה של המלחמה באדרא רבה, ראו ליכס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 132.

<sup>246</sup> זוהר, א, רמ ע"ב.

<sup>247</sup> תנועה זו מתנקזת ונחתמת לדעתי בשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא. ספר תיקוני זוהר כולו, בנוי על ההתגלות שזוכה לה רשב"י על ידי דמויות כמו רעיא מהימנא, אליהו ודמויות מיתיות

אם נבחן באופן מדויק עוד יותר את השימוש שעושה בעל סבא דמשפטים במוטיב המלחמה נוכל לעמוד על זיקה קונקרטית ברורה. בכל מקום בו מתנהל 'קרב', הרי זה כנגד נושא העיון של הדרשה העומדת על הפרק. למשל, כשהוא מבקש לרדת ללב העניין של 'ריב ההרים', אנו מוצאים אותו נאבק עם ההרים:

פתח ואמר, שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ, כי ריב לה' עם עמו [...] והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבד עמהון קרבא [...] אתקף בחילך חגור חרצך ולא תדחל לתברא הני טורין דלא יתקפון לגבך.<sup>248</sup>

בסמוך לכך, ובהקשר לסוגיה זו, נדרש הסבא לצאת לקרב לקראת שלמה וחילותיו. גם התמודדות זו, לא במקרה, מתמקדת בפסוק: 'ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים'.<sup>249</sup> בדומה לכך, התחבטויותיו בדבר גורלו המר ועלבוננו של הסטרא אחרא הם בעינינו נסיונות לסיכול התגרויותיו של הנחש. אשר על כן מזוהה הוא את עצמו במילים: 'השתא סבא אתקין גרמך, דהא חיויא אזיל ליה ובעא לאתגרא בהדך ולא יכיל'.<sup>250</sup> על פי האינטרפרטציה המוצעת כאן למטאפורה הקרב, נוכל להאיר גם את פשר ההתעמתות של הסבא בתוך הים:

אי סבא, עד השתא הוית בעמקי ימא והשתא דלגת בטורין תקיפין למעבד עמהון קרבא, אלא ודאי עד כען בימא תקיפא אנת, עד דאזלת בעמקי ימא פגעת באינון טורין תקיפין די בגו ימא ואערעת בהו, השתא אית לך לאגחא קרבא בעמקי ימא ובהנהו טורין.<sup>251</sup>

מוטיב הים עומד ברקע הדיון הרחב אודות הגלגול והזוהר עושה כאן שימוש לשוני מתוחכם בהוראה הכפולה של 'גלגל'. מצד אחד הוא רומז לרעיון גלגול הנשמות ומצד שני – ל'גלגלי דימא', כפי שרגיל הזוהר לכנות את גלי הים.<sup>252</sup> התייגעותו של הסבא לליבוץ עניינו של גלגול הנשמות משתקפת במאבקו מול גלי הים.<sup>253</sup> כך נוכל גם להבין היטב את דברי ההקשר של הסבא, שאינם אלא התנצלות על שהוא נאלץ לנטוש בשלב זה את המערכה בנושא הגלגול לטובת העיון ב'ריב ההרים', והבטחה לעצמו ולשומעיו שלמרות שהוא אוחז בזה, גם מזה איננו מניח את ידו.

נוספות. גם מן הבחינה הזאת ניתן לראות את סבא דמשפטים כשלב מעבר בין האופי הדיאלוגי של סיפורי גוף הזוהר לאופי החזיוני של תיקוני זוהר ורעיא מהימנא.

248 זוהר, ב, קט ע"א.

249 שם, קי ע"א. יתכן שהמאבק עם שלמה קשור גם לפסוקי ספר קהלת (המיוחס כידוע לשלמה) על דמעת העשוקים, בהם עושה הסבא שימוש מרובה בפרק זה של הדרשה.

250 זוהר, ב, קיב ע"א.

251 שם, קט ע"ב.

252 על הוראותיו השונות של השרש 'גלגל' בזוהר, ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 291-328, בעיקר עמ' 394-396.

253 בתיאור המסע בים תחושת הסכנה של הסבא איננה מתחדדת לכדי התגוששות עם גלי הים, כפי שהיא שמתרחש בפוליטיאה האפלטונית, אולם אין ספק שגם כאן האוירה טעונה במתח זה.

שימוש קונקרטי נוסף במטאפורה זאת קשור לקרב שמנהל הסבא עם הפסוק (ה'קרא'):

סבא סבא, את אמרת ע"ד דבריקניא אשתדל ולא אשגחת עלך דבריקניא את אזיל במה דאמרת, דהא קרא רדיף אבתרך דסתיר כל בניינא דבנית עד השתא, ואת חשיב דאנת משטטא ימא לרעותך [...] הא האי קרא רדיף אבתרך ונפיק מבתר כתלא כאילה כחקלא מולג דילוגין אבתרך, תליסר דילוגין דליג אבתרך ואדביק לך. מה תעביד סבא, השתא אית לך לאתגברא בחילך דהא גיבר תקיף הוית עד יומא. סבא סבא הוי דכיר יומא דתלגא כד זרענא פולין והוו כמה גיברין חילא לקבלך, ואנת בלחודך נצחת תליסר גברין תקיפין בני חילא, דכל חד מינייהו קטיל אריא עד לא ייכול. אי לאינן תריסר גוברין נצחת, הני תליסר דלית בהו חילא אלא מלין עאכ"ו.<sup>254</sup>

אויבו המר של הסבא כאן הוא – לא פחות ולא יותר – המקרא בכבודו ובעצמו. מה שמאיים לסתור את הבניין שבנה, כלומר את דרשתו, הוא הפסוק. על הגיבור בעל הדרשה להכריע את יריביו שאינם 'אלא מלין', מילות הפסוקים בלבד.

אופיו האקטיבי והעז של הפסוק בעיני הסבא עולה ברמז כבר בשלבים קדומים יותר של החיבור, כאשר הוא מתייחס אליו בביטויים כמו: 'אתא קרא ואמר', או 'אתא קרא ואוכח',<sup>255</sup> ובאופן גלוי בא הדבר לידי ביטוי סביב משל העלמה בהיכל:

קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביר אעיל לון באורייתא קדישא וכלא אשכח באורייתא. וההיא מלה סתימא גלי לה אורייתא ומיד אתלבשא בלבושא אחרא ואתטמר תמן ולא אתגלי. וחכימין דאינן מליין עינין, אף על גב דההיא מלה אסתים בלבושה, חמאן לה מגו לבושה.<sup>256</sup>

בהמשך הדברים מזהה הסבא במפורש את הלבוש, שמבעד לו חבויה האהובה עצמה – 'דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה בהאי נפש הגר'.<sup>257</sup> הקב"ה אם כן הכניס ('אעיל')<sup>258</sup> את הדברים הסתומים בתורה. הזוהר עוסק כאן בדברים הסתומים בתורה כשני מושגים המובחנים זה מזה. הסודות התלבושו בפסוקי התורה הנגלית, ורק החכמים 'פקוחי העינים' ישכילו ברגע של חסד לקלוט את הסוד מבעד ללבוש. הקרב על התורה וסודותיה הוא מאבק כנגד הפסוק שבאופן עיקש וזדוני מצפין אותם מעיני כל.<sup>259</sup> תפיסה זו של התורה היא בעלת חשיבות עצומה בהקשר לשאלת ההרמוניזציה הזוהרית בכלל וזו של סבא דמשפטים בפרט.<sup>260</sup>

<sup>254</sup> זוהר, ב, קט ע"א.

<sup>255</sup> ראו למשל שם, צה ע"ב, צז ע"א. גם בספר הזוהר עצמו אין לכך מקבילות רבות, אלא בהקדמת הזוהר, זוהר, א, ו ע"א, י ע"א (מה שמחזק את השערתנו בדבר הזיקה של סבא דמשפטים להקדמת הזוהר); ובמקום אחד נוסף, שם, ג, פה ע"ב. הפועל 'אוכח', כשהוא מתייחס ל'קרא', הינו חידוש מוחלט של הזוהר, ומשתלב, אכן, במגמה הספרותית הנ"ל.

<sup>256</sup> שם, ב, צח ע"ב.

<sup>257</sup> שם, צט ע"א.

<sup>258</sup> אמנם בדפוס מנטובה הגירסה היא 'עאל', אך בכתבי היד וטיקן 606 ובהמ"ל Mic 2076, מופיע 'אעיל'. כך גם בדפוס קרימונה ובאור יקר; וכך מחייב גם ההגיון התחבירי.

<sup>259</sup> על אופיו האקטיבי של ה'קרא', ראו גם ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 97 הערה 183.

<sup>260</sup> ראו על כך להלן, פרק רביעי, החכמים המלאים עיניים: הרמוניזציה אקטיבית.

לסיום העיון במוטיב הקרב יש לתת את הדעת גם לתואר 'ארי', לו זוכה הסבא מפי רשב"י כאשר הוא מתפעם: 'ומה הויתון בהדי אריא תקיף דלא הוה כמה גיבורין לגביה כלום'.<sup>261</sup> כבר בתלמוד בכמה מקומות משמש הדימוי הזה ביחס לחכמים בכדי להמחיש את גדולתם בתורה.<sup>262</sup> אך בכינוי 'ארי בן ארי' זוכה רק חכם אחד, הוא ר' אלעזר בן שמעון (בר יוחאי).<sup>263</sup> הזוהר כמובן איננו מחמיץ את הסופרלטיב הזה ומצרף אותו לגלריית התארים של רשב"י ושל בנו ('אריא בר אריא').<sup>264</sup> כאן למעשה כבר הקדים הסבא והעניק לעצמו את מעמד הארי, כשהתפאר בנצחונם של שלושה עשר הגיבורים בני החיל, שכל אחד מהם יכול להכות ארי בטרם יאכל.<sup>265</sup> משמע, בעיני עצמו אין הוא ארי סתם, אלא 'היפר-ארי'. מוטיב זה של מבחן הכנעת הארי הוא מוטיב עממי ידוע.<sup>266</sup> גם הסיפורת המקראית מעמידה את גבורתו של שמשון במבחן כפיר האריות השואג לקראתו בדרכו תמנחה.<sup>267</sup> עוד יותר מכך מזכירה התהדרותו של הסבא את בטחונו של הנער דוד בכוחו להלחם בגלית, ואת התהדרותו – גם את הארי גם הדב הכה עבדך.<sup>268</sup> אך לפני הכל מצביע הדבר שוב על זיקת סיפורנו לסיפור רב המנוגא בהקדמת הזוהר, שם מזהה הגיבור את עצמו כבניהו בן יהודע.<sup>269</sup> נראה שלסיפור זה גם רומז הסבא כמה פעמים קודם לכן, כשהוא מזכיר לחברים, לרשב"י ולעצמו, את 'יום השלג' ('יומא דתלגא')<sup>270</sup> שהוא גם נושא הדרשה בהקדמת הזוהר. הנה, על 'יום השלג' הזה מסופר בספר שמואל: 'ובניהו בן יהודע בן איש חי [...] והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור כיום השלג'.<sup>271</sup> מה טיבה של 'גבורת הארי' הזו? כדרכו של הזוהר, מה שסותם כאן פושט הוא במקום אחר. כך מוצאים אנו בחלק אחר של הזוהר את ר' אבא מגיב לדרשתו של ר' אלעזר בן רשב"י בקריאת התפלות היורדת עד מצולות נפשו של היוצר, ומאירה אגב כך גם את דמות הארי דידן – הוא הסבא גיבור סבא דמשפטים:

אריא בר אריא, מאן יקום קמייהו כד שאגי למטרף טרפא.<sup>272</sup>

<sup>261</sup> זוהר, ב, קיד ע"א.

<sup>262</sup> ראו בבלי, יומא, עח ע"א; חגיגה, יד ע"א; בבא קמא, קיז ע"א; בבא מציעא, פד ע"ב (ומקבילתו בירושלמי, שבת, י ה, יב ע"ג); עבודה זרה, לא ע"ב.

<sup>263</sup> בבלי, בבא מציעא, פד ע"ב; ירושלמי, שבת, י ה, יב ע"ג.

<sup>264</sup> ראו למשל זוהר, א, ס ע"א; שם, ב, טו ע"ב, קסט ע"ב; שם, ג, קצו ע"א.

<sup>265</sup> שם, ב, קט ע"ב.

<sup>266</sup> ראו: Thompson, *Motif Index*, B.16.2. יש להזכיר בהקשר זה את הרקלס ההורג את הארי הנמאי, במיתולוגיה היוונית; ואת גלגמש, שגם הוא בדרכו גובר על ארי, במיתולוגיה המזרחית.

<sup>267</sup> שופטים יד, ה-ו.

<sup>268</sup> שמואל א יז, לו.

<sup>269</sup> זוהר, א, ו ע"ב.

<sup>270</sup> שם, ב, צו ע"ב, קד ע"א, קט ע"א.

<sup>271</sup> שמואל ב כג, כ.

<sup>272</sup> זוהר, ג, קצו ע"א.

השאגה המחרידה אומרת מצד אחד: כוח, עוצמה ונחישות. ה'טרף', בהקשר הדרשני, רומז כמובן לסודות הנעלמים והרחוקים, שידו של רשב"י מגעת אף אליהם. אך מעבר לכך מבטאת השאגה את להט היצר, את התאוה הבלתי נכבשת להשגת הטרף. טיבה הייצרי של שאגת הארי מתבארת בספר הזוהר עוד יותר בהקשר אחר, מיתי:

ווי למאן דיזדמן כד יתבע אריא רברבא לאתחברא לנוקביה, כל שכן בשעתא דיזדווגן כחדא. על ההיא שעתא כתיב אריה שאג מי לא יירא.<sup>273</sup>

נראה אם כן שלא רק כוחו הפיזי הרב או מעמדו עמדו לו לארי כשנבחר לשמש דימוי לאריות הגדולים של הזוהר, אלא בעיקר היצר האירוטי הפורץ בשאגה, האנרגיה הייצרית היוצרת היוקדת בנשמתו. הארוס הוא הדחף העמוק המניע את המאבק האישי-הפנימי לליבון העניינים המטרידים את הסבא, את הקרב לגילוי התורה הניבטת כהרף עין מבעד למקראות, את המסע הנחוש של האוהב לזכות במבטה החטוף של אהובתו מתוך היכלה המנוכר והמנכר.

#### ו. החידה

עלילת סבא דמשפטים פותחת בסיפורו של ר' יוסי על מפגשו עם 'הרא סבא טייעא' שחד לו חידות של הבל וגרם לו למפח נפש. על פי עצתו של ר' חייא בוחנים זוג החברים שוב את הזקן ובאים עמו בשיחה, ואכן חידותיו מתבררות כחכמה מופלאה וכמפתח לסודות נשגבים. מבחינת תפקידן הספרותי ניתן לומר שהחידות שבראש הסיפור הן הפרובוקציה המחוללת את הדיאלוג ואת העלילה הדרשנית של הסיפור כולו.<sup>274</sup> האופי הפרובוקטיבי של החידה בא לידי ביטוי בכך שר' יוסי עצמו, אף כאשר הוא סבור שהחידות הללו אינן אלא 'מלין ריקנין', יודע למרבה הפלא לפרט ולצטט אותן בלא להפיל דבר ארצה, מה שמעלה כבר כעת 'חשד' שמא הוא איננו אדיש להן לחלוטין כפי שהוא מפגין כלפי חוץ. בפרק זה אני מבקש לאפיין את מוטיב החידה כפי שהוא מופיע בסבא דמשפטים ולעמוד על מקומו המיוחד בהקשר הרחב של הסיפור והדרשה.

הורתה ולידתה של החידה היא בעולם העתיק וכבר אריסטו בחיבוריו 'פואטיקה' ו'רטוריקה' דן במהותה ובתכונותיה. אמנם גם הוא וגם הבאים אחריו לא הבחינו בין החידה כז'אנר ספרותי או כתופעה אנתרופולוגית-סוציולוגית לבין החידה כמונח רטורי. בעקבות אריסטו ראו תיאורטיקנים רבים את החידה כאחד ממיני האלגוריה.<sup>275</sup> לפי זה, כל

<sup>273</sup> שם, רע ע"א.

<sup>274</sup> ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 90-91. לדעת ליבס החידות בעת הצגתן הן באמת חידות של הבל, שאף הסבא איננו יודע את פתרונו. הדרשה לפי זה איננה תהליך של גילוי הפתרון, אלא של יצירתו. על פי גישה זו החידה ממלאת תפקיד מאיץ לתהליך היצירה עצמו ולא רק להתנהלות ולהתפתחות הדיאלוג.

<sup>275</sup> ראו ד' פגיס, על סוד חתום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 39-40. המקרא אמנם מכיר את החידה כשאלת אתגר (ראו סיפור חידת שמשון), אך בשם 'חידה' הוא מציין גם אלגוריה ודברי נבואה, ראו למשל, 'ירמיהו ה, ה; יחזקאל יז, ב; יואל א, ד, ועוד. גם דברי האורקל ביוון הוצגו לא אחת כדברי חידות. בענין זה ראוי להעיר שאפילו



תיאור מטאפורי הוא תיאור חידתי. ההבדל בין שיר מטאפורי, משל וחידה, מתמצה ברמת האטימות של הצופן החידתי. ענייננו כאן יהיה באופן מובחן ומוגדר בחידה כשאלת אתגר.<sup>276</sup>

במסורת היהודית אנו מוצאים את החידה הראשונה במקרא בסיפורו של שמשון,<sup>277</sup> ובהמשך גם בסיפור המקראי אודות מלכת שבא שבאה 'לנסות את שלמה בחידות'.<sup>278</sup> סביב פרשה זו נקשרו אגדות רבות, שכל אחת מהן יודעת למסור פרטים ארוכים אודות החידות שחדה המלכה לשלמה.<sup>279</sup> הגדיל לעשות בנושא זה בעל 'מדרש החפץ' התימני, בן המאה ה'ט"ו, ששם בפיה שרשרת של תשע-עשרה חידות. גם בספרות המדרשית אנו מוצאים את החידה, ובאופן בולט במיוחד ומרוכז – בתוך שרשרת הסיפורים שבמדרש הארץ-ישראלי הקדום איכה רבה, על חכמתם של בני ירושלים.<sup>280</sup> בספרד, החל מימיו של דונש בן לברט, הפכה החידה להיות ענף של שירה. לצד פרשנים כמו ר' אברהם אבן עזרא, גם גדולי משוררי ספרד הוציאו מתחת ידם חידות לאין ספור: ר' שמואל הנגיד, שלמה אבן גבירול, ר' יהודה הלוי.<sup>281</sup> אך לפלא הוא שבחיבור מן הסוג של ספר הזוהר בן הזמן והמקום אין אנו מוצאים את החידה במעמד מרכזי יותר, כז'אנר שכיח.

בחקר הספרות העממית מקובל להבחין בין טקסט החידה (riddle) לבין אירוע החידה (riddling), כשבאחרון הכוונה היא לקונטקסט החברתי שבו מופעל טקסט החידה. אם בחידה הספרותית הטקסט הוא שעומד במרכז, הרי שבחידה העממית דווקא האירוע הוא

בסבא דמשפטים הגדון כאן, לא נקראות שאלותיו של הסבא במפורש חידות. לעומת זאת המינוח 'חידה' נזכר דווקא בהקשר ובמובן אחר: סמוך למשל העלמה בהיכל, כמסך האחרון המבדיל בין האוהב ובין אהובתו: 'לבתר תשתעי בהדיה מבתר שושיפא דקיק מלין דחידה', זוהר, ב, צט ע"א, היינו כדרגה גבוהה ביותר של התגלות התורה.

<sup>276</sup> על החידה כסוגה ספרותית נכתבו מספר חיבורים ומאמרים חשובים, ראו: R. D. Abrahams, 'The Literary Study of The Riddle', *Texas Studies in Literature* 14 (1972), pp. 175-197; D. Ben Amos, 'Solutions in Riddles', *Journal of American Folklore* 89 (1976), pp. 249-254; J. Glazier, P. G. Glazier, 'Ambiguity and Exchange: The Double Dimension of Mbree Riddles', *Journal of American Folklore* 89 (1976), pp. 189-238; G. Hasan Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot: On Riddles and Enigmatic Forms*, New York 1996.

<sup>277</sup> שופטים יד, יב-יד.

<sup>278</sup> מלכים א' י, א; דברי הימים ב' ט, א.

<sup>279</sup> ראו לדוגמא תרגום שני לאסתר, ג; מדרש משלי, א א. ראו עוד ע' יסף, סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 50-59, 217-218.

<sup>280</sup> איכה רבה, א. על שרשרת הסיפורים הללו ועל האופי החידתי שלהם, ראו ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל ובמדרש האגדה הארץ-ישראלי, תל אביב תשנ"ז, עמ' 50-77.

<sup>281</sup> בנושא זה, ראו א"מ הברמן, החידה העברית בהתפתחותה: עיונים בשירה ובפיוט של ימי הביניים, ירושלים תשל"ב, עמ' 8-40; ר' רצהבי, 'החידה בשירתנו הספרדית לאור רעותה הערבית', אפיריון 6 (1999-2000), עמ' 21-22.

העיקר.<sup>282</sup> מובן שהחידה והחיד תלויים זה בזה וחידה שנועדה לשימוש חברתי היא בעלת 'סגולת חיד' מבחינת המכנה הרטורי שלה ועיצובה המילולי.<sup>283</sup> בחינת החידה בסבא דמשפטים מחייבת התייחסות משני ההיבטים הללו גם יחד.

מבחינת אופיין הרטורי והספרותי של חידות הסבא עצמן, ניתן לקבוע שהן שייכות באופן מובהק לז'אנר החידה היהודית הימיינימית. סגנון הפתיחה: 'מאן הוא' ו'מאי איהו', היה מקובל גם בחידותיהם של שמואל הנגיד ור' יהודה הלוי, וגם באלו פרי עטו של ר' שלמה אבן גבירול.<sup>284</sup> גם אופייה הפיגורטיבי של החידה תואם למקובל בימי הביניים בספרד. כמו חידות השיר בנות התקופה, גם החידות הללו בנויות על פער בין הנושא לתיאורו ('נחשא דפרח באוירא', 'אילן דלא הוה' 'תרין דאינון חד') ובין יסודות תיאוריים שונים ('שאר בחיבורא וסיים בפירודא'), וכמותן הן עושות שימוש פרוכטטיבי בפרדוקס ('כד סלקין נחתין כד נחתין סלקין'). כל אלו הם מאפיינים מובהקים של החידה היהודית בת ימי הביניים.<sup>285</sup> מה שלמרות זאת יוצא דופן כאן, הוא שבהשוואה לחידות אחרות החותרות להפתיע את הנשאל בפתרון בעל אופי טריוויאלי, הרי הפתרונות לחידותיו של הסבא נותרות גם בסופו של הסיפור עלומות, או למצער עמומות ביותר.

דווקא בשל הדמיון בין חידותיו של הסבא לחידות העבריות בימי הביניים, בולטת ביתר שאת ייחודיותה של סיטואציית החיד כאן. בדרך כלל מילאה החידה פונקציה חברתית או בידורית. בעולם העתיק שימשה החידה לעיתים כאתגר המקנה כרטיס כניסה אל החברה השבטית הבוגרת.<sup>286</sup> בימי הביניים וגם בתקופת הרנסנס היא היתה באופן מובהק חלק מן הרפרטואר הבידורי,<sup>287</sup> גם אם הכירו בתועלת שיש בחידה לחידוד המיומנות הלשונית<sup>288</sup> ולארגון קוגניטיבי של הנסיון האנושי.<sup>289</sup> והנה כאן, בסבא דמשפטים, תופסת החידה מקום מרכזי הרבה יותר – בלב לבו של בית המדרש הזוהרי (במידה וניתן לדבר על בית מדרש כזה). החידה היא 'קצה החוט' המוביל לגילוי סודות התורה. יתר על כן, היא זו שמעוררת את הריאקציה של היצירה. כך הלא מגדיר הסבא עצמו, בסופו של החיבור, את פשר הופעתו בחידותיו: 'ואנא יבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין'.<sup>290</sup> – לעורר את הדברים הללו. השימוש בחידה כאן עשוי להיות מובן כחלק מן המגמה הכללית בסיפורי הזוהר, ובסבא דמשפטים בפרט, לתור ולחשוף את הסודות דווקא באותם מחוזות תרבותיים לא ממסדיים שאינם נחשבים בדרך כלל. אך

282 ראו Abrahams, 'The Literary Study of the Riddle'; ט' רוזן-מוקד, 'לנסות בחידות', הספרות 31-30 (1981), עמ' 177-168; הנ"ל, 'על חידות דיאלוגיות של שמואל הנגיד', דפים למחקר בספרות 12 (תש"ס), עמ' 15-13. על המונח 'חיד', ראו פגיס, על סוד חתום, עמ' 37.

283 ראו שם, עמ' 37.

284 ראו רוזן-מוקד, 'לנסות בחידות', עמ' 170-169.

285 על המאפיינים הללו של חידת ימי הביניים, ראו שם, עמ' 178-171.

286 Glazier, 'Ambiguity and Exchange', p. 190.

287 ראו Abrahams, *The Literary Study of the Riddle*, p. 196.

288 Ibid, p. 188.

289 ראו Glazier, *Ambiguity and Exchange*, p. 210. יש שמצאו בחידות מגמה הפוכה, דסטרוקטיבית, המשקפת את קריסת הקונוונציות, ראו חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 63-62.

290 זוהר, ב, קיד ע"א.

במובן עמוק יותר, יש לומר, החיד אכן תואם באופן מהותי את רוח היצירה של ספר הזוהר, שאיננה מחוייבת לכל נוקשות דוגמטית ושביטוייה המובהקים הם המשחק, ההומור והארוס.<sup>291</sup>

את החיד ואת החידה בסבא דמשפטים יש לתפוס במשמעות כוללת עוד יותר, כמעטפת המשקפת באופן מדויק את התימה ההרמנויטית, שהיא אחד מציריה של היצירה כולה. כדי למצות את עניינה של החידה בסבא דמשפטים יש לשים לב שלאופיו החידתי של הסיפור היבטים נוספים והוא איננו רק פתיח פרובוקטיבי. ראשית, בניגוד לחידות קלאסיות, ר' יוסי איננו יודע שהשאלות ששואל אותו הזקן הן אכן חידות, שהרי הוא סבור שאלו הם 'מלין ריקנין' או אפילו 'שטותא'.<sup>292</sup> במילים אחרות: ר' יוסי נדרש לפתור קודם לכל את חידת החידתיות של דברי הסבא, לפענח את עצם העובדה שלפניו חידות, ורק לאחר מכן לגשת לפתרון החידה עצמה.<sup>293</sup> יתר על כן, לחידת החידתיות הזו שבפני החברים יש גם מבע חזותי, בדמותו של החמר העני. לא רק החידה נעלמת מן העין אלא גם אישיותו האמיתית של בעליה. מבחינה מסוימת דומה וקרובה יותר החידה כאן אל האתגר ההרמנויטי העומד בפני כל פרשן של טקסט, שהרי גם הוא נזקק להכריע קודם לכל אם הטקסט שלפניו מצפין בתוכו דבר מה נוסף או שונה, דהיינו האם לפניו טקסט חידתי, ורק לאחר שיכריע לחיוב יוכל לגשת לעצם הפתרון של החידה.

אך הנה מסתבר, שבסיפור שלפנינו לא רק האתגר הוא חידה, אלא גם הפתרון. להלן יתברר שהחידה שר' יוסי תוהה עליה ושהיא למעשה עילת הדרשה כולה – 'עולימתא שפירתא ולית לה עינין וגופא טמירתא ואתגלייא, איהי נפקת בצפרא ואתכסיאת ביממא' – רומזת לתורה המסתתרת בתוך לבושי הפסוקים והמקראות. הווי אומר: פתרון החידה, הסוד שאותו היא מכמינה בפני מי שמבקש להכריע אותה, הוא עצם האופי החידתי של דברי התורה. אין מדובר כאן על הסתרה רטורית או דידקטית של דברי התורה, שהרי הכיסוי הוא חלק מן התורה עצמה, ממש כמו הקליפה לפרי וכמו החלום לפתרונו. חשיפת סודות התורה מתוך הפסוקים היא גוף ההליך הקוגניטיבי של לימוד התורה, ומכאן שתורה שאינה נסתרת אין בה עניין כלל. מימד הרמנויטי זה מתחדד ומונהר במשל העלמה בהיכל שבו מתמצה למעשה פתרון החידה של הסבא. כאן אנו למדים שכל כולו של לימוד התורה איננו אלא מימוש האהבה מבעד למחיצות ההיכל. לא מקרה הוא שהמחיצה הפנימית ביותר ('שושיפא דקיק'), המפרידה בין האוהב לעלמתו, היא המחיצה של 'מלין דחידה'. מה שקובע את אופיו האירוטי של המפגש בין הפרשן ובין התורה הוא עצם האתגר של ההתמודדות עם הפסוקים והמקראות. הללו מצפינים בקרבם את התורה מפני עינו הבולשת והאוהבת של אהובה, אך הלה לא ינח ולא ישקוט עד שיפתור את החידה וימצא מסילות אל לב העלמה. ההבלחה החוזרת של פני העלמה מתוך החרך בהבזק

<sup>291</sup> על אופי זה של ספר הזוהר, דן בהרחבה ליבס, 'זוהר וארוס'.

<sup>292</sup> זוהר, ב, צה ע"א. 'מלין ריקנין' הם לדעתי דברים חסרי פשר ולא רק חסרי ערך. הדבר הריק, החלול, הוא דבר שאין בתוכו כלום. על כל פנים הביטוי 'בשטותא' הוא בודאי חד-משמעי.

<sup>293</sup> מן הסיפור אף נראה ש'חידת החידתיות' היא-היא האגוז הקשה לפיצוח, שהרי מיד לאחר שר' יוסי מכיר בעובדה שלפניו אדם חכם ושהדברים ששמע ממנו הם דברי חידה, הוא מסיג אחר כמעט את כל תמיהותיו.

וכהרף עין, היא עצמה מטעינה את המתח ההרמנויטי שבהליך הפרשני. לולא ההסתרה לא היה נדרש אמנם כל מאמץ מצד האוהב, אך באופן פרדוקסלי גם הארוס היה נמוג. על מקומה של החידה בסבא דמשפטים ניתן לומר אם כן שמצד אחד היא התבנית הפואטית שאליה יוצק בעל היצירה את ההיגדים ההרמנויטיים והתיאולוגיים באמצעות סיפור המסגרת על הסבא המסתורי, אך היא גם התכסיס הפרובוקטיבי שמעורר את החברים ומביא אותם – ואותנו – לגלוש מן הסיפור אל הדרשה, על הביטוי ההרמנויטי הנועז שבה. למעלה מכך, החידתיות שבתורה היא עצמה הביטוי ההרמנויטי הנועז הזה. ההטמעה של החידה בשלושה חתכי עומק ספרותיים: סיפור המסגרת החידתי, תוכן הדרשה, והחידה – כתוליה מגשרת ביניהם, מחדדת, ממחשה ומנהירה, את המושא העיוני הרק של היצירה. שלושת המימדים הללו אחוזים זה בזה במבנה ספרותי אמנותי מלוטש להפליא, כשהמתח האניגמטי סביב אישיותו המסתורית של הסבא 'נמתח' עד לסופו של הסיפור, עד שהוא נחשף בפני בני שיחו. מפרספקטיבה של מחקר הפואטיקה הזוהרית דומה שלא ניתן להביא דוגמא בהירה יותר לזיקה שבין הרבדים השונים של היצירה הזוהרית. הפרדה מלאכותית בין 'סיפור המסגרת' לדרשה מצמקת ומקמילה את הביטוי הספרותי של הרעיון ומאידך עלולה להותיר את 'סיפור המסגרת' חסר פשר לחלוטין.

אלא שלאמיתו של דבר, הזיקה בין 'חידת המסגרת' ל'דרשת החידה' היא עמוקה עוד יותר. ההבחנה המתודית בה השתמשתי עד כה מטעה ומקהה את הכיטוי הספרותי המפתיע, ולמעשה היא איננה אלא פיקציה ספקולטיבית. כפי שאראה בהמשך, עד כמה שהדברים ישמעו תמוהים בשלב זה, התורה המוצפנת בתוך המקראות היא העלמה הנחבאת בהיכלה, היא-היא המתגלמת בדמותו האניגמטית של הסבא. זהות זו או הזדהות מוחלטת זו של הסבא עם התורה באה לידי ביטוי למשל כשבסערת הדרשה הוא מביע את היגדיו ההרמנויטיים על התורה בגוף ראשון.<sup>294</sup> היחס בין סיפור המסגרת לרעיון הגרעין העיוני איננו רק יחס של תואם או לכידות. לפנינו יצירה שהיא המחזה עלילתי של ההתרחשות ההרמנויטית, וכמו מראה בתוך מראה שבתוך מראה, מנוסח העקרון העיוני המופשט בתוך משל העלמה בהיכל, כשהיא עצמה ארוגה ומשתקפת בעלילה הכוללת של הסיפור. והוא – אף הוא – ממחיש את אותו עניין עצמו.

## ז. הבכי

רצף הדרשה של הסבא נקטע מדי פעם בפעם על ידי הפוגות חוזרות ונשנות של בכי.<sup>295</sup> גם החברים הממלאים תפקיד פסיכי כמעט לחלוטין מגיבים שוב ושוב בבכי.<sup>296</sup> מוטיב זה כשלעצמו איננו ייחודי לסבא דמשפטים ובאופן כללי ניתן לומר שגיבורי הזוהר אינם

<sup>294</sup> למשל: 'השתא רחמינ דילי אציתו לא חמינא לכו ומלילנא לכו', זוהר, ב, קיא ע"ב. בהיבט זה ארוחב להלן, פרק רביעי, האהובה בהיכל: הרמנויטיקה של אהבה.

<sup>295</sup> לראשונה בוכה הסבא מיד לאחר דרשת הפתיחה, זוהר, ב, צה ע"א; ולאחר מכן בנקודות רבות לאורך הסיפור: שם, צו ע"א, צז ע"ב, צח ע"ב, ק ע"ב, קא ע"ב, קב ע"א, קג ע"ב, קד ע"א.

<sup>296</sup> ראו שם, צו ע"א, צט ע"א, קיד ע"א.

חוסכים ברמעות.<sup>297</sup> למרות זאת נראה שהתכיפות הרבה של פרצי הבכי כאן<sup>298</sup> דורשת הבהרה. יתר על כן, נראה שבעל היצירה עצמו מבקש שוב ושוב להפנות את תשומת לבנו למוטיב זה כשהוא שב ומדגיש ביחס לבכי: 'בכה כמלקדמיך',<sup>299</sup> היינו כמו מקודם, משל היה זה ריטואל החוזר על עצמו. יתר על כן, הסבא עצמו עומד באופן רפלקסיבי על פשר בכיותיו התכופות ומסביר לחברים דבר אודות 'כל הני בכיין דקא בכינא'.<sup>300</sup> נראה הדבר על כן שהבכי שאותו מנכיח בעל סבא דמשפטים לאורך העלילה בא לעצב את אוירת הרקע שלה. בפרק זה אני מבקש לבחון את הבכי, את מעמדו ואת משמעו בהקשר הרחב של סיפור סבא דמשפטים ושל דרשותיו.

אכן, לא רק חכמי זוהר בוכים. אף גיבורי התלמוד יודעים את הדמעה המלוכה. אלא שהבכי התלמודי, לעולם שוברים ופישרו בצדו. כשהגיבור התלמודי יתייפח, אם עילת הדבר איננה מובנת מאליה מתוך העלילה, תמיד יהיה מי שיתמה תמיהה פולשנית-משהו: 'אמאי קא בכית',<sup>301</sup> ותמיד תבוא בסמוך התשובה ששורשיה נעוצים בדרך כלל באתוס התלמודי. בזוהר לעומת זאת נותרת סיבת הבכי לרוב עמומה ומעטים הם המקרים שבהם ימצא הקורא את פשר העניין מן המוכן.<sup>302</sup> ההבדל נעוץ, כך נדמה, בטעם ספרותי שונה ובאיכותו הפואטית המיוחדת של זוהר, אך גם בתפיסת העולם שלו, העשירה והססגונית יותר. דוגמא מובהקת לכך ניתן להביא מן ההופעות של הבכי והצחוק כאחת (שכמותו גם לפנינו בסבא דמשפטים):<sup>303</sup> 'חדי ובכי'.<sup>304</sup> הופעה כזו מצויה גם בספרות התלמודית,<sup>305</sup> אך שם לעולם יתמה התלמוד או גיבור המשנה התלמודי על העניין, וייענה בסיבתיות כפולה – סיבת הצחוק והשמחה מחד, ומאידך – פשר הבכי:

297 יש להעיר שמוטיב הבכי נעדר לגמרי מן התיקונים, והדבר נובע ככל הנראה מאופיו הספרותי השונה.

298 כעשר פעמים מופיע הבכי בתוך תחומי היריעה הקצרה-יחסית שבין דף זה לדף קד.

299 שם, צו ע"א, צו ע"ב, צח ע"ב, קד ע"א.

300 שם, קב ע"א.

301 ראו למשל בבלי, ברכות, ה ע"ב, יח ע"ב, כח ע"ב; חגיגה, טו ע"ב; חולין, קז ע"ב. בהקשר זה יש להזכיר גם את המסופר בכמה מקומות על מי מן החכמים שבהגיעו לפסוק מסוים היה בוכה. המספר התלמודי איננו מניח שמץ של עמימות לדמיונו החופשי של הקורא ותמיד הוא מוסיף, תוך כדי דיבור, מהו בדיוק העניין שהביא את גיבורו לידי בכי. ראו למשל חגיגה, ה ע"ב; קידושין פא ע"ב; סנהדרין קג ע"ב.

302 כך למשל, זוהר, ב, פט ע"ב: 'אמר ליה בכינא דאמינא דווי לאינן בני עלמא דארחיהון כבעירי ולא ידעי ולא מסתכלי, דטב לון דלא אתבריאור; ושם, ג, רה ע"א (בסיפור הינוקא): 'נטלוהו להווא ינוקא ונשקוהו ובכו עמיה מחד דוא סגיא'; ומעין זה גם שם, ב, קסח ע"א. על רקע ההופעה הרחבה של מוטיב הבכי בזוהר זהו ללא ספק היוצא מן הכלל שאיננו מלמד על הכלל.

303 זוהר, ב, צו ע"א.

304 ראו למשל שם, א, ו ע"א, קמח ע"ב; שם, ב, קכג ע"ב, קפו ע"א; שם, ג, קיט ע"א, רלו ע"ב, רסא ע"א, רצא ע"ב, ועוד.

305 ראו בבלי, יומא, לח ע"א; תענית, כה ע"א; גיטין סח ע"ב; עבודה זרה, כ ע"א. ראו גם מכות כד ע"ב.

ואף ר"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע, רק שחק ובכה, רק – שהיתה באה מטיפה סרוחה, שחק – דעתידה דמגיירא ונסיב לה, בכה – דהאי שופרא בלי עפרא.<sup>306</sup>

תפיסת העולם הזוהרית, שהיא פחות ספקולטיבית, ושגם לפרודקס יש בה מקום של כבוד, איננה נסערת מן השילוב של בכי ושחוק, וברוב המקרים איננה נזקקת כלל לעניין זה.<sup>307</sup> ברם, למרות העמימות (המכוונת) של עילת הבכי, ברוב המקרים ניתן להבין או למצער לנחש מתוך הקונטקסט את עניינו. במקרים רבים בוכים גיבורי הזוהר בכי אנושי פשוט של צער וכאב. כך הוא בכיו של ר' אלעזר למראה אביו רשב"י ביציאתו מן המערה – 'בכה בהדיה ואמר ווי דחמיתך בכך',<sup>308</sup> או בכיים של החברים בסיטואציה הטראגית של זעקת התינוק על מיטת אביו המת.<sup>309</sup> זהו גם פשר בכיו של ר' עקיבא הצווח על מות ר' אליעזר,<sup>310</sup> וגם רשב"י בעצמו בוכה לעיתים מצער ומשכרון לב:

אסתכל בההוא פתקא ובכה הוא ורבי אלעזר בריה, ואמר בכינא על פרישותנא מן חבריא ובכינא על מלין אלין דלא אתגליין להו.<sup>311</sup>

רבות מקונן הזוהר בבכי ונהי על העוורון ואטימות הלב של בני האדם לסודות ולרוזים הסובבים אותם: 'הוזה בכי ואמר אי הוו בני נשא ידעי למאי רמיזא'.<sup>312</sup> אולם אין ספק שמה שבעיקר שובר את לבם של בעלי הזוהר הוא הצער והכאב על מותו של רשב"י, אם בעקבות מותו,<sup>313</sup> או מתוך צפיית מותו העתידי,<sup>314</sup> שבעיניהם הוא בעל משמעות קטסטרופלית כמעט אפוקליפטית.

קטגוריה אחרת של הקשרי בכי נובעת מן הדילמה שבגילוי הסודות. לפעמים נמצא שהחכם המיסטיקאי בוכה על שלא ניתן לו לגלות סוד.<sup>315</sup> ולעיתים מתוך שמצפוננו מייסרו על שגילה סוד.<sup>316</sup> במקרים מסויימים גם התלבטות קשה מייסרת ומביאה אותו לידי בכי.<sup>317</sup> מאידך, גם התשוקה לשמוע ולהבין את סודות התורה מביאה את תלמידי החכמים

306 בבלי, עבודה זרה, כ ע"א.

307 ראו זוהר, ג, עה ע"א: 'בכה ר"ש ובכה רבי אלעזר אמר רבי אלעזר בכייה תקיעא בלבאי מסטרא חדא וחדוותא בליבאי מסטרא אחרא, דהא שמענא מלין דלא שמענא עד השתא זכאה

חולקי'. ראו גם, שם, רה ע"א.

308 שם, א, יא ע"א.

309 שם, ג, רד ע"ב.

310 מדרש הנעלם, זוהר, א, צט ע"א.

311 זוהר חדש, נט ע"א.

312 זוהר, ב, טו ע"ב. ראו עוד שם, ב, ריד ע"ב; שם, ג, ריח ע"ב.

313 שם, א, ד ע"א, ריז ע"א; שם, ג, רצו ע"ב.

314 שם, א, פג ע"ב; שם, ב, כג ע"ב, סח ע"א, פט ע"ב, קפא ע"א, קצג ע"ב; שם, ג, קי ע"ב, רלו ע"א.

315 ראו למשל שם, רצא ע"ב; זוהר חדש (שיר השירים), סה ע"ג; זוהר חדש (רות), פ ע"ב.

316 ראו למשל זוהר, ג, י ע"א.

317 ראו למשל, שם, א, יא ע"ב; שם, ב, קצ ע"ב; שם, ג, עד ע"ב, כז ע"ב. על הרתיעה מגילוי סודות, ראו ליבס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 151-157.

של הזוהר לידי גודש נפשי והתפרצות של בכי ותחנונים.<sup>318</sup> עילה נוספת לבכי היא החזות הקשה של צרות רבות ורעות, גלות ישראל וגלות השכינה, אותן צופים אישי הזוהר בחזונויהם האפוקליפטיים.<sup>319</sup> כמו כן, כפי שהראה משה אידל, עשוי הבכי לשמש כפרקטיקה מיסטית.<sup>320</sup>

עם כל זאת נראה שיותר מכל מביע הבכי הזוהרי התרגשות, התפעלות ושמחה. בני החבורה, תלמידי רשב"י המהלכים בדרך, פוגעים במסעם בבני שיח שונים ומשונים, חוזים חזיונות פלאיים ובעיקר מגלים את סודות התורה. תגובת הבכי היא הדרך שבה מגיבים החברים ברגע שבו הם מתוודעים לחווייה הגדולה, או לסודות התורה שהם קולטים. זהו ביטוי של תובנה רפלקסיבית המיוחדת לסיפורת הזוהרית ולזוהר בכלל. במקרים רבים מלווה הבכי בקריאת התפעלות, כמו למשל: 'אלמלא לא אחינא לעלמא אלא למשמע דא ד',<sup>321</sup> 'זכאה דרא דר' שמעון שריא בגויה',<sup>322</sup> או 'זכאה חולקנא'.<sup>323</sup> לעומת זאת, במקרים רבים זוהי תגובה ספונטנית העומדת לעצמה, כריאקציה קיצונית של התרגשות לשמע או למראה פלאי.<sup>324</sup> כך גם ניתן להבין את הבכי והשחוק הבאים כאחת ('חדו ובכי').

כשאנו שבים אל הבכי בסיפור סבא דמשפטים, יכולים אנו לקבוע אל-נכון, שבכיו של הסבא עצמו אינו צריך פירוש כלל, שכן הוא עצמו חושף את עניינו בשקיפותו האופיינית בפני בני שיחו ובפנינו:

חבריא כל הני בכיין דקא בכינא לאו בגינייהו הוא, אלא דחילנא למרי עלמא דגלינא ארחין סתימין בלא רשו.<sup>325</sup>

<sup>318</sup> ראו למשל מדרש הנעלם, זוהר, א, צח ע"ב, ריד ע"א.

<sup>319</sup> ראו למשל שם, ב, טז ע"א, לב ע"א, נו ע"א, קצב ע"א; שם, ג, סט ע"א, עה ע"א; זוהר חדש, כח ע"א, נה ע"ב.

<sup>320</sup> אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 93-105. את דבריו תומך אידל באסמכתאות זוהריות רבות. משקל מיוחד הוא נותן לבכיו של ר' שמעון, כמתואר בזוהר, ג, קסו ע"ב: 'בכה ואעיל רישיה בין ברכיו ונשק לעפרא'. ראו עוד טנא, דרכי עיצוב הסיפור בספר הזוהר, עמ' 171. לדעת טנא, בסיפור הינוקא, זוהר, ג, רד ע"א - רו ע"א, בכיו של התינוק הוא בכי תיאורתי: 'בנוסף להיותם כלים להשגת השפעה על העולמות העליונים, הבכי והדמעות משמשים כאנרגיה קוסמית שבאמצעותם מתקשרים עליונים בתחתונים'.

<sup>321</sup> זוהר, א, ב ע"א. ראו עוד, שם, א, קט ע"א, קסד ע"ב; שם, ב, צט ע"א; שם, ג, כו ע"א קכא ע"א, רג ע"א.

<sup>322</sup> שם, א, סד ע"ב. ראו עוד שם, ג, לא ע"א, קפו ע"א, ועוד.

<sup>323</sup> שם, ב, רט ע"א. ראו עוד שם, ג, לא ע"א, קיט ע"א, קסח ע"ב, רט ע"א, ועוד.

<sup>324</sup> כך, ורק כך, ניתן להבין את הבכי שבוכים החברים כשמתברר להם שבן שיחם המסתורי הוא בנו של רב המנונא, זוהר, א, ו ע"א; את בכיו של ר' אבא על הצדקות המופלאה של בן שיחו שאיננו שומר טינה, שם, רא ע"ב; את בכיו הנרגש של ר' אבא שמטה אוזן לשיחם ושיגם של רשב"י ובנו, שם, ב, סח ע"א; את בכיו של רשב"י כשהוא עומד על רוח הקודש ה'מכשכשת' בתלמידיו, שם, קמז ע"א; את בכיו של ר' פנחס בן יאיר כשהוא מבין שנעשה לו נס גדול ושלא מדעתו הוא ניצל ממוות, שם, ג, ר ע"ב; ועוד כהנה רבות.

<sup>325</sup> שם, ב, קב ע"א.

וגם בהמשך הוא מוסיף ומקונן:

סבא סבא את אמרת מלין אלין ולא ידעת אי קב"ה הכא ואי אילין דקיימי הכא זכאין למלין אלין [...] בכה ההוא סבא כמלקדמין ואמר לנפשיה סבא סבא בודאי אית לך למבכי בודאי אית לך לאושדא דמעין על כל מלה ומלה, אבל גלי קמי קב"ה ושכינתיה קדישא דאנא ברעו דלבא ובפולחנא דלהון קאמינא.<sup>326</sup>

בכיו של הסבא הוא אם כן ביטוי ללבטים הכרוכים בגילוי סודות התורה, בדומה לרשב"י באידרא או לחכמי הזוהר האחרים שמוצאים עצמם לעיתים באותו קונפליקט זוהרי טיפוסי. במידה מסויימת ניתן לומר שהזוהר כולו רווי במתח שבין הרחף לגלות והצורך לכסות. בעיית יסוד זאת בכתיבה הזוהרית מרחפת, במידה זו או אחרת, בחללה של הדרשה או העלילה הזוהרית באשר היא. השקיפות יוצאת הדופן בסבא דמשפטים איננה קשורה לטיבה של הסיטואציה אלא נובעת מאופיו הרפלקסיבי של החיבור כולו.

אלא שכאמור, הסבא איננו היחיד שבוכה בסבא דמשפטים. גם החברים בוכים למשמע דבריו ובכיים הוא בעל משמעות שונה לחלוטין. בתחילת הסיפור הם תוהים למראה הסבא הבוכה (אולי מפני שהוא 'בוכה כינוקא', כפי שהוא עצמו רואה<sup>327</sup> במראה הרפלקסיבי שדרכה הוא בוחן את עצמו), אולם במהלך הסיפור הם עצמם בוכים מספר פעמים. תמונה זו של החברים-התלמידים הבוכים חוזרת על עצמה ומתעצמת עם התפתחות העלילה. בתחילה, בעקבות דרשת הפתיחה של הסבא ובכיו, תוהים הם לעצמם,<sup>328</sup> ולאחר שהסבא מוסיף ודורש הם מגיבים בשמחה אילמת.<sup>329</sup> מאוחר יותר, בעיצומה ובלב לבח של הדרשה, הם מגיבים בהתפעלות ובהתרגשות מתעצמת:

אתו אינון חברייא ואשתתחו קמיה דההוא סבא ובכו ואמרו אלמלא לא אתינא לעלמא אלא למשמע מלין אלין מפומך די לך.<sup>330</sup>

תגובה כזו רגילה אצל חכמי הזוהר, אכן ברגעי התעלות והתפעלות. אלא שכאן צפויה לנו הפתעה – פיסגה נוספת, בה התפתחות העלילה מביאה את החברים לידי תגובה קיצונית עוד יותר שעשויה להחשב חריגה אפילו בקנה מידה זוהרי:

קמו אינון כמאן דאיתעיר משינתיה ואשתתחו קמיה ולא הוו יכלין למללא. לבתר שעתא בכו.<sup>331</sup>

'קמו', 'איתעיר', 'אשתתחו', 'לא יכלין למללא', 'בכו' – אף אחד מביטויי ההתפעמות הללו איננו יחידאי, וכל אחד מהם מופיע בזוהר עוד מספר מועט או רב של פעמים. אולם ה'עיבוי' והצירוף של כולם אל תבנית תחבירית אחת משקף נסיון לתאר רמה גבוהה ויוצאת דופן של ריאקציה אמוציונאלית.

326 שם, צח ע"א-ע"ב.

327 שם, קד ע"א.

328 שם, צה ע"ב: 'תוהו חברייא ולא אמרו מדי'.

329 שם, צו ע"א: 'חדו חברייא ובכו ולא אמרו מדי'.

330 שם, צט ע"א.

331 שם, קיד ע"א.



כדי לעמוד על טיבה של תגובה זאת יש לבחון את התפתחותה והתגבשותה במהלך הסיפור כולו. אם תגובתם הראשונה היא תהייה ושתיקה ולאחריה בכי של שמחה למשמע הדרשה, הרי שבשלישית הם גם משתטחים ומביעים באופן מילולי התפעלות מן הדרשה. ביטוי זה של בכי מתוך התרגשות הוא מן הסוג שנידון למעלה, וכמותו כאמור רבים בספר הזוהר. אך מהי הדרגה הנוספת, הביטוי העילאי של ההתפעלות המשתקפת בתגובתם האחרונה, הטעונה כל כך, של החברים? מסתבר שלפנינו אכן שיא חדש ושלב מתקדם עוד יותר של היפעלות, מעבר לשמחה ולעונג.

תיאור ייחודי קרוב לזה מצוי באופן בהיר יותר במקום אחר בזוהר בהקשר לחוויה המטלטלת את ר' עקיבא, עת ר' אליעזר רבו משתף אותו ערב מותו בסתרי תורה:

כד מטא להאי פסוקא סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים כי חולת אהבה אני, לא יכיל למסבל רבי עקיבא, וארים קליה בבכייא וגעי, ולא הוה ממלל מדחילו דשכינתא דהות תמן.<sup>332</sup>

ר' עקיבא גועה בבכיה מתוך ש'לא יכיל למסבל'. החוויה המיסטית הזו משוקעת ומוארת עוד יותר בדרשה של הזוהר אודות בכיו של יעקב הנושק לרחל ליד הבאר:

רבי יהודה אמר, כתיב וישק יעקב לרחל וישא את קולו ויבך, אמאי קא בכה, אלא באתדבקתא דרוחא בה, לא יכיל לבא למסבל ובכה.<sup>333</sup>

תמונה רחבה ומקיפה של חוויה מעין זו משרטט ר' מנחם ריקנטי בכיאוורו על התורה, בקטע שחלקו הראשון מועתק מספר פירוש האגדות לרבינו עזריאל:<sup>334</sup>

והתבונן על הסוד הגדול שאגלה לך במאמר רבותינו ז"ל האבות מתו בנשיקה, כי כשהיו חסידים ואנשי מעשה מתבודדים ועוסקים בסודות העליונים, היו מדמים בכח ציור מחשבותם כאלו הדברים ההם חקוקים לפניהם, וכשהיו קושרים נפשם בנפש העליונה היו הדברים מתרבים ומתברכים ומתגלים מאליהן מאפיסת המחשבה כאדם הפותח בריכת מים ומתפשטת אילך ואילך. כי המחשבה הדביקה היא המקור והבריכה והמבוע אשר לא יפסק [...] הטעם הוא כשהיה מדביק נפשו בנפש העליונה היו חקוקים בלבו הדברים הנוראים, והיה מציירם כאילו היה אדם משים הדברים בפיו, כי בדביקות המחשבה מתוך האצילות ההוא שהיה מאציל וממשיך עליו היו הדברים מתווספים ומתרבים, ומתוך השמחה היו נגלים אליו.<sup>335</sup> וע"כ אין השכינה שורה לא מתוך עצלות וכו', אלא מתוך שמחה. ואולי תתגבר עליו אותה השמחה עד כי יתחדש עליו בכיה רבה ומופלאה ותבקש נשמתו ונפשו להפרד מגופו, וזו היא מיתת נשיקה שמורה חיבור הנושק בדבר האהוב לו, כי אז יתחבר

<sup>332</sup> מדרש הנעלם, זוהר, א, צח ע"ב.

<sup>333</sup> שם, ב, קכד ע"ב.

<sup>334</sup> פירוש האגדות לרבי עזריאל מגירונה, מהדורת י' תשבי, ירושלים תש"ה, עמ' 40.

<sup>335</sup> עד כאן העתקה מפירוש האגדות לרבי עזריאל ומכאן ואילך הוספתו המקורית של ר' מנחם ריקנטי.

נפשו בשכינה. וע"כ תמצא בספר הזוהר לפעמים בגילוי הנסתרות, קם רבי פלוני ובכה, ואולי יתרבה עליו הבכיה עד אסיפת נשמתו.<sup>336</sup>

לפי דברים אלו הבכי הוא היפעלות רגשית קיצונית, אך לא זו הקיצונית ביותר. התגובה החזקה עוד יותר היא מיתת נשיקה.<sup>337</sup> ריקנאטי מתאר כאן בתמונה כוללת וחיה את הרצף החייתי של דבקות – שמחה – יצירה (היו הדברים מתרבים ומתברכים ומתגלים מאליהם מאפיסת המחשבה כאדם הפותח בריכת מים ומתפשטת אילך ואילך, כי המחשבה הדביקה היא המקור והבריכה) – בכי – מיתת נשיקה. הבכי הוא ביטוי למצוקת הנשמה שאיננה יכולה לסבול את התדבקות הרוח כשהיא בתוך הגוף. השחרור מן הבכי הוא במיתה, שהיא מיתת הנשיקה. עיקרו של הרעיון על 'מיתת הנשיקה', היינו היפרדות הנשמה מן הגוף מתוך אקסטזה עיונית, הוא רעיון אפלטוני<sup>338</sup> שאומץ גם על ידי הרמב"ם במורה הנבוכים:

שזה השכל אשר שפע עלינו מהשם יתעלה, הוא הדבוק אשר בינינו ובינו [...] ולא יתחזק זה הדבוק רק בהשתמשך בו באהבת השם ושתהיה כוונתך אליה [...] ומפני זה היו מקפידים החסידים על השעות שהיו בטלים מהם מלחשוב בשם [...] אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגות האמתיות ושמחתו במה שהשיג, לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו, ושכלו כלו בעת ההיא יהיה עם השי"ת והוא לפניו תמיד בלבו [...] וזאת המדרגה איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים, רק אומר שהיא מדרגת מרע"ה [...] וזאת ג"כ מדרגת האבות [...] והגיע מהתאחד דעותם בהשגתו [...] וכבר ידעת ההבדל שבין אוהב וחושק, כי הפלגת האהבה עד שלא תשאר מחשבה בדבר אחד אלא באהוב ההוא הוא החשק [...] כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות יחזק השכל וירבה אורו ותוך השגתו וישמח במה שהשיג, עד כשיבא האיש השלם בימים ויקרב למות תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה, ותרבה השמחה בהשגה ההיא והחשק למושג, עד שתפרד הנפש מן הגוף אז בעת ההנאה ההיא, ועל זה הענין רמזו החכמים במות משה אהרן ומרים ששלושתם מתו בנשיקה.<sup>339</sup>

הנה, למרות הרקע העיוני השונה, נקל להבחין בדמיון הרב שבין ה'סוד הגדול' של ר' עזריאל ור' מנחם ריקנאטי לבין המדרגה אותה מתאר הרמב"ם כמדרגת משה והאבות. הדרך להתעלות האקסטטית, גם על פי הרמב"ם, עוברת דרך הדבקות העיונית ('שזה השכל אשר שפע עלינו מה' יתעלה הוא הדבוק אשר בינינו ובינו [...] ולא יתחזק זה הדבוק רק בהשתמשך בו'), השמחה ('ישמח במה שהשיג [...] ותרבה השמחה בהשגה

<sup>336</sup> ר' מנחם ריקנאטי, פירוש על התורה, ונציה ש"ה, לו ע"ד. על חוויה מעין זו, ראו גם טורי זהב על שולחן ערוך, אורח חיים, רפח ב. על האפשרות לייחס השקפה כזו לזוהר, ראו ביקורתו של אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 329 הערה 33.

<sup>337</sup> הדוגמאות המובהקות לכך בספר הזוהר הן האידרות. שתיהן מסיימות במוות אקסטטי. האידרא רבה נחתמת במוות של בני האידרא, והאידרא זוטא במוותו של רשב"י.

<sup>338</sup> על הזיקה בין האדרא רבא ל'המשתה' לאפלטון, ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 112-117.  
<sup>339</sup> מורה הנבוכים, ג, נא. על הזיקה בין הרעיון האפלטוני לדברי הרמב"ם ולדבריו של ר' מנחם ריקנאטי, ראו ח' וירשובסקי, שלושה פרקים בתולדות הקבלה הנוצרית, ירושלים תשל"ה, עמ' 20-16.

ההיא [...]'), ההשגה-יצירה ('יחזק השכל וירבה אורו ותוך השגתו [...] תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה'), וגם כאן שיאה של הדבקות האקסטטית הוא במיתת נשיקה. האלמנט היחיד שחסר ברמב"ם ולמעשה גם בתיאורו של ר' עזריאל, בהשוואה לתיאורו של ריקנאטי, הוא הבכי. מסתבר שלא מקרה הוא, כי הלא הרמב"ם כידוע לא החשיב במיוחד את ההיפעלות הריגשית כשלעצמה. לעומת זאת הזוהר, ובעקבותיו ר' מנחם ריקנאטי, ידע להעריך לא פחות מן ההישגים המיסטיים את החוויה של המפגש עם הנשגב והנאדר, אותה הביא הזוהר לידי ביטוי בעיקר בתיאורים הפואטיים העשירים של 'סיפורי המסגרת'.

לאור האמור כאן ניתן לבחון גם מרכיבים נוספים בתגובה החותמת של החברים, כביטוי להיפעלות וכתגובה לחוויה מיסטית יוצאת דופן. כך למשל ההשתטחות היא דפוס תגובה אקסטטית המוכר עוד מימי הנביאים, שהיו משתטחים על פניהם בעת התגלות, <sup>340</sup> ושהופנם ככל הנראה גם בחוג הזוהר. <sup>341</sup> מרכיב אחר של תגובת החברים הוא ההתעוררות המקדימה את ההבעה האמוציונלית: 'קמו אינן כמאן דאיתער משינתיה'. <sup>342</sup> דימוי זה עשוי להתפרש לתרי אנפי. מצד אחד, מבע הפנים המתנערות מן השינה הוא מבע של תהייה ובלבול. <sup>343</sup> אולם מאידך, יש מקום לראות את ההתעוררות מן השינה דווקא כהתפכחות. כך אנו מוצאים בזוהר גם במקומות אחרים, כמו למשל:

ובשעתא דסלקין אינן כסותא אתחזי כמאן דאתער משינתיה ואתפקחן עיניו וחמאן לעינא פקחא. <sup>344</sup>

יתר על כן, הזוהר עצמו רגיל לסנוט באלו שאינם פוקחים את עיניהם ואינם מתעוררים להבין ולדעת את אורחותיו של הקב"ה:

אמר רבי שמעון תוהנא על בני עלמא, דהא לית להו עינין למחזי ולבא לאשגחא ולא ידעין ולא שוויין לבייהו לאסתכלא ברעותא דמריהון, היך ניימין ולא מתערי משינתיהו. <sup>345</sup>

או בלשון בוטה יותר:

אתערו ניימין דמיכין דשינתא בחוריהון, לא ידעי ולא מסתכלאן איך יקומון בדינא. <sup>346</sup>

<sup>340</sup> למשל: 'ואראה ואפל על פני ואשמע קול מדבר', יחזקאל א, כח.

<sup>341</sup> ראו למשל זוהר, א, ד ע"א; שם, ב, לח ע"א; שם, ג, עו ע"א; זוהר חדש, נד ע"ב. על פונקציות שונות של השתטחות בהקשר לסיפור העפר והדמעה (זוהר, א, ג ע"ב - ד ע"ב), ראו טנא, דרכי עיצוב הסיפור בספר הזוהר, עמ' 99-105 והערה 234.

<sup>342</sup> זוהר, ב, קיד ע"א.

<sup>343</sup> ראו למשל שם, א, קיד ע"ב: 'ועל דא ביום ר"ה בעינן לערבבא ליה כמאן דאיתער משינתיה ולא ידע כלום'.

<sup>344</sup> שם, ג, קלו ע"ב.

<sup>345</sup> שם, נז ע"ב.

ההתעוררות היא פקחת העיניים, היא ההתכוונות להתבונן ב'רעותא דמריהון' – ברצון אדונם ובדרכיו. זהו ככל הנראה פשר ההתעוררות של החברים כאן וכך גם מסתבר מן ההקשר, שהרי תגובתם באה בעקבות ובסמוך לדברי הסבא 'ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין'.<sup>347</sup>

הסבא מבקש אם כן לעורר את הישנים להתבונן ברצון אדונם ותגובת החברים היא ההתעוררות עצמה ופקחת העיניים. מכאן קצרה הדרך אל תוואי היצירה.<sup>348</sup>

#### ח. מקומו של הסיפור בתוך הסיפורת הזוהרית

בחלק האחרון של פרק זה, שעניינו סיפור המסגרת של סבא דמשפטים, אני מבקש לעמוד על זיקות בין סיפור זה לסיפורים זוהריים אחרים. דרך אפשרית אחת לעמוד על קשרים ויחסים מעין אלו היא באמצעות חשיפה של איזכורים, רמזים והפניות הדדיות לאירועים זוהריים אחרים.<sup>349</sup> דא-עקא, אם במקומות אחרים בזוהר עשויה המתודה הזאת לשאת פרי, כאן היא איננה יעילה כלל, מאחר וסבא דמשפטים הוא סיפור שבמידה רבה 'סגור' בתוך עצמו. כיוצא מן הכלל יש לציין את ההפנייה הישירה שבפי הסבא עצמו אל סיפור רב המנונא שבהקדמת הזוהר:<sup>350</sup>

אמר ההוא סבא, חברייא כד תהכון לגבי ההוא טינרא דעלמא סמיך עליה אמרו ליה דיידכר יומא דתלגא דאודרעו פולין לחמשין ותרין גוונין.<sup>351</sup>

רמז נוסף לסיפור אחר נוכל אולי למצוא בדברי ההקשר המתנצלים של הסבא:

<sup>346</sup> שם, א, קסא ע"ב. ראו עוד שם, עז ע"א, קפו ע"ב. על משמעותו הכוללת של מוטיב ההתעוררות בספר הזוהר, ראו הלנר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 16-47.

<sup>347</sup> זוהר, ב, קיד ע"א.

<sup>348</sup> הזוהר מרבה להשתמש בביטוי 'אתערו בה חבריא' במונח של 'פירשו', ראו למשל, זוהר, א, מט ע"ב, סג ע"ב, קנא ע"ב; שם, ב, ל ע"א. נראה שבכך הוא מבקש לספר על התעוררות החברים (שהיא ככל הנראה התעוררות אינטואיטיבית) לפירוש יצירתי של הפסוק הנזכר. על ההתעוררות בסבא דמשפטים ראו עוד להלן, פרק רביעי, היצירה ורוח היצירה.

<sup>349</sup> הרצאתה של רונית מרוז בנושא זה (מבנהו המקורי של ספר הזוהר, הרצאה בקונגרס העולמי השנים עשר למדעי היהדות, 31.7.1997. עיבוד של הרצאה זו עומד להתפרסם בספר שבהכנה), הוא דוגמא לשימוש מקיף ומרשים במתודה הזו לשם שרטוט מעין 'עלילה זוהרית' או 'ביוגרפיה זוהרית' כוללת.

<sup>350</sup> זוהר, א, ו ע"א-ע"ב.

<sup>351</sup> שם, ב, צו ע"ב. ראו גם שם, קד ע"א, קט ע"א. ההפניה החוזרת ונשנית מלמדת על חשיבותו המכוננת של המיתוס הזה בעולמו של הסבא. ראו ליבס, 'מיתוס לעומת סמל', עמ' 200. מכאן נוכל ללמוד לכאורה שאין להקדים את זמנו של סבא דמשפטים לזמן חיבורה של ההקדמה. אלא שלמעשה, מלבד האפשרות שהרעיון עצמו יתכן והוא קדום יותר לחיבור הכתוב (מה עוד שעצם השימוש הסימבולי בדמותו של בניהו בן יהוידע מצוי גם בחלקים המרכזיים של הזוהר), כבר הוכיח אברמס (אברמס, 'אימתי חוברה ההקדמה לספר הזוהר', עמ' דכה-רכו) שההקדמה היתה כבר לפני רמ"ל. אם כן ממילא אין בזיקה זו כדי לקדם אותנו בשאלת זמנו של סבא דמשפטים.

מארי דעלמא דילמא יימרון משריין עלאין דאנא סבא ובכי כינוקא, גלי קמך דעל  
יקרך אנא עביד.<sup>352</sup>

יש לשער שבדימוי זה רומז הסבא לסיפור הינוקא הבוכה על מות אביו ומשיכו לחיים.<sup>353</sup>  
מכיוון אחר ניתן לבחון זיקות בין סיפורים זוהריים שונים תוך התחקות אחר גלגוליהם  
של מוטיבים דומים. 'קיום מרובה' (multiple existence) של סיפורים נחשב כחקר  
הפולקלור כאחד ממאפייניו המהותיים של סיפור-העם.<sup>354</sup> הופעה מרובה של מוטיב בתוך  
קובץ סיפורים מובחן שמקורו במקום מוגדר ולאורך תקופה מזוהה מאפשר אף להשוות  
בין הופעותיו השונות וללמוד מכך על דרך התפתחותו והתגבשותו, כמו גם על הניואנסים  
המשתנים והפערים האידיאולוגיים בין הורסיות השונות.<sup>355</sup> תופעה ספרותית מעין זו  
מובילה גם לצורך לרבד את סיפורי הזוהר ולהבחין בין דורות מוקדמים למאוחרים של  
מספרים זוהריים. בחקר תולדות הזוהר דורש ההיבט הזה הבהרה נוספת.

הדעה המסורתית שרווחה בחקר הזוהר עד לדור האחרון היתה דעתו של גרשם שלום,  
שזיהתה את מחבר הזוהר באופן מוחלט עם ר' משה די ליאון.<sup>356</sup> לאחרונה חל מפנה  
דרמטי בנושא זה, בעקבות מאמרו של יהודה ליבס,<sup>357</sup> בו הוא עמד על קיומן של מהדורות  
ונוסחים שונים, כמו גם על מתחים אידיאולוגיים בתוך הספר, שקשה ליישבם בתוך  
אישיות אחת. גם השוואה סגנונית בין הפואטיקה הגבוהה והפאתוס המאפיינים את הזוהר  
לבין המסירה האינפורמטיבית-תימטית של כתביו העבריים של רמד"ל הובילו את ליבס  
למסקנה שלא אדם אחד חיבר את הזוהר אלא חבורה שלמה, חבורה שנתגבשה סביב

<sup>352</sup> זוהר, ב, קד ע"ב.

<sup>353</sup> הסיפור מופיע בזוהר, ג, רד ע"ב - דו ע"א. נקטתי כאן בלשון זהירה משום שאת הביטוי 'בכי  
כינוקא' ניתן להבין גם כדימוי סתמי שאיננו מכוון לדמות קונקרטית של תינוק. מאידך, אין  
להתעלם מכך שמוטיב התינוק הבוכה איננו מופיע בשום מקום אחר בזוהר (למרות שכיחותה  
הרבה יחסית של דמות ה'ינוקא' או ה'רביא' בסיפוריו), והוא גם איננו מאפיין את הטופוס  
התלמודי של התינוק. בעניין זה, ראו ר' בן שחר (קלדרון), דמות המשנה כטופוס בספרות  
האגדה שבתלמוד הבבלי, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים  
תשנ"א, עמ' 73-116. כללו של דבר: התינוק הוא סמל של תום וטהר אוטופי, בו מתגלים  
כוחות ועוצמות חיים ראשוניים שאין למצוא כמותם בעולם הבוגר. התינוק כידוע הוא גם מן  
הארכיטיפים היונגיאניים החשובים ביותר.

<sup>354</sup> ראו יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 5. על מאפיין 'הקיום המרובה' בסיפורי הזוהר עמדה רונית  
מרוז, R. Meroz, 'Zoharic Narratives and their Adaptations' *Hispania Judaica* 31 (2001), pp. 3-63;  
וכן בדברים שבעל פה, בהם הדגימה את הדברים באמצעות מוטיב הבכי והמופעים  
של זוגות החברים.

<sup>355</sup> ניתוח כזה של דמות רשב"י בזוהר כפי שהיא מתפתחת ומתגבשת מן הסיפורים הקדומים ועד  
המאוחרים שבהם, ערך מגד, סיפורי הזוהר, עמ' 76-137.

<sup>356</sup> את תולדות הפולמוס בנושא זה, ואת הבסיס לסברתו המאוחרת של שלום, פרש באופן מקיף  
תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' 28-108.

<sup>357</sup> ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי  
לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח) ירושלים תשמ"ט, עמ'  
71-1.

דמותו הדומיננטית של רמד"ל. מתוך הנחת עבודה זו יצאה רונית מרוז<sup>358</sup> להבחין בין יחידות שונות בתוך ספר הזוהר ומסקנתה היא שלא זו בלבד שהספר איננו פרי יצירתו של אדם אחד אלא שהוא אף לא נתחבר בדור אחד. באיזמל ספרותי דק היא מפרידה בין שכבות שונות בתוך הספר, אותן היא משייכת לארבעה דורות עיקריים. בשלישי שבהם, אותו היא מכנה 'החטיבה האפית', היא כוללת את עיקר הסיפורת הזוהרית. אולם גם מרוז ערה לכך שלמרות סימנים של אחידות ספרותית ולכידות רעיונית בגרעין המרכזי של החטיבה האפית, מסתבר שהיא נכתבה במשך עשרות שנים, בתקופה שנתפרשה עד לתחילת המאה הי"ד. מעקב אחר הקיום המרובה בתוך החטיבה הזו, כפי שאציע ואדגים, יתן בידינו כלים להנהיר את דרך זרימתה של המסורת הנרטיבית ויהיה בו גם כדי 'למקם' יחידות סיפוריות שונות על מסלול הזרימה של החטיבה האפית ביחס לסיפורים אחרים.

משאנו שבים אל סיפור המסגרת של סבא דמשפטים ותרים אחר מקבילותיו בספרות הזוהר, מתברר שלפנינו כר רחב ונח להדגים את התופעה ואת המתודה.<sup>359</sup> מסתבר שבין עלילת השלד של סבא דמשפטים לבין המוטיבים המכוננים של סיפורים אחרים שבמרכזם עומדים שני גיבורי סבא דמשפטים: ר' חייא ור' יוסי, קיים דמיון מפתיע. זיקה זו הדוקה כל כך, עד שניתן בהחלט לדבר על מסורת נרטיבית מוגדרת ומובחנת של 'סיפורי ר' חייא ור' יוסי'.<sup>360</sup> תוך השוואה מדוקדקת בין הסיפורים הללו ננסה לאתר את הסיפור הגרעיני ואת דרך גלגוליו בספרות הזוהר. השוואה זו תשמש גם פרספקטיבה לבחינת מקומה של היצירה הנידונה כאן בתוך המסגרת הרחבה של ספרות הזוהר.

המסגרת הכללית של סיפור סבא דמשפטים הוא בעל מאפיינים זוהריים מובהקים. זירת ההתרחשות, כמו ברוב הסיפורים, היא הדרך, ושם עוסקים החברים בדברי תורה ומיחלים להתחבר עם השכינה. גם המפגש עם הדמות המסתתרת, שבמהלך הסיפור משילה מעליה את המסווה, רגיל בסיפורים רבים ולא רק באלו אודות ר' חייא ור' יוסי. אלא שלרוב אין הסיפור חושף את הלך נפשם של בני חבורת הזוהר ואת יחסם המשתנה אל בן שיחם, ואילו סיפור סבא דמשפטים, באותה שקיפות בה הוא עתיד להציג את סערת נפשו של הסבא, מחייה כאן את תחושת הזלזול עד לכדי מיאוס שמעוררת בזוג החברים דמותו הפרובוקטיבית של ההלך המוזר. כך פותח הסיפור בטרונותיו של ר' יוסי על אותו ברנש שוטה שנשפל אליו בדרכו בהבליו, כשרק בשל חברו ר' חייא הוא נאות לבחון בכל זאת את טיבו של הזקן. האופן בו מועברות אל הקורא התחושות החיות בתמונת הפתיחה

<sup>358</sup> מרוז, 'מבנהו המקורי של ספר הזוהר' (לעיל הערה 349).

<sup>359</sup> דוגמא אחרת לקובץ סיפורים המזמין עיון מקיף וניתוח משווה הוא קובץ סיפורי הינוקא המפורזים בזוהר. עבודה מקיפה בנושא זה, למיטב ידיעתי, טרם נכתבה.

<sup>360</sup> בתוך הקטגוריה של 'סיפורי ר' חייא ור' יוסי' אני כולל את כל הסיפורים שגיבוריהם הם שני החכמים הללו בלבד. להלן רשימה נבחרת (ההפניות מתייחסות לראשיתו של כל סיפור): זוהר, א, ג ע"ב, סג ע"א, עז ע"א, קמה ע"א, קנז ע"א, קצה ע"א, רד ע"ב, ריט ע"א; שם, ב, ה ע"א, לב ע"א, לו ע"ב, מט ע"א, קנה ע"ב, קס ע"ב, קסג ע"ב, קפח ע"א, קצ ע"א; שם, ג, כ ע"א, לא ע"א, מה ע"ב, פ ע"ב, קח ע"ב, קטו ע"א; זוהר חדש, פד ע"ד (רות). בסיפורים אחרים מופיעים השניים בתוך חבורה רחבה יותר, במקרים רבים עם רשב"י או בנו או עם שניהם: זוהר, א, מט ע"ב, נח ע"ב, פו ע"ב, רמב ע"ב; שם, ב, קצח ע"א; שם, ג, כה ע"ב, מב ע"ב, פד ע"ב, קו ע"ב, קכז ע"ב, קפח ע"א, ריא ע"א, ריד ע"א, רנב ע"ב, ועוד.

תורמות לחידוד המהפך הדרמטי שעובר ר' יוסי לאחר מכן ביחסו אל הסבא. והנה, המחשת תהליך ההתמוגגות של ההתרשמות הראשונית, מדחייה מוחלטת לפקפוק, תהייה והתלבטות, ומכאן להזדהות ולהתפעלות, הוא ייחודי כמעט לחלוטין לסיפורי ר"ח ור"י.<sup>361</sup> גם סגנון ההסתייגות מן ההלך הזר דומה בכל הסיפורים הללו.<sup>362</sup> בחלק גדול מן הסיפורים ההתפתחות הזו מתרחשת, כמו בסבא דמשפטים, ביזמת בן החבורה האחר, המביע עמדה שקולה ומתונה יותר.

מוטיב נוסף בסבא דמשפטים, המצוי גם הוא אך ורק בסיפורי ר' חייא ור' יוסי, הוא מוטיב ההעתקה ההדדית והיפוך היחס בין החברים ובין בן שיחם. ר' יוסי זלזל בערכו של ההלך מפני שלא שמע ממנו דברי תורה, והנה לאחר שהוא מתוודע אליהם מתברר שאם אמנם הלה לא פצה את פיו, אין זאת אלא מפני שגם הוא ציפה לשמוע מהם דברי תורה וגם הוא נחל אכזבה – 'והאי יומא חשיבנא דאשמע מלין חדתינ באורייתא ולא שמענא מדי'.<sup>363</sup> בדומה לכך גם בסיפור מפגש עם אותו יהודי ירא חטא,<sup>364</sup> בו הם חושדים על סמך מראהו החיצוני שמא רמאי הוא, עתיד הוא ליישב את תמיהתם ולהסביר שלא החזיר להם שלום – 'בגין דלא חמינא בכו מצוה דאתחזי לבר'.<sup>365</sup> בדיוק כפי שהם חשדו בו, חשד הוא בהם. בסיפור אחר, שבו לעיני החברים מגיח איש ארקא מתוך הסלע, הם מביעים את משאלתם ללמוד על מקומו, והנה מסתבר להם שאותו יצור לא הגיע הנה אלא כדי לעמוד על טיבה של הארץ בה חיים הם.<sup>366</sup> נראה שהמגמה במוטיב החוזר הזה היא להעתיק ולהשיב את מוקד עניינם של חכמים מן הדריכות להשגת ההתגלות או החיזיון הפלאי בדרך – אל מבוע חידושי התורה שבתוכם הם, על מנת לדובב בהם את כח היצירה.<sup>367</sup>

הנה כי כן, את המוטיבים וקווי העלילה הטיפולוגיים המאפיינים את סיפורי ר' חייא ור' יוסי ניתן לסכם ולתמצת בסיפור שלד תבניתי, שישקף את העלילה הראשונית, גם אם מעט מאד סיפורים מקיימים תואם מלא למודל זה: [א] זוג החברים מהלך בדרך ופוגש הלך זר ובדרך כלל גם מוזר. [ב] אחד החברים מטיל דופי בטיבו של הברנש, על סמך התרשמות ראשונית, שטחית וחיצונית. [ג] בן זוגו מעלה השערה שמא בכל זאת ראוי לבדוק בו. [ד] החברים יוצרים קשר ופותחים עמו בשיחה רצופה דרשות וחידושי תורה.

<sup>361</sup> יוצא דופן מן הבחינה הזו הוא הסיפור על ר' אחא ור' אלעזר, זוהר, ג, רסח ע"א-ע"ב. על סיפור זה וסיפור ר' נהוראי ור' יודאי שבזוהר חדש (רות), פד ע"ד, וזיקתם הנה, ראו להלן.

<sup>362</sup> 'ב"נ דין חד מתרין אית ביה, או זכאה שלים איהו או לרמאה בני עלמא איהו, זוהר, א, רד ע"ב. 'דלמא האי בר נש עעכו"ם הוא או עם הארץ הוא', שם, ב, מט ע"ב. 'או האי בר נש אטיס אודנין או שטיא או חכימא', שם, ב, פ ע"א.

<sup>363</sup> שם, צה ע"א.

<sup>364</sup> שם, א, רד ע"ב - רה ע"א.

<sup>365</sup> שם, רה ע"א.

<sup>366</sup> שם, קנז ע"א-ע"ב.

<sup>367</sup> בסיפור על איש ארקא מסכמים החברים את האירוע במילים: 'ודאי קב"ה בעי לאתערא לן במלה', שם, קנז ע"א. עניין זה מזכיר את הודעתו של הסבא בחתימת סבא דמשפטים: 'ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין', שם, ב, קיד ע"א. נראה שבשני המקומות מדובר על ההתעוררות לדרוש ולהנביע חידושי תורה.

[ה] מתברר לחברים שכן שיחם הוא חכם גדול, וממנו הם שומעים סתרי תורה. [ו] מתברר לחברים (באחד משלבי העלילה) שכן שיחם התייחס אליהם בדיוק כפי שהם התייחסו אליו (מוטיב ההדדיות).

סיפור סבא דמשפטים משקף מלאות עלילתית, כמותה ניתן למצוא בסיפור נוסף אחד: הוא הסיפור על פגישת זוג החברים עם יהודי ירא חטא.<sup>368</sup> כסיפורים דומים מאד, אם כי לא מלאים, ניתן לציין גם את סיפור ההלך המציל את ר' חייא ור' יוסי מן הליסטים<sup>369</sup> ואת הסיפור על איש העשבים.<sup>370</sup> כשאנו מעמידים את כל הסיפורים הללו לעומת סבא דמשפטים ניכר בעליל פער מפתיע בינם לבינו. אם בכל הסיפורים הללו ר' חייא הוא החשדן, החורץ את משפטו על הזר שלא ברין, ואילו ר' יוסי הוא המנוסה והשקול, הנוטה לבדיקה מעמיקה יותר,<sup>371</sup> הרי שבסבא דמשפטים מתהפכים היוצרות – דווקא רבי יוסי הוא הדמות המשתנה, המבקש בתחילה להתנער מן הסבא הטרדן ור' חייא הוא זה שמוביל אותו להתפכחות ולראייה נכוחה.

גם מבחינת העיצוב הספרותי של העלילה ניתן לחוש בהבדל איכותי בין סבא דמשפטים לשאר הסיפורים. ראשית, בכל המקומות בהם מביע ר' חייא פקפוק בטיבו של הזר, הוא עושה זאת בדרך מהוססת, שתמיד פותחת פתח גם להערכה הפוכה בתכלית:

ב"נ דין חד מתרין אית ביה או זכא שלימ איהו או לרמא בני עלמא איהו.<sup>372</sup>

או האי בר נש אטים אודנין או שטיא או חכימא.<sup>373</sup>

לעומת זאת בסבא דמשפטים לא זו בלבד שר' יוסי (המייצג את עמדת הפתיחה של הסיפור) מביע את דעתו בפסקנות ובהחלטיות 'דלית ממש במילוי' של אותו סבא ושכל דבריו הם 'מלין דתהו', אלא שגם כאשר מתעורר סוף סוף שביב של ספק בלבו והוא מאמץ לכאורה את תבנית התגובה המוכרת והזהירה – 'או איהו [...] או איהו...', הרי שזו רק פראזה או אולי פראפראזה נבובה אירונית. שכן אף לא אחת מן האופציות המוצעות

<sup>368</sup> שם, א, רד ע"ב - רה ע"א.

<sup>369</sup> שם, ב, מט ע"א-ע"ב.

<sup>370</sup> שם, פ ע"א-ע"ב. שני הסיפורים חסרים את מוטיב ההדדיות.

<sup>371</sup> יחס זה בין שני החברים אינו מוטל כלל בספק. כך למשל בסיפור ההצלה מן הליסטים ובסיפור איש העשבים, וכך נראה מכל הסיפורים בהם רבי יוסי הוא המשיב והמסביר, שבהם הוא גם בעל המלה האחרונה, או שבסיומם הוא נושק לרבי חייא, ראו זוהר, א, סג ע"א - ס"ד ע"ב, קנז ע"א-ע"ב, רד ע"ב - רה ע"א; שם, ב, מט ע"א-ע"ב, קנה ע"ב-קנז ע"א, קסג ע"ב - קסט ע"ב; שם, ג, קח ע"ב - קיא ע"א, ועוד. בהקשר זה יש לציין במיוחד את פתיחתו של סיפור איש העשבים: 'תניא אמר ר' יוסי, זמנא חדא הוינא אזיל בארחא והוה ר' חייא ברי עמי', שם, ב, פ ע"א. היו שדקדקו מתוך סיפורים אחרים שדווקא רבי חייא הוא הבכיר שבשניים, ראו פכטר, 'בין לילה לבוקר', עמ' 312 ואילך; טנא, דרכי עיצוב הסיפור בספר הזהר, עמ' 98-91. לדעתי סברותיהם קלושות ובכל מקרה אינן עומדות בפני מכלול העדויות המדבר בעד עצמו.

<sup>372</sup> זוהר, א, רד ע"ב.

<sup>373</sup> שם, ב, פ ע"א.



בה – 'או אנת בשטותא אמרת או מלין ריקנין אינון'<sup>374</sup> – איננה מלמדת זכות. עמדת הפתיחה כאן היא עיוורת לחלוטין, זוחחת דעת, וכמעט סרבנית לאפשרות ש'זמנין באינון ריקנין ישכח גבר זגין דדהבא', כהארת-תוכחתו של ר' חייא. מגמה זו של חידוד הגישה האנטיטית בראשית הסיפור מעצימה את הפתעת הגילוי ואת המימד הדרמטי שבהתפכחות ובהשתנות ומשקפת בכך שלב מפותח של מסורת העברת הסיפור. בנוסף לכך יש לשים לב לעצם העובדה שהסיפור 'מותח' את תהליך ההתפכחות של רבי יוסי, כאשר הוא מעביר אותו שלב ביניים, בו הוא כבר מבין הכל מלבד את חידת העלמה. זאת ועוד, בכל סיפורי תת-החטיבה של ר' חייא ור' יוסי מתאר המספר את העלילה מנקודת המבט של בני חבורת הזוהר ואילו הדמות המתגלה משמשת רק כמושא ההתפעלות וכמוקד ההתייחסות של החוויה המיסטית.<sup>375</sup> לעומת זאת בסבא דמשפטים הסבא עצמו מתואר בשקיפות נדירה, בלבטיו, נפתוליו וייסוריו הנפש שלו. הסיפור מבקש לצלול אל תהומות נפשו של המיסטיקאי היוצר ולשם כך דוחק את זוג החברים אל שולי הבמה (או אולי אל יציע הצופים) וממקד את העדשה הספרותית על הלוך רוחו הסוערת של הסבא.

גם מוטיב ההדדיות מפותח כאן הרבה מעבר למה שאנו מוצאים בסיפורים האחרים. אם בדרך כלל עניין זה בא לידי ביטוי בהפתעת החברים לנוכח העובדה שכן שיחם ציפה מהם בריוק למה שהם ציפו ממנו, כאן הסבא אינו אומר די בעצם הבעת אכזבתו מכך שלא שמע מר' יוסי 'מלין חדתיך באורייתא'. הוא יוצא למסע דרשני שכל כולו לא בא, כפי שהוא עצמו מתוודה לבסוף, אלא 'לאתערא מלין אלין'.<sup>376</sup> כלומר לעורר בהם את אותם 'מלין חדתיך'. אמור מעתה: עם סיומו של הסיפור בדרשת החברים מתברר שעלה בידו של הסבא לעורר ולדובב את כח היצירה שבהם ובכך למלא ולהגשים במו ידיו את ציפיותו שלו בראשית העלילה לשמוע מהם דברי תורה. כך נסגר מעגל וסופו של הסיפור נותן מענה לחלל שנפער בתחילתו.

נקל להבחין בעיצובו הספרותי המפותח של סיפור סבא דמשפטים ביחס למכלול סיפורי ר' חייא ור' יוסי. קשה להניח שלפני בעלי מסורת הסיפור הזוהרי היה מונח סיפור כזה והם בחרו לעמעם את זוהרו ולהשתמש בווריאנטים חיוורים שלו. מכאן נוכל להסיק שסבא דמשפטים משקף שלב מאוחר יותר של החטיבה האפית. מסקנה זו מאששת שוב את טענתי אודות זמנה המאוחר של היצירה ביחס לשכבות השונות של הזוהר.

סיפורי ר' חייא ור' יוסי אינם מצויים לא בשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא ואף לא במדרש הנעלם. אמנם במדרש רות שבזוהר חדש (ששייך למדרש הנעלם) מצוי סיפור טיפוסי המקיים קיום מלא את תבנית השלד של העלילה בסיפורי ר' חייא ור' יוסי, אך בהבדל אחד: זוג גיבוריו אינם רבי חייא ורבי יוסי אלא שניים אחרים המוכרים יותר

<sup>374</sup> שם, צה ע"א.

<sup>375</sup> תכונה זו אופיינית לסיפורי הזוהר בכלל, שכמעט כולם מתמקדים בהלך נפשם של בני החבורה ומתארים כל התרחשות מנקודת המבט שלהם. מעטים הם הסיפורים היוצאים מכלל זה. דוגמא לכך הוא סיפור הינוקא המחייה את אביו, ר' יוסי מפקיעין, שם, ג, רד ע"ב – רה ע"א.

<sup>376</sup> שם, ב, קיד ע"א.

במדרש הנעלם – רבי נהוראי ורבי יודאי.<sup>377</sup> להלן נוסחו המלא של הסיפור בהשמטת גופי הדרשה:

רבי נהוראי ורבי יהודאי, איערעו תחות אילנא חדא בחקלא, והוו יתבי. אדהכי, חמו חד רווק, דאתי וטעי בחקלא. אמר רבי יודאי, או טעי ההוא בר נש בחקלא, או לסטים הוא, או דחיל מינן.  
א"ר נהוראי, שכינתא גבן, קום. קמו. רמו ליה קלא, כיון דחמי לון קריב לגבייהו, אמר רבי נהוראי, מאן אנת. א"ל, מגו דלא שאילנא לכון בשלמא, לא ידעיתון לי. יודאי אנא, וטעינא השתא בהאי חלקא, ולא שאילנא עלייכו, דאמינא שמא רשעים הם. וכתוב, אין שלום אמר ה' לרשעים. וכדין דלא אשתמודעי בכון. עד דחמינא בכון כנפי מצוה, וחדינא. השתא שלמא עלייכו רבנן. יתבי תחות אילנא, אמר רבי יודאי, נתעסק בפולחנא דמרנא, ונפתח באורייתא [...] פתח רבי נהוראי [...] אמר רבי יודאי [...] אתא ההוא רווקא ואמר, באתרא דא רישין אשתכחו, מאן יכיל למללא. פתח ואמר [...] א"ל רבי נהוראי, פתח פיך, דהא מלין אלין, חדתינ עתיקין אינון מן יומא דאברי עלמא.  
א"ל מה שמך. א"ל, אימא מלין אלין, ולבתר אימא מה שמי. אמר רבי יודאי, שכינה גבן, ומדחמינא בך דמילך שתקין, ואתערנא לך, אימא. אמר לון [...] ואנא שמענא מרבי אלעזר ברבי שמעון, דקא מפרש לה בגוונא דא. ומהכא אשתמע כולא. בכו רבי נהוראי ורבי יודאי, ואמרו, מאן דחמי זנביה דאריה ודחיל, כ"ש מאן דחמי אריה ממש. קמו ונשקוהו, אמר להם, שמי ייסא זעירא. אמרו, ודאי דא רבי ייסא זעירא, דמתאבקא תדיר מעפרא דבוסמין דרבי שמעון בן יוחאי.<sup>378</sup>

הקוים המקבילים בולטים לעין. גם כאן נקרה ברנש מוזר בדרכם של זוג החברים והתנהגותו החריגה מעוררת את חשדם. רבי יודאי, שהוא כנראה הפחות מנוסה שבהם,<sup>379</sup> מעלה השערות שונות ביחס לטיבו של הברנש ולפשר התנהגותו, ובהם גם החשד שמא ליסטים הוא. אולם רבי נהוראי קובע בפסקנות – 'שכינה גבן'.<sup>380</sup> אכן, משהם בודקים בו, הם מוצאים אותו חכם בסתרי תורה, שאת תורתו זכה ללמוד מן הארי הגדול, רבי אלעזר בן רשב"י. גם כאן אנו מוצאים את מוטיב ההדדיות, כשהרווק מגלה להם שהוא לא פנה אליהם קודם משום שפקפק בטיבם, כי לא ראה בהם 'כנפי מצוה'. אלא שעל אף הדמיון אין להתעלם גם מן הפער בסגנון ובטעם הספרותי ונראה שמדובר בגירסה מוקדמת, ראשונית, של הסיפור. העלילה כאן פשוטה ו'שטוחה' ואין בה דבר מן העושר של סבא דמשפטים. שלא כמו בסיפורי ר' חייא ור' יוסי מעקר כאן המספר את המתח מן המפגש,

377 כידוע, חבורת הזוהר במדרש הנעלם רחבה ומגוונת יותר מזו שבשכבה המרכזית של הזוהר, ודמויות רבות שבמדרש הנעלם הן מן הדומיננטיות שבחבורה נעדרות לגמרי מן השכבות האחרות. ראו על כך: Scholem, *Major Trends*, p. 182; תשב"י, משנת הזוהר, א, עמ' 27-28.

378 זוהר חדש, פר ע"ד – פה ע"ג.

379 נראה שרבי נהוראי הוא הבכיר, שכן הוא נזכר ראשון במהלך הסיפור כולו, הוא הפותח בדרשה, הוא זה שנותן בתחילה רשות לרווק לדרוש, ומעל הכל, הוא זה שמתקן את רבי יודאי כבר בתחילה ויודע מראש ש'שכינה גבן'.

380 אמנם ברפוס ונציה ובחלק מכתבי היד חסרה שורה זו, מ'א"ר נהוראי' ועד 'אמר רבי נהוראי' בשורה הבאה, אך סביר להניח שמדובר בהשמטה מפני הדומות.

כאשר כבר בראשית העלילה הוא שם בפי רבי נהוראי את הקביעה הפסקנית 'שכינה גבן'. מעתה ברור, שחשדו של רבי יודאי היה חשד שוא והעלילה מתפתחת כצפוי. חסר כאן גם המהפך הדרמטי שמאפיין את הסיפורים בגוף הזוהר. כאן לא מתעצמת דמותו של ההלך הזר ומאפילה על זו של החברים, כפי שקורה בחלק גדול של הסיפורים ובהם כמוכּן סבא דמשפטים. למעשה, הזר איננו אפילו הדרשן הראשי ורק מצרף את דרשתו לדרשת שני החברים. לא פחות ממה שהם מתפעלים ממנו הוא מתפעל מהם ('באתרא דא רישין אשתכחו, מאן יכיל למללא') ולאורך הסיפור כולו נשמרת האוטוריטה בידיו של רבי נהוראי, כשהוא זה שמאשר את חידושי התורה ('פתח פיך, דהא מלין אלין חדתינן עתיקין אינון מן יומא דאברי עלמא'). מסירת הדברים היא אקדמית, ללא כל מאפיינים מיסטיים. אין כאן התרגשות, היפעמות, או סערת נפש קלה, ולמעשה גם כשהחברים בוכים בסופו של הסיפור הם אינם מתרגשים כל כך מסתרי התורה ששמעו כמו מן העובדה שלפניהם אדם 'דמתאבקא תדיר מעפרא דבוסמין דרבי שמעון בן יוחאי'.

יש להניח על כן שלפנינו נוסח של הסיפור המקורי כפי שעבר בדור המספרים של מדרש הנעלם. בשלב מאוחר יותר, כשמעגל חבורת הזוהר הצטמצם בסיפורת הזוהרית ורבי נהוראי ורבי יודאי לא תפסו עוד מקום של כבוד בסביבתו של רשב"י, הם הוחלפו ברבי חייא ורבי יוסי. נראה שסיפור זה היה מן הפופולריים בחוגי הזוהר והוא נתגלגל בגרסאות שונות אל טווחים קצרים או ארוכים מתבנית השלד של סיפור המקור, כשתמיד נשתמרו בו מוטיבים כאלה או אחרים. סיפור המסגרת של סבא דמשפטים מהווה עיצוב אמנותי מפותח ומרהיב של עלילה זו, העולה באיכותו על כל סיפורי ר' חייא ור' יוסי – גם ה'מלאים' שבהם – ושמייצג על כן מבחינה כרונולוגית את השלב המאוחר ביותר של האפוס הזוהרי.<sup>381</sup>

<sup>381</sup> יש להעיר שקיים דקדוקים מחברים את סבא דמשפטים אל סיפור ר' נהוראי ור' יודאי באופן ישיר. כך למשל האופן שבו ייסא זעירא חושף את זהותו בפני החברים דומה מאוד לזה של רב ייבא סבא בסבא דמשפטים, מה שלא מצוי בסיפורי הזוהר האחרים על ר' חייא ור' יוסי, כמו גם הכינוי 'אריה' שבו מכונה במדרש רות רבי אלעזר וכאן – רב ייבא סבא עצמו.

## פרק שלישי. דרשת הסבא: תוכן וצורה

### א. תורת הגלגול

במסגרת המסכת הארוכה והעשירה של דרשת הסבא תופס רעיון גלגול הנשמות מקום רחב ומרכזי. חוקרי הזוהר כבר עמדו על חשיבותו של תיאור הגלגול כאן, שהוא התיאור המפורט והחושפני ביותר בתוך הספרות הזוהרית. בפרק זה נבחן את תורת הגלגול ה'סבאית' על רקע תולדותיו של רעיון הגלגול בקבלה ובתוך כך נעמוד גם על אופיו ומגמתו של החיבור שלפנינו.

### המונח 'גלגול' בסבא דמשפטים

על ההיבט הטרמינולוגי של המושג 'גלגול' נשמות' עמד בהרחבה גרשם שלום,<sup>1</sup> ובאופן מקיף ביותר גם יהודה ליבס.<sup>2</sup> שלום הראה שעד לאמצע המאה הי"ג מונח זה לא היה מוכר כלל והרעיון הופיע בכתבי המקובלים כ'סוד העיבור'. מקורו של הביטוי, לדעתו, הוא בכתבי רבי אברהם בר חייא,<sup>3</sup> אלא ששם הוא בא במובן של תזוזה וטלטול, בהשפעת השפה הערבית (במקור: תנאסח'), כשהכוונה בכך למצב הנדודים של הנשמה ללא גוף.<sup>4</sup> רק המקובלים העתיקו את משמעותו של הביטוי והקנו לו מובן של השתנות ומעטה נשמה 'מתגלגלת' היא נשמה המתגלמת בגוף חדש. ליבס<sup>5</sup> הוסיף והאיר את העובדה, שכל המובאות המעידות על ראשית השימוש במונח 'גלגול' כדי לציין את מה שהיה מוכר עד אז כ'סוד העיבור', שייכים לדורו של הזוהר או מוקדמים לו במעט. אכן בתקופה זו מופיעים הניצנים הראשונים של ה'גלגול' במובנו המגובש בספר רב פעלים לר' יוסף אבן לטיף,<sup>6</sup> בספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו,<sup>7</sup> באיגרת ההתנצלות המפורסמת של ר'

1 ג' שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', תרביץ טז (תש"ה), עמ' 135-139.

2 ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 291-327.

3 שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 137. אמנם ראו רי"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 225, בהערתו על קירבה מפתיעה בין המונח 'גלגול' ובין המינוח *revolutiones*, שאנו מוצאים בפולמוסו המלגלג של אב הכנסיה אבגוסטינוס (בן המאה הרביעית) עם המניכאים.

4 ראו הערתו של ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 294, שגם אצל בר חייא אנו מוצאים גלגול במובן של השתנות. לדעתו יתכן ששימוש זה תרם לגיבוש המובן החדש. ראו עוד שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 137.

5 ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 294.

6 ר' יצחק אבן לטיף, ספר רב פעלים, לעמבערג תרמ"ה, כא.

7 ע' גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א, עמ' כט ואילך (מספר איזכורים). ראו גם שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 138.

ידעיה הפניני אל הרשב"א,<sup>8</sup> בספר התמונה הביזנטי,<sup>9</sup> בספר מערכת האלהות,<sup>10</sup> בכתבי רבנו בחיי בן אשר,<sup>11</sup> בכתבי ר' יוסף הכהן משושן הבירה<sup>12</sup> ובכתבי ר' טודרוס הלוי אבולעפיה.<sup>13</sup> בשכבה הזוהרית המאוחרת של רעיא מהימנא ותיקוני זוהר זיהויו של ה'גלגול' עם ה-metempsychosis, שגור ומובן מאליו.

להבהרת גלגולו של ה'גלגול' תורמת גם הארה נוספת של ליבס, לפיה אף בתוך ספר הזוהר, כמעט ואינו מוכר המונח 'גלגול'. יוצא מן הכלל, מבחינה הזו, הוא סבא דמשפטים, בו הגלגול וגלגוליו מתגלגלים ובאים שוב ושוב והם קרובים להיות ביטויים מנחים בתיאור הזוהרי של מסע הנפש.<sup>14</sup> אמנם די בממצא זה כדי לאשש את טענתנו, לפיה סבא דמשפטים הוא חוליה מקשרת מבחינה ספרותית בין החטיבות המרכזיות בזוהר לבין שכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא. אולם מעבר לכך, בחינה מדוקדקת של האיזכורים שבסבא דמשפטים מראה שגם בחיבור זה מובנו של הגלגול איננו קבוע. אם נדייק יותר נוכל לומר שה'גלגול' מחליף את משמעו במהלך התפתחות הדרשה. הגלגולים הראשונים מופיעים במשמעות זוהרית מוכרת של תנועה ממקום למקום,<sup>15</sup> נדידה,<sup>16</sup> או גלות,<sup>17</sup> ויתכן אולי גם במשמעות כללית של מעשים וקורות.<sup>18</sup> כמה מהם באים בסמיכות כ'גלגולי טיקלא',<sup>19</sup> ויהא מה שיהא פירושו של הביטוי הזה, בודאי שאין כוונתו להיעתקות הנשמה מגוף לגוף, היינו ל-metempsychosis. גם הדימוי החוזר על עצמו של הנשמה המתגלגלת

8 ר' שלמה בן אדרת, תשובות הרשב"א, א, וינה תקע"ב, תיח.

9 ראו שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 136-137. לדעת ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 294, יש לייחס את הספר לתקופה עוד יותר מאוחרת. על המונח, או העדר השימוש במונח, בחוג מקובלי גירונה, ראו שם, עמ' 135-136.

10 ראו שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 139 והערה 17.

11 ראו בחיי בן אשר, ביאור על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו, דברים ג, כו; לג, ו. יש להעיר שסוד העיבור מופיע גם במקומות אחרים בפירושו: בראשית מט, טו, שמות ג, יג; לד, ז. העובדה שרק בפירושו על דברים הוא נוקב בשם המפורש 'גלגול', יש בה אולי כדי להעיד על התפתחות במהלך כתיבת הפירוש, זאת בהנחה שהפירוש נכתב על פי סדר החומשים והפירוש על ספר דברים הוא האחרון שבהם. גם הזדקקותו של רבנו בחיי להבהרת הזהות שבין 'עיבור' ו'גלגול' בפירושו הנ"ל על ספר דברים, ג, כו, מלמד שמדובר במינוח חדש. לכך יש להוסיף את העובדה שה'גלגול' מצוי גם בספר כד הקמח, שנכתב ככל הנראה לאחר הפירוש על התורה. ראו מבוא למהדורת שעוועל של פירושו לתורה, עמ' יא, הערה 4.

12 ר' יוסף הכהן משושן הבירה, טעמי המצוות, מהדורת מ' מאיר, ברנדיס תשל"ד, לא-תעשה, נו, ועוד.

13 ראו שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 139.

14 ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 294. השרש ג.ל.ג.ל. בהטיותיו ולצורותיו השונות מופיע בסבא דמשפטים לא פחות מארבעים וחמש פעם.

15 ראו שם, עמ' 305.

16 שם, עמ' 301.

17 ראו למשל זוהר, ב, קב ע"א: 'הני דקא מתגלגלין דקא אתתרכו בתירוכין מההוא עלמא'.

18 כך נראה שיש להבין את הפתיחה: 'כמה גלגולין וכמה עובדין סתימין עביד קודשא בריך הוא בהדי כמה נשמתין ערטיילאין', זוהר, ב, צט ע"ב; וראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 299.

19 זוהר, ב, צו ע"א, צו ע"ב (פעמיים).

'כאבנא בקוספיתא', היינו בכף הקלע, מבקש להמחיש תנועה ממשית של גלגול. מסקנה זו מתבקשת בעיקר מן הקונטקסט הרחב, שכן ה'גלגול' בחלק זה של היצירה איננו מתייחס לעצם ההתגלמות בשנית בגוף אחר, אלא לסטאטוס של הנפש בטרם ירדה לגוף זה:

גלגולין דמתגלגלן בהאי קרא כמה רכרבין [...] דהא כל נשמתין עאלין בגלגולא [...] כמה גלגולין וכמה עובדין סתימין עביד קודשא בריך הוא בהדי כמה נשמתין ערטילאין [...] אזלא בגלגולא ולא אשכח נייחא, אתי בגלגולא בעלמא כאבנא בקוספיתא עד דישכח ההוא פירוקא דיפרוק ליה.<sup>20</sup>

מאחר וה'פירוקא' עצמו (היינו הגאולה) מכוון ללא ספק להשבתה של נשמת המת אל העולם בגוף חדש, מה שקרוי בלשון המקובלים המאוחרים 'גלגול', ברור שה'גלגולים' מהם מבקשת הנשמה להיגאל הם דבר-מה אחר – קורותיה המיוסרים בעקבות נעילת הפרגוד של המלך בפניה, על ההשפלה, הבדידות והניכור, שהם מנת חלקה.<sup>21</sup> גלגול נשמות במובנו המאוחר, ה-metempsychosis, מופיע אכן ביצירה שלפנינו, אולם רק בשלביה המתקדמים של הדרשה. כך מציין הסבא בדף קג ע"ב ביחס לדוד ש'בכל סטרין אתהפך בגלגולא', כאשר הוא מתכוון לכך שגלגול הנשמות טבוע בכל שורשיו הגניאלוגיים. כך הוא משתמש בצירופים כמו 'תב' (או לאתבא) בגלגולא',<sup>22</sup> 'אתהדרו (או לאהדרא) בגלגולא',<sup>23</sup> ו'אתיין בגלגולא',<sup>24</sup> שמשמעותם ברורה, ושהפכו במהלך הדורות הבאים לחלק מן השדה הסמנטי של גלגול הנשמות. צירופים אלה הם ככל הנראה מבית היוצר של סבא דמשפטים, מאחר והם כמעט ואינם מצויים במקורות זוהריים אחרים, אלא בשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא.<sup>25</sup>

מה פשר מטמורפוזה מושגית זו במהלך היצירה? באופן תיאורטי ניתן היה לשער את קיומם של שני מקורות ראשוניים שהתמזגו בשלב העיבוד כשני מרכיביה של היצירה, אולם להשערה כזו אין שום יסוד אחר. נהפוך הוא, כל הסמנים הספרותיים מחזדים דווקא את אופייו ההרמוניסטי של הציבור. נראה על כן שהשינוי במשמעות הגלגול מתרחש אכן במהלך היצירה הסבאית. סבא דמשפטים חושף לפנינו את גלגוליה של משמעות הגלגול, מן המובן הקדום אל המאוחר יותר. עבור החוקר מסמן הוא את צומת הדרכים במעבר זה. מכיוון אתר, מהותי יותר לתחושת 'דופק החיים' של היצירה, נוכל לומר שכשם שמשנתק בסבא דמשפטים כח יצירה ספרותי ורעיוני, כך הוא משקף גם

20 שם, צט ע"ב.

21 ראו עוד שם, צו ע"ב, בדרשת 'אשר לו יעדה והפדה', לפיה רומז הפסוק לגלגולי הנשמה 'בגלגולי טיקלא', שרק לאחריהן יש לצפות לפדייה, היינו לגלגול הגואל. להבחנה זו שם לב גם ליבס, כשהוא דן בדימוי הגלגול 'כאבנא בקוספיתא', ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 347, 346.

22 זוהר, ב, קד ע"א, קט ע"א.

23 שם, קה ע"ב, קט ע"ב.

24 שם, קג ע"ב, קו ע"א. ביטוי זה מובהק פחות מקודמיו, אך גם כאן ההקשר מאשש ללא ספק את המובן המאוחר של גלגול הנשמות.

25 ראו את המובאות אצל ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 300 ואילך, סעיפים 28-35, 47-50, 51.

יצירתיות מושגית. הסבא 'מגלגל' את המושג המוכר כחומר ביד היוצר ומעצב אותו במובן אחר, חדש, שמכאן ולהבא יהיה שגור על לשונם של מקובלים בני הדור הבא, כמו בעל תיקוני זוהר ורעיא מהימנא ורבי יוסף הבא משושן הבירה.<sup>26</sup> את המובן מאליו אין צורך להוסיף – שוב מתברר, וכעת גם מן הבחינה הטרימינולוגית, מעמדו המיוחד של החיבור כחוליית מעבר בין החטיבה המרכזית בזוהר לשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא.

### מקומו של סבא דמשפטים במסורת הגלגול

כשאנו נכנסים לעובי הקורה של הנושא ומבקשים לעיין בעיקרי תורת הגלגול של סבא דמשפטים, מתברר עוד יותר אופיו המיוחד של החיבור ומקומו במפנה הרוח הקבלית של ימי הביניים. בפרק זה נעמוד על אלמנטים מרכזיים בתורת הגלגול של סבא דמשפטים ונדון בשאלות המעסיקות אותו בהקשר זה, ואילו בפרק הבא נתמקד במוקדים האידיאולוגיים והתיאולוגיים המשתקפים מתורת הגלגול שלו.

במאמרה: 'קוים לתורת הנפש והגלגול בקבלה במאה הי"ג', ציינה מיכל אורון כי 'הגלגול [...] נקשר למצוות הייבום ולסתירה כביכול בינה לבין דיני איסור עריות. נראה, אפוא, כי הגלגול בא כאן כטעם רציונלי למצווה הקשורה לענייני משפחה, הנראית אי-רציונלית לחלוטין'.<sup>27</sup> הויקה שבין מצוות ייבום, אח לרעיון גלגול הנשמות, אכן איננה מוטלת בספק בכל מה שנוגע למקובלים הקדם-זוהריים ובעיקר מקובלי גירונה – ר' עזרא והרמב"ן. אלא שכזוהר עצמו, בצד מאמרים אחדים הנאמנים למסורת זו<sup>28</sup> (והם בעיקר אלו הסובבים סביב סוד היבום), אנו מוצאים גם רפסות מסוימת בתלות הדדית בין שני העניינים. לעיתים נראה שדווקא רעיון הגלגול כשלעצמו הוא העיקר ושאלת זהות הגורל נדחקת לשוליים.<sup>29</sup> אמנם היבום על ידי אח נזכר כאופציה המועדפת להשגת התוצאה המבוקשת, אולם באף מקום אין הוא מוצג כאופציה האולטימטיבית. נהפוך הוא, הזוהר מדגיש את קיומן של אופציות שונות – 'ועבד ביה קב"ה טיבו ואיפרק בקריבא דקריב ליה או אחוה'.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> על מעבר דומה המשתקף בכתבי רבנו בחיי, ראו לעיל הערה 11, אם כי מחמת אופיים השונה של חיבוריו חסר המעבר הזה את המימד היצירתי של סבא דמשפטים.

<sup>27</sup> מ' אורון, 'קוים לתורת הנפש והגלגול בקבלה במאה הי"ג ובכתבי ר' טודרוס הלוי אבולעפיה', מחקרים בהגות יהודית, בעריכת ש' הלר-וילנסקי, מ' אידל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 286.

<sup>28</sup> למשל: זוהר, א, קפז ע"ב; שם, ג, קעז ע"א. ראו גם ר' משה די ליאון, הנפש החכמה, בזיליאה שס"ח, עמ' 85; י' תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשמ"ב, א, עמ' לד ('שאלות ותשובות לר' משה די ליאון בענייני קבלה').

<sup>29</sup> הערך השולי של זהות המייבם עשוי להיות נעוץ בכך שכבר המקרא עצמו מכיר יבום שלא על ידי אח, כמו זה שנעשה על ידי יהודה. בהקשר זה נאלץ הרמב"ן להודות שמצד חוקי הגלגול אין מניעה לבצע ייבום גם על ידי קרובים אחרים: 'כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו תועלת', רמב"ן, פירוש על התורה, בראשית לח, ח. ההסתייגות בה נוקטת התורה כאשר היא מטילה את המצוה על האחר הינה לגליסטית ולא מהותית. ראו גם ר"מ די ליאון, הנפש החכמה, עמ' 87-88.

<sup>30</sup> זוהר, ג, שח ע"א (השמטות). זה המקום להעיר שקיימת זיקה ברורה בין המאמר הזוהרי האחרון לסבא דמשפטים בכל מה שנוגע לתורת הגלגול. לדעת שלום מאמר זה שייך

והנה, בסבא דמשפטים לא נזכרת זהות הגואל כלל. כשמבקש הסבא לרמוז אליו הוא מכנהו: 'ההוא פירוקא דיפרוק ליה',<sup>31</sup> היינו, אותו גואל שיגאל אותו – יהיה מי שיהיה. התעלמות זו של הסבא מזהותו המקראית של הגואל איננה מקרית כלל וכלל, שהרי כשירון בהמשך בשאלת מעמדו של בית דוד, הוא עתיד לתת עדיפות ערכית לייבום האב על פני ייבום האח. בכך יימחה הכתם שדבק בבית דוד, שלפי תפיסת הגלגול הקלאסית שורשיו הקדומים באו מן הגלגול והיבום של נשמות עד ואונן. גישתו היצירתית החופשית של בעל סבא דמשפטים מזיחה אותו עוד יותר מן האסמכתא המקראית של רעיון היבום ובכך הוא נבדל מן המקובלים השמרנים מבית מדרשו של הרמב"ן, שהקפידו שלא לנטות מן התפיסה המסורתית.

כמו בנושאים אחרים, גם בעניין גלגול הנשמות, לא הסתפקו המקובלים הזוהריים בעצם העובדה שנפרש לפניהם אותו 'סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם', כדברי הרמב"ן.<sup>32</sup> הם בקשו להבין ולתאר באופן מוחשי כיצד מתרחש פלא זה. במקומות אחרים הזוהר תולה את הדבר בהתעוררות כוונתם הטהורה של היבם והיבמה בעת הזיווג, ומתוך כך גם תאוות נפשו ('תיאובתא דנפשיה') של המת, אותה הטביע באשתו בעת זיווגם:

כד אית לון פרוקא לאינון דלא זכו אצטריך לההאי אתתא ממש דהוא שבק תמן באתר דנפשיה ורעותיה הוה שוי תדיר ואידבק ברעותא ותיאובתא, וכד אשתמש בההוא אתר אחוה דמיתא ההוא דביקו דתיאובתא דנפשא דשבק בההוא אתר איתער באתערותא ראתתיה דאתערת לגביה ואחוה דשוי רעותיה באחוה בההוא אתר כדין אתערדא דא מתער לההוא מיתא באינון היכלין ונפק מתמן וחד ממנא מאינון מארי תריסין אתי עמיה ואתהדר ב"ג לההוא אתר וישוב לימי עלומיו.<sup>33</sup>

כיוצא בזה שומעים אנו בזוהר גם במקומות אחרים,<sup>34</sup> ובדרך זו הלכו מקובלים שונים בני חוג הזוהר.<sup>35</sup> הסבר זוהרי אחר בנוי על דימוי להבת הנר:

רוחא דאזלא בערטורא בההוא עלמא בלא בנין אנתתיה יתעביד ליה מאנא לאתבנאה איהו, מאי טעמא אנתתיה איהי שרגא דאתדליקת מניה ותרוייהו שרגא חדא הוה, נהורא דא נפק מנהורא דא, אתדעך דא אתדליק מגו נהוריה ממש בגין דחדא נהורא הוה.<sup>36</sup>

לפיקודין, ראו ג' שלום, 'פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית', מחקרי קבלה, א, תל אביב תשנ"ח, עמ' 212. יתכן שהסבא הושפע מן המאמר הזה, או ששתי היחידות באו מאותו בית יוצר. היחס הזה בין שני המקורות הזוהריים ראוי לעיון נוסף.

31 זוהר, ב, צט ע"ב.

32 רמב"ן, פירוש על התורה, בראשית לח, ח.

33 זוהר, ג, שח ע"א (השמטות).

34 ראו למשל סחרי תורה, שם, א, נה ע"ב; שם, ג, קעז ע"א.

35 ראו ר"מ די ליאון, הנפש החכמה, עמ' 86; תשב"י, שו"ת לרמד"ל, עמ' לד; גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, עמ' לב.

36 זוהר, ג, קסז ע"א.



כל ההסברים הללו של פעולת היבוס מניחים את קיומה של אותה ישות רוחנית לא מוגדרת שהותיר המת באשתו, ממנה ניתן להצמיח ולגלגל ולמשוך את נשמת המת אל הגוף החדש הבא לעולם. גם הסבא תר אחר אותו דבר עצמו, אלא שהוא, לא די לו באותם דימויים והגדרות מעורפלות כמו 'תיאובתא דנפשיה' או להבת הנר התאומה. את הסברו הוא מבקש לעגן בתוך מערכת מושגים ברורה של תורת הנפש, המתגבשת במהלך דרשתו תוך מסע ספקולטיבי מסובך ומורכב. אמור מעתה: כל אדם מטביע באשתו בביאה ראשונה את רוחו, ורוח זו קיימת ועומדת במקומה גם לאחר מותו. הרוח הזו 'רודפת אחר עיקר ויסוד שלה', היינו אחר רוח המת המשוטטת עדיין 'כאבנא בקוספיתא',<sup>37</sup> והמוטיבציה הרוחנית הזו היא שמניעה ומוציאה אל הפועל את מעשה הייבוס. מהמשך דבריו של הסבא<sup>38</sup> מוסיפים אנו ללמוד שרוח המת (המשוטטת) מתלבשת ברוח הגואל, באותו מובן שבו נשמות רגילות מתלבשות בנשמות הגרים, ואילו הרוח שהיתה מוטבעת באשה פורחת ממנה אל מקום המזומן לה מאחורי גן עדן עד לעת תחיית המתים ואז היא נעשית נשמה בגוף הראשון, המקורי, שיקום גם הוא לתחייה. במידה מסויימת ניתן לראות במעבר לתפיסת הגלגול של סבא דמשפטים את ניצניה של מגמה שעתידיה לבוא לידי ביטוי בתיקוני זוהר ובאופן מפותח ביותר בקבלת האר"י. השאיפה לעגן כל רעיון במערכת מושגית סיסטמטית מקנה לו אופי טכני ונוטלת ממנו את חיוניותו ואת קסמו הזוהרי הקלאסי.

לנטייה זו יש לייחס גם את האופן שבו מפתח סבא דמשפטים את עניין המחזוריות של גלגול הנשמות. כי הנה פעמיים<sup>39</sup> במהלך הדרשה משרטט הסבא את גלגוליה של הנשמה שנדחתה מלפני הקב"ה. לפי תפיסה זו, מאבדת הנשמה לאחר גלגולה את מעמדה המקורי. תחת אשר בראשונה היתה שייכת ל'עלמא דדכורא' ('שש שנים ראשונות') מתייחסת היא עתה ל'עלמא דנוקבא' ('שנה שביעית'). והיה אם גם במעמד זה לא תקיים את חובתה, עתידה היא ללקות שוב, ובגלגול הבא תרד לדיוטא התחתונה ותזדווג לסטרא אחרא. מנין שאב הסבא את תפיסת המבנה המשולש של הגלגול? מסתבר שעיקרו של הרעיון אכן רווח בקבלת ימי הביניים ובזוהר בפרט. על יסוד הפסוק: 'הן כל אלה יפעל אל

<sup>37</sup> 'אבנא דקוספיתא' הוא כף הקלע – ביטוי הלקוח משמואל א כה, כט: 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע'. את טיבו של העונש הזה תיאר רמב"ל בספר הרימון: 'יש נפש העולה היא למעלה ואין שכרה עם הצדיקים לבוא עמהם מלפני ה', ודוחפים אותה לחוץ עד שהולכת נדחפת ולא מצאה לה מנוח ונאחזת בגלגל החמה ומתגלגלת שם בסבוב מעלה ומטה כאבן המתגלגלת בקלע, כאמרו ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע', *Leon's Sefer ha-Rimmon*, Atlanta 1988, pp. 139. E. Wolfson, *The Book of the Pomegranate: Moses de*, 348-345. למקבילות לעניין הנשמה הדחוייה שנגזר עליה לשוטט, גם ללא אזכור הביטוי הנ"ל, ראו זוהר, א, מח ע"א, קפז ע"א; שם, ג, רסז ע"א, שח ע"א.

<sup>38</sup> יש להעיר שדרך תיאור הדברים כאן היא על פי הגירסה הסופית שמציע הסבא, השונה מן הנוסח הראשון שנדחה על ידו מטעמים שונים.

<sup>39</sup> בפעם הראשונה מובאים הדברים בזוהר, ב, קא ע"א-ע"ב, ובפעם השנייה בדרשת העבר שתחילתה, שם, קה ע"ב - קו ע"א, וחלקה השני שם, ק"ח ע"ב - ק"ט ע"א.

פעמים שלש עם גבר להשיב נפשו מני שחת לאור באור החיים,<sup>40</sup> העלו המקובלים ששלוש הזדמנויות ניתנות לו למי שנתחייב בדין לתקן את עצמו – בשלושה גלגולים:

אינון חייביא דשאטין באוירא עד דמרצו חוביהו ובתר נכנסין פעם שניה בגוף כדי לצרף אותו, ואם יצדק שוב אינו נכנס פעם אחרת, ואם לאו פעם שלישית שנאמר הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר. ואם ח"ו לא יצדק באלו השלושה פעמים שוב אין לו תקנה, וזהו הכרת תכרת.<sup>41</sup>

רעיון זה נזכר גם בפירושו של הרמב"ן על איוב<sup>42</sup> ובכתבי רמד"ל.<sup>43</sup> אך הסבא כדרכו מוסיף נדבך נוסף לרעיון, כשהוא מבחין בין הגלגולים השונים ומאפיין כל גלגול לעצמו. כך מוצאים אנו כאן שבכל גלגול נופל האדם למדרגה נמוכה יותר ממה שהיה בה בגלגול הקודם<sup>44</sup> – מ'עלמא דכורא' ל'עלמא דנוקבא',<sup>45</sup> ומכאן לתחום שליטת הסטרא אחרא. גם מגמה זו מתעצמת בספר תיקוני זוהר ובקבלת האר"י, כששלושת הגלגולים מובחנים ביניהם שוב ושוב מכיוונים שונים ומבחינות שונות.<sup>46</sup>

המבנה המורכב של תורת הגלגול על פי סבא דמשפטים פותח מרחב גדול יותר לעיון ספקולטיבי, והוא מנוצל ביצירה על מנת לתת מענה לשאלות ולקושיות הכרוכות באמונת הגלגול. מנקודת המוצא הזוהרית, לפיה הגלגול הוא תיקונו של מי שלא עסק בפרייה ורבייה, נשאלה השאלה במה חטא מי שעשה את כל שלא ידו על מנת למלא את חובתו ולא עלה בידו. שאלה זו הועלתה כבר על ידי מקובל מבית מדרשו של הרמב"ן, הוא ר' ששת דסקרמנדיל:<sup>47</sup>

אבל זאת היא קשה בעיני בדיני נפשות, אלו מי שאין לו בנים מה חטא שאין מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה עד שובו. והלא הוא צדיק גמור ודי לו בצערו בעולם הזה ולא יכלם עוד שנית, למה יומת מה עשה, ה' צדיק ולא יעשה עולה. וצריך הדבר עיון וידיעה אמיתית.<sup>48</sup>

40 איוב לג, ל-לא.

41 מדרש הנעלם, זוהר חדש, נט ע"א. ראו עוד זוהר, ב, צא ע"ב; זוהר חדש (רות), פט ע"ב.

42 פירוש הרמב"ן על איוב, לג, כט, כתבי הרמב"ן, א, עמ' ק-קא.

43 ראו ג' שלום, 'שני קונטרסים לר' משה די ליאון', קבץ על יד ח (תשל"ו), עמ' 358, ושם הערה 223. למקורות נוספים ודיון רחב בנושא, ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 312-313. על הופעות הרעיון בקבלה בכלל, ראו מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א, עמ' 235-239.

44 אמנם הדרשה המזהה את מי שלא הוליד עם 'איש זר', הוא הסטרא אחרא, איננה ייחודית לסבא דמשפטים, ראו למשל, זוהר, ג, ז ע"א-ע"ב. אך עניין זה אינו קשור שם כלל לרעיון הגלגול המשולש.

45 על ההיפוך הזה מעלמא דכורא לעלמא דנוקבא, ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 308 ועמ' 319.

46 ראו למשל תיקוני זוהר, כב ע"ב, עו ע"ב, ק ע"ב.

47 על מקובל זה, ראו שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 139 ואילך.

48 שם, עמ' 146-147. שם, בהערה 53, העלה שלום את ההשערה שמא ר' ששת מתפלמס כאן עם גישת הזוהר (שתובא להלן), שהיתה כבר ידועה לו.

תשובה רווחת לקושיה זו מסתמכת על הבטחתו הידועה של הנביא ישעיהו ל'סריסים',<sup>49</sup> וכך מובאים הדברים בזוהר:

רבי חייא בעא, האי דאיהו זכאה שלימא ואשתדל באורייתא יומי ולילי וכל עובדוי לשמא דקודשא בריך הוא ולא זכה לבנין בהאי עלמא כגון דאשתדל בהו ולא זכה, או דהוו ליה ומיתו מה אינון לעלמא דאתי, א"ל רבי יוסי עובדוי וההיא אורייתא קא מגינן עליה לההוא עלמא, אמר רבי יצחק עלייהו ועל אינון זכאי קשוט עלייהו כתיב כמה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ובחרו באשר חפצתי ומחזיקים בבריתי,<sup>50</sup> מה כתיב בתריה ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות שם עולם אתן לו אשר לא יכרת, בגין דאלין אית לון חולקא לעלמא דאתי.<sup>51</sup>

האיום בעונש הגלגול אכן איננו מתייחס לסריסים שומרי הברית. אלו, על אף שלא זכו לבנים מאחר ולא חטאו, הריהם אהובים ומקובלים לפני המלך. גם רמד"ל, בחיבורו סוד היכום, הולך באותה דרך, אולם הוא גם עומד על התמיהה שמעוררת גישה זו מכיוון אחר, שכן אם זה שהשתדל ולא היו לו בנים, לא יתגלגל עוד, מה טעם לייבם את אשתו?

אשתו של זה צריכה היא יכום או לא, ואם תאמר שצריכה הלא לשוא הוא היכום [...] ואם תאמר שאין צריכה יכום היאך נעבור על התורה שאמרה ליכום או לחלוץ?<sup>52</sup>

מכאן נדחק רמד"ל אל המסקנה התמוהה<sup>53</sup> שהיכום של אשת 'המחזיק בברית', שלא נגזר עליו גלגול, יהא בו תועלת לאדם אחר שמת בלא אשה כלל.

גישה סלחנית זו של 'יד ושם' ידועה הייתה גם לבעל סבא דמשפטים. מדבריו אף נראה שהיא מוכרת לו זה מכבר וברור לו שמי שבא בגלגול הרי ש'זכין כל כך לית ליה, דאי הוה זכאה כדקא יאות לא הוה תב בגלגולא, דהא כתיב ונתתי לכם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות'.<sup>54</sup> אולם כאשר הוא מתייחס לעניין זה במפורש בדרשת העבד מתברר שהוא מעדיף דווקא מוצא אחר:

אבל אם בעל אשה הוא דקא אתנסיב ואשתדל באתתיה ולא יכיל, ההוא לא אתתריך כההוא אחרא, לא ייעול יחידאי ולא נפיק יחידאי אלא אם בעל אשה הוא קודשא בריך

49 ישעיהו נז, ג-ה.

50 בהקשר זה מדגיש הפסוק את ההתנייה 'ומחזיקים בבריתי', וכפי שבאר אותה רמד"ל: 'מאי מחזיקים בבריתי, שמשדלים בכל כחם ואינם יכולים, משדלי ומחזיקי' בו להוציאו לאורה ושלא ימוש מעשות פרי ואינם יכולין', ר"מ די ליאון, הנפש החכמה, עמ' 87.

51 זוהר, א, קפז ע"ב. ראו עוד זוהר חדש, נ ע"ב.

52 ר"מ די ליאון, הנפש החכמה, עמ' 87-88.

53 שם מוצע גם מוצא אחר הבנוי על הספק, היינו על כך שלעולם לא נדע 'אם הוא תוכו כבודו ואם זכה לירש מקומו ואם לאו'. מסגנון דבריו של רמד"ל נראה שתשובה זו שלפנינו היא בעיניו עיקרית.

54 זוהר, ב, קט ע"א.

הוא לא מקפח אגר כל בריין, אף על גב דלא זכו בבני מה כתיב ויצאה אשתו עמו, ותרזויהו אתיין בגלגולא וזכיין לאתחברא כחדא כמלקדמין.<sup>55</sup>

נמצא שגם מי שאיננו אשם בערירותו עתיד לבוא בגלגול, אלא שזה יתגלגל ויבוא לעולם בשנית, יחד עם אשתו. מובן שעניין זה אין לו פשר אלא בהקשר של תורת הגלגול ה'משולש', הורי אומר: בניגוד למי שלא חפץ בבנים, זה שהיה בעל אשה והשתדל ולא זכה, לא ייפגע מעמדו בגלגול הבא והוא יבוא בו ב'עלמא דכורא'. נמצא שעבור נשמה זו הגלגול איננו עונש אלא בחינת הזדמנות שנייה להשלים את החסר.<sup>56</sup> שאלה אחרת לה נזקק הסבא, המוצאת את פתרונה בתורת הגלגול שלו, היא בעיית גורל הגוף המקורי של הנשמה המגולגלת לעת תחיית המתים. משבאו בעלי הקבלה להטמיע את תורת הגלגול בתוך תפיסת העולם התיאולוגית שלהם, התעוררה השאלה: אם אכן נשמה אחת מתגלגלת ברורות שונים בשני גופים, כיצד יעמדו שני הגופים לגורלם לקץ הימין זה וזה כאחת?<sup>57</sup> ובלשונו של הסבא עצמו:

ההוא גופא קדמא דשבק מה אתעביד מניה, או האי בריקנייא או האי בריקנייא, לפום סכלתנו דב"נ אשתמע דהאי קדמא דלא אשתלים בקדמיתא אתאביד הואיל ולא זכה, אי הכי למגנא אשתדל בפקודי אורייתא או אפילו בחד מנייהו, והא אנן ידעינן דאפילו ריקנין שבישראל כלהו מליין מצות כרמון, וגופא דא אף על גב דלא אשתלים לאתרבאה ולמוכי ולמסגי בעלמא, פקודין אחרנין דאורייתא נטר דלא אתאבידו מניה וכי למגנא הו, חברייא חברייא פקיחו עינייכו דהא אנא ידענא דהכי אתון סברין וידעינן דכל אינון גופין ציונין אינון בריקנייא דלא אית לון קיומא לעלמין, לאו הכי וחס לן לאסתכלא באלין מליין.<sup>58</sup>

עניינו המיוחד של הדרשן בסוגייה נעוץ אולי בעובדה שמתנגדי אמונת הגלגול, בעיקר הפילוסופים היהודיים, השתמשו בטיעון זה על מנת לנגח אותה,<sup>59</sup> אולם הנימה הפולמוסית הנשמעת מדבריו מכוונת ללא ספק דווקא כנגד עמדה זוהרית ידועה שבאה לידי ביטוי במקום אחר:

אמר רבי חזקיה אי תימא דכל גופין דעלמא יקומון ויתערוון מעפרא, אינון גופין דאתנטיעו בנשמתא חדא מה תהא מנייהו, אמר רבי יוסי אינון גופין דלא זכו ולא

55 שם, קו ע"א. ראו עוד תיקוני זוהר, ק ע"ב, המסתמך כבר, ככל הנראה, על סבא דמשפטים. בעניין זה, ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 296.

56 כך הובן העניין גם על ידי ליבס, שם.

57 בכמה מקומות בזוהר אנו מוצאים עיסוק בשאלות קרובות לבעייה הזו. כך, בזוהר חדש, נ ע"ב (רות), תמה הזוהר אם אותם מגולגלים, קבריהם 'למגנא' (לחנם). במקום אחר (זוהר, ג, שח ע"א-ע"א, השמטות) אנו מוצאים דיון על גורלו של הגוף הראשון, אם כי ללא התייחסות לבעיית הנשמה האחת ושני הגופים. לפי דעת הדרשן הזוהרי הזה, הוא יקום לתחייה על מנת לשמש את הצדיקים ובאותה שעה הוא ידע את הקב"ה ידיעה שאיננה 'ברירא'.

58 זוהר, ב, ק ע"א.

59 ראו למשל ר"ש בן אדרת, תשובות הרשב"א, א, תיח; וכן ספר מקור חיים לר' שמואל בן צרצה, שנכתב במחצית השנייה של המאה הי"ד, מנטובה שי"ט, קכג ע"ב.

אצלחו הרי אינן כלא הוו, כמה דהור עץ יבש בההיא עלמא [...] וגופא בתראה דאתנטע ואצלח ונטל שרשי' כדקא יאות יקום.<sup>60</sup>

התקוממותו של הסבא כנגד דעה זו<sup>61</sup> נובעת מן האוריינטציה התיאודיציאנית של דרשתו. ההכרה העמוקה שלכל פרט בתורת הגלגול חייב להיות פשר בתוך מערכת הקואורדינטות של תורת הגמול, לא תוכל להשלים עם חוסר פרופורציה בין עוון אחד – ויהא חמור ככל שיהיה – לבין עונש של אבדון טוטאלי.

הזוהר, בהקשר לדברי ר' יוסי הנזכרים, מביא גם דעה אחרת (המיוחסת לר' יצחק) הגורסת באופן פשוט ותמים ש'זמין קב"ה לארקא עלייהו על אינן גופין רוחין אחרנין'. כיוון נוסף לפתרון הבעיה הוצע על ידי מקובלים אחרים שדימו את היעתקות הנשמה מגוף לגוף להדלקת נר מנר, כך שהנר המקורי לא חסר כלום גם לאחר שהבעיר את האחר. כך למשל כותב ר' יצחק דמן עכו:

ושאלתי את פי מורי, מאחר שהאמת כן הוא, איך יעמדו עשרת השבטים ועשרה הרוגי מלכות עשרים גופים בעשרה נפשות, ואמר כי ענפים יתפשטו מהם ומדליק מנר לנר בלי שום חסרון ותהיינה עשרים.<sup>62</sup>

אמנם במקום אחר באותו ספר מובא בשם 'חכם מגדולי המקובלים שמו ר' יוסף בר' שמואל', שדחה דרך זו:

ונשאל ממנו בסדר העבור בתחיית המתים, איך תחיה הנשמה שבאה בשנים ושלשה גופים. ואמ' כי היו אומ' כי הנשמה מתרבה ומתעלה לכמה חלקים כמו שהנר עושה כמה ניצוצים ומשמשת בכל הגופים. כך סברתו כי עומד הגוף האחרון אשר זכה בה ונעשת כבודו ושם חוזרת.<sup>63</sup>

הנה כי כן, כבר בעיצומה של המאה הי"ג התעורר פולמוס בעניין, והמקובל הנזכר כאן, כנגד דעת אותם ש'היו אומרים', העדיף להכריע ו'להעניק' לגוף האחרון בלבד את זכות תחיית המתים.

לעומת כל האמור, הסבא גוזר את תשובתו לשאלה הנידונה מתוך מסקנות העיון הספקולטיבי שהצמיח תבנית אנליטית מפורטת ומשוכללת של ההליך הגלגולי על מכלול

60 זוהר, א, קלא ע"א.

61 גם בגוף הזוהר שם מובאת דעה החולקת על ר' יוסי, היא דעת ר' יצחק שתובא להלן, והיא עומדת על כך ש'כלהו במניינא הור'. נראה שלמחלוקת זו מתכוון גם הזוהר במקום אחר, זוהר, א, סט ע"א, כשבאותו הקשר ממש הוא מציין 'ופלוגתא בהכי'.

62 גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, עמ' לה. בתקופה מאוחרת יותר, בדור גירוש ספרד, ניתנה תשובה מעין זו גם על ידי ר' יהודה חייט בפרושו על ספר מערכת האלהות, מנטובה שי"ח, קנ ע"ב; וכן על ידי ר' יוסף אלקאסטייל, בתשובותיו שנתפרסמו בידי ג' שלום, תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 195-196 (סימן יב).

63 ע' גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, עמ' לא. קטע זה נמצא גם בתשובה שבכתב יד פריס 823. על זהותו של מחבר התשובה, אם הוא אכן אותו ר' יוסף או אולי ר' אשר בן דוד, ראו שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 138.

האופציות וההתניות האפשריות. על פי דרך זו, מציע הדרשן,<sup>64</sup> אותה רוח שטבע המת באשה בביאתו הראשונה פורחת ממנה בעקבות מעשה היכוס ומתייסרת בייסורים גדולים עד לעת תחיית המתים, ואז תקום לתחייה בתוך גופו של בעל הנשמה המגולגלת. נראה שהאופן בו אורג הדרשן את תשובותיו בתוך היריעה הרחבה של תפיסת הגלגול שלו משקפת את נטייתו לסיסטמטיזציה והרמוניזציה.

מבחינות רבות מתחדדים עתה קווי האופי של תורת הגלגול הזו. מצד אחד מקפיד הדרשן לשלב בתוך המבנה של תורת הגלגול גם מוטיבים שאין בהם צורך בהקשרים הקונקרטיים של הדרשה, כמו הגלגול ביובל<sup>65</sup> הרומז לקשר בין הגלגול לתורת השמיטות.<sup>66</sup> מצד שני, הוא איננו מוצא נחת רוח כתפיסות מוכרות ומקובלות. לדוגמאות שכבר נידונו לעיל בהקשר זה יש להוסיף את בעיית זיווגו של המגולגל, על רקע התפיסה הדטרמיניסטית של הזיווג, הגורסת ש'בהיה שעתא ממש דנפיק בר נש לעלמא בת זוגו אזדמנת לו'.<sup>67</sup> הסבא מכיר את התשובה הקדומה שניתנה לשאלה זו,<sup>68</sup> לפיה ניתנת למגולגל ההזדמנות להקדים ברחמים וליטול לו אשה שאיננה מיועדת לו,<sup>69</sup> אולם הוא מבקש מוצא רחב יותר. לדעתו בני גלגול זה יכולים לשאת את כלל הנשים הגרושות.<sup>70</sup> מעבר לכך, הסבא עומד באופן עקבי ויסודי על בירור ופיזור כל הערפילים סביב לרעיון הגלגול והופך בענין זה מכל צדדיו מבלי להניח בו אבן על אבן. לצד הדילמות הקלאסיות הנזכרות, בהן עסקו קדמונים לפניו וגם אחריו ושלחן הוא תורם את תרומתו הייחודית, מעלה הסבא גם שאלות שככל הנראה לא עלו קודם לכן על שולחנם של המקובלים (אולי משום שלא היה בהן דוחק פולמוסי). דוגמא יפה לכך היא העיסוק, בהקשר לבן היכוס, בשאלה המביכה על 'אשתו שהיא אמו'. מתוך ההסבר הקבלי של היכוס על יסוד תורת הגלגול, עולה שנשמת הבן הנולד מן היכוס היא למעשה נשמת אביו. אם כך, הרי שאין מנוס מן המסקנה האדיפלית שאמור-הורתו היא גם אשתו. עניין זה מביא את הסבא לידי התרגשות יתירה וחלישות דעת.<sup>71</sup> הוא מיישב את הדברים בעיקר על

64 זוהר, ב, ק ע"א.

65 שם, קה ע"ב.

66 זיקה זו באה לידי ביטוי גם בדרשה הקרובה לסבא דמשפטים, שם, ג, שח ע"א (השמטות). ראו גם שם, ב, קנא ע"א; וניצוצי זוהר, שם, ה. יתכן שיש לראות במוטיב זה השפעה ביזנטית, ראו מ' הלנר-אשד, 'תורת הגלגול בספרי הקבלה של ר' דוד אבן זמרה', פעמים 43 (תש"ן), עמ' 26. ראו עוד בחיי בן אשר, ביאור על התורה, דברים לג, ו; מראות הצובאות: D. Matt, *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot*, by R. David ben Yehudah he-Hasid, Chicago 1982, p. 104, 136. אמנם לא בכל המקומות טיב הזיקה בין הגלגול לשמיטות הוא זהה, ואכמ"ל.

67 זוהר, א, צא ע"ב.

68 שם, צא ע"ב – צב ע"א.

69 שם, ב, קא ע"א.

70 שם, קב ע"ב – קג ע"א.

71 שם, ק ע"ב.

ידי העתקת משמעותם אל המימד הסימבולי.<sup>72</sup> בהקשר לתורת הגלגול בכלל, עולה כאן גם שאלת אילן היוחסין של דוד, שיותר מפעם אחת עובר דרך כור היבום.<sup>73</sup> לסיים, הדרשן נוגע גם בשאלת הרלוונטיות של רעיון התשובה לעונש הגלגול. דהיינו: אם אכן הגלגול הוא עונש, האם התשובה מן החטא תפטור את החייב מעונשו? עמדתו החיובית של הסבא בהקשר זה<sup>74</sup> היא רבת חשיבות ומשמעותה תידון עוד בהמשך. העובדה המפתיעה שמקובלים קדומים יותר לא נזקקו לשאלה זו מאירה את היחס וההבדל בין רוחו של סבא דמשפטים לחטיבה המרכזית בזוהר ומחייבת בחינה מעמיקה ומקיפה של המגמה התיאולוגית הייחודית ביצירה שלפנינו.

#### אופייה ומגמתה של תורת הגלגול בסבא דמשפטים

לשם מה מתגלגלת נשמתו של אדם אל העולם ושבה לקנן בגוף חדש? משאנו בוחנים את דרכם של המקובלים בימי הביניים בעניין זה מסתמנות שתי גישות שונות. לרוב מוצג הגלגול כדרך למירוק עוונות. החוטא מתגלגל בכדי למצות בחייו החדשים את סאת הייסורים שלו ולכפר בכך על חטאיו מן הגלגול הקודם, לבל ישקיעו אותו עוונות בים האבדון. כך כותב למשל ר' ששת דסקרמנדיל:

ולפיכך צריך אדם לפדות עצמו מני שחת על ידי הגלגול [...] וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח [...] אבל לענין התרחץ הנפש במי המירוק והליבון כדי שתכנס טהורה וקדושה ומתקדשת מטומאתה לפני בוראה, לפיכך ודאי צריך גלגול, שאלמלא כן לא תוכל להכנס לפניו ית'. וכפי גודל העונות כן צריך להיות גודל המירוק וכפי קטנותם קטנותו.<sup>75</sup>

זוהי גם דעתם של רבנו בחיי בן אשר<sup>76</sup> ור' יצחק דמן עכו.<sup>77</sup> כך מוצאים אנו גם במדרש הנעלם שבזוהר, שהנשמות הדחיות הללו 'נכנסין פעם שניה בגוף כדי לצרף אותו',<sup>78</sup> וזהו גם ההסבר שהובא על ידי ר' מנחם ריקנטי בפירושו לתורה.<sup>79</sup> גישה זו נסתמכה כפי המקובלים האחרונים על דברי ספר הבהיר,<sup>80</sup> לפיו פשר ייסוריו של הצדיק נעוץ בחטאיו

72 שם, קא ע"א. על השתקפותו של רעיון סימבולי דומה במקום אחר בזוהר, ראו י' ליבס, 'גלם בגימטריא חכמה', קרית ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 1320.

73 זוהר, ב, קג ע"ב – קד ע"ב.

74 שם, קו ע"א.

75 שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 144-147. בשולי הדברים מציין שם ר' ששת: 'וכן הוא בפי' הגדת פסחים לחכם ר' עזרא'. ראו גם, שם, הערה 54 של המהדיר (שלום).

76 בחיי בן אשר, כד הקמת, כתבי רבנו בחיי, עמ' קנא.

77 גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, עמ' לב. שם (עמ' לד), עומד ר' יצחק על טיבו המורכב של הגלגול לפי תפיסה זו, שיש בו גם רחמים וגם דין: 'וענין הגלגול ידוע ופשוט הוא, כי יש בו רחמים ודין. רחמים מצד השם ית' שחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, ודין מצד גוף החוטא'.

78 זוהר חדש, נט ע"א.

79 ריקנטי, פירוש על התורה, סד ע"א.

80 ספר הבהיר, 135, עמ' 219.

מן הגלגול הקודם. אלא שמסקנה זו מדברי הבהיר איננה הכרחית, שכן גם אם הנשמה המגולגלת לוקה על חטאיה ממה 'שכבר היה לשעבר', אין מתחייב מכך שזוהי תכליתו של הגלגול מעיקרו.

אכן, מגמה אחרת בקבלת המאה הי"ג מדגישה דווקא היבט אחר, הבנוי גם הוא על יסוד אותה פיסקה שבספר הבהיר:

משל לאדם שנטע בגנו כרם, ויקו לעשות ענבים ויעש באושים. ראה שלא הצליח, נטעו גדרו ופרצו ונקה הגפנים מן הבאושים ונטעו עוד שנית.<sup>81</sup>

כמה מן המקובלים שבסביבת הזוהר סברו, בהשראת משל זה, כי עניינו של הגלגול הוא בהזדמנות הנוספת שהוא מעניק לאדם לתקן את מה שקלקל (או שלא תקן) בגלגולו הקודם.<sup>82</sup> לדידם, הגלגול הוא חסד שנטה הקב"ה לאלו שנמצאו חייבים בדין ושלא נמצאו ראויים לבוא לפני המלך, כשהעניק להם הזדמנות נוספת לרדת אל העולם ולמלא את מה שחסרו בו בראשונה:

בגין דנשמתי לא עאלת קמיה קודשא בריך הוא אלא היא קיימא לבר בגין דלא זכה לאנהרא בהאי עלמא בההוא גופא, מאן דלא זכה בהאי אתר יהך לאתר אחרא ויזכי ביה, כגוונא דא אעא דדליק ונהורא לא סליק יבטשון ליה ויסלק נהורא ביה וינהיר.<sup>83</sup>

על פי תפיסה זו נחשבת חזרת הנשמה לעולם ל'פרוקא',<sup>84</sup> היינו גאולה, והיבום תופס בה מקום מרכזי יותר.<sup>85</sup> כך באים הדברים לידי ביטוי בהסברו העברי של רמד"ל:

והואיל והוא כך, הוא ית' ציוה להיות לו גואל שיגאלהו משחת, והוא אחיו הקרוב אליו, דכתי' כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבוא אליה. והעניין הידוע כי אות' הנשמה ממש תבנה ותכונן כמקדם [...] והאביד' תשוב אליו לתוך עמיו וישוב לימי עלומיו ויגאל משחת חייו ואחיו יציל אותו מן המשחיתים.<sup>86</sup>

81 שם.

82 הדברים אמורים בעיקר בהקשר לחטאו של מי שלא הביא בנים. כדעה ממצעת בין שתי הגישות הללו יש לראות אולי את דברי הרשב"א, כפי שהובאו בספר מאירת עינים, גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, עמ' ל. לפי דעה זו הגלגול הוא גם השבתו אל העולם של מי שלא השלים זמנו בגלגול הראשון.

83 זוהר, א, קפז ע"א. כפי שציין שלום בהערותיו על הזוהר, הקטע הזה מובא, כמעט מילה במילה (בעברית), גם בסוד היבום, ר"מ די ליאון, הנפש החכמה, עמ' 85. לכן יש להניח שזוהי העתקה מאוחרת בזוהר. אכן בחלק מן הדפוסים מובא הקטע הזה תחת הציון 'גליון'. ראו עוד זוהר, א, קפו ע"ב; שם, ג, ז ע"א, שח ע"א (השמטות).

84 ראו למשל שם, שח ע"א (השמטות); ובסבא דמשפטים פעמים רבות, בין דף צט ע"ב לדף קא ע"ב, קה ע"א, קו ע"א.

85 אמנם בסבא דמשפטים לא נזכרת זהותו של הגואל והוא מכונה 'פרוקא' סתם, כפי שכבר הערתי, אך אין כל ספק שמדובר ביבום בין אם הוא מתקיים על ידי אח ובין אם על ידי קרוב אחר.

86 ר"מ די ליאון, הנפש החכמה, עמ' 85.



בעל סבא דמשפטים נאמן לגישה זוהרית זו התופסת את הגלגול כחסד של הזדמנות נוספת, אך למוטיב הגאולה נוסף כאן נופך חדש<sup>87</sup> – הנשמה נגאלת לא רק מעוונותיה אלא גם מייסוריה הכבדים אותם היא נושאת כשהיא משוטטת 'כאבנא בקוספיתא' באין מנוח:

ההוא רוח [...] אזלא בגלגולא ולא אשכח נייחא אתי בגלגולא בעלמא כאבנא בקוספיתא עד דישכח ההוא פרוקא דיפרוק ליה.<sup>88</sup>

מעבר לאופיו ועניינו הכללי של הגלגול, בקשו בעלי הקבלה הקדומים לדעת בגין אילו עבירות בדיוק הוא בא. בהקשר זה הבחין גרשם שלום בשתי מגמות שונות בהתפתחותה של תורת הגלגול.<sup>89</sup> האחת היא המגמה המצמצמת, המתרחקת מרוחו של ספר הבהיר, והמאפיינת את חטיבותיו המרכזיות של ספר הזוהר ואת מדרש הנעלם. המגמה האחרת היא זו המרחיבה את תחום חלותו של הגלגול לקטגוריות רחבות יותר של רשעים או רשעים ובינוניים.<sup>90</sup> מגמה זו אפיינה מקובל קאטלוני כר' ששת, את חוג תלמידי הרשב"א ובעיקר את בעל רעיא מהימנא ותיקוני זוהר שראה בגלגול חוק כללי. אלא שגם שלום, שכאמור חידר את התופעה, לא עמד על שורשיה. מה פשר ההתרוצצות המתוחה הזו בין המגמות השונות? על שום מה ולמה אנו מוצאים שתורת הגלגול הזוהרית 'התרחקה לגמרי מתפיסתו של ספר הבהיר', כלשונו?

נראה שקצה חוט לפתרון הבעייה נותנת בידינו תשובותיו של ר' ששת דסקרמנדיל. בקובץ התשובות שפרסם שלום אנו מוצאים בשם ר' ששת מסורת המיוחסת לרמב"ן, לפיה הגלגול נוהג גם בבינוניים ואפילו בצדיקים שעברו עבירה חמורה:

וקבלנו כי הרשעים גמורים אעפ"י שהם גמורים הקב"ה מגלגלם [...] ונפש הבינוני תתגלגל, ולפעמים הצדיק אע"פ שעשה כל ימיו מעשים טובים נפשו תתגלגל, אם עשה עבירה חמורה שתשקול כל המעשים הטובים אשר עשה.<sup>91</sup>

ברם, בתשובה אחרת באותו קובץ יוצא ר' ששת עצמו כנגד דעה זו:

כשעיינתי בסוד העיבור לא מצאתי מכל אותן בני חילוף אלא אותן הרשעים גמורים אשר אין שכל בעמלם.<sup>92</sup>

את הרעיון לפיו צדיק שעבר על אחת הכריתיות חייב בגלגול, הוא דוחה כאן במילים חריפות ומכנה אותה: 'דיבה גדולה והכחשה גדולה בדברי רז"ל'.<sup>93</sup> העובדה שמקובל חשוב בן המאה הי"ג כר' ששת יוצא באופן גלוי נגד דוגמות המעוגנות (על פי עדותו-

87 מעין זה ראו גם בזוהר, ג, שח ע"א (השמטות).

88 שם, ב, צט ע"ב. על תכלית הגלגול בכלל ראו את סיכומי של חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 242-239.

89 שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 318-322.

90 יש שסברו שהגלגול מתייחס אך ורק לבינוניים, כי בצדיקים גמורים כתיב ואני עמך תמיד, וברשעים גמורים כתיב כי תולעתם לא תמות, ריקנטי, פירוש על התורה, סד ע"א.

91 שלום, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', עמ' 149-150 (פסקה ה).

92 שם, עמ' 144.

93 שם, עמ' 145.

הוא) במסורת הקבלית מבית מדרשו של הרמב"ן, אינו דבר של מה בכך. מתוך תשובה זו עצמה ברור גם מהו המניע לכך. ר' ששת מוצא שעקרונות תורת הגלגול שבידו אינם עולים בקנה אחד עם אמות המידה של תורת הגמול:

שאם אתה אומר עליהם מאחר שחטאו ראויים הם אצל גיהנם [...] אם כן אין קץ למדה הזו [...] ואין תמצא צדיק בלא חטא כלל, ובשביל חטא יחיד שחטא זה יאבד ממנו טובה הרבה [...] וכן אני אומר בבעלי תשובה שאינם בכלל, שהרי הכתוב צווח ואומר ובשוב רשע מרשעתו ועשה צדקה וגו' [...] והשכל מסייע בזה, שהרי שבו מדרכם הרעה מדעתם ומרצונם ולא הוצרכו אל הגלגול. וכן אני אומר אפילו במחצה זכויות ומחצה עוונות לפי שרב חסד ומטה כלפי חסד [...] נמצאת למד שאין המדה הזו בוראית אלא על הנפש החוטאת הראויה להיות כלה ואובדת, וחשב מחשבות בלבתי ידח ממנו נדח.<sup>94</sup>

מאחר והעקרונות התיאולוגיים של תורת הגמול מהווים עבורו תשתית דוגמטית אולטימטיבית אין הוא חושש לצאת בגלוי כנגד המסורת המרחיבה את תחולתו של הגלגול ולדחות אותה. מעתה, אין לו אלא לעצב כמו ידיו את גבולותיו של הגלגול בכור ההיתוך של תורת הגמול ובדרך העיון הספקולטיבי.

לא קשה לזהות את שורשיה של התפיסה שכנגדה יוצא ר' ששת. ספר הבהיר שמביא לידי ביטוי את רעיון הגלגול באמצעות משל הכרם אינו נזקק כלל לשאלת תחולתו, לא רק מפני שבאמת הגלגול נתפס על ידו כחוק כללי אלא משום שהוא לובש בו אופי מיתי עמוק.<sup>95</sup> במרכז משל הכרם לא עומד האדם החוטא אלא האל היוצר שנכזבה תוחלתו מיצירתו הראשונה. מאחר והכרם שנטע הביא לו באושים תחת ענבים, הריהו עוקרו ונטע אותו מחדש. נסיונותיו וכשלונותיו של האל ביצירתו עד להשגת התוצאה בת הקיום, הוא מוטיב מוכר במסורת המיתוס היהודי, שהרי על פי המדרש הקדום גם העולם כולו לא צלח בבריאתו הראשונה והקב"ה היה בורא עולמות ומחריבם.<sup>96</sup> כיוצא בזה מוכרת במדרש המסורת על 'תשע מאות ושבעים וארבעה דורות שהיו קודם לבריאת העולם ונשטפו כהרף עין בשביל שהיו רעים'.<sup>97</sup> מוטיב זה משוקע גם בסוד הקבלי של מיתת המלכים, העוסק באותם עולמות קדמונים שנבראו ונחרבו מחמת שלא היו ממוזגים. משל הכרם אם כן

94 שם.

95 אמנם בבהיר עצמו מסווים המשל והסגנון המדרשי את המיתוס, אך למעשה ה'נמשל' אינו פחות מיתי מן המשל. בוזהר אנו כבר מוצאים את הרעיון הזה בניסוחים מיתיים מובהקים, אם כי כאן הם כבר לא מנותקים לחלוטין מן ההיבטים האתיים שלו. ראו למשל זוהר, א, קפז ע"א: 'תא חזי קב"ה נטע אילנין בהאי עלמא, אי אצלחו יאות, לא אצלחו, אעקר לון ושתל לון אפילו כמה זמנין'; וכן שם, א, מח ע"א; שם, ב, קכז ע"ב.

96 'שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבם עד שברא את אלו, אמר דין הניין לי, יתהון לא הניין לי', בראשית רבה, ג ז.

97 מדרש תהלים, צ. ראו גם קהלת רבה, ד א. לעומת זאת ראו את הדרך שבה מובא העניין בבבלי, חגיגה, יג ע"ב. לכל אלו יש לצרף אולי גם את המסורת לפיה חפץ הקב"ה לברוא את העולם במידת הדין, אך ראה שאין העולם יכול להתקיים, ושיתף עמה את מידת הרחמים, בראשית רבה, יא טו.

איננו אלא העברה של מיתוס זה אל ההקשר הקונקרטי של תורת הנפש. מכאן יובן שתורת הגלגול הבנויה על תפיסה מיתית זו, אין לה ולא כלום עם שאלות של צדקת האל ושל תורת הגמול.<sup>98</sup> לא מפני שהיא 'כללית' באופייה, אלא משום שהיא קוסמוגונית במהותה. התקוממותו של ר' ששת כנגד הרעיון בלבוש זה, והפולמוס החריף שהוא מנהל עמו, משקפים מגמה של קונקרטיזציה ורציונליזציה של המיתוס בקרב מקובלי ימי הביניים. במקביל ובעקבות ר' ששת מוצאים אנו עיסוק בשאלות דומות גם אצל מקובלים אחרים<sup>99</sup> שדרישת הצדק הניעה אותם לעצב את רעיון הגלגול מחדש.<sup>100</sup> מה שנאמר בפירוש בתשובתו של ר' ששת, מוחש גם בכתביהם של אלה – הם נושאים ונותנים, מקשים ומתרצים, והופכים וחוככים בדעתם, כאילו מדובר היה בשאלה הלכתית מפולפלת ולא בעניין קבלי, מושאה של מסורת מוצקה וברורה.

מגמה כזו אנו מוצאים גם בסבא דמשפטים. הסבא מגבש ומעצב את תורת הגלגול בדרך של התחבטות והתלבטות, בצעדים מדודים קדימה, ולעיתים אף בנסיגות, על מנת ליישב את תורת הגלגול עם עקרונות הגמול. כבר בפתיחה לפרקי העיון בתורת הגלגול והיכום<sup>101</sup> מודגשת מגמה זו בקובלנתו: 'ולא ידעין בני נשא ארחוי דקודשא בריך הוא והאיך קיימא טיקלא והיך אתדנו בני נשא בכל יומא ובכל עידן והיך נשמתינן עלין בדינא [...] ואיך עאלין בדינא [...]'.<sup>102</sup> במהלך הדיון מעלה הסבא באופן עקבי את מה שעל פניו נראה כחורג משורת הדין. כך, למרות החומרה הרבה שבה הוא רואה את חטאו של מי שלא הוליד, הוא איננו משלים עם הטוטאליות של העונש שנגזר עליו:

אי הכי למגנא אשתדל בפקודי אורייתא או אפילו בחד מנייהו, והא אנן ידעינן דאפילו ריקנין שבישראל כלהו מליין מצוות כרימון, וגופא דא אף על גב דלא אשתלים לאתרבאה ולמזכי בעלמא, פקודין אחרנין דאורייתא נטר דלא אתאבידו מניה, וכי למגנא הו'.<sup>103</sup>

כיוצא בזה מוחה הסבא כנגד עונש האובדן המוחלט וקובע ש'לא אתאביד כלום', שהרי 'אפילו הבל דפומא אתר ודוכתא אית ליה וקב"ה עביד מינה מה דעביד'.<sup>104</sup> מכאן גם

98 הבהיר אמנם מסתמך על תפיסה זו כדי לפתור את בעיית 'צדיק ורע לו', אך מתוך ההקשר ברור שמדובר בשימוש ספקולטיבי מאוחר שנעשה ברעיון הקדום ואין הקושיה או התירוץ חלק מהותי מן העניין עצמו.

99 מקובלים כמו רמב"ל, ר' יוסף רמן עכו, רבנו בחיי, ר' יוסף הבא משושן הכירה, בעלי הזוהר ועוד, שדבריהם ביחס לשאלות השונות הובאו במהלך הפרק הזה כולו.

100 יתכן שבמבוכה זו של המקובלים ביחס לתורת הגלגול הקדומה, נערץ ההסבר למה ששלום הגדיר 'התפתחות מוזרה מאד' בתחילת המאה הי"ג, שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 316. בכך התכוון שלום ליחסם האזוטרי של המקובלים לתורת הגלגול: 'וכי מה עלולות להיות הסכנות הכרוכות בהוראת תורה זו?', שם, עמ' 317. בעניין זה ראו גם אורון, 'קוים לתורת הנפש והגלגול', עמ' 287 ואילך.

101 פרקים 12-15.

102 זוהר, ב, צט ע"ב.

103 שם, ק ע"א.

104 שם, ק ע"ב. ראו גם שם, קא ע"ב.

הזדקקותו לעניין גורל הגוף הראשון בתחיית המתים.<sup>105</sup> במקום אחד, על רקע הקונצפציה שהוא מעלה ביחס ליכום ולתורת הנפש, מעיר הסבא: 'חברייא ידענא דבאתר דא אית לכו למקשי ולימא, אי הכי לא מית בדינא האי תניינא ולא דיינין ליה מלעילא'.<sup>106</sup> במקום אחר הוא מזדעק לתבוע את עלבונו של הגלגול כשמתברר לו שהלה זורע זרעו 'בגנתא דלאו דיליה', וצאצאיו אינם מתייחסים אליו כלל: 'הא ענייא מסכנא דאשתדל בריקניא, אימא אמאי'.<sup>107</sup> רגישותו של הסבא להגינותו של הליך הגלגול ומחויבותו העמוקה לשורת הדין והצדק הם העומדים ביסוד תורת הגלגול המפותחת והמורכבת מבית היוצר שלו. נראה שהביטוי המובהק לכך הוא המקום שהוא מוצא בתורת הגלגול שלו למוטיב התשובה.<sup>108</sup> לעקרון שקובע הסבא, לפיו מי ששב בתשובה נפטר מעונשו אף שכפועל לא הביא לעולם בנים, קשה למצוא מקבילה בכתביהם של מקובלים אחרים בני אותו דור. אולם מנקודת המוצא של הסבא, היא אחיזתו העיקשת בעקרונות הגמול והצדק, לא ניתן להתעלם מן האלמנט המרכזי הזה, שעל כן בצידה של כל ענישה נפתחת גם האופציה לתשובה.

כשאנו בוחנים את סבא דמשפטים כיצירה אחדותית ניכר שרגישותו לשאלות של הצדק האלהי משתקפת לא רק בתורת הגלגול שלו. לא פחות ממה שתובע הסבא את עלבונם של הגלגולים למיניהם, הוא מקנא לעוולות שונות אחרות – לעוללים המתים בחיק אימותם, לממזרים, לעשו המרומה על ידי יעקב ואפילו לסטרא אחרא העשוק. 'דמעט העשוקים' בכלל מסעירה את רוחו של הסבא וההתמודדות עם הדילמות הללו דוחקת אותו אל מסע הדרשה המיוסר, שאיננו מביא מזור לחיבוי הנפש שלו, וחותר בזעקה חדה ומרטיטה.

יש לציין כי הרגישות האנושית הנחשפת לעינינו ביצירה כולה, ממנה נגזר גם אופייה של תורת הגלגול, לא פרצה דרך חדשה בתוך ההגות הקבלית ולא הותירה אחריה עקבות נוספים. על אף שבדור הבא רווח העיסוק הנרחב בתורת הגלגול בכתביהם של בעל תיקוני זוהר, ר' יוסף בן שלום אשכנזי ורבי יוסף הכא משושן הבירה, הרי היא נבחנה כאן מפרספקטיבות רוחניות ועיוניות שונות ורחוקות לחלוטין מן הרוח והמגמה המיוחדת של סבא דמשפטים.<sup>109</sup> עתה לבשה תורת הגלגול שוב אופי דוגמטי והיא נתגבשה כחוק כללי של תורת הנפש, גם אם היסוד המיתי הראשוני נתעקר ממנה. עניינם של המקובלים הללו היה פחות בהיבטים המוסריים של תורת הגלגול ויותר באור שהוא שופך על סיפורי המקרא ועל ההסטוריה האנושית בכלל.<sup>110</sup> גם מבחינה זו מסמן סבא דמשפטים נקודה של שיא בכתיבה הזוהרית.

105 שם, קה ע"ב. גם כאן יוצא הדרשן מנקודת המוצא שלא אתאביד כלום.

106 שם, קב ע"א.

107 שם, קט ע"א.

108 רעיון זה מופיע פעמיים: לראשונה, שם, קו ע"א (וזהו גם העילה לשילובה של דרשת התשובה הארוכה כאן); ולאחר מכן, שם, קט ע"ב.

109 על תורת הגלגול שלאחר תקופת גוף הזוהר, ראו שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 323-337.

110 בתקופה מאוחרת יותר אנו מוצאים עיון מחודש ביסודות הגמול של תורת הגלגול בכתביו של רבי דוד בן זמרא. ראו על כך, הלגר-אשד, 'רדב"ד'.

## ב. תורת הנפש

דרשתו של הסבא משקפת תפיסה ייחודית ובעלת משמעות גם בתורת הנפש. בפרק זה אבקש לבחון את אופייה הכללי של תורת הנפש ביצירה שלפנינו על רקע גישות וניואנסים שונים בווהר ובקבלת המאה הי"ג, ובתוך כך נבחן גם את קווי האופי הייחודיים שלה. מהו מקורה של הנשמה בעולם הספירות? בעניין זה כך נראה יש בידינו לסמן באופן ברור את הקו הדומיננטי בקרב מקובלי ימי הביניים.<sup>111</sup> אכן, היה מי שייחס את הנשמה ל'צור החכמה'.<sup>112</sup> ר' טודרוס אבולעפיה<sup>113</sup> אף מכיר שלש דעות בנושא: האחת הרואה את 'יסוד נפש האדם ומכונה מן האלהים אשר נתנה', כלומר מספירת מלכות; השנייה קושרת את הנשמה לספירת יסוד; והדעה השלישית רואה את מקור הנשמות בספירת בינה. אולם אין ספק שהדעה השלטת היא שמקור הנשמה היא באמת בספירת הבינה. כפי שבאר ר"י ג'קטילה בספרו הסיסטמתי על מערכת הספירות 'שערי אורה', בשער העוסק בספירת הבינה:

והספירה הזאת נקראת בלשון רבותינו ז"ל תשובה. והטעם, לפי שהנשמות נאצלות ממקום זה, והרוחות ממקום התפארת, והנפשות מספירת המלכות, והן נקשרות אלו באלו עד שזוכות להתאחד בספירת הבינה.<sup>114</sup>

דעה זו, לפיה הנשמות באות מן הבינה, נזכרת במאה הי"ג כדעת ר' יצחק סגי נהור<sup>115</sup> ואומצה גם על ידי ר' עזריאל והרמב"ן.<sup>116</sup>

ספר הווהר נוקט עמדה ברורה ביותר בשאלה זו של מקור הנשמות וגם הוא אוהז בתפיסה הדומיננטית לפיה הנשמה באה מספירת בינה.<sup>117</sup> כאשר אחד מן החברים מבקש ללמוד מן הפסוק 'נותן נשמה להם עליה' שהנשמות באות מן הארץ, כלומר מספירת מלכות, מעמיד אותו חברו מיד על טעותו:

אמר רבי יצחק, כלא איהו לעילא, דהא מתמן נפקא נשמתא דחיי להאי ארץ, והאי ארץ נקטא נשמתא למיהב לכלא, בגין דההוא נהר דנגיד ונפיק איהו יהיב ועייל נשמתין להאי ארץ, ואיהי נקטא לון ויהבא לכלא.<sup>118</sup>

<sup>111</sup> ראו את סקירתה התמציתית והממצה של אורון, 'קיום לתורת הנפש והגלגול', עמ' 278-283. ראו עוד ר' טודרוס אבולעפיה, ספר שער הרזים, מהדורת מ' אורון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 104-105 הערה 331, עמ' 107 הערה 341.

<sup>112</sup> ר"י בר ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת א' וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 70.

<sup>113</sup> ר"ט הלוי אבולעפיה, ספר שער הרזים, עמ' 104-105.

<sup>114</sup> ר"י ג'קטילה, שערי אורה, מהדורת י' בן שלמה, ירושלים תשנ"ו, א, עמ' 59-60.

<sup>115</sup> ראו ר' עזרא בן שלמה מגירונה, פירוש האגדות, כתב יד וטיקן 294, דף 48 ב.

<sup>116</sup> ראו פירוש האגדות לר' עזריאל מגירונה, עמ' 19, 26, 112; רמב"ן, פירוש על התורה, בראשית ב, ז. לעומת זאת ראו שידו של הרמב"ן 'מראש מקדמי עולמים', ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובנס, ירושלים תשל"ב, ב, עמ' 322, שם הנשמה מעירה על עצמה: 'מאין המציאני'.

<sup>117</sup> ראו 124 n. 399, Scholem, *Major Trends*.

<sup>118</sup> זוהר, א, רה ע"ב.

הארץ איננה אלא הנהר שבו זורמות הנשמות ממקום גבוה אל העולם הזה, אך אין לראות בה את מקורן הראשון. בכלל, בזוהר 'נשמה' הוא גם אחד מכינוייה של אותו 'אתר עלאה', היא ספירת בינה.<sup>119</sup> במקרים רבים היא מכונה 'נשמה עלאה' על מנת להבחין בינה ובין נשמת האדם.<sup>120</sup> ביסוד דימוי זה עומדת כמובן התמונה המיתית של 'אדם קדמאה'.<sup>121</sup> כשם שגוף האדם נברא בצלם ובדמות דלעילא, כך גם 'נשמתא אייה דמיא לנשמתא דלעילא'.<sup>122</sup> אך טבעי הוא אם כן שספירה זו תהיה בעיני המקובלים למקורה של 'נשמה תתאה', היא נשמת האדם.<sup>123</sup>

גם סבא דמשפטים איננו חורג מן הדרך הזוהרית הכבושה בנושא זה. כשהוא דורש על הנשמה שהיא 'בת כהן [...] ברתיה דאברהם אבינו', היינו שהיא באה מספירת החסד, הוא איננו שוכח להעיר ש'איהו משיך ליה להאי נשמתא מאתר עלאה'.<sup>124</sup> כלומר, מקורה הראשוני הוא למעלה מספירת החסד – מן הבינה. עניין זה לכשעצמו שולי למדי בסבא דמשפטים ונראה שאין הוא חשוב בעיניו. תשומת לבו של הסבא נתונה לתיאור הדינמי, המלא והחי, של אופן ירידת הנשמה לעולם הזה. בהקשר זה הוא עושה שימוש בתיאור הזוהרי של פריחת הנשמות מן האילן, שמקורו הידוע הוא מספר הבהיר. כך מתוארת ירידת הנשמה בסבא דמשפטים:

ובת כהן כי תהיה לאיש זר דא נשמתא קדישא דאתמשכת מאתר עלאה ועאלת לגו סתמו דאילנא דחיי, וכד רוחא דכהנא עלאה נשבא ויהיב נשמתין באילנא דא פרחין מתמן אינון נשמתין ועאלין באוצר חד, ווי לעלא דלא ידעין בני נשא לאסתמרא דקא משכין משיכו בהדי יצר הרע דאיהו איש זר והאי בת כהן פרוחת לתתא ואשכחת בנינא באיש זר ובגין דאיהו רעותא דמרה עאלת תמן ואתכפיאת ולא יכילת לשלטאה ולא אשתלימת בהאי עלמא.<sup>125</sup>

119 ראו גם זוהר חדש (רות), פב ע"ג: 'וההוא אתערו דשריית עליה מאתר עלאה הוא, ומאי שמיא נשמה, ומיניה יתער לבר נש תשובה ועובדין טבין, ואיהו חילא עילאה חילא דתשובה, אימא לרוח ורוח בן לה'.

120 ראו למשל זוהר, א, מה ע"א: 'האי קדש הקדשים אתר מתתקנא לההוא נשמתא עלאה, כללא דכלא, עלמא דאתי'; וכן שם, רמה ע"א: 'חד נשמתא עלאה דלא אתפס, ולא אתער ביה [...] והאי נשמתא דכל נשמתין, והוא סתים ולא אתגליא לעלמין'. כיוצא בזה ראו עוד, שם, א, צט ע"א, רכז ע"ב; שם, ב, רנח ע"ב, רנט ע"א-ע"ב; שם, ג, ז ע"א, קנב ע"ב, ועוד. עקבותיו של הדימוי הזה מובילים אולי לספר הבהיר, 36, עמ' 137-138, כפי שצויין בניצוצי זוהר בכמה מקומות, אם כי העניין שם עמום למדי. לעיתים גם נשמת האדם נקראת 'נשמתא עלאה', על שם מקורה העליון, וכך הוא גם בסבא דמשפטים, ראו זוהר, ב, צה ע"א, צז ע"ב, ק ע"א. כיוצא בזה ראו גם שם, א, עז ע"ב, פ ע"ב, פא ע"א, רמה ע"ב; שם, ב, נה ע"א, פח ע"ב, קכז ע"ב, קלח ע"א, קמב ע"א, רנג ע"א.

121 שם, ג, ע ע"ב: 'א"ר יהודה כתיב תוצא הארץ נפש חיה דא היא נשמתא עלאה דאדם קדמאה'.

122 שם, א, קמ ע"א.

123 אודות הזיקה בין נשמת האדם וספירת בינה ראו עוד Scholem, *Major Trends*, pp. 236-237.

124 זוהר, ב, צה ע"א.

125 שם, צה ע"ב.

עצם התיאור המיתי של אילן הנשמות אינו דבר חדש, הרי כבר בספר הבהיר אנו קוראים על: 'נשמות הצדיקים שפורחין מן המעיין אל הצנור הגדול ועולה ודבק באילן. ועל ידי מה פורח, על ידי ישראל, כשהם צדיקים וטובים שכינה שרויה ביניהם ושרויה במעשיהם בחיקו של הקב"ה ומפרה אותם ומרבה אותם'.<sup>126</sup> כך מוצאים אנו גם בחלקיו השונים של הזוהר:

חד אילנא רבא ותקיף [...] כל נשמתין דעלמא מיניה פרחין. נשמתין אלין עאלין בגנתא לנחתא להאי עלמא.<sup>127</sup>

אבל נשמתא דישראל נפקא מגו גופא דההוא אילנא ומתמן פרחין נשמתין לגו האי ארץ.<sup>128</sup>

לעיתים אנו מוצאים הופעה חלקית של התמונה המיתית. יש שהאילן איננו נזכר כלל והנשמות פורחות (ישירות) מן הנהר,<sup>129</sup> או מן הגן; ויש שהאילן מופיע, אך הנשמות אינן 'פורחות' ממנו, אלא הוא מטיל אותן אל העולם.<sup>130</sup> הצד השווה שבכל המקבילות הנזכרות הוא שירידת הנשמה אל העולם מתקבלת בהן כתנועה טבעית או רצונית בזרימתה או בפריחתה מן העולמות העליונים אל העולם הזה. כפי שמצייר זאת ספר הבהיר: 'ומשם פורחות הנשמות בשמחה'.<sup>131</sup> לעומת זאת, התיאור בסבא דמשפטים רווי מתח. מאותו 'אתר עלאה', כור מחצבתה, נמשכת הנשמה (ולא פורחת)<sup>132</sup> מכוחו של אברהם אבינו אל האילן, וגם ממנו אין היא פורחת מעצמה. כאן יש צורך ברוחו הנושבת של 'כהנא עלאה' על מנת להפריח את הנשמות מן האילן הלאה. רק בכח אותה רוח הן פורחות אל 'אוצר חד', הוא אוצר הנשמות.<sup>133</sup> כמו בתחילת הדרך, גם בסופה, ירידת הנשמה בפועל אל העולם איננה בזרימה טבעית והיא תלויה במשיכתם של בני האדם. מתוך התיאור הפוזיטיבי של ירידת הנשמה ניתן לחוש בהתנגדות הפנימית הבולמת ובווקטורים השונים המתרוצצים בתוך התנועה הכללית של הנשמה ממעלה למטה. המשפט החותם את התיאור הזה מבטא היטב, מעבר להקשר הקונקרטי, את רוח הדברים: 'ובגין דאיהו רעותא דמרה עאלת תמן ואתכפיתא'. הורדת הנשמה לעולם כפויה עליה. אופיו הדיאלקטי של תהליך ירידת הנשמה לעולם, כפי שהוא בא כאן לידי ביטוי, נובע מגישתו היסודית של בעל סבא דמשפטים ביחס למעמדה ומקומה של הנשמה בתורת הנפש. כאן אנו נזקקים לשאלת מבנה הנפש על חלקיה ורבידיה השונים. הזוהר תיאר את

126 ספר הבהיר, 85, עמ' 171.

127 סתרי תורה, זוהר, א, עו ע"ב.

128 שם, א, יג ע"ב. ראו עוד, שם, יב ע"ב, לז ע"ב; שם, ב, רי ע"ב.

129 שם, א, קצו ע"א; שם, ב, עג ע"ב, רח ע"א.

130 שם, רכג ע"ב.

131 ספר הבהיר, 14, עמ' 125.

132 עצם השימוש בפועל המשיכה איננו מלמד דבר, שכן בלשון הזוהר המשיכה מציינת באופן שגור למדי את האצילות. אולם תליית ההתארעות הזו של הנשמה בקטליזטור חיצוני לה היא ייחודית, יחידאית, ובודאי טעונה משמעות.

133 לשהייתה של הנשמה בגן העדן התחתון בטרם ירידתה אל העולם יש מקבילות זוהריות. ראו למשל זוהר, ג, יג ע"א-ע"ב.

הנפש כמורכבת משלושה חלקים: נפש, רוח ונשמה. עצם המבנה המשולש מקורו בתורותיהם של אפלטון ואריסטו, כשאצל הראשון הם מייצגים את המידות המוסריות – שכל, גבורה ותאווה, ואילו אצל האחרון הדגש הוא על הפונקציות – כח צמחי, כח בהמי וכח שכלי. תורת הנפש של נר"ן אימצה את המבנה המשולש של הנפש אך המירה את שיטת ההבחנה בין חלקיו השונים.<sup>134</sup> ישעיה תשבי כבר הראה כי המעבר משילוש הנפש הפילוסופי לשילוש המיסטי נרחש בסוף המאה הי"ג בחוגו של הזוהר, ולמעשה לספר הזוהר זכות יוצרים עליו.<sup>135</sup> מעתה, שלושת החלקים הללו: נפש, רוח ונשמה, הם גם שלוש דרגות שאחוזות ואחודות זו בזו, כשכל אחת היא הבסיס לפעולתה של דרגת הקיום הגבוהה יותר.<sup>136</sup>

אלא שמתוך עיון במאמרי הזוהר השונים העוסקים בתורת הנפש לא ברור אם אכן כל אדם זוכה לחלק העליון, לנשמה. ליתר דיוק, מסתמנות בעניין זה שתי גישות עקרוניות שונות.<sup>137</sup> בחלק מן המקורות העוסקים בתורת הנפש אנו מוצאים שהנשמה היא הצלע השלישית, העליונה אך הבלתי נפרדת, מן המבנה המשולש היסודי של נפש האדם:

ת"ח קודשא בריך הוא עבד ליה לבר נש כגוונא דלעילא כלא איהו בחכמתא דלית לך שייפא ושייפא ב"נ דלא קיימא בחכמתא עלאה דהא כיון דאתתקן כל גופא בשייפוי כדקא יאות קודשא בריך הוא אשתתף בהדיה ואעיל ביה נשמתא קדישא בגין לאולפא ליה לבר נש למהך בארחי דאורייתא ולמיטר פקודי בגין דיתתקן ב"נ כדקא יאות.<sup>138</sup>

הנשמה היא אם כן הכלי שניתן לאדם, ולכל אדם, על מנת שיתקן עצמו בעולם הזה.<sup>139</sup> זוהי גם דעתו של רמד"ל בספר הנפש החכמה:

סוד הנפש נחלק לשלושה חלקים מתיחדים באחדותם ואע"פ שנראים מוחלקים בחלוק שמותם והם סוד אחד נפ"ש ר"ח נשמ"ה שלשה אלה הם רוחות של מעלה והאדם נכלל מהם מן השלושה.<sup>140</sup>

אולם הדעה הרווחת בזוהר שונה היא, ולפיה הנשמה היא דרגה עילאית, משאת נפש, אותה על האדם להשיג במהלך חייו.<sup>141</sup> ובה יזכה אם וכאשר יהיה ראוי לכך:

<sup>134</sup> ההשפעה של תורת הנפש הפילוסופית ניכרת בעיקר במדרש הנעלם. ראו על כך תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' לא.

<sup>135</sup> ראו את דברי תשבי, שם, עמ' יז-יט; וכן Scholem, *Major Trends*, pp. 240-241.

<sup>136</sup> תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' יא.

<sup>137</sup> את הדעות השונות בנוגע לירידת הנשמה הציע תשבי, שם, עמ' פא-פד. כאן אני מבקש לחדד קו אחד של הבחנה שהוא עקרוני ומהותי בעיני להבנת דרכו של הסבא.

<sup>138</sup> זוהר, א, קפו ע"ב.

<sup>139</sup> גם במספר מקומות נוספים ניתן להבין מן הזוהר כי הנשמה נשתלת באדם מיד עם לידתו. ראו למשל זוהר חדש, סט ע"א; וראו עוד זוהר, ב, יא ע"א-ע"ב.

<sup>140</sup> ר"מ די ליאון, הנפש החכמה, עמ' 3. ראו עוד, שם, עמ' 6.

<sup>141</sup> כבר תשבי העיר על כך שהעמדה הזוהרית הזו מזכירה את תורת השכל הנקנה של הפילוסופים האריסטוטליים, ולפיה קניית הדרגה העליונה של הנפש תלויה בהשגה האדם והשגותיו, תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' פד.



א"ר יהודה נפש ורוח כלילין דא עם דא נשמתא שריא באורחוי דב"נ [...] אתא בר נש לאתדכאה מסייעין ליה בנשמתא קדישא.<sup>142</sup>

ואלין תלת דרגין כלילין בהו בבני נשא לאינון דזכאן לפולחנא דמאריהון, דהא בקדמיתא אית ביה נפש ואיהו תקונא קדישא לאתתקנא בה בר נש, כיון דאתי בר נש לאתדכאה בהאי דרגא אתתקן לאתעטרא ברוח דאיהו דרגא קדישא דשריא על נפש לאתעטרא ב' בר נש ההוא דזכי, כיון דאסתלק בהו בנפש ורוח ועאל ואתתקן בפולחנא דמאריה כדקא יאות כדן שריא עליה נשמה דרגא עלאה קדישא דשלטא על כלא'.<sup>143</sup>

לדעת בעל מדרש הנעלם 'חסך נשמה' זה של האדם בא לו בעטיו של החטא הקדמון:

א"ר יוחנן אמר הקב"ה אדם אני בראתי אותך עליון על כל בריותי ונפחתי בך נשמת חיים הנותנת חיים לבעליה הגזורה מכסאי ואתה חזרת לאותה נפש חיה שבראתי מן האדמה לבהמות. חייך מכאן ואילך כל העוסק בתורתו וישמור אותה אתן לו אותה הנשמה הגזורה מכסאי שהיא נותנת חיים לבעליה. וכל אותם שלא יעסקו בתורתו יהיה חלקם באותה נפש חיה שבחרו למען יכלו עמה.<sup>144</sup>

מכאן גזורת גם ההתניה:

עד תליסר שנין אשתדלותיה דב"נ בההוא נפש חיייתא, מתליסר שנין ולעילא אי בעי למהוי זכאה יהבין ליה ההיא נשמתא קדישא עילאה דאתגזרת מכורסי יקרא דמלכא.

מהי עמדתו של בעל סבא דמשפטים בשאלה זו? מדבריו בכמה מקומות ניתן להראות שהוא לא נזקק לגישה האליטיסטית הרווחת ולדעתו כל אדם ראוי לנשמה עם בואו אל העולם. כך למשל מובן מדברי הסבא שאף הרשעים ומי שעתידים להבאיש את דרכם זוכים לנשמה. הנשמה, היא 'בת כהן', מוצאת את בנינה לפעמים ב'איש זר',<sup>145</sup> ומכאן שהנשמות פורחות או נמשכות אל כל אדם עם בואו לעולם. כך גם עולה מן האינטרפרטציה האחרת שמציע הסבא לעניין 'עושק הנשמה', לפיה אותן 'נשמתין דמתעשקן', הן אותן 'נשמתין דינוקין ועירין כד אינון ינקי מגו תוקפא דאמהון'.<sup>146</sup> משמע, גם תינוקות קטנים היונקים בחיק אימותיהם בעלי נשמות הם. גם רעיון הפרדה אקסיסטנציה של הנשמה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בסבא דמשפטים, מציג את צירון הקדום של נשמות בני האדם כולם, כפי שנצטיירו לפני הקב"ה בעת שברא את העולם.<sup>147</sup> אולם מעבר לכך ובאופן מהותי יותר, חלקה של הנשמה בנפש האדם הוא חיוני על פי הסבא שכן רק החיבור בינה לבין הרוח עשוי להוליד את ה'נר':

142 זוהר, א, סב ע"א.

143 שם, רו ע"א. על פי האמור גם הרוח היא דרגה נקנית.

144 זוהר חדש, י ע"ג.

145 זוהר, ב, צה ע"ב.

146 שם, צו ע"א.

147 עוד בעניין קדמות הנפש בקבלה, ראו תשב"י, משנת הזוהר, ב, עמ' כו-לא. ראוי לתת את הדעת לכך, שאף על פי שרעיון זה מופיע גם במקומות אחרים בזוהר (כך למשל זוהר, א, צ ע"ב –

השתא אית לגלאה, דהא כל נשמתין מאילנא רברבא ותקיפא דהוא נהר דנפיק מעדן נפקי וכל רוחין מאילנא אחרא זעירא נפקין, נשמה מלעילא רוח מלתתא ומתחברן כחדא כגוונא דדכר ונוקבא, וכד מתחברן כחדא כדין נהרין נהירו עלאה, ובחבורא דתרויהו אקרי נר.<sup>148</sup>

הרעיון של זיווג הרוח עם הנשמה בנוי ללא ספק על התפיסה המצויה בזוהר,<sup>149</sup> שהרוח באה מן המלכות ואילו הנשמה פורחת מעץ החיים, היא ספירת תפארת. אכן רעיון הזיווג בין הספירות גופן לשם הולדת הנשמה העליונה מופיע בכמה מקומות,<sup>150</sup> אולם הזיווג של הנשמה עצמה עם הרוח לשם הולדת ה'נר', היא יצירת הנפש המוגמרת והאחדותית, נראה שהוא חידושו של סבא דמשפטים.<sup>151</sup> גם בעיני הסבא שלוש עשרה ועשרים שנה הם שלבים מכריעים בבגרותו ובשלותו של האדם, אך לא בזכות תוספת נשמתית לנפשו, אלא משום שמכאן ואילך הוא נקרא בן לכנסת ישראל ולקב"ה ושווה עליו 'נשמתא עלאה' – הספירתית ולא הפרסונלית.<sup>152</sup> הנשמה היא אם כן, אינהרנטית לנפש האדם ואין היא מעלה שאותה קונה אדם רק לאחר שבגר ונתעלה.

לכאורה, גישה זו של סבא דמשפטים היא הפשוטה יותר, באשר היא משמרת את הפרדיגמה המשולשת של הנפש. על שום מה ולמה אם כן הסתייגו בדרך כלל בעלי הזוהר מגישה זו והציגו את הנשמה כמה שהיא בלתי מושג לרוב בני האדם? נראה שהזוהר ניסה להתמודד בנקודה זו עם אחת מבעיות היסוד של תורת הנפש הניאופלטונית, שכמו הפילוסופים הניאופלטונים, גם הוא התלבט והתחבט בה. אם הנשמה אכן חצובה מן העליונים, על שום מה ולמה יורדת היא אל העולם השפל? או בלשונו של הזוהר עצמו:

צא ע"א; שם, ב, קסא ע"ב; שם, ג, שג ע"ב), בדרך כלל אין מדובר על הפרה-אקסיסטנציה של הנשמה אלא של האדם; ומדובר שם על דיוקניהם או רוחותיהם של בני האדם. כאן, לעומת זאת, אנו למדים שהנשמה עצמה נצטיירה לפני הקב"ה: 'וצייר כל נשמתין דאינון זמנין למיהב בבני נשא לבתרי'. יתכן שהבדל זה משקף את הבדלי הגישות ביחס למקומה והופעתה של הנשמה. אכן, אצל המקובלים הקדם-זוהריים שלא עלתה לפנייהם כלל שאלת העיתוי של ירידת הנשמה, מדובר באופן שגור על קיומן הקדום של הנשמות.

<sup>148</sup> זוהר, ב, צט ע"ב.

<sup>149</sup> ראו למשל, שם, א, פא ע"א; וראו ר"מ די ליאון, ספר שקל הקדש, מהדורת ש' מופסיק, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 29-30. על מקור הרוח, ראו מ' די ליאון, משכן העדות, כתב יד ברלין 193, דף 33א. על הבעייתיות באיפיונה של ה'רוח' בזוהר, ראו תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' יב-יג.

<sup>150</sup> זוהר, א, יג ע"א, פב ע"ב, קצז ע"א, רט ע"א; שם, ב, יב ע"א, קעד ע"ב. בחלק מן המקורות מדובר על נשמות הצדיקים דוקא והדבר משקף כמובן את הדעה הרווחת בחטיבה המרכזית של הזוהר לפיה רק הצדיקים ראויים וזוכים לנשמה. ראו עוד תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' ו, כה.

<sup>151</sup> יש לשים לב לכך שבזוהר, ב, קב ע"ב, עושה הסבא שימוש בדימוי 'החיבור המאיר', ביחס לאותה אלמנה שלא נישאה ורוח בעלה פוקד אותה כל חייה. על פי האמור שם, כשהיא מסתלקת לבית עולמה רוחו של הבעל מתלבש ברוח שלה, ושניהם מאירים בחיבור אחד. ההקשר האסוציאטיבי הזה מעיד בודאי על הרוח היצירתית האחת המפעמת בחיבור כולו.

<sup>152</sup> ראו זוהר, ב, צח ע"א.

'ואי תימא הא עלאין אינן מתרין סטריין אמאי נחתין להאי עלמא ואמאי אסתלקו מניה'.<sup>153</sup> הגישה הזוהרית המקובלת לבעיה הזו 'מרחיקה' את הנשמה העילאית והנאצלת מהישג ידו של האדם וגורסת כאמור שנשמה זו באמת איננה ראויה לכל אדם. מי שחפץ בה נדרש להתעלות ולהוכיח את עצמו. הסבא לעומת זאת איננו יכול להסכים לפתרון מהסוג הזה מאחר והוא רואה את הנשמה כחלק בלתי נפרד מנפשו של כל אדם. מעתה נוכל להבין את טיבה היגע, המתוח ולמעשה הכפוי, של ירידת הנשמה לעולם בסבא דמשפטים. תפיסתו, שפורשת את כנפיה אל מעבר למחוזות ההגות הניאופלטוניים, גורסת כך נראה שהנשמה המיועדת לשכון בגופו של מי שלא יחוס על כבודה איננה ששה לרדת אל העולם. כך מובאים הדברים במפורש במקום אחר בסבא דמשפטים:

בזמנא דבעא קודשא בריך הוא למכרי עלמא סליק ברעותא קמיה וצייר כל נשמתין דאינן זמינן למיהב בבני נשא [...] ואית מנהון דזמינן לאבאשא ארחייהו בעלמא ובשעתא דמטא זמנייהו קרי קודשא בריך הוא להאיא נשמתא, אמר לה זילי עולי בדרך פלן בגוף פלן, אתיבת קמיה מאריה דעלמא די לי בעלמא דא דאנא יתבא ביה ולא איהך לעלמא אחרא דישתעבדון בי ואהא מלוכלכא בינייהו, אמר לה קודשא בריך הוא מן יומא דאתבריאית ע"ד אתבריאית למהוי בההוא עלמא, כיון דחמאת נשמתא כך בעל כרחא נחתת ועאלת תמן, אורייתא דיהבת עיטא לכל עלמא חמאת הכי אזהירת לבני עלמא ואמרת חמו כמה חס קודשא בריך הוא עלייכו מרגלייתא טבא דהות ליה זבין לכו למגנא דתשתעבדון בה בהאי עלמא.<sup>154</sup>

הנשמה מסתייגת ונרתעת משום שהיא מיועדת למי שעתיד לקלקל דרכיו ('לאבאשא ארחייהו').

כרם, מרצונה או בעל כורחה, מוצאת הנשמה את דרכה אל העולם הזה, ולא רק על מנת שתשכון בקרב צדיקים וחסידים. הסבא איננו מתעלם מן המימד הפרובלמטי שבעצם ירידת הנשמה העליונה אל העולם השפל. כמענה תיאולוגי לבעיה זו הוא מציע כאן את תורת הלבושים שלו, שכמותה אין אנו מוצאים בסביבה הספרותית הזוהרית.

תורת הלבושים כתפיסה קבלית כוללת משמשת בספר הזוהר עקרון יסוד אוטולוגי. הופעותיו השונות של המוטיב הזה נסקרו בקצרה קודם לכן,<sup>155</sup> אלא שכאשר אנו מתמקדים ברעיון הקונקרטי של לבושי הנשמה אנו מוצאים שבעל סבא דמשפטים עושה בו שימוש שאיננו מוכר עדיין בחלקיו האחרים של הזוהר, ובודאי שלא במקור קבלי קדום יותר. את המקורות הזוהריים העוסקים בלבושי הנשמה יש לחלק לשניים. ברובם של המאמרים<sup>156</sup> הלבוש המדובר הוא זה שבו זוכה הנשמה בעלייתה לאחר מותה אל עולמות

<sup>153</sup> שם, א, רמא ע"ב. על בעיה זו ועל הפתרונות השונים שניתנו לה, ראו תשבתי, משנת הזוהר, ב, עג-עה.

<sup>154</sup> זוהר, ב, צו ע"ב.

<sup>155</sup> ראו לעיל, פרק שני, שורשים קבליים. על הזיקה בין הביטויים השונים של הרעיון בסבא דמשפטים עצמו, ראו להלן.

<sup>156</sup> אוסף של כשישים מאמרי זוהר כאלה מצוי בספרה של כהן-אלורו, סוד המלבוש, עמ' 114-106; ושם, עמ' 50 הערה 1.

עליונים.<sup>157</sup> לבושים אלה, שבחלק מן המקורות מזוהים עם ה'ימים',<sup>158</sup> משמשים כגמול לאדם על פועלו בעולם הזה והם מהווים מעין אישור על זכותו לתפוס את מקומו בין מלאכי מרום. מכאן גם שלא כל אדם זכאי ללבוש ושאין לבושו של פלוני כזה של אלמוני.<sup>159</sup> על כל פנים עניינו של לבוש זה איננו אלא לאחר המוות או לעתיד לבוא. אמנם במקורות זוהריים אחרים נוכל למצוא התייחסות גם ללבושה של הנשמה בעולם הזה. אלא שלרוב הכוונה בכך ללבוש הגוף אותו עוטה עליה הנשמה כל זמן שהיא בעולם הגשמי.<sup>160</sup> ורק לעיתים רחוקות הכוונה היא למעטה רוחני שמשמש את האדם על מנת להשיג את כבוד האל.<sup>161</sup> בדרשתו של הסבא אנו מוצאים, ככל הנראה לראשונה, את הרעיון לפיו נשמתו של האדם מתלבשת בנשמה אחרת, היא נשמת הגר:

כל אינון נשמתין קדישין עלאין דקא זמין לון קודשא בריך הוא לתתא כדקאמרן כלהו נפקין [...] ופגען באינון נשמתין דגירין [...] וזכי בהו ומתלבשן בהו [...] ונחתו גו גנתא בלבושא דא בגין דבגנתא דערן לא קיימאן תמן אלא בלבושא כל אינון דקיימי תמן [...] כל אינון נשמתין קדישין כד נחתי להאי עלמא בגין למשרי כל חד על דוכתייהו דאתחזון בהו לבני נשא כלהו נחתי מתלבשן באינון נשמתין דקא אמרן והכי עאלין בזרעא קדישא ובמלבושא דא קיימי לאשתעבדא מנייהו בהאי עלמא, וכד אשתאבן אינון מלבושין ממלין דהאי עלמא אינון נשמתין קדישין אתזון מריחא דקא אריחא מגו לבושיהון אלין.<sup>162</sup>

נשמתו של הצדיק, האוחזת בנשמתו של הגר בטרם ירידתה אל העולם, מתלבשת בה; וזו, כנשמה נחותה במעלתה, ראויה להיות אמצעי מתווך בין הנשמה העליונה של הצדיק להווייתו השפלה והטמאה של העולם הזה. כך, מצד אחד הנשמה העליונה מוגנת על ידי מפני מגע ישיר עם העולם ומאידך מסוגלת אותה נשמה לשאוב באמצעות לבושה את רשמי העולם הזה. אם מכמה מאמרים זוהריים, וכך גם מן הסבא, משמע שהנשמה השבה אל העליונים זקוקה שם להגנה של לבוש,<sup>163</sup> הרי שכאן מלמדנו בעל סבא דמשפטים שלא פחות מכך זקוקה לאותה הגנה הנשמה העליונה בירידתה אל התחתונים.<sup>164</sup> כך אנו למדים גם מן האופן שבו דורש הסבא את מילות הפסוק 'בבגדו בה' כמציינים את הבגד שעוטה

157 ראו זוהר, א, פא ע"א, פב ע"ב, רכו ע"א; שם, ב, רי ע"ב; שם, ג, קא ע"א, קסט ע"ב; זוהר חדש, צ ע"ב. על רעיון לבושי הנשמות בעולם הבא, על מקורותיו ועל מקבילותיו, ראו בהרחבה, ג' שלום, 'לבוש הנשמות ו"חלוקא דרבנן"', תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 290-306.

158 ראו למשל זוהר, א, צט ע"א, רכד ע"א-ע"ב.

159 שם, א, ריט ע"א, רכו ע"ב.

160 שם, א, כ ע"ב; שם, ב, קסא ע"ב; זוהר חדש (רות), עח ע"ג: 'ועל דא גופא דאינש אתקרי לבושא דאדם'. ראו עוד ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 81, 242.

161 ראו למשל זוהר, ג, יג ע"א.

162 שם, ב, צח ע"ב.

163 ראו כהן-אלורו, סוד המלבוש, עמ' 53-56. בהקשר זה יש להעיר כי הנשמות שאינן זוכות לבוא אל מעבר לפרגוד קרויות בפי הסבא 'נשמתין ערטילאין', דהיינו ערומות.

164 נראה שלרעיון זה קשורה גם פרישת הבגד על הנשמה בירידתה, כדי שלא תהא לעם נכרי, זוהר, ב, צו ע"ב.

הקב"ה על הנשמה לשם שמירתה: 'בכגדו בה – איהו נטירא דקורשא בריך הוא עביר לה נטירא דלא ישלוט בה עם נכרי בההוא פריסו דנטירו עליה'.<sup>165</sup> אלא שרעיון זה של התלבשות הנשמה בנשמה, כפי שהוא מופיע בסבא דמשפטים, הינו רחב ויסודי עוד יותר, מאחר והוא משרטט מבנה בסיסי כללי של הנשמה הבנוי על עקרון הלבוש:

כי רוח מלפני יעטוף, יתעטף לא כתיב אלא יעטוף מ"ט בגין דנשמות אני עשיתי, תמן לעילא בגנתא בהיכלא טמירא אתעטף ואתלבש נשמה ברוח כמה דאתחזי [...] וכד נחתא לגו ג"ע דלתתא אתלבש בההוא רוחא אחרא דאמינא ההוא דנפיק מתמן והוה מתמן ובכלהו שריא בהאי עלמא.<sup>166</sup>

הנה כי כן, יחס הלבוש של נשמת הגר אל נשמת הצדיק הוא גם היחס של הרוח אל הנשמה. בהקשר זה מנוסח כאן רעיון הלבוש כחוק כללי שעל יסודו מנהל הסבא את הפלגתו הספקולטיבית לפתרונם ויישובם של הקשיים הפרובלמטיים הכרוכים בתורת הגלגול שלו. תיאור זה של יחסי נפש<sup>167</sup> רוח-נשמה, החורג מדירוגם החרממדי זה למעלה מזה,<sup>168</sup> איננו מצוי עוד בספר הזוהר במקום אחר והוא ייחודי לסבא דמשפטים. אכן, בכמה מקומות מתוארת הנפש כמשמשת את הרוח, והרוח כמשמשת את הנשמה – כ'כורסייא לגבי נשמה',<sup>169</sup> ומצינו גם שכל חלקי הנפש הללו 'כלילין דא בדא',<sup>170</sup> אך תפיסתה של הרוח כלבושה של הנשמה ממש הוא ייחודי לסבא דמשפטים.

נראה שבצד התפקיד הקונקרטי שיש לרוח בחבנית הקונצנטרית – להגן על הנשמה העליונה מטומאת העולם השפל (בדומה לתפקידה המיוחד של נשמת הגר ביחס לנשמות הצדיקים), ומעבר להתפתחות הרעיונית בתוך המסורת הזוהרית שמשקפת מכאן, משתלבת תפיסה זו היטב בתוך הרוח הכללית של החיבור. יתירה מזו, על רקע תפיסת הלבוש ההרמנויטית ומוטיב הלבוש המעצב את אופיו האניגמטי של סיפור המסגרת, הרי שהתבנית הקוגניטיבית הזו איננה לפלא. ניתן לומר שהיא משקפת הלך רוח כללי של הסבא (או לחילופין של היוצר הזוהרי) בדרשה זו. הזיקה התבניתית בין ההיבטים השונים של היצירה מעמידה אותנו שוב על איכותה הספרותית המרשימה, אך גם חושפת בפנינו משהו מן הדינמיקה היצירתית שבבית היוצר ה'סבאי'.

כך, גם מתוך ניתוח תורת הנפש של סבא דמשפטים נוכל לסכם ולומר שהסבא אמנם קשור בטבורו אל החטיבה המרכזית של הזוהר ויוצר על בסיס התשתית הרעיונית שלה,

<sup>165</sup> שם, צו ע"א; וכיוצא בזה, שם, צו ע"ב.

<sup>166</sup> שם, צט ע"ב.

<sup>167</sup> אמנם הנפש כמעט ואיננה נזכרת בדפים אלו של סבא דמשפטים, מאחר וההתרחשות הגלגולית מתקיימת בעיקר במחזות הגבול שבין הרוח והנשמה, אך מתוך שבוזוהר יחסי נפש רוח הם תמיד סימטריים ליחסי רוח-נשמה, סביר להניח שגם הנפש היא חלק מן המבנה המגובש של גרעין-לבוש והיא משמשת בעיני סבא דמשפטים כמעין לבוש ללבוש.

<sup>168</sup> לסוגיית היחסים שבין נפש, רוח ונשמה, ראו תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' יא-יג.

<sup>169</sup> ראו למשל זוהר, א, פג ע"א; שם, ב, קמב ע"א.

<sup>170</sup> שם, קמא ע"ב.

אך באופן מודע בנקודות מסוימות הוא סוטה מדרך המלך הזו וסולל לעצמו דרכים חדשות.

### ג. מות התינוקות ועושק הנשמות

מתחילת דבריו של הסבא ועד לסיומה של דרשתו, מדריכה את מנוחתו הבעייה התיאולוגית החמורה של תורת הגמול ודרכי הצדק של האל. הסבא הופך בה והופך בה ללא פשרות וללא משוא פנים. בשאלה החמורה הזו, בנתיבי פתרוניה המוצעים כאן ובדרך שבה מתחבט בה הסבא בדרשת סבא דמשפטים, אני מבקש לדון עתה. שאלת הצדק שבדרכי הבורא עולה ביצירה שלפנינו באופן מקיף ורחב, אך כדרכה של דרשה היא מתפתחת מתוך נקודת המוצא הקונקרטי. האתגר התיאולוגי שאותו מטיל הסבא על שולחנה הזוהרי של הדרשה הוא שאלת מות התינוקות והוא עושה זאת בשקיפות אופיינית וללא מורא. לראשונה עולה העניין באחד משלבי הראשונים של הדרשה, כאשר היא מזהה את 'בת איש כהן' העשויה בידי 'איש זר' עם הנשמה הקדושה:

כל אינון נשמתין דמתעשקן מאן אינון, הכא איהו רזא, אלין אינון נשמתין דינוקין זעירין כד אינון ינקי מגו תוקפא דאמהון [...] וקב"ה [...] לקיט לון<sup>171</sup> זעירין.<sup>172</sup>

כדי לעמוד על עניינו של העושק, מפליג הסבא למסעו, תוך שהוא צולח את הים הגדול של תורת הגלגול ומדי פעם מעלה ובוחר כיוונים ורעיונות שונים.<sup>173</sup> והנה, לקראת סיומה של הדרשה,<sup>174</sup> כאשר נראה כאילו הזרימה האסוציאטיבית טלטלה אותו למחוזות רחוקים, הוא שב בשנית אל מקומו הראשון. מאותה נקודת מוצא הוא פותח במסה ארוכה שכל-כולה זעקה ומחאה על העשוקים השונים שאין להם מנחם. יתירה מזו, לאחר שהוא מונה כרוכל את כל מיני העוול והעושק שמזמנים חייו הרעים של האדם, הוא חוזר וזועק את זעקת התינוקות המתים, והפעם בהתעצמות אמוציונלית ופואטית. את דבריו הוא חותם בהודאה ובהכרה מרה כי 'ודאי אין להם מנחם'. עניין העושק משמש אם כן מסגרת ספרותית לדרשה, בהיותו פותח וגם חותם אותה. מכאן שיש לראות בו מוקד עיוני מרכזי ביצירה.

מדוע הסעירה שאלה זו את רוחו, ועל שום מה ולמה דווקא על עניין זה 'כל בני עלמא תווהין'? התשובה לכך היא כפולה. מבחינה תיאולוגית מחדדת תופעת התינוקות המתים

<sup>171</sup> נראה שהביטוי 'לקיט לון' בא בהשראת הדרשה הקדומה על הפסוק: 'דודי ירד לגנו לערוגות הבשם לרעות בגנים וללקט שושנים', שיר השירים ו, ב. 'דודי זה הקב"ה [...] וללקט שושנים אילו הצדיקים שמסלקן מביניהן', ירושלמי, ברכות, ב ח, ה ע"ג, ראו גם שיר השירים רבה, ו. גם בזוהר נדרש הפסוק על מיתתם של צדיקים, ראו זוהר, ב, רעד ע"א (השמטות); זוהר חדש, לו ע"ב: 'אלין אינון דקדמי רוחא בהאי עלמא ומתקלי (בזוהר חדש, כתוב: 'מתלקיט') ומסתלקי מהאי עלמא עד לא מטא זמניהו'. במקום אחר, זוהר חדש, מז ע"ד - מח ע"א, נקשר העניין במפורש כמו כאן לסילוקו המוקדם של האדם מן העולם, לבל יחטא.

<sup>172</sup> זוהר, ב, צו ע"א.

<sup>173</sup> ראו למשל שם, קיא ע"א.

<sup>174</sup> שם, קיג ע"א ואילך.

בחקיק אימותם את הפרובלמטיקה הטמונה בקונצפציה הפונדמנטליסטית של תורת הגמול, המתנסחת בתואם שבין מעשה האדם ובין גורלו – צדיק וטוב לו, רשע ורע לו. ההכרה שתינוקות אינם בני חיוב ושאינן לזקוף לחובתם מעשים רעים היא מן המושכלות האלמנטריות. אשר על כן, מותם הטראגי פוער תהום אפל של העדר פשר ביחס לדרכי האל, טובם וצדקתם. יחד עם זאת, אין ספק שהרגישות המיוחדת לעניין זה נעוצה גם בשכיחות הגבוהה של מיתת התינוקות בימי הביניים. באירופה שלפני המהפכה התעשייתית מתו כמאתיים עד שלש מאות תינוקות מתוך כל אלף במהלך שנת חייהם הראשונה, רק כמחצית מכלל התינוקות חיו מעל חמש שנים.<sup>175</sup> כמעט ולא היה בית שלא נחשף למוות זה שהיה לחלק בלתי נפרד מהוויית החיים. מובן אם כן ששאלות הגמול הנוקבות נגעו כאן בעצב חשוף וצורב.

התיאולוגים הנוצריים נדרשו גם כן לבעיה ובדרך כלל ראו את מות התינוקות כעונש על חטאי הדור, אך הם גם הדגישו שחסד גדול הוא מצד האל, שהרי העולל המת בא אל העולם הבא כשהוא תם וזך.<sup>176</sup> בהגות היהודית הועלה הנושא בתקופה קדומה ביותר בהקשר לתורת הגלגול. כבר רב סעדיה גאון, בהציגו את אמונת הגלגול (מנקודת מבט ביקורתית ושוללת), מוסר שמאמיני הגלגול רואים בתופעת ההתייחסות של התינוקות ראייה לאמונתם, שהרי אין כל דרך להצדיק את גורלם אלא במה שנתחייבו בו בגלגולם הקודם.<sup>177</sup> גם אבו יוסף יעקוב אל קרקסאני, הקראי בן דורו של רס"ג (שאף הוא התפלמס עם מאמיני הגלגול), מדגיש שהללו תמכו את יסודותם במות התינוקות.<sup>178</sup> מדבריהם ניתן להבין שמדובר בארגומנט אפולוגטי שהכה שורש בתוך מחנה ישראל בהקשר לתורת הגלגול. אמנם אין בידנו ראיות טקסטואליות בלתי אמצעיות על הלך מחשבה כזה, אולם נראה שאין סיבה לפקפק בעדות זו (שעל פי שניים עדים).<sup>179</sup> ממקורות מוסלמיים בני התקופה נוכל ללמוד שגם בקרב מאמיני המעתיזילה (כנראה בין אלו שהיו בעלי נטיה מניכאית) נומק הגלגול באופן דומה,<sup>180</sup> ויתכן שמקורות אלו הם הראשונים הקושרים את שאלת מות התינוקות לרעיון הגלגול.

למעשה, עצם ההתמודדות עם פשר מות הבנים מצויה כבר בספרות התלמודית. במקום אחד נחלקו תנאים בשאלה: בעוון מה מתים בניו של אדם כשהם קטנים, בעוון נדרים או בעוון ביטול תורה.<sup>181</sup> במקור תנאי אחר אנו מוצאים:

<sup>175</sup> ש' שחר, ילדות בימי הביניים, תל אביב תש"ן, עמ' 239 והערות 50, 51.

<sup>176</sup> שם, עמ' 240-241.

<sup>177</sup> ר' סעדיה גאון, הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תש"ל, מאמר ששי, ח, עמ' רטו. לתשובתו של רס"ג עצמו לבעיה, ראו להלן.

<sup>178</sup> ח' בן שמאי, שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח, ב, עמ' נז. ראו גם הנ"ל, 'גלגול נשמות בהגות היהודית במזרח במאה העשירית', ספונות ה (תשנ"א), עמ' 126.

<sup>179</sup> ראו שם, עמ' 125.

<sup>180</sup> כך מובא בכתביו של אלנאשי אלאכבר (נפטר בשנת 906), כשהוא מתאר את האמונה המעתיזלית, ראו שם, עמ' 118.

<sup>181</sup> בבלי, שבת, לב ע"ב.

מפני מה מתים בניו ובנותיו של אדם כשהן קטנים [...] מפני שלא בכה והתאבל על אדם כשר.<sup>182</sup>

נראה שבעיני חכמי התלמוד לא היה ספק בכך שבנים מתים בעוון אבותם.<sup>183</sup> אם יש בעיניהם מקום לדיון הרי זה בשאלת העילה בלבד. גם המדרש הארץ-ישראלי קהלת רבה, כשהוא דורש את 'דמעת העשוקים' בדרשה שללא ספק שימשה השראה לבעל סבא דמשפטים, איננו תובע כלל את עלבונם של התינוקות המתים:

ושבתי אני ואראה, ר' יהודה ור' נחמיה ורבנן, ר' יהודה אומר אלו הקטנים הנגזזים בחייהן בעון אבותם בעולם הזה, לעתיד לבוא הן עומדין בצד חבורה של צדיקים ואבותיהם בצד חבורה של רשעים והם אומרים לפניו רבש"ע כלום מתנו אלא בעון אבותינו יבואו אבותינו בזכותנו.<sup>184</sup>

'הקטנים הנגזזים' אינם מפקפקים בצדקת הדין. אם אמנם מזכירים הם את עילת מותם – 'כלום מתנו אלא בעון אבותינו' – הרי זה אך ורק לשם פרעון השטר ובכדי לתבוע מתוך כך את זכויותם בדין של אבותיהם.

כיוון אחר של פתרון מוצאים אנו בתלמוד הבבלי, פיו לעיתים לוקים תינוקות של בית רבן בעוון הדור:

אמר רבי גוריון, ואיתימא רב יוסף ברבי שמעיה: בזמן שהצדיקים בדור – צדיקים נתפסים על הדור, אין צדיקים בדור – תינוקות של בית רבן נתפסים על הדור.<sup>185</sup>

רעיון זה מובע גם בזוהר:

תא חזי בשעתא דצדיקיא אשתכחו בעלמא ואינון תנוקות של בית רבן משתכחי ולעאן באורייתא יכלא כ"י לקיימא עמהון בגלותא ואי לאו כביכול היא ואינון לא יכלי לאתקיימא בעלמא, ואי זכאין אשתכחו אינון אתפסן בקדמיתא, ואי לא אינון גדיין דעלמא מתקיימא בגיניהון מתפסין בקדמיתא, וקודשא בריך הוא סליק לון מעלמא אף על גב דלא אשתכח בהו חובה [...] הדא הוא דכתיב אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם, אמאי יחטא לאשמת העם בגין חובי עלמי דגרמו האי לאשמת העם ודאי ולא לאשמה דיליה, יחטא יגרע טוביה ודאין דיניה בכלא כמה דאת אמר והייתי אני ובני שלמה חטאים.<sup>186</sup>

הנה, דוקא מתוך הצורך של הדרשן לתמוך את דבריו ולהביא להם סיוע מ'אשמת הכהן' ניכר הקושי והדוחק שיש בעיניו בעצם הרעיון התולה את חובת החוטאים שבדור בצוארם של תינוקות שלא עוו ולא פשעו.

182 שם, קה ע"ב.

183 אמנם מציאנו גם גישה אחרת, בספרי דברים רפ: 'איש בחטאו יומתו' – אבות מתים בעוון עצמם ובנים מתים בעוון עצמם. ככל הנראה בעיני חכמים אין זו דרך המלך.

184 קהלת רבה, ד.

185 בבלי, שבת, לג ע"ב.

186 זוהר, ג, יז ע"ב.



במקומות אחרים בחטיבה המרכזית של הזוהר, שבהם עולה עניין מות התינוקות, ניכרת נטייה מן התפיסה הקלאסית של הייסורים כעונש. תחת זאת עולה כיוון ספקולטיבי אחר להתמודדות עם פשר האירוע הסתום והכאוב הזה. כך, בסיכומו של דיון מורכב על מותם של נערים, מתברר כי:

בדא אתקיים ויש נספה בלא משפט, דכד עונשא נחית לעלמא איהו אערע בלא כונה לעילא ותתא כההוא מחבלא ויתענש כד לא אשגחו עליה מלעילא, ועליה כתיב עונותיו ילכדנו את הרשע.<sup>187</sup>

פשר מיתי זה בנוי כמובן על תפיסת העולם הכוללת של הזוהר, שעומדת גם ביסודה של תורת הרע שלו:

והשטן עומד על ימינו לשטנו, דא יצר הרע דאיהו משוטט ואזיל בעלמא לנטלא נשמתין ולאפקא רוחין ולמסטי לון לברייתא לעילא ותתא [...] דהכי הוא אורחוי דלאו איהו מקטרג אלא בזמנא דסכנה ובזמנא דצער שריא בעלמא ואית ליה רשו למסטי ולמעבד דינא אפי' בלא דינא כמה דאת אמר ויש נספה בלא משפט.<sup>188</sup>

הקביעה האנרכיסטית-משהו: 'ויש נספה בלא משפט',<sup>189</sup> בהקשר זה של תורת הגמול,<sup>190</sup> שאובה מן התלמוד הבבלי.<sup>191</sup> אולם בעוד אשר בתלמוד מוצגת חריגה מן המשפט כתולדה של קונסטלציה מיתית מוגדרת ויוצאת דופן,<sup>192</sup> הרי שבזוהר מעורה הרעיון בחוקיות כללית הנובעת מתפיסת העולם הגנוסטית הפסימיסטית שלו. בלשונו: 'מאי טעמא, בגין דגם את זה לעומת זה עשה האלהים'.<sup>193</sup>

ומה בסבא דמשפטים? בעיקרו של דבר, תורף המענה שנותן הסבא לבעיית מות התינוקות הוא שמתוך כך שהקב"ה יודע בהם שהם עתידים לחטוא, הוא נוטל אותם מן העולם בטרם יבאיש ריחם:

187 שם, א, קיט ע"א. ראו עוד שם, ב, רמט ע"א.

188 שם, א, קיג ע"א. ראו עוד, שם, ב, קצו ע"א; שם, ג, נד ע"ב, נט ע"ב.

189 משלי יג, כד.

190 בהקשר המקראי סובל הפסוק פירושים שונים. ראו את פירושיהם של רש"י ואבן עזרא על אתר, ולעומתם את פירושו של בעל המצודות, התואם את האינטרפרטציה התלמודית.

191 חגיגה, ד ע"ב. ראו עוד בראשית רבה, מט. ההבדלים בין דרכו של התלמוד הבבלי לזה של המדרש הארץ-ישראלי מאלף, ואכמ"ל.

192 אמנם בספרות התלמודית אנו מוצאים את הרעיון ש'השטן מקטרג בשעת סכנה' (למשל מדרש תנאים לדברים, כג י; ירושלמי, ברכות, א, א, ב ע"ד; שבת, ב ו, ה ע"ב) אולם ה'קטרוג' הזה עניינו מתיחה קיצונית של מידת הדין לחומרא, כפי שניתן ללמוד מן המקורות הללו וכמשמעו הראשוני של הביטוי; ואין הכוונה בזה לומר אלא שבשעת הסכנה מידת הדין מתוחה על כל מעשי האדם. הרעיון הזוהרי, לעומת זאת, מדגיש את המימד השרירותי שבהעדר המשפט.

193 זוהר, ג, נד ע"ב.

הכא איהו רזא, אלין אינון נשמתין דינוקין זעירין כד אינון ינקי מגו תוקפא דאמהון, וקודשא בריך הוא חמי דאי יתקיימון בעלמא יבאשון ריחיהון ויחמצון כחומץ דא, לקיט לון זעירין בעוד דיהבי ריחא.<sup>194</sup>

ברעיון זה כשלעצמו אין חידוש מיוחד, שכן תשובה זו מוכרת ושגורה בפי הזוהר בכמה מקומות.<sup>195</sup> בחלק מהם<sup>196</sup> שנויים הדברים בהקשר לדמותו של חנוך, עליו נאמר: 'ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים'.<sup>197</sup> אכן נראה כי המסורת הקדומה על חנוך, שסולק מן העולם בעודו בצדקו לכל ירשיע, היא ההשראה למוטיב שבא כאן לידי גיבוש בניסוחו הכללי<sup>198</sup> כמו גם לרעיון שאותם תינוקות זוכים לעלות למתיבתא דקב"ה.<sup>199</sup> אלא שהסבא איננו משלים עם הביטוי הדטרמיניסטי כמות שהוא. כדי להסביר היאך גלוי וידוע מראש קלקולו של מי שחייו נגדעים באיבם הוא מעלה את מוטיב עושק הנשמות. על פי טעם זה, טיבו הרע של האדם עשוי לנבוע מכך שנשמתו נעשקה על ידי

194 שם, ב, צו ע"א.

195 שם, א, נו ע"ב; מדרש הנעלם, שם, קיז ע"ב; שם, ב, י ע"ב, רמט ע"א; שם, ג, שח ע"א (השמטות); מדרש הנעלם, זוהר חדש, יט ע"ד – כ ע"א.

196 זוהר, א, נו ע"ב; שם, ב, י ע"ב.

197 בראשית ה, כד.

198 הרעיון מופיע לראשונה בבראשית רבה כה, אך שם הוא עדיין חף מן האלמנט הדטרמיניסטי, וזו לשונו: 'חנוך חנף היה, פעמים צדיק פעמים רשע, אמר הקב"ה: עד שהוא בצדקו אסלקנו'. לפי זה, חנוך ניטל בשל דרכיו ולא על שם העתיד. רש"י, בפירושו על התורה, מביא את הדברים בשינוי קל: 'ויתהלך חנוך – צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע, לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו, פירוש רש"י על התורה, בראשית ה, כד. לפי זה, סילוקו של חנוך בא משום קלות דעתו גם אם לא היה כאן חטא בפועל. נקל לשער שמכאן נתגלגל הרעיון אל הזוהר כרעיון דטרמיניסטי מובהק, לפיו גלוי וידוע לפני הקב"ה שהוא עתיד להבאיש את ריחו. בצידה של מסורת זו אודות חנוך מצוייה גם מסורת אחרת הרואה בחנוך צדיק גמור, לפיה דווקא בשל צדקותו לקחו הקב"ה ועשהו מלאך – הוא מטטרון. על המסורת האחרונה, ששורשיה עמוקים יותר, ראו מ' אידל, 'חנוך הוא מטטרון', המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו), ירושלים תשמ"ז, עמ' 151-170. יתכן שהמסורת האלטרנטיבית, של חנוך 'הצדיק הרופס', באה כמענה פולמוסי אנטי נוצרי. על האימוץ הנוצרי של דמות חנוך מטטרון, ראו י' ליבס, 'קול השופר מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו), ירושלים תשמ"ז, עמ' 178-179.

199 כמקורות השראה נוספים יש לציין את ההסבר התנאי לדינו החמור של בן סורר ומורה: 'בן סורר ומורה נידון על שם סופר, ימות זכאי ואל ימות חייב', משנה, סנהדרין, ח ה; וכן את מאמרו של רבי יוחנן בבבלי, חגיגה, ה ע"א: 'רבי יוחנן, כי מטי להאי קרא בכי: הן בקדשו לא יאמין, אי בקדושי לא יאמין במאן יאמין? יומא חד הוה קא אזיל באורחא, חזייה לההוא גברא דהוה מנקיט תאני, שביק הנך דמטו, ושקיל הנך דלא מטו. אמר ליה: לאו הני מעלן טפי? – אמר ליה: הני לאורחא בעינן להו, הני – נטרן, והני – לא נטרן. אמר: היינו דכתיב הן בקדשו לא יאמין. סיפור זה מובא כמשל במדרש הנעלם, זוהר חדש, כ ע"א, בהקשר קרוב.

200 זוהר, ב, צו ע"ב.

הסטרא אחרא בטרם ירדה אל העולם.<sup>201</sup> על כן מעצם כרייתה בעולם הזה רעה היא. אמנם בראשית הדברים נראה כי התרחשות פרה־אקסיסטנציאלית זו היא תולדה מן ההתגברות המיתית של כוחות הרע – 'עת אשר שלט האדם באדם לרע לו', אך תוך כדי דיבור ממתן הסבא את דבריו ומבהיר:

אלא האי עלמא אתנהג כלא באילנא דדעת טוב ורע, וכד אתנהגן בני עלמא בסטרא דטוב טיקלא קיימא ואכרע לסטרא דטוב, וכד אתנהגן בסטרא דרע אכרע לההוא סטרא וכל נשמתין דהוו בההיא שעתא בטיקלא הוה עשיק לון ונטיל לון.<sup>202</sup>

כלומר, בני העולם במעשיהם מכריעים את המאזניים לטוב או לרע<sup>203</sup> ובשעה שהם נוטים לרע נעשקות הנשמות אשר בטיקלא.<sup>204</sup>

אך בכך לא נחה דעתו של הסבא והוא יוצא לתור אחר פתרונות אחרים לבעיה הטורדת את נפשו. למעשה, למרות שהדבר לא נאמר במפורש, ניתן להבין את כל עניינה של המסה הארוכה על הגלגול, אותה מגוללת הדרשה על פני דפים ארוכים, כנסיון התמודדות עם מות התינוקות. אכן, במשנתם של המקובלים בני הדור אנו מוצאים שקשרו בין הגלגול לבין מות התינוקות. לכך בודאי רומז ר' שם טוב בן שם טוב, כשהוא כותב:

וכן אני אומר בקטנים המתים והנהרגים בקטנותם שיש בשרשם מי שיסבב לזה. ואנחנו לא נדע כי אם להאמין אמונה חזקה כי הכל על פי הדין והיושר האלהי.<sup>205</sup>

במילים מפורשות יותר מצוי העניין בספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו:

דע כי יונקי שדים המתים הם נקיים מכל חטא ובודאי נשמתם נשמת צדיקים שלא נותר עליהם עונש רק המיתה בלבד ובקבלם צער המיתה ההיא זכו להיות במחיצתו של הב"ה ית' וית'. וזש"ה את מי יורה דעה וגו', כלומר על מי ישפיע הדעה והשמועה על גמולי מחלב ועל עתיקי משדים. ומלבד סוד זה אם יש בלבבך עינים תכיר בפסוק זה סוד הבחור' העוסקים בתורה ובגמילות חסדים ומתים בחצי ימיהם.<sup>206</sup>

לפתרון החידה התיאולוגית מוסיף הסבא במרומו נדבך נוסף במהלך עיונו הספקולטיבי בתורת הגלגול.<sup>207</sup> על דרך הדרשנות הסבאית מתבאר הפסוק: 'אם אדוניו יתן לו אשה האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו', כרומז לכך שמי שבא בגלגול וזכה באשתו

201 בדרשתו זו על עושק הנשמות יוצא הסבא כנגד המבואר ב'ספרי קדמא', שהובא בדבריו קודם לכן, שם, צה ע"ב, שהנשמות העשוקות הן נשמות חסידי אומות העולם וממזרים תלמידי חכמים. עצם היציאה המוצהרת כנגד המסורת המקובלת בידיו משקפת את אופייה ההרמוניטי היצירתי של דרשת הסבא.

202 שם, צה ע"ב.

203 במידה מסויימת ומכיוון אחר (הפרה־אקסיסטנציאלי) יש כאן חזרה אל הקשר שבין עוונות הדור למות התינוקות.

204 על ה'טיקלא' בזהר בכלל, ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזהר, עמ' 327-335. על הטיקלא בהקשר המדובר כאן, ראו שם, עמ' 331-332.

205 ר' שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארא שי"ו, פא ע"א.

206 גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, עמ' לג.

207 זוהר, ב, קט ע"א.

ברחמים, ילדיו ממנה לא יהיו לו אלא לאדונו, לקב"ה, ואילו הוא יצא מן העולם בגפו. על מנת ליישב את העוול שנעשה בעיניו לאותו אדם ש'אשתדל למעבד פירי [...] ויצא בריקניא', הוא מבהיר, שמאחר והלה זכה באשתו 'ברחמים' מאת הקב"ה, הרי הקב"ה גובה בתחילה משלו 'ונטיל מה דגרע ההוא מבוע'. אחר כך יחזור האב וישתדל על עצמו להשלים חסרונו. נמצא אם כן שהתינוקות המתים בחיק אמותם אינם באמת של הוריו, הקב"ה העוקר אותם מן העולם גובה בכך את שלו.

מסתבר שגם בכך לא מוצא הדרשן מנוח לנפשו, שכן בהמשך דרשתו הוא מוסיף לשוטט ברוחו ולתור אחר טעמים נוספים. כך, לקראת סיומה של הדרשה,<sup>208</sup> עולה סברה נוספת, הפעם על בסיס אושיותיה של תורת הגמול הפונדמנטליסטית. על פי קונצפציה זו, עוונותיה של האשה-האם עלולות להביא לידי התערות של קול הנחש בקולה ולהתעברות רוחו של העובר מאותה מרשעת, היא לילית. מכאן, שלמעשה אותו תינוק ניתן בידי אמו הביולוגית לפקדון בלבד, עד שתבוא אותה 'חייבתא' או תשגר את שלוחה ליטול את בן רוחה. למרות שהאופי המיתי-דמוני של הדברים הללו אינו נופל מזה של ההסברים הספקולטיביים הקודמים, ניכרת כאן ללא ספק מגמתו של הסבא להסיט את מוקד הפתרון של הדילמה אל נוסחת הגמול שכר-עונש ולהצביע על עוון מוגדר של האם שבעטיו נעשק ממנה בנה.

הנה, לא מיתוס הטיקלא, לא סוד הגלגול, גם לא הפרוצדורה של גביית 'גרעון המבוע', ואפילו לא אחריותה של האם החוטאת, מביאים מזור למכאוביו של הסבא המתייסר. בעיניו כל העולם כולו בוכה עמו על מר גורלם של אותם תינוקות:

והנה דמעת העשוקים, אלין אינון דמתין בתוקפא דאמהון, אלין עבדין לאושדא דמעין לכל בני עלמא בגין דלית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין, דכל בני עלמא תוהוין ואמרין דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי, הני מסכני ינוקי דלא חאבו אמאי מיתו, אן דינא דקשוט דעביד מארי עלמא, אי בחובי אבהתהון אסתלקי מעלמא אמאי, ודאי אין להם מנחם.<sup>209</sup>

הוא אינו משלים עם מה שבעיניו תלמודיות נראה מוכן מאליו – מותם של תינוקות 'בחובי אבהתהון' (או בעוונות אימותיהם). לכאב החד הזה המחתיך בבשרו אפילו שלמה, שכל מעיינות החכמה גלויים לפניו, אינו יכול להביא מרפא. אין לו לסבא אלא להודות: 'ראיתי את כל העשוקים [...] – ואין להם מנחם'. בעל סבא דמשפטים, במהלך ובאמצעות המסה הארוכה, ממאן לכל הקונבנציות – הדוגמטיות, הרציונאליות והמיתיות, ודוחה גם את הספקולציות הדרשניות למיניהן. מנקודת מוצא דתית טוטאלית הוא אמנם עומד ומצהיר: 'דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי', אולם מתוך יושר אינטלקטואלי ורגישות מוסרית עמוקה וכנה הוא מכיר בכך שעל מות התינוקות ניתן רק להזיל דמעה – אין פשר ולא נחמה.

מכאן יוצא הסבא להרחיב את הצוהר שפתח ומתברר שהשאלה הקונקרטית של מות התינוקות איננה אלא נקודת משען, קצה הקרחון של בעיית העושק בכלל – 'שבתי אני

208 שם, קיא ע"א.

209 שם, קיג ע"א.

הסטרא אחרא בטרם ירדה אל העולם.<sup>201</sup> על כן מעצם ברייתה בעולם הזה רעה היא. אמנם בראשית הדברים נראה כי התרחשות פרה־אקסיסטנציאלית זו היא תולדה מן ההתגברות המיתית של כוחות הרע – 'עת אשר שלט האדם באדם לרע לו', אך תוך כדי דיבור ממתן הסבא את דבריו ומבהיר:

אלא האי עלמא אתנהג כלא באילנא דדעת טוב ורע, וכד אתנהגן בני עלמא בסטרא דטוב טיקלא קיימא ואכרע לסטרא דטוב, וכד אתנהגן בסטרא דרע אכרע להווא סטרא וכל נשמתיך דהווי בההיא שעתא בטיקלא הווי עשיק לון ונטיל לון.<sup>202</sup>

כלומר, בני העולם במעשיהם מכריעים את המאזניים לטוב או לרע<sup>203</sup> ובשעה שהם נוטים לרע נעשקות הנשמות אשר בטיקלא.<sup>204</sup>

אך בכך לא נחה דעתו של הסבא והוא יוצא לתור אחר פתרונות אחרים לבעיה הטורדת את נפשו. למעשה, למרות שהדבר לא נאמר במפורש, ניתן להבין את כל עניינה של המסה הארוכה על הגלגול, אותה מגוללת הדרשה על פני דפים ארוכים, כנסיון התמודדות עם מות התינוקות. אכן, במשנתם של המקובלים בני הדור אנו מוצאים שקשרו בין הגלגול לבין מות התינוקות. לכך בודאי רומז ר' שם טוב בן שם טוב, כשהוא כותב:

וכן אני אומר בקטנים המתים והנהרגים בקטנותם שיש בשרשם מי שיסבב לזה. ואנחנו לא נדע כי אם להאמין אמונה חזקה כי הכל על פי הדין והיושר האלהי.<sup>205</sup>

במילים מפורשות יותר מצוי העניין בספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו:

דע כי יונקי שדים המתים הם נקיים מכל חטא ובודאי נשמתם נשמת צדיקים שלא נותר עליהם עונש רק המיתה בלבד ובקבלם צער המיתה ההיא זכו להיות במחיצתו של ה' ית' וית'. וזש"ה את מי יורה דעה וגו', כלומר על מי ישפיע הדעה והשמועה על גמולי מחלב ועל עתיקי משדים. ומלבד סוד זה אם יש בלבבך עינים תכיר בפסוק זה סוד הבחור' העוסקים בתורה ובגמילות חסדים ומתים בחצי ימיהם.<sup>206</sup>

לפתרון החידה התיאולוגית מוסיף הסבא במרומז נדבך נוסף במהלך עיונו הספקולטיבי בתורת הגלגול.<sup>207</sup> על דרך הדרשנות הסבאית מתבאר הפסוק: 'אם אדוניו יתן לו אשה האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו', כרומז לכך שמי שבא בגלגול וזכה באשתו

201 בדרשתו זו על עושק הנשמות יוצא הסבא כנגד המבואר ב'ספרי קדמא', שהובא בדבריו קודם לכן, שם, צה ע"ב, שהנשמות העשוקות הן נשמות חסידי אומות העולם וממזרים תלמידי חכמים. עצם היציאה המוצהרת כנגד המסורת המקובלת בידי משקפת את אופייה ההרמנויטי היצירתי של דרשת הסבא.

202 שם, צה ע"ב.

203 במידה מסוימת ומכיוון אחר (הפרה־אקסיסטנציאלי) יש כאן חזרה אל הקשר שבין עוונות הדור למות התינוקות.

204 על ה'טיקלא' בזוהר בכלל, ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 327-335. על הטיקלא בהקשר המדובר כאן, ראו שם, עמ' 331-332.

205 ר' שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארא שי"ו, פא ע"א.

206 גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, עמ' לג.

207 זוהר, ב, קט ע"א.

ברחמים, ילדיו ממנה לא יהיו לו אלא לאדונו, לקב"ה, ואילו הוא יצא מן העולם בגפו. על מנת ליישב את העוול שנעשה בעיניו לאותו אדם ש'אשתדל למעבד פירי' [...] ויצא בריקניא', הוא מבהיר, שמאחר והלה זכה באשתו 'ברחמים' מאת הקב"ה, הרי הקב"ה גובה בתחילה משלו 'ונטיל מה דגרע ההוא מבוע'. אחר כך יחזור האב וישתדל על עצמו להשלים חסרונו. נמצא אם כן שהתינוקות המתים בחיק אמותם אינם באמת של הוריו, הקב"ה העוקר אותם מן העולם גובה בכך את שלו.

מסתבר שגם בכך לא מוצא הדרשן מנוח לנפשו, שכן בהמשך דרשתו הוא מוסיף לשוטט ברוחו ולתור אחר טעמים נוספים. כך, לקראת סיומה של הדרשה,<sup>208</sup> עולה סברה נוספת, הפעם על בסיס אושיותיה של תורת הגמול הפונדמנטליסטית. על פי קונצפציה זו, עוונותיה של האשה-האם עלולות להביא לידי התערות של קול הנחש בקולה ולהתעברות רוחו של העובר מאותה מרשעת, היא לילית. מכאן, שלמעשה אותו תינוק ניתן בידי אמו הביולוגית לפקדון בלבד, עד שתבוא אותה 'חייבתא' או תשגר את שלוחה ליטול את בן רוחה. למרות שהאופי המיתי-דמוני של הדברים הללו אינו נופל מזה של ההסברים הספקולטיביים הקודמים, ניכרת כאן ללא ספק מגמתו של הסבא להסיט את מוקד הפתרון של הדילמה אל נוסחת הגמול שכר-עונש ולהצביע על עוון מוגדר של האם שבעטיו נעשק ממנה בנה.

הנה, לא מיתוס הטיקלא, לא סוד הגלגול, גם לא הפרוצדורה של גביית 'גרעון המבוע', ואפילו לא אחירותה של האם החוטאת, מביאים מזור למכאוביו של הסבא המתיסר. בעיניו כל העולם כולו בוכה עמו על מר גורלם של אותם תינוקות:

והנה דמעת העשוקים, אלין אינון דמתין בתוקפא דאמהון, אלין עבדין לאושדא דמעין לכל בני עלמא בגין דלית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין, דכל בני עלמא תוהין ואמרין דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי, הני מסכני ינוקי דלא חאבו אמאי מיתו, אן דינא דקשוט דעביד מארי עלמא, אי בחובי אבהתהון אסתלקי מעלמא אמאי, ודאי אין להם מנחם.<sup>209</sup>

הוא אינו משלים עם מה שבעיניו תלמודיות נראה מובן מאליו – מותם של תינוקות 'בחובי אבהתהון' (או בעוונות אימותיהם). לכאב החד הזה המחתיך בבשרו אפילו שלמה, שכל מעיינות החכמה גלויים לפניו, אינו יכול להביא מרפא. אין לו לסבא אלא להודות: 'ראיתי את כל העשוקים [...] – ואין להם מנחם'. בעל סבא דמשפטים, במהלך ובאמצעות המסה הארוכה, ממאן לכל הקונבנציות – הדוגמטיות, הרציונאליות והמיתיות, ודוחה גם את הספקולציות הדרשניות למיניהן. מנקודת מוצא דתית טוטאלית הוא אמנם עומד ומצהיר: 'דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי', אולם מתוך יושר אינטלקטואלי ורגישות מוסרית עמוקה וכנה הוא מכיר בכך שעל מות התינוקות ניתן רק להזיל דמעה – אין פשר ולא נחמה.

מכאן יוצא הסבא להרחיב את הצוהר שפתח ומתברר שהשאלה הקונקרטית של מות התינוקות איננה אלא נקודת משען, קצה הקרחון של בעיית העושק בכלל – 'שבתי אני

208 שם, קיא ע"א.

209 שם, קיג ע"א.

ואראה את כל העשוקים'. הסבא מעלה כאן את שאלת הגורל ומר הגורל חסר הפשר, הבא לידי ביטוי בסיטואציות החיים השונות, ברמה האקסיסטנציאלית והפרה-אקסיסטנציאלית – 'עשוקים באתר עילאה דלעילא ועשוקים לתתא', ומ'כמה סטריין', היינו מכמה בחינות.<sup>210</sup> ראשית, מדגיש הסבא, התינוקות המתים בחיק אימותם עשוקים פעמיים – פעם אחת בטרם בואם אל העולם (בטיקלא) ופעם שנייה בעולם הזה – על ידי לילית. עוד יותר פרובלמטי מזה הוא העושק הבא לכמה דורות, כאשר הקב"ה פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים, על שילשים ועל רבעים. יתירה מזו, אם אכן הקב"ה מוריד נשמה שכבר עשוקה בידי הסטרא אחרא אל גוף זך ונקי, נמצא כי מראש גלוי וידוע לפניו שהיא עתידה להעקר ממנו באיבה. אם כן, גם אותו גוף נמצא עשוק. לצד היבטים אלו של העושק, מוסיף הסבא בדבריו, יש גם סוג אחר של עושק הנגרם על ידי בני אדם ('עשוקים אשר נעשו'). כך למשל, מי שנואף את אשת רעהו ומוליד ממנה בן. הרי מלבד שהוא עושק את רעהו הוא גם עושק את הקב"ה, באשר הוא מטריח אותו ליצור לבן גוף ולצייר לו צורה בעל כורחו. יש אשר אדם נידון למיתה על עבירה שביצע מיד לאחר בגרותו, בהיותו בן שלוש-עשרה שנים, וגם בזה יש עוול, שהלא עתה הוא נולד ביצרו הטוב (ורק מעתה קרוי בן), ומדוע לא יימחל לו כתינוק בן יומו? האחרון בשורת העשוקים הוא הממזר שאיננו ראוי לבוא בקהל, והוא מזיל דמעה וקובל לפני ריבונו: 'מאריה דעלמא אי אבהתי חאברו אנא מה חובא עבידנא, הא עובדאי מתתקנן לקמך הור'.<sup>211</sup> בחתימה המלוטשת של מסכת הטענות שב הסבא אל נקודת המוצא הדרשנית שלו ומטיל את כל מר נפשו אל שאלת מות התינוקות, הפורצת עתה מפיו בעוצמה רבה: 'דלית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין'.<sup>212</sup> הנה, אם אמנם לסגנון הדיון בשאלות הגורל, הקיום והצרק אין תקדים, הרי שלפחות שאלה אחת מהן, היא בעיית הממזרים, עולה גם במדרש הארץ-ישראלי הקדום:

ושבתי אני ואראה את כל העשוקים. חנינא חייטא פתר קרייה בממזרים. ושכתי אני ואראה את כל העשוקים, אילו הממזרים. והנה דמעת העשוקים, אימותיהן שלאלו עברו עבירה ואילין עליביא מרחקין להון, אביו שלזה בא על ערוה זה מה עשה וזה מה איכפת לו. ואין להם מנחם. אלא ומיד עושקיהם כוח, זה סנהדרין גדולה של ישראל שהיא באה עליהן בכוח התורה ומרחקתן, על שם לא יבא ממזר בקהל ה'. ואין להם מנחם, אמ' הקב"ה עלי לנחמן. לפי שבעולם הזה יש בהן פסולת אבל לעתיד לבוא אמ' זכריה אנא חמיתיה אולוכרוסון דדהב נקי.<sup>213</sup>

<sup>210</sup> פרק זה של הדרשה מושפע ללא ספק מרוחו של מדרש קהלת רבה, ד, שבדרשתו על פסוק זה מביא דעות שונות, או בלשונו של המדרש: 'פתירות' שונות, ביחס לעניינם של העשוקים הללו. גם הסבא מציע כאן רשימה של עשוקים, אלא שמעבר לכך שהרשימה שונה ונועזת יותר מזו של המדרש, הרי שכדרכו המדרשית של הזוהר, ובאופן התואם את רוחו המיליטנטית של הסבא, אין מדובר בהצעות דרשניות אלטרנטיביות (בסגנון 'דבר אחר'). בעיני הדרשן הפסוק המקונן על דמעת העשוקים מכוון לכולם כאחת.

<sup>211</sup> זוהר, ב, קיג ע"ב.

<sup>212</sup> שם.

<sup>213</sup> ויקרא רבה, לב.

מובן שהדמיון איננו מקרי. מסתבר שהדרשה הזוהרית בנויה על המקור המדרשי. דווקא משום כך מאלף גם ההבדל: בעוד שבמדרש הקדום מופנית הטענה כלפי סנהדרין גדולה של ישראל, על שהיא באה על הממזרים בכת התורה ומרחקתן, והקב"ה מופיע כאן כמי שעתיד לנחמן לעחיד לבא, הרי שהזוהר איננו נרתע מלהפנות את חיצו מענותיו כלפי מלך מלכי המלכים בכבודו ובעצמו. הממזר הזוהרי בסבא דמשפטים איננו חושש לקבול ישירות בפני אלהיו: 'אושיר דמעין קמי קודשא בריך הוא ואטעין קמיה מאריה דעלמא'.

כיוצא בזה יש לומר ביחס למקבילות או כמו-מקבילות הזוהריות. גם אם בזוהר עצמו נוכל למצוא ביטויים קרובים ודומים לזעקה החותמת את סבא דמשפטים, הם רחוקים בחריפותם ובתעוזה שבהם מן הביטוי ביצירה שלפנינו. כך למשל, במקום אחד מעמיד הזוהר את כל בני העולם לתבוע את עלבונם של התינוקות במילים חריפות ביותר:

בין גן עדן וגיהנם איכא חד טיגרא ודא הוא טיגרא דמחלוקת, אמאי אקרי הכי בגין דכל בני עלמא עבדין פליגא במאריהון על ההוא רביא.<sup>214</sup>

אלא ששם שוברה של הזעקה בצידה:

וקב"ה חמי ביה דלא יצלח, דאי אתקשי לא אתנטע בנטיעא שפיר והשתא דאיהו רכיכא ויאות לאתעקרא, אתעקר ושתיל ליה קב"ה.

במקום אחר נשמעת הטענה באופן מפתיע ביותר מפיו של הסטרא אחרא עצמו, לאחר שהוא מתהפך להיות סניגור ביום הכיפורים:

אלא כיון דמקבל ההוא שוחד אתהפך להו סניגור [...] כיון דשמע מאינון ינוקי מיד סליק לגבי קודשא בריך הוא ואמר מאריה דעלמא כל ארחך בדינא דקשוט ואי דינא שריא על ישראל בגין חוביהון איהו, ינוקין דלהון דלא חאבו לקמך אמאי מסרת לון לקטלא לון בלא חובא.<sup>215</sup>

אך גם שם נענית טענה זו, ומיד – 'קודשא בריך הוא נטיל מלוי בכך וחס עלייהו'. עד כמה שנוקבת הקובלנה בשני המקומות הללו, הן בניסוחה הבוטה והן מצד זהותו של הקובל, אין היא נותרת תלויה בחלל האויר, והיא זוכה לכירור, שלפחות לטעמו של הדרשן ההוא נראה שהניח את הדעת. כאן לעומת זאת נחתמת הדרשה בגעית בכי מרטיטה חסרת אונים, כשלעינינו נחשף מר-לבו של הדרשן בסיטואציה נפשית חסרת מוצא וניחומים.<sup>216</sup>

<sup>214</sup> זוהר, ג, שח ע"א (השמטות).

<sup>215</sup> שם, רג ע"א.

<sup>216</sup> בסיומה של הדרשה מובאת פסקה נוספת על דמעת העשוקים המגינה במתיבתא עלאה על החיים, אולם מבחינה ספרותית ניכר בעליל שקטע זה מנותק מן הדרשה הקודמת. פסקה זו אינה מובאת כחתימה לדברים הקודמים, להפך, היא פותחת בדרשה מלאכותית חדשה 'ותו'. נראה אם כן שקטע זה, שללא ספק שייך לסבא דמשפטים, שייך כבר לשלב עיבוד הטקסט הזוהרי, ראו לעיל, פרק ראשון, שינויי נוסח עיקריים, והוא לא בא כאן אלא לחתום את המסה כולה ב'דבר טוב'.



ככלל, יש לומר, שגישתו של הסבא לפתרון בעיית 'צדיק ורע לו', על כל הוריאנטים השונים שלה, מתמקדת באופן מובהק בהתרחשות הפרה-אקסיסטנציאלית ובנויה כולה על תפיסה המתגלה במהלך הדרשה כגנוסטית במהותה, באשר היא רואה את מקור הרעה בקונסטלציה של הכרעת 'מאזני מרמה' את 'מאזני צדק'.<sup>217</sup> עצם הגדרת ההתרחשות המיתית הזאת כ'עושה', מניחה ביסודה את המאבק בין טוב לרע על נשמתו של האדם בטרם לידתו. בסגנון אחר, לשם השוואה, מובא מיתוס הטיקלא בחטיבה המרכזית שבזוהר בזו הלשון:

יומא דא אהדרן מלין חדתינ קמי רב מתיבתא על רוינ עתיקין צדיק וטוב לו צדיק ורע לו, דכלהו סלקין גו מתקלא דאילנא עד לא ייתון לעלמא וכפום טיקלא דמתקלא הכי אית לון בהאי עלמא.<sup>218</sup>

גם כאן תלוי גורלו העיוור של האדם בנסיבות המיתיות קודם לידתו, אלא שהוא נגזר באופן סתמי מ'שקילת המשקל'. מסתבר, כפי שהעיר ישעיה תשבי, שהכוונה היא למצב השכינה בעת הלידה.<sup>219</sup> בסבא לעומת זאת ההתרחשות היא דרמה של מאבק בין 'אדם' ל'אדם':

והאי טיקלא לא שכיך לעלמין ונשמתינ סלקין ונחתין עאלין ותבין, ואית נשמתינ עשיקין כד שלטא אדם באדם, דכתיב עת אשר שלט האדם באדם לרע לו.<sup>220</sup>

נשמה שנקלעה באופן מקרי אל הטיקלא בשעה שמאזני מירמה הכריעו את מאזני הצדק, כבר נפלה ברשתו של הסטרא אחרא. מכאן נגזרו אופייה וטיבה של הנשמה עוד בטרם באה לעולם ובכך נחתך גם גורלה.

מצד שני, בעוד שבחבורתו של רב מתיבתא מתקבלת המקריות העיוורת של הטיקלא ככל הנראה בהבנה ובהשלמה, עבור הסבא זוהי רק נקודת המוצא.<sup>221</sup> שאלת הצדק שמאחורי ההליך המיתי הפרה-אקסיסטנציאלי מטרידה את רוחו. אף לאחר שהוא משקם ומשכלל את מיתוס הטיקלא ותולה את הקונסטלציה הטראגית במעשי בני האדם, אין בכך כדי לשכך את סערת רוחו. לאורך כל הדרך הוא מבקש את העילה שבגינה מתרגשת הרעה על בני האדם, אך מאחר ולכל היותר הוא מסוגל להטיל אשמה באביו או באמו של אותו תינוק שלא טעם טעם חטא, מה שאיננו מניח את דעתו, הריהו מכריז על דרכו כדרך ללא מוצא. הדרשה חותמת אם כן במבע עמוק וצלול של כאב אותו מבקש בעל סבא דמשפטים להביא כאן לידי ביטוי. מבחינה ספרותית אין ספק שלפנינו אחת מנקודות השיא המופלאות של היצירה ואולי של הזוהר ככלל. אך לא פחות מכך מרשימה וייחודית כאן ההבעה הדתית. בכנות אופיינית לסבא הוא נוקט כאן עמדה נוקפורהמיסטית הדוחה

<sup>217</sup> על תפיסת הרע בכלל ועל אופייה הגנוסטי בפרט, ראו עוד בפרק הבא.

<sup>218</sup> זוהר, ג, קסח ע"א.

<sup>219</sup> תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' עז.

<sup>220</sup> זוהר, ב, צה ע"ב.

<sup>221</sup> ההבדלים בין הופעתו של רעיון הטיקלא בשני המקורות הנידונים כאן עשויים להעלות את ההשערה שלפנינו, בסבא דמשפטים, עיבוד מורכב ומפותח של המיתוס הקדום יותר כפי שהוא מופיע ברב מתיבתא.

סברות והסברים שונים לדילמות התיאולוגיות הקדומות והאלמנטריות, ומעדיף על פניהן את המתח הדיאלקטי המייסר בין קבלת עול הוודאות הדתית הדוגמטית לבין התסיסה האקזיסטנציאלית של המחאה.

#### ד. הרע ומעמדו

מוטיב העושק שעומד במרכזה של דרשת הסבא בחיבורנו מביא לידי ביטוי תמונת עולם דואליסטית גנוסטית.<sup>222</sup> מיתוס המאזניים משקף באופן חד ביותר את מעמדו של הרע כ'סטרא אחרא', היינו הצד האחר, העומד כנגד 'סטרא דקדושה'. זה כנגד זה הם נאבקים על מרחב השליטה המיסטי. מבחינת תולדותיה של אידיאה זו היא בודאי קשורה לדמותו של סמאל, אותה אנו מוצאים לראשונה ככוח דמוני המורד באל בפרקי דרבי אליעזר.<sup>223</sup> את נקודות הציון בהתפתחותה יש לראות בספר הבהיר, בקבלת גירונה המוקדמת ובתורתו של הרמב"ן,<sup>224</sup> אך לכדי תמונת עולם שלמה וכוללת היא מגיעה רק במחצית השניה של המאה הי"ג בתורת האצילות השמאלית של ר' יצחק הכהן מקסטיליה.<sup>225</sup> כאן אנו מוצאים לראשונה את תורת האצילות של הרע כמקבילה סימטרית למערכת הספירות המוכרת, כשכנגד הקב"ה והשכינה היא מעמידה את סמאל ולילית. תפיסת עולם זו הייתה לאבן יסוד בתורת הרע של ספר הזוהר ומעתה מוכרת 'האצילות השמאלית' בשמה הזוהרי הרווח – 'סטרא אחרא'.

ר' יצחק הכהן לא רק העלה את תמונת העולם של הרע ככוח דמוני העומד לעצמו כנגד כוחות הקדושה, אלא גם ראה בו את השורש והסיבה למזיקים ולכל הרעות החולות. על פי תפיסה זו, מכוח תולדתם של עבדי סמאל נולדים המצורעים וכן 'רוחות רעות

222 באפיונה של קבלת סבא דמשפטים, כמו זו של הזוהר, כגנוסטית, אינני מתכוון לזיקה ההיסטורית ולמידת ההשפעה שהיתה לגנוסטיקאים הנוצרים על ההגות היהודית בכלל ועל הקבלה, אלא להיבט הטיפולוגי בלבד. בשאלת הזיקה ההיסטורית בין תורת הרע הקבלית לגנוזיס ידועה דעתו של שלום, כפי שבאה לידי ביטוי בכמה מקומות, ראו למשל, Scholem, *Major Trends*, pp. 74-75. בגישה זו אחז גם תשב"י, משנת הזוהר, א, עמ' קא-קב. חוקרים אחרים חלקו על זיקה היסטורית זו, ראו למשל י' דן, 'דואליזם קבלי ודואליזם גנוסטי', דעת 19 (תשמ"ז), עמ' 5-16; J. Dan, 'Samael and the Problem of Jewish Mysticism', *Perspectives of Jewish Thought and Mysticism, Dedicated to Alexander Altmann*, Amsterdam 1998, pp. 257-276; ומכיוון אחר אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 47-49, וראו עוד את הערותיו והפניותיו.

223 דמותו של סמאל כדמון קשורה למסורות אודות חנוך. שורשיה מצויים בספר חנוך ובעקבותיה אנו מוצאים אותה בספרות התלמודית-מדרשית. על גלגוליו השונים של סמאל עד לפרקי דרבי אליעזר, ראו Dan, 'Samael', pp. 258-263.

224 את זרימתה והתפתחותה של המסורת אודות סמאל תיאר בפירוט יוסף דן, שם; וראו את סיכום הדברים, שם, עמ' 272-273.

225 תורת הרע של ר' יצחק הכהן באה לידי ביטוי בעיקר במאמרו על האצילות השמאלית. ראו ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן: מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הזוהר', מדעי היהדות, ב (תרפ"ז), עמ' 244-264; וכן בחיבור 'טעמי הטעמים', שם, עמ' 275-269.

מתפשטות באויר וכל הזיקין והזוועות יוצאות מכוח אלו התערובות [...] יש מהן שצורתן צורת כלבים, ואם עון אדם גורם והכלב המצוייר מזו התולדה הרעה יקרה באדם ונושך אותו, רפואתו קשה עד מאד להרפא'.<sup>226</sup> הנה, גם היבט זה של תורת האצילות השמאלית הוטמע בתודעה הזוהרית ואף הורחב והוחל על תחומים רבים נוספים. המאבק בין הכוחות השונים ונצחונם של הסטרא אחרא על השכינה הוא המפתח להבנת תופעת המוות, כמו גם הקטסטרופה ההיסטורית של החורבן.<sup>227</sup> בחלק מן המקומות נראה ששני האויבים המרים חילקו ביניהם את העולם באופן שמקבע את המציאות כולה בתוך תבנית בינארית: ישראל, הנתונים לשלטון השכינה, לעומת הגויים, שסמאל מושל בהם; ימות החול מחד והשבת מאידך; ארץ-ישראל וארץ העמים; העולם הזה והעולם הבא. הרוח הדומיננטית בזוהר מכירה במתח הפרמננטי והבלתי מוכרע (בעולם הזה) בין שני בעלי הדין המתגושים ביניהם:

כד שרי לאתקפא האי סטרא דאיהי קדישא אתרפי סטרא אחרא מסאבא, אתקף דא ואתרפי דא והא אוקימנא דכל זמנא דהיא בתקיפו סטרא אחרא אתרפן כל שייפוי, דא מליא ודא חרוב ורוא דא ירושלם וצור חייבא כד מליא דא חרוב דא, ועל דא כד אתקף דא אתרפי דא.<sup>228</sup>

התגושות זו, על מהלכיה השונים והמשתנים, משתקפת בהתרחשות הדרמטית שעל פני האדמה. עם השינוי ביחסי הכוחות שלמעלה מתחלף ומתהפך האיזון גם בעולם הזה. מיתוס הטיקלא, שמעלה הסבא בחלקה הראשון של הדרשה, משקף את הפרספקטיבה הזו וגם הוא יונק מתפיסת העולם לפיה האירוע המזדמן בשעה נתונה תלוי בקונסטלציה וביחסי הכוחות שבין 'אדם' ל'אדם' באותה שעה. המאזנים אינם שוקטות לעולם, הנשמות עולות ויורדות בהן, ואותן נשמות היורדות הנה בשעה שבה 'שולט אדם באדם' (היינו גובר כוח הסטרא אחרא), הריהן נעשקות. השינוי והחידוש בדברים הללו הוא בכך שהנוסחה הדמונולוגית-אסטרולוגית לפיענוח המציאות מוחלת גם על תורת הנפש ובעיקר על ההיבט הפרה-אקזיסטנציאלי שלה. התלות שיוצר הסבא בין יחסי הכוחות המזדמנים במאבק המיתי לבין טיבה של הנשמה היורדת לעולם באותה שעה, מתחד את אופיו הדטרמיניסטי של ההליך, ובכך הוא משמש קטליזטור לפתיחת הדיון הדרשני הסוער בשאלות תורת הגמול וגורל הנפש.

תורת הרע של סבא דמשפטים, ככל שמדובר בטיבו של הרע, בשורשיו ובדרך פעולתו, איננה שונה באופן מהותי מתורת הרע של הזוהר,<sup>229</sup> גם אם ניתן להבחין באי-אלו שינויי דגשים.<sup>230</sup> גם הערכים הסימבוליים של הרע מבוססים על הסימבוליקה הזוהרית בחטיבה

226 שם, עמ' 256.

227 ראו למשל זוהר, א, קס ע"ב, רח ע"ב; שם, ב, לג ע"ב.

228 שם, רלח ע"ב.

229 כמו בזוהר, גם בסבא דמשפטים האדם נולד ביצרו הרע. היצר הטוב מתפתח בו רק בגיל שלוש-עשרה, שם, צח ע"ב. גם התפיסה הפסימית הרואה בעולם הזה את נחלתו של הסטרא אחרא, שם, קי ע"ב, רווחת ביותר בזוהר, וכמותו גם הזיהוי של עשו עם הסטרא אחרא.

230 בהקשר זה יש להאיר את האופי האלים וההרסני במיוחד של הרע בסבא דמשפטים. הסבא מתאר את הרע כמנגנון של הרס הפוגע בכל מה שהוא בא עמו במגע: 'ת"ח מאן דאשכח

המרכזית. לעומת זאת, מה שמייחד את הדרשה שלפנינו הוא היחס הנפשי אל הרע והמעמד המוסרי שניתן לו בעולמו הסוער והנוני-קונפורמיסטי של הסבא.

על המימד המורכב ביחסו של הזוהר אל הרע עמד כבר יהודה ליבס בכמה מקומות.<sup>231</sup> למרות התפיסה האנטיטית אל הרע, והצגתו כעוין ואויב לשכינה, מוצא הזוהר עניין רב בקוטב זה, האחר, של החיים. ההיכרות עם הרע היא שלב הכרחי במסלול ההשתלמות המיסטית, כפי שאנו למדים מאברהם שבמהלך מסעו המיסטי בארץ ישראל היה עליו לרדת למצרים ולשוב ממנה בכדי לצרף את עצמו.<sup>232</sup> כך נהג גם משה שנכנס אל פרעה חדר בחדר, קורם שעלה בידו להכניע אותו, וכך היא כמובן גם דרכו של רשב"י.<sup>233</sup> לעומתם, איוב, שהיה 'סר מרע', הביא בכך על עצמו את הרעה. כפי שהראה ליבס, רעיון זה לא נולד בספר הזוהר ויש לו מהלכים כבר בחוג המקובלים הגנוסטיקאים עצמם.<sup>234</sup> אולם בזוהר לבש רעיון זה אופי שונה ומיוחד. אם בקבלת ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוש מדובר בהקשר זה על ידיעת השימוש במאגיה שחורה,<sup>235</sup> הרי שהזוהר מתעניין בעיקר בטכניקות התיאורגיות.<sup>236</sup> במאמר אחר, מאוחר יותר, מאפיין ליבס באופן מקיף ועמוק את העמדה הנפשית המעודנת של גיבורי הזוהר אל הרע: 'בעיני הזוהר לרע יש אמנם מציאות מיתית וממשית כפי שציינו החוקרים, אבל מכאן לא נובע שעולם הזוהר הוא מקום קשה ומפחיד. אנשי הזוהר יודעים את דרכי הסטרא אחרא: את מבנהו, חולשותיו ודרכי ההערמה הפועלים אצלו [...] ויותר מזה, יחסי המקובלים וסטרא אחרא אינם דו קיום הכפוי בכח על יריבים. יחסים אלה מאופיינים לעתים אף בהומור ובחדווה'.<sup>237</sup> דווקא היחס האינטימי עם הרע הוא שמאפיין את בני החבורה. הקסם המושך אותם אל מקומות החושך והאופל, אל המדבר או אל משכנם של עזא ועזאל, בא לירי ביטוי לא אחת בסיפורת הזוהרית. בכמה מקומות נדרשים חכמי הזוהר לעניין זה ובאחד מהם מסביר זקן חכם אחד כי הדרך אל הקדושה עוברת דרך המגע עם הרע:

חברא כוונתיה דעביד כעובדוי בעלמא רחים ליה ואתדבק בהדיה ועביד עמיה טיבו. אבל סטרא אחרא לאו הכי, כיון דאשכח מאן דשבק סטרא דקדושה דקב"ה ועביד כעובדוי ואתדבק ביה כדין בעיא לשיצאה ולאפקא ליה מעלמא, שם, קיב ע"א. ביטוי קיצוני עוד יותר של אותו עניין מופיע במקום אחר, סמוך לתחילת הדרשה על הפסוק 'עת ישלוט האדם באדם לרע לו': 'ואית נשמתין עשיקין כד שלטא אדם באדם, דכתיב עת ישלוט האדם באדם לרע לו, לרע לו ודאי [...] דא איהי לרע לו, לו להווא איש זר', שם, צה ע"ב. כת ההרס שברע פוגע גם בו עצמו!

231 ראו ליבס, 'המשיח של הזוהר', 123-126; 'הנ"ל', 'זוהר וארוס', עמ' 83-85.

232 זוהר, א, פג ע"ב.

233 שם, ב, לד ע"ב. לרעיונות אלו עתידים להיות מהלכים גם בחוגי השבתאים, ראו ג' שלום, שכת' צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, ב, תל אביב תשכ"ז, עמ' 23-29.

234 ליבס, 'המשיח של הזוהר'.

235 שם. ראו גם י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 193-194, שזיהה בעניין השפעה של חסידי אשכנז.

236 ראו ליבס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 180 והערה 318.

237 ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 83-84.

ואנן אוף הכי אתפרשנא מישובא למדברא תקיפא ולעינא תמן באורייתא בגין לאכפא להווא סטרא [...] דלית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא, דכר אתכפא סטרא דא אסתלק קודשא בריך הוא לעילא ואתייקר ביקריה, ולית פולחנא דקודשא בריך הוא אלא מגו חשוכא ולית טובא אלא מגו בישא, וכר עאל בר נש באורח בישא ושביק ליה כדין אסתלק קודשא בריך הוא ביקריה, ועל דא שלימו דכלא טוב ורע כחדא ולאסתלקא לבתר בטוב, ולית טוב אלא ההוא דנפק מגו בישא, וכהאי טוב אסתלק יקריה ודא איהו פולחנא שלים.<sup>238</sup>

ביטוי מפורש עוד יותר ליחס האמביוולנטי של הזוהר אל הרע, מוצאים אנו בדברים הבאים:

ונגה לו סביב, אף על גב דכל האי קיימא ביה נגה לו סביב, מהכא אוליפנא דאף על גב דלית סטרא דא אלא סטרא דמסאבו נגה לו סביב ולא אצטריך ליה לבר נש לדחיא ליה לבר.<sup>239</sup>

גם ביצירה שלפנינו, בסבא דמשפטים, אנו מוצאים ביטוי נרטיבי כזה, כאשר לקראת סיומה של הדרשה מעלה הסבא את סיפור האגדה על מסעו המופלא של שלמה המלך אל תרמוד במדבר. סיפור זה כשלעצמו יידון במקום אחר בפרק הנוכחי,<sup>240</sup> אך לענייננו חשוב לבחון את המוטיבציות המשתקפות מסיפור המסע הזה. שלמה דואה על כנפי נשרים אל מעבר להרי החושך על מנת ללמוד 'כל מה דבעי מאינון חכמתן נוכראין', היינו כל מה שהוא חפץ (לדעת) מאותן חכמות נכריות. את הסיפור הזה משבץ הסבא בדרשתו על הפסוק המוטו: 'שבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשו תחת השמש והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם'. רוצה לומר, עניינם של העשוקים, שכה טורד את מנוחתו של הסבא, נתגלה לשלמה רק כאשר שב מתרמוד שבמדבר, ממקום שלטון עזא ועזאל, ואז נתייבשה החכמה בלבו ובדעתו.<sup>241</sup> במילים אחרות, שלמה חתר אל מקורות הירע של הסטרא אחרא כדי שיהא בידו לומר דבר בשאלה התיאולוגית המציקה של דמעת העשוקים.<sup>242</sup> דומה שביטוי זה מפתיע של הערכה רבה והוקרה שרוחש בעל הדרשה ליריבו המר שמן הצד האחר, הטמא, של המתרס, הינו חריג אף במחזורתיה הנועזים של ההגות הזוהרית.

לא זו בלבד, יחסו הקרוב של הסבא אל הרע מתגלה בממדיו המפתיעים עוד יותר דרך הפריזמה של זעקת העשוקים העולה מפיו. רגישותו המוסרית ביחס לעוולות הפוגעות בעשוקים למיניהם איננה פוסחת גם על העוול החמור שנעשה בעיניו לסטרא אחרא עצמו.

<sup>238</sup> זוהר, ב, קפר ע"א.

<sup>239</sup> שם, רג ע"ב.

<sup>240</sup> ראו להלן, 'תרמוד במדבר'.

<sup>241</sup> על טיבו של 'יישוב הדעת והלב', ראו לעיל, עמ' 46 הערה 129.

<sup>242</sup> אולי יש להבין את ייחוס החכמה לעזא ועזאל לאור התפתחות הדרשה בהמשך, שהרי באמת אין תשובה של ממש לשאלה התיאולוגית. יתכן אם כן שזעקת העשוקים שמייחס הסבא לשלמה המלך באה בעיניו ממקום אפל, מתוך אותה חכמה שרכש שלמה בתדמור שבמדבר. יתכן שבדרך זו 'מחפה' הסבא על המחאה הנועזת שהוא מבקש להטיח בדרכי ההשגחה ומעניק לה מעין 'כיסוי'; ואולי משקף הדבר שמץ של רגש אשמה על המחאה עצמה.

מבחינת תוראי התפתחותו של הנאום, אותו נושא הסבא בסגנונו הפתטי, מתחוללת כאן תפנית משמעותית. אם עד כה הוא קונן על כך שניתנה רשות לרע לעשוק את נשמתו של אדם בטרם היא יורדת לעולם, הרי שעתה הוא קובל על כך שהרע עצמו – גם הוא נעשק שלא כדין.<sup>243</sup> נקמתו של הרע, שיש בה כאמור מידה רבה של צדק, היא למעשה מקור כוחו, ובשל כך הוא זוכה לנגוס ולקרוע מנחלתו של הקודש בעולם – מישראל, מתלמידי החכמים ומרוח הנבואה.

מהו אם כן אותו עושק מיתולוגי שבעטיו אווזו הרע בטלפיו בעולם הזה באופן שלא ניתן עוד להכריע אותו? את שורשיו של העושק הזה מוצא הזוהר, כדרכו, בטרומה ההיסטורית-מקראית הקדומה. כאן הוא נזקק לפרשת המריבה של האחים יעקב ועשו. בדרשת 'ריב ה' לעשו' יוצא הסבא לריב את ההרים, היינו אבות האומה, ובאופן קונקרטי הוא יוצא בתעוזה נדירה<sup>244</sup> להוכיח את יעקב. בראשונה הוא מבקר אותו על התנכרותו הלא אנושית לאחיו:

וקב"ה ארגיש שמיא וחייליהו לקלא דא [...] אחוה הא תבע ודאי דכתיב ומבשרך לא תתעלם, ולא בעא יעקב למיהב ליה למיכל עד דנטל מיניה בכורתא דיליה.<sup>245</sup>

בהמשך הדברים מתברר שהעוול שנגרם לעשו ההיסטורי הוא גם העושק שבו נעשק עשו הסימבולי-מיתולוגי, הסטרא אחרא.

בטרם ניגע בתורף התוכחה, יש לתת את הדעת לעצם הגישה המבקרת את יעקב על מעשיו השונים כנגד אחיו, ובעיקר על פרשת קניית הבכורה ופרשת גניבת הברכות.<sup>246</sup> מגמה זו מצוייה בכמה מקומות בספרות התלמודית-מדרשית. במקום אחד מוצאים חז"ל קשר בין פרשת הרמייה של לבן, שהחליף את רחל בלאה, לרמאותו של יעקב בגניבת הברכות. הביקורת על כך מובאת על ידי בעלי האגדה מפיה של לאה:

<sup>243</sup> אמנם תתכן זיקה משלימה אחרת בין פרקיה השונים של הדרשה, אם נאמר שהעושק המיתי של הרע הוא העילה לנקמתו העושקת את הנשמות. אלא שלא כך מוצגים הרברים בהמשך והקישור בין עושק הנשמות לעושק הרע לא בא כאן לידי ביטוי. לעומת זאת, בענין זה, עתיד הסבא לעשות שימוש כעילה לרעות חולות אחרות, כמו ברכיהם הכושלות של תלמידי החכמים או בגדיהם הבלים. על כך נרחיב בהמשך.

<sup>244</sup> הדרשן סומך את דברי התוכחה שלו על הפסוק: 'שמעו הרים את ריב ה' [...]', מיכה ו, ב; ואף מעיר בדברי התנצלות: 'וכל אינון תוכחות כלהו כאבא דאוכח לבריה', זוהר, ב, קי ע"ב. ענין זה רק ממחיש עוד יותר את התעוזה הנדרשת על מנת לבקר באופן חריף כל כך את אבי האומה.

<sup>245</sup> שם, קיא ע"א.

<sup>246</sup> על נושא זה, ראו בהרחבה ע' אמינוף, דמותם של עשו ומלכות אדום בספרות המדרשית-תלמודית בא"י בתקופת התנאים והאמוראים, מלבורן תשמ"א. לדעת יאיר זקוביץ, הסיפור המקראי עצמו הוא בעל מגמה פולמוסית ובא להתמודד עם מסורות קדומות אשר ביקרו את מעשי יעקב, ראו י' זקוביץ, 'עקבת יעקב', ספר ד"ר ברוך בן יהודה, בעריכת ב"צ לוריא, תל אביב תשמ"א, עמ' 144-121; וראו מנגד מ' גרסיאל, 'המבנה הספרותי והמסר בסיפורי יעקב ועשו', הגות במקרא ד (תשמ"ד), עמ' 63-81.

כל ההוא ליליא הוה צוח לה רחל והיא מעניא ליה. בצפרא והנה היא לאה. אמר, מאי רמייתה בת רמאי. אמרה ליה, ואית ספר דלית ליה תלמידין, לא כך הוה אבוך צוח לך עשו ואת עני ליה, אף את קרית לי ואנא עניתי לך.<sup>247</sup>

במקום אחר באה לידי ביטוי תחושה ממשית של אמפתיה לכאבו של עשו כשהוא מגלה את מעשה המרמה:

כשמע עשו את דברי אביו ויצעק צעקה גדולה ומרה, אמר ר' חנינא, כל מי שאמר הקב"ה ותרן הוא יתוותרון מעוי, אלא מוריך רוחיה וגבי ידיה. זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו, ואיכן נפרע לו, בשושן הבירה שני ויצעק צעקה גדולה ומרה.<sup>248</sup>

את זעקתו של מרדכי בשושן הבירה על גזירת המן רואה אם כן ר' חנינא כעונש על הצער שציער יעקב את עשו.<sup>249</sup> יחס אמפתי מעין זה אל הרע בא לידי ביטוי חריף ביותר בסבא דמשפטים. הדרשן יוצא לריב את 'ריב ה' כנגד יעקב ש'בבטן עקב את אחיו'.<sup>250</sup> דרישת הצדק שלו, המטביעה את חותמה על היצירה כולה, איננה נושאת פנים לאיש, גם לא ליעקב ההיסטורי והסימבולי. בעקיבה ההיא רואה הסבא את פשר המעמד שזוכה לו הסטרא אחרא בעולם הזה.<sup>251</sup>

אך מהי 'עקיבה' זו? הסבא שולל מיד את התשובה המקובלת – לא קניית הבכורה ואף לא גניבת הברכות. כל אלה הן אך הופעותיו החיצוניות של השבר האמיתי, המהותי, שהביא יעקב על עשו, אותו שבר ועוול שאף עשו ההיסטורי איננו מודע לו ורק שרו של עשו תובע את עלבוננו זה:

על האי מלה אתא תוכחה וכל אינון ריבות, וכי לאו מלה רברבא איהו בבטן עקב את אחיו וגו', האי לאו מלה זעירא איהו מאי דעביד בבטן [...] עשו לא התרעם אלא מחד דאינון תרין דכתיב ויעקבני זה פעמיים [...] ולא ידע עשו מה דעבד ליה בבטן, אבל רב ממנא דיליה ידע הוה, וקב"ה ארגיש שמיא וחייליהו לקלא דא.<sup>252</sup>

שורש העוול שהמיט יעקב על עשו הוא המאבק הפרה-אקזיסטנציאלי בבטן. ידו של יעקב האוחזת בעקב עשו בעת לידתם כבר עשתה את עשו ל'עקב', הוא הסמל הקדום של

<sup>247</sup> בראשית רבה, ע.

<sup>248</sup> בראשית רבה, סז.

<sup>249</sup> לסדרת המאמרים המנויים כאן ניתן אולי להוסיף דרשה נוספת מבראשית רבה סה, הדורשת את הפסוק: 'יש נספה בלא משפט', על עשו. מתוך ההקשר שם לא נהירה מגמת פני הדברים. ראו הערת המהדיר במהדורת תיאודור-אלבק, על אתר.

<sup>250</sup> זוהר, ב, קי ע"ב. במקום אחר, שם, א, קמד ע"ב, מבקר זוהר את מעשהו של יעקב מכיוון אחר: על שהחריד את יצחק אביו, ובכך הוא תולה את גזירת צרתו של יוסף.

<sup>251</sup> ההזדהות האמפתית עם עשו נתגלגלה גם לתורתו של יעקב פרנק ובאה לידי ביטוי בספר 'דברי האדון'. ראו על כך בהרחבה ר' אליאור, "ספר דברי האדון" ליעקב פראנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כראליזציה של מיתוס ומטפור, החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה. משיחות, שבתאות ופראנקיזם, בעריכת ר' אליאור, ירושלים תשס"א, ב, עמ' 495-497.

<sup>252</sup> זוהר, ב, קי ע"ב – קיא ע"א.

הסטרא אחרא 'מיום דאתברי עלמא'<sup>253</sup> – 'ועל דא בבטן עקב את אחיו, שוי עליה למהוי עקב ונטל עשו האי עלמא בקדמיתא'. במעבר זוהרי אופייני, מן הרמה המקראית-היסטורית אל המשמעות הסימבולית-מיתית, יוצא כאן הסבא בקריאת תיגר כנגד הגזירה הקדומה שהמיטה על הסטרא אחרא את זהותו השלילית כעקב. את האשמה הוא מטיל על יעקב, שאולי אמור היה בעצמו להיות לסטרא הדחוי (כי הרי דוקא בשמו שלו טבוע ה'עקב'), אך עוד בבטן עקב את אחיו כשנתן לו את הקדימה ביציאתם אל העולם הזה. בכך דחה יעקב את עשו מתחום הקדושה, עשה אותו 'עקב', וירש תחתיו את העולם הבא. נמצא שפגיעתו של יעקב בעשו איננה רק היסטורית-לאומית. זוהי פגיעה ברמה האקזיסטנציאלית העמוקה ביותר. יעקב גזל מעשו את עצם זהותו וחלף זאת הטביע בו את דמות וזהות הסטרא אחרא.<sup>254</sup>

הרע העשוק איננו מקבל עליו את הדין ונאבק ללא לאות על מנת לכבוש נתחים מן העולם הזה ולהשיבם אל תחת כנפיו. הצלחותיו החלקיות נובעות מן הפיצוי שניתן לו בגין טענת העוול, שבעיני הסבא יש בה מידה רבה של צדק. הדרשה יודעת להצביע על המימד הטראגי שבמאבק הזה ועל השלכותיו. כך למשל מחזור הסטרא אחרא אחר בטן האשה, אך לא ניתנת לו רשות לשלוט בה. כנגד זה וכפיצוי ניתנת לו אחיזה בבטן הסוטה, עליה נאמר משום כך: 'וצבתה בטנה ונפלה ירכה'.<sup>255</sup> גם ב'ירך דקדושה', הוא כוח הנבואה הבא מספירת נצח, היתה לסטרא אחרא אחיזה ושליטה מאז ששרו של עשו נגע בכף ירכו של יעקב, אלא שעניין זה כבר תוקן על ידי שמואל הנביא אשר 'נטל ההוא ירך וסלקיה מההוא אתר וחטף ליה מניה, ומההוא זמנא אתעדדי מניה ולא הוה ליה חולקא בקדושה כלל'.<sup>256</sup> החטיפה מן הסטרא אחרא אמנם הצילה מידיו את כוח הנבואה, אולם מאידך העמיקה עוד את הפגיעה ברע העשוק, מה שחייב פיצוי נוסף לסטרא אחרא במטבע של שליטה בירך ובבטן הסוטה.<sup>257</sup> אף את ברכיהם הכושלות של תלמידי החכמים ואת בלאי בגדיהם יש לייחס להתגרות של הרע העשוק,<sup>258</sup> שאף לאחר שהוגבל בתחומו, כיסופיו המיסורים אל הקדושה מותירים 'רשימו' במרחב זה. בעיקר אצל אותם שהם 'כללא דההוא יושב אהלים', הם לומדי התורה, בני קהילת יעקב. לבסוף, בשל פגיעת

<sup>253</sup> 'עקב' מסמל את הסטרא אחרא, על שם מה שנאמר על הנחש: 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב'; וראו שם, קיא ע"א.

<sup>254</sup> לדעת זקוביץ, 'עקבת יעקב', הסיפור הקדום שעליו מגיב המקרא הוא סיפור הרמייה של יעקב בבטן, ראו הפניותיו, שם, הערה 17. מסורת זו נתגלגלה כאן אל הזוהר.

<sup>255</sup> במדבר ה, כז.

<sup>256</sup> זוהר, קיא ע"ב.

<sup>257</sup> על שמואל המחזק את ירכו של יעקב, אשר בה נגע הסטרא אחרא, וגואל בכך את כוח הנבואה, ראו גם שם, א, כא ע"ב. ההשוואה בין שתי הופעותיו הזוהריות של הרעיון מאלפת. בחלק א נפרשת הסוגיה בהרחבה ומאידך מוטיב הפיצוי לסטרא אחרא (הדומיננטי כאן) נעדר שם לחלוטין. ניתן לשער שהמקבילה בסבא דמשפטים משקפת עיבוד מאוחר של מקור קדום, ומכאן אישוש נוסף לטענתנו לפיה סבא דמשפטים שייך לשכבה ספרותית שהיא מאוחרת לחטיבה המרכזית שבזוהר.

<sup>258</sup> זוהר, ב, קיא ע"ב וקיא ע"ב.



הסטרא אחרא לא יכיל איניש למללא, אפילו מלין דאורייתא יגעיס אינון<sup>259</sup> – גם סתימת מבועי היצירה באה בשל כך. הרע נוקם את נקמתו ב'ירך אכילס' – באשה הסוטה, ברוח הנבואה ובירכיהם ובגדיהם של תלמידי החכמים. לכך ניאות אף הקב"ה – 'בגין דהאי בטן עביר ביה נוקמין לרעותיה, והאי בטן דיליה איהו, וקב"ה יהיב ליה בגין דלא אתדחי מכלא'. הקב"ה בעצמו נותן לו את חלקו בירך מתוך כוונה לתחום אותו בתחומו ולטהר בכך את שאר מרחב הקדושה:

קודשא בריך הוא לא קפח ולא דחי ליה מכלא, בגין דנטל שמואל ירך דיליה, אלא יהיב ליה חולקא חדא, מאי איהי, יהיב ליה ההוא ירך ובטן דסוטה חלף ההוא ירך ובטן דאעדי מניה, ועל דא תרווייהו יהיב ליה קודשא בריך הוא למהוי אתרא דקדשא פנוי מכל סאבותא [...] כמאן דאשדי גרמא לכלבא ואמר ליה טול האי לחולקך [...] ועל דא קודשא בריך הוא אפיל ליה גרמא דא דסוטה ואפיק ליה כדקאמרן ובדא איהו רוי וחד [...] וכל מלה אהדר לאתריה וקודשא בריך הוא לא גרע כלום מכל מה דאצטריך ולא בעא דיקרב לקדושה בר עמיה ועדיבה חולקיה ואחסנתיה.<sup>260</sup>

כדי לחדד את המפנה ביחסו של סבא דמשפטים אל הסטרא אחרא, אני מבקש להאיר את הזיקה שבין מוטיב הפיצוי שניתן לסמאל לרעיון השעיר לעזאזל כפי שהוא בא לידי ביטוי בזוהר.<sup>261</sup> על פי הפירוש הזוהרי, השעיר המשתלח לעזאזל הוא מעין קורבן הניתן לסמאל על מנת לשחד אותו, כדי שלא יקטרע על ישראל בדין. כבר הרמב"ן התחבט בבעיית השניות המונחת לכאורה ביסוד המצווה להקריב קרבן לסמאל, ובפירושו על התורה הקדיש מקום נרחב לליבון הסוגיה.<sup>262</sup> בזוהר אין אנו מוצאים דיון תיאולוגי בנושא, אולם הופעותיו ולבושיו השונים של הרעיון והדרך המעודנת שבה הוא מובא בספר הזוהר, מעידים על הקושי 'לעכל' אותו כפי שהוא. כפי שכבר העיר ישעיה תשבי,<sup>263</sup> רעיון הריצוי של הסטרא אחרא מובע בזוהר במקומות רבים ובחריפות. אלמנט זה עומד ביסודה של תורת הקרבנות הזוהרית וההתכחשות לחובה לתת לסטרא אחרא את חלקו היא הרת אסון

259 שם, קיא ע"ב.

260 שם.

261 הזיקה בין שני הרעיונות באה לידי ביטוי בעובדה שהזוהר עושה שימוש באותו משל (העצם המושלכת לכלב) בשני ההקשרים השונים. באותה דרך עצמה בה הוא ממחיש כאן את עניין הפיצוי (זוהר, קי"ב ע"א) הוא בוחר גם להאיר את עניין שעיר המשתלח (זוהר, ג, סג ע"א – סג ע"ב). אמנם, הופעת המשל ומשמעותו המדויקת אינם זהים והם מעובדים בכל מקום בהתאם למגמה התיאולוגית המשתנה, אולם אין בכך כדי לעמעם את תבנית היסוד המשותפת.

262 רמב"ן, פירוש על התורה, ויקרא טז, ח. על תרומתו של הרמב"ן בדבריו אלו לתורת הרע הקבלית, ראו J. Dan, 'Nachmanides and the Development of the Concept of Evil in the Kabbalah', *Proceedings of the Conference on Nachmanides and His Times*, Catalonia 1996, pp. 161-179 (= idem, *Jewish Mysticism*, Northvale and Jerusalem, vol. 3, pp. 391-414).

263 תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' רצא-רצב.

בעניו.<sup>264</sup> אלא שביחס לטיבו של הריצוי המתבקש ולמטרתו אנו מוצאים כאן גישות וניאנסים שונים המשקפים שינוי במעמדו של הרע ביחס לתפיסה הקדומה. אם נבוא להתחקות אחר שורשיו הקדומים של הרעיון, נמצא שכבר הרמב"ן הצביע על פרקי דרבי אליעזר כמקורו של הפירוש הקבלי לעניין שיער המשתלח. וזה לשון המקור המדרשי:

אמר סמאל לפני הב"ה רבון כל העולמים על כל אומות העולם נתת לי רשות ועל ישראל אין אתה נותן לי, אמ' לו הרי יש לך רשות עליהם ביום הכפורים אם יש להם חטא, ואם לאו אין לך רשות עליהם, לפי' נותנין לו שוחד ביום הכפורים שלא לבטל את ישראל שלא יקריבו את קרבנם שנ' גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, גורלו של הב"ה לקרבן עולה וגורלו של עזאזל שיעיר חטאת, וכל עונותיהם של ישראל עליו, שנ' ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזירה.<sup>265</sup>

הזוהר מסתייג בדרך כלל מהצגת המתנה לסטרא אחרא כשוחד ממש ומעדיף ככלל הגדרות אחרות.<sup>266</sup> בכמה מקומות הוא תופס את המתנה לסמאל ככופר,<sup>267</sup> ביטוי המשמר את הזיקה לאתוס המקראי בכלל ולכפרת יום הכיפורים בפרט. אולם דווקא במאמרים הדנים בפרשת השעיר לעזאזל מתעמעם מעמדו האלהי של סמאל והיחס אליו הוא כאל דמון או מזיק שיש להיאבק בו ולנצחו. מכאן, שהקרבן איננו שוחד הבא לרצות את הריבון אלא תחבולה שבה עושה האדם מלחמה כנגד אויבו המר, המבקש את נפשו. עניינה של מלחמה זו פושט צורה ולובש צורה בדרשות השונות שבוהר. במקום אחד אנו מוצאים שהשטן מתבשם בקרבנותיהם של ישראל ומתוך כך מניח ואינו מקטרג עליהם.<sup>268</sup> במקומות אחרים מוצג הקורבן כטכסיס של הסחת דעת האויב,<sup>269</sup> ולעיתים מסביר הזוהר

264 בכך כאמור רואה הזוהר את טעותו וחטאו של איוב, שהיה 'סר מרע' ולא נתן לסטרא אחרא את חלקו; ובכך הביא להתפרצותו של הדמון ולהשתלטותו על הקדושה. ראו זוהר, ב, קפא ע"ב-קפב ע"א; תשבי משנת הזוהר, א, עמ' רצא-רצב.

265 פרקי דר' אליעזר, מה. יש להעיר כי למעשה ניתן לזהות מקור קדום עוד יותר שעליו בנויים דברי המדרש המאוחר הזה: 'משל לרועה שהיה מעביר צאנו בנהר בא זאב להתגרות בצאן, רועה שהיה בקי מה עשה נטל תיש גדול ומסרו לו אמר יהא מתגשש בזה עד שנעבור את הנהר ואח"כ אני מביאו, כך בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג אותן אמר לפני הקב"ה רבש"ע עד עכשיו היו אלו עובדים עבודת כוכבים ואתה קורע להם את הים מה עשה הקב"ה מסר לו איוב שהיה מיועצי פרעה דכתיב בו איש תם וישר, אמר לו הנו בידך, אמר הקב"ה עד שהוא מתעסק עם איוב ישראל עולים לים ויורדים ואח"כ אציל את איוב, שמות רבה, כא. אלא, בעוד שבשמות רבה מסירתו של איוב הינה טקטיקה של הסחת דעת האויב, הרי בפרקי דר' אליעזר הקרבת השעיר לסמאל נושאת אופי פולחני מובהק.

266 רק במקומות בודדים עושה הזוהר שימוש במינוח הזה, בעיקר ברעיא מהימנא. ראו רעיא מהימנא, זוהר, ג, כח ע"א, רג ע"א, רמח ע"א, רנח ע"ב.

267 ראו שם, א, קעד ע"ב; וכן שם, ג, שד ע"א: 'וההוא חויה בישא לא הויה ציית עד דיתנן ליה כופר בהדיהו'.

268 ראו למשל שם, סב ע"ב – סג ע"א.

269 'חמא שעתא למיהב ליה חולקא במה דיתעסק ויתפרש מינייהו דישראל [...] כגוונא דא שעיר בר"ח, שעיר ביומא דכפורי, בגין דאתעסק ביה ושביק להו לישראל במלכיהון', שם, ב, לג

שיש לפעול בעורמה ולתת לסטרא אחרא חלק בתוך הקדושה, כדי שניתן יהיה להשיג מידה מסוימת של שליטה עליו.<sup>270</sup>

גם מבחינה זו משקף סבא דמשפטים מפנה בתולדות יחסו של הזוהר אל סמאל. גם אם לא בקרבן ולא בשעיר עסקינן כאן, אין ספק שהיסוד הפסיכר-מיתי חד הוא: השלמה עם מעמדו הפרמננטי והבלתי מוכרע של הרע ואחיותו הבלתי מעוררת במחזות הקדושה. אם סמאל של הזוהר הוא יריב אכזר, שכמידת כוחו כך עומק פגיעתו בקדושה, הרי שבסבא דמשפטים הסטרא אחרא הוא בעל דין התובע את עלבוננו ונוקם את נקמתו הצודקת. כאן מתגלה לעינינו מיתוס אחר, שבו הרע איננו לגמרי 'אנטי גיבור'. במערכה על ההגמוניה בעולם מופיע הרע בתפקיד המלך ליר, כמי שנפגע שלא באשמתו ונדהק מן הבטן ומן הירך אל שולי הדומיננטיות המיסטית, כמי שנעשק מן הנכס הראשוני שלו – טוהר זהותו. יחסו האמביוולנטי של הסבא אל הרע איננו משקף תפיסה תיאולוגית בלבד אלא מתחדד כאן לכדי עמדה נפשית מיוסרת. מחד עומדת גם בעיניו השאיפה המיסטית לטהר את תחום הקדושה מן הרע, וזהו אף טעמו של האיסור ללמד תורה לנכרים,<sup>271</sup> אך מאידך ניצבת לא רק ההכרה הפילוסופית במציאותו הבלתי מוכרעת של הרע, אלא גם היחס החומל, האמפתי ובעיקר שאיפת הצדק הקיצונית של הסבא, כעכבה מוסרית בפני הכרעת הרע ונישולו מ'כבשת הרש' שלו – מירך הסוטה ומכל שאר המחזות בהם נועץ הוא את טלפיו.

התודעה המפוכחת אודות מעמדו האיתן של הרע בעולם מאירה בעיני הסבא את המימד הטראגי העמוק כשהוא מובנה בתוך מערכת היחסים המורכבת בין טוב לרע. אולם מאחר וסמאל המיתי הוא גם עשו המקראי, והוא גם אדום ההיסטורי המזוהה עם רומי, הרי שבכך נעוץ גם ההסבר לשנאת ישראל ההיסטורית בכלל – 'ובגין דא כל דבכו לישראל על דא איהו'.<sup>272</sup> 'ריב ההרים' של הקב"ה עם אבי האומה מתגלם אם כן בגזירה ההיסטורית הבלתי פתירה – 'שמעו הרים את ריב ה' והאתנים מסדי ארץ [...] כי ריב לה' עם עמו [...]'.<sup>273</sup> מתוך רגישותו העמוקה של בעל סבא דמשפטים להגינות הגורל והגמול הוא מוצא את עצמו במעמד הפרודכסלי של מי שרב את ריבו של הרע בעולם.<sup>274</sup> מכאן גם נגזרת השקפת העולם הפסימית שלו שאיננה צופה את הכרעתו והכניעתו של

ע"א. ראו עוד, שם, קפד ע"ב; שם, ג, קא ע"ב. רעיון הסחת הדעת של סמאל בנוי בודאי על דברי חז"ל הנ"ל בשמות רבה.

<sup>270</sup> ראו זוהר, א, קלח ע"ב, רמב ע"ב; שם, ב, רלז ע"ב.

<sup>271</sup> שם, קיא ע"ב. מקורה של הלכה זו בבבלי, חגיגה, יג ע"א. האיסור מובא בזוהר גם במקומות אחרים, וראו למשל זוהר, ג, עג ע"א, אלא ששם עניינו וטעמו שונים.

<sup>272</sup> שם, ב, קיב ע"א. מיותר לציין עד כמה נקיפת המצפון כלפי אומות העולם וכלפי שנאתם את ישראל היא חריגה ויוצאת דופן בכל קנה מידה של הגות ימי הביניים, בודאי בקנה המידה הזהיר.

<sup>273</sup> מיכה ו, ב.

<sup>274</sup> בשולי הדברים יוער שהנטייה להזדהות ספרותית עם האנטי-גיבור המקראי, ובעיקר עם דמותו של עשו, ראויה לעיון בפני עצמה. בספרות החדשה ידועה הזדהותו של שאול טשרניחובסקי עם שאול המלך; וקירוב יותר לענייננו: דמותו של עשו בספרו של מאיר שלו, 'עשו'.

הרע, לא רק מפני שהכנעה כזו איננה אפשרית, אלא – עד כמה שנשמע הדבר מוזר – מפני שהיא איננה מוסרית.

#### ה. רעיונות משנה ומוטיבים ספרותיים

אבקש עתה להתייחס למספר רעיונות ומוטיבים נוספים בסבא דמשפטים, שגם אם אינם עומדים באחד ממוקדיה של היצירה, הריהם משקפים בעיצובם ובדרך הבאתם מגמות אידאיות ואוריינטציות רוחניות. מקוצר היריעה אין בידי למצות את העיון בכל אחד מן הנושאים הללו ואתמקד בעיקר באיפיונים המיוחדים שלהם על רקע גלגוליהם הספרותיים בתוך ספר הזוהר ומחוצה לו. כפי שאראה, תרומתו של העיון בנושאים הללו הוא בחידוד תווי הדיוקן העדינים של היצירה, שיש בהם כדי לחזק ולהעשיר את הפרופיל הייחודי של סבא דמשפטים ביחס לשכבות האחרות שבזוהר.

#### לילית חוטפת התינוקות

במהלך עיונו בשאלת מות התינוקות עולה בדברי הסבא, פעמיים, חלקה של לילית בעושק התינוקות. בראשונה היא נזכרת בהקשר לרעיון ההמתה המונעת, המוצא הצדקה למיתתם של תינוקות בחשש שמא תחמצנה הנשמות הללו:

מה עביר, שביק לון לאתעשקא בידא דההיא אמה ודא איהי לילית, דכיון דאתייהבו ברשותה חראת בההוא ינוקא ועשיקת ליה ואפיקת ליה מעלמא כד איהו יניק בתוקפא דאמיה.<sup>275</sup>

בשנית רומז הסבא ללילית, גם אם אין היא נזכרת בשמה, כשהוא דן בקול הנחש המתערה בקולה של האשה העבריינית:

האי קלא דאתתא כד אתערב ואשתתף בהדי קלא דנחש בשעתא דחייבת ומרשעת נפקת מגו איפה<sup>276</sup> ומשטטא בעלמא, אי ערעת בהני תרין קלין קלא דנחש וקלא דאתתא ואתתא אתחממת בהו ואינון בה, וכיון דאתחממת מתעבדין רוחא ואגלים בהדה עד דמשטטא ועאל במענא דהאי אתתא, והאי ינוקא דילדת כד אתתא ההיא חייבתא פקידת ליה לההוא רוחא דאיהו חבורא בישא קלא דנחש דמכשכשא בה ואיהו מחייכא בינוקא עד דאתת ההיא חייבתא כאתתא דפקידת ברא לאתתא אחרא

275 זוהר, ב, צו ע"א-ע"ב.

276 על פי הדפוסים: 'איבה'. בכתב יד וטיקן 606 ובכתב יד בהמ"ל 2076, הנוסח הוא: 'איפה' (כתב יד אוק' C 53 איננו גורס כלל את הביטוי). נראה שמקורו בזכריה ה, ח: 'ויאמר זאת הרשעה וישלך אותה אל תוך האיפה'. ראו עוד ר"י פתיא, מתוק לנפש, שפירש כאן: 'נפקא מגו איפה כצ"ל, וכן הגיה מהרח"ו ז"ל, כי זאת הרשעה היא טמונה בתוך האיפה כמ"ש בזכריה ס"ה ויאמר זאת הרשעה וישלך אותה אל תוך האיפה וכו'. נראה לי כי איפה הנז' היא נוקבא דתהומא רבה שהיא בינה דבריא דקליפה, כי שם הוא מקום סמאל ולילית כנודע'. עם זאת, דווקא הכינוי 'איבה' הוא זה ששגור על לשונו של הזוהר במקומות אחרים בהקשר הדמונולוגי.

ומפטפטת ליה וחייכת ליה בפטפוטא עד דתיתי אמיה, כך עבדא האי רוחא וזמנין סגיאיין דאיהו שליחא דההיא חייבתא וקטלא ליה.<sup>277</sup>

את דמותה של לילית<sup>278</sup> אנו מוצאים כבר בדמונולוגיה השומרית הקדומה והיא ממלאת תפקיד גם בתרבות הבבלית-אשורית.<sup>279</sup> גם במסורת היהודית יש לה שורשים קדומים. אף אם קשה לעמוד על עניינה מן ההופעה המקראית היחידה של לילית בספר ישעיהו,<sup>280</sup> הרי שכבר התרגומים הקדומים העלו את ההקשר הדמונולוגי.<sup>281</sup> המקורות התלמודיים מייחסים ללילית תכונות ותפקידים שונים, אם כי היא עדיין איננה ממש דמות קונקרטית.<sup>282</sup> מן החרסים המאגיים מניפור ניתן גם ללמוד שבבבל בתקופת הגאונים נתייחד ללילית תפקיד דמוני בתוך חיי המשפחה,<sup>283</sup> אולם אין היא הורגת תינוקות, אף לא באחד מן המקורות הללו. המקור הראשון המקשר את לילית לסוגיה אפלה זו, הוא החיבור הימי-ביניימי אלפא-ביתא דבן סירא,<sup>284</sup> המגולל את קורותיה ומעלליה של לילית, האשה הראשונה שנבראה לאדם מן האדמה. על פי הנרטיב הזה, מאחר ואדם ולילית נתגרו זה בזה פרחו לה לילית והלכה וישבה בתוך הים. כששיגר הקב"ה שלושה מלאכים להחזירה השיבה פניהם ריקם וענתה: 'הניחוני, שלא נבראתי אלא להחליש התינוקות כשהן משמונה ימים. מיום שילד אשלוט בו אם הוא זכר, ואם נקבה מיום ילדותה עד עשרים יום'.<sup>285</sup>

הנה כי כן, כמו מוטיבים רבים אחרים, גם זה שלפנינו אודות לילית ההורגת תינוקות, נשאב אל הזוהר מתוך ספרות האגדה היהודית של ראשית ימי הביניים. אלא שהזוהר העשיר את דמותה הדמונית של לילית ושייבץ אותה בתוך תמונת עולמו. בניגוד לסיפור הקדום של אלפא ביתא דבן סירא, לפיו לילית פרחו מאדם הראשון בעקבות ההתנגשות ביניהם על עניינים של מעמד, הנראטיב הזוהרי יודע על כך שלילית דווקא נזדווגה עם

277 זוהר, ב, קיא ע"א.

278 על לילית, ראו בהרחבה נ' אברבנאל, חוה ולילית, רמת גן תשנ"ד, עמ' 25-31, והערותיה.

279 במיתולוגיה השומרית נזכרת לילית בסביבות שנת 2300 לפנה"ס על גבי חותם. בלוח שומרי של סיפור גלגמש ועץ הערבות, היא מתוארת כשדה שמשכנה בתוך גזע עץ ערבות על גדות הפרת. בעקבות המסורת השומרית היא מופיעה גם במיתולוגיה הבבלית-אשורית. ראו שם, עמ' 25-26.

280 ישעיהו לד, יד: 'איים ושעיר על רעהו יקרא אך שם הרגיעה לילית ומצאה לה מנוח'.

281 השבעים תרגמו: 'אונקנסטאור', ובוולגטה: 'למיה'. שתיהן דמויות מפלצתיות מן המיתולוגיה היוונית.

282 לאנתולוגיה של המקורות התלמודיים והזוהריים העוסקים בלילית, ראו ר' מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תש"ה, עמ' רלה-רמא.

283 ראו יסיף, סיפורי בן סירא, עמ' 71.

284 נדפס בתוך י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ניו יורק תרע"ה, א, עמ' 47. על חיבור זה, ראו יסיף, סיפורי בן סירא, עמ' 145-173. על הדעות השונות בדבר זמנו ומקומו ראו, שם, עמ' 19-29. כלל העולה מן האמור שם הוא שמדובר בחיבור שנכתב במזרח (בבל או פרס), ושנתחבר לא יאוחר מן המאה העשירית. על אגדת לילית שבחיבור זה, ראו שם, עמ' 63-70.

285 אייזנשטיין, אוצר מדרשים, עמ' 47. הסיפור מסתיים בענישתה של לילית על סירובה, שבשל כך ימותו בכל יום מאה שדים מבניה. מאידך, כך מסופר, גילתה לילית למלאכים את סודו של הקמע להצלת התינוקות.

האדם והולידה ממנו שדים ושהיא פרוה אל מצולות הים רק מתוך עלבונה וקנאתה על שנבראה לה חוה לצרה.<sup>286</sup> מעתה מזומנת לילית לנקום את נקמתה, בעיקר באחיותה באדם בעת זיווגו, כשהיא מלבה את אש תאוותו ומולידה ממנו שדים, רוחות רעות ונגעי בני אדם.<sup>287</sup> נראה שעל יסוד האזהרה התלמודית, שלא יישן אדם בבית יחידי כדי שלא תאחזנו לילית,<sup>288</sup> נתקשרה מעתה נקמתה של לילית באדם להרהורי העבירה ולהזיות האירוטיות שבילילה.

בהקשר זה יש להבין ככל הנראה את מוטיב החיך שנקשר בסבא דמשפטים פעמיים לחטיפת התינוקות על ידי לילית.<sup>289</sup> החיך בתינוקות בטרם נטילת נשמתם נזכר גם במקומות נוספים בזהר,<sup>290</sup> אך איננו מופיע במקורות קדם-זהריים, והוא נראה עניין זר ומזר. לעומת זאת, את חיוכה של לילית אנו מוצאים בזהר בהקשר האירוטי והוא בא לעיתים בטרם היא מתנכלת לאדם ומזדווגת עמו או מביאה אותו לידי הוצאת זרע לבטלה.<sup>292</sup> מובן זה של השחק איננו יתום, ועל כל פנים ניתן לשער את מקור השראתו, שהרי בכמה מקומות פירשו חז"ל את הפועל המקראי 'מצחק' במשמעות אירוטית. כך ביחס ליצחק, עליו צופה אבימלך כשהוא 'מצחק את שרה אשתו'.<sup>293</sup> כך גם ביחס לטענת אשת פוטיפר כנגד יוסף: 'בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי',<sup>294</sup> או אפילו בנוגע לאמור על החוטאים בעגל: 'ויקומו לצחק'.<sup>295</sup> מאחר ובכמה מקומות אנו מוצאים את החיך האירוטי בסמוך לאיזכורה של לילית המחיכת בתינוקות,<sup>296</sup> יש מקום לשער

286 ראו זוהר, ג, יט ע"א. ראו עוד תשב"י, משנת הזהר, א, עמ' שב, והפניותיו.

287 ראו זוהר, א, לד ע"ב, נה ע"א, קסט ע"ב; שם, ג, יט ע"א, עז ע"ב - עז ע"א. במקור האחרון תופסת את מקומה של לילית הרמות ה'תאומה' שלה, היא נעמה (וגם לילית עצמה נזכרת שם בסמוך). ראו תשב"י, משנת הזהר, א, עמ' שסג.

288 בכלי, שבת, קנא ע"ב.

289 זוהר, ב, צו ע"ב: 'ואיהי פקידת לההוא ינוקא וחדאת ביה וחייכת ביה ותאיכת לההוא בשר עד דלבתר נטיל קודשא בריך הוא נשמתיה והיא לגופא'; שם, קיא ע"א: 'ואיהו מחייכא בינוקא עד דאתת ההיא חייכתא'.

290 ראו שם, א, יט ע"ב; שם, ב, רסד ע"ב; שם, ג, עז ע"א, רלד ע"א.

291 ביחס לעצם הביטוי יש להעיר שמצינו בתלמוד הבבלי, נדה יג ע"ב, אזהרה כנגד המשחקין בתינוקות. אולם מעבר לשיחוף השם אין לביטוי זה ולא כלום עם המוטיב הזהרי ובודאי שאין להבין אותו כלל בהקשר הדמנולוגי. זוהר מרבה להשתמש בפועל 'חיך' במובן של לעג אירוני, ראו למשל זוהר, א, קל ע"א, רלח ע"א; שם, ג, כה ע"א, נב ע"א, נד ע"א, עא ע"א, ועוד, אך לא ברור מה עניינו של לעג זה ביחס לתינוקות.

292 החיך האירוטי מיוחס בדרך כלל ללילית, בין אם היא נזכרת בשמה או שלא בשמה, ורק במיעוטם של האיזכורים מיוחס 'חיך' כזה לדמויות דמוניות אחרות, כמו נעמה וכיצא בה. ראו שם, א, יט ע"ב, נד ע"ב, נה ע"א, קל ע"א, סתרי תורה, קמח ע"א; שם, ג, עז ע"א, סד ע"א-ע"ב.

293 בראשית כו, ח.

294 שם, לט, יז.

295 שמות לב, ו. ראו על כך תוספתא, סוטה, ו ו; בראשית רבה, נג. ראו עוד פירוש רשב"ם על התורה בראשית כו, ח.

296 ראו זוהר, א, יט ע"ב; שם, ג, עז ע"ב - עז ע"א. ראו גם שם, ב, רסד ע"א-ע"ב.

שכאן טמונים שורשיו של המוטיב. השערנו היא כי הביטוי הספרותי המקורי תיאר את לילית המצחקת צחוק אירוטי באדם בעת זיווגו, כשהיא שבה בחיוכה לאחר הולדת הבן על מנת 'לגבות את החוב' וליטול את נשמתו של התינוק. עתה כמובן החיוך הוא אירוני וסרקסטי, ורומז לעילתה של ההתארעות הטראגית כששחוק התאוה נהפך לשחוק של מוות וכליה. רק בקטעים הזוהריים המתרחקים והולכים מן הביטוי הספרותי הזה נמצא את החיוך בתינוקות כשהוא עומד לעצמו ואיננו כרוך בחיוך האירוטי הקודם לו.

אם אכן נכוחים דברינו, נמצינו למדים שוב שסבא דמשפטים משקף רובד מאוחר של הזוהר, שבו החיוך בתינוקות איבד כבר את הקשרו האירוטי המקורי.<sup>297</sup> אך לאמיתו של דבר, השינוי באופיו המיתי של המוטיב משתקף כאן באופן ממשי עוד יותר. שהרי אם בזוהר מתנכלת לילית 'חייבתא'<sup>298</sup> לאיש בעת זיווגה, הרי שכאן היא נכרכת דווקא אחר האשה שבעוונותיה קול הנחש נאחז בקולה:

האי קלא דאתתא כד אתערב ואשתתף בהדי קלא דנחש בשעתא דחייבת ומרשעת נפקת מגו איבה ומשטטא בעלמא, אי ערעת בהני תרין קלין קלא דנחש וקלא דאתתא ואתתא אתחממת בהו ואינון בה, וכיון דאתחממת מתעבדין רוחא ואגלים בהדה עד דמשטטא ועאל במענא דהאי אתתא.<sup>299</sup>

תפקידה המסורתי של לילית בפיתוי האיש וכיבוש תאוותו להרהורי עבירה משתנה כאן באופן משמעותי.<sup>300</sup> ומתרחק עוד יותר מן המוטיב הקודם.

מכלי למעט בערך השינויים שמתחוללים בסבא דמשפטים בתפקידה של לילית, נראה כי ההבדל החשוב יותר הוא במעמדה. בסבא דמשפטים אנו מוצאים שלילית איננה פועלת אלא ברשותו של הקב"ה, ורק בשל עילה ברורה ומנומקת:

וקודשא בריך הוא חמי דאי יתקיימון בעלמא יבאשון ריחיהון ויחמצון כחומץ דא, לקיט לון ועירין בעור דיהבי ריחא, מה עביר שביק לון לאתעשקא בידא דההיא אמה ודא איהי לילית.<sup>301</sup>

הקב"ה מניח את התינוק בידי לילית כדי שלא יבאיש ריחו בעולם הזה. אין ספק שעידונו של המיתוס הדמונולוגי<sup>302</sup> נובע מן המגמה הכללית של הסבא, התר אחר כל פשר רציונלי

<sup>297</sup> על יסוד המסורת אודות לילית השוחקת בתינוקות, יוחסה מעתה משמעות טראגית גם לשחוקו של התינוק עצמו מתוך שנתו. ראו הפניותיו של מרגליות, מלאכי עליון, עמ' רלו הערה ה.

<sup>298</sup> הכינוי 'חייבתא' ללילית הוא יחידאי בזוהר. לדעת שלום הוא חיקוי ל'סמאל הרשע' שבכתבי ר' יצחק הכהן, שלום, 'אשמדאי ולילית', עמ' 210-211 והערה 33. את הכינוי מצא שלום בקטע עברי שלדעתו יש לייחסו לרמד"ל, המצוי גם בספר לבנת הספיר, ירושלים תרע"ד, לב ד, ראו שלום, 'אשמדאי ולילית', עמ' 223 הערה ג.

<sup>299</sup> זוהר, ב, קיא ע"א.

<sup>300</sup> נמנעתי מלהגדיר את תפקידה של לילית כאן 'לא אירוטי', מאחר שהביטוי 'אתחממת בהו ואינון בה' איננו חף מרמיזה מעין זו. אף על פי כן המעתק במקומה ובתפקידה של לילית במיתוס ה'סבא' איננו מוטל בספק.

<sup>301</sup> זוהר, ב, צו ע"א.

לכאב ולסבל האנושי הסתום. בשני המוקדים בהם נוגע הסבא במיתוס הזה הוא טורח להדגיש את הטעם שבפגיעתה של לילית, אם זו מניעת העתיד האפל או שהיא תולדה הכרחית מעבריינותה של האשה.

ניתן אם כן לסכם ולומר שכמו ביחס למסורות אחרות שנידונו כאן, גם בהקשר זה עושה סבא דמשפטים שימוש בחומרים ספרותיים קדומים ומעצב אותם בדרך שעולה בקנה אחד עם מגמתו הכללית. מתוך כך חל פחות באופייה הדמוני והאירוטי של לילית.

#### התינוקות במתיבתא עלאה דקב"ה

העיסוק בשאלת מות התינוקות מנקז אליו אפיקי פשר שונים בטרם הוא מביע אי נחת מכולם גם יחד. בתוך היער העבות הזה ניתן להבחין בארגומנטים, שגם אם אינם עומדים לעצמם, יש בהם ללא ספק נסיון להקהות את הטרוניה ו'לרכך' את עמדת המוצא הנפשית ביחס להתרחשות הטראגית. כך, בסמוך ובצמוד לגישה המבקשת לראות בסילוק התינוקות מן העולם את גאולתם מן העתיד הכושל הצפון להם, מוסיף הסבא ומעיר:

והפדה, מאי והפדה, פריק לה קב"ה השתא דסלקא ריחא עד לא תחמיץ וסליק לה לרומי מרומים במתיבתא דיליה.<sup>303</sup>

אותם עולי שנים, לא רק שניצלו מן הקלקול וההחמצה בעולם הזה, אלא שהם צפויים למעמד מיוחס ב'רומי מרומים' – במתיבתא דקב"ה.<sup>304</sup>

מהי הטובה הצפונה לתינוקות במתיבתא דקב"ה, ומה מעשיהם שם? יש להניח שהם לומדים תורה מפיו של נותן התורה. את שורשיו של המוטיב הזה אנו מוצאים בבבלי, מסכת עבודה זרה, שם מפורש ששלוש שעות ביום מלמד הקב"ה בכבודו ובעצמו תינוקות של בית רבן:

ברביעיות מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה, שנאמר את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים, למי יורה דעה ולמי יבין שמועה, לגמולי מחלב ולעתיקי משדים. ומעיקרא מאן הוה מיגמר להו, איבעית אימא מיטטרו.<sup>305</sup>

אכן לא מאליו ברור שהכוונה בזה היא לתינוקות שמתו, אולם פירושו של הביטוי 'עתיקי משדים' כמכוון לאותם תינוקות שנעתקו משדי אמותיהם אל מותם, כדברי רש"י על

302 הסבא אכן מעדן את המיתוס בכפפות של משי אך איננו מעקר אותו. הוא איננו הופך את לילית למטה בידי זעמו של האל אלא משמר את אופייה העצמאי, הסטיכי, כשבדידו של האל כח על לפרוש על הגשמה את בגדו, או לחילופין להפקיר אותה בידי אותם כוחות דמוניים.

303 זוהר, ב, צו ע"ב.

304 על המובן התלמודי של 'מתיבתא דרקי'א, ראו י' גפני, "'ישיבה' ו'מתיבתא'", ציון מג (תשל"ח), עמ' 29-31.

305 בבלי, עבודה זרה, ג ע"ב.



אתר,<sup>306</sup> יש לו רגלים. ההבחנה התלמודית בין שעותיו של מטטרון לאלו של הקב"ה בכבודו ובעצמו, הניחה את אבן הפינה למוטיב הזוהרי של המתיבתא הכפולה:

בגין דתרין מתיבתין אית לעילא. מתיבתא דההוא נער מטטרון ומתיבתא עלאה דקב"ה, ובכל אתר דתנינן מתיבתא עלאה דא דקב"ה, מתיבתא דרקיעא דא מטטרון.<sup>307</sup>

ממקורות אחרים אנו למדים שבתוך מערכת ההיכלות מקומה של המתיבתא העליונה הוא ב'היכלא תניינא',<sup>308</sup> במקום הקרוי גם 'על משכנות הרועים'.<sup>309</sup> כאן, ביצירה שלפנינו, מכנה אותה הסבא 'רומי מרומים' וברור מאליו שהוא רומז בכך למסורת האמורה, שהנה גם הוא מכיר אותה. יחד עם זאת, עצם העובדה שאין הוא טורח לבאר את דבריו ולפרטם, מלמדת ככל הנראה שבסביבתו של סבא דמשפטים הבחנה מושגית זו כבר מקובלת ומובנת מאליה.

במקורות זוהריים אחדים נושאת מסורת זו נימה שונה מעט. לעיתים מתקבל הרושם שעלייתם של אותם תינוקות אל הישיבה שלמעלה איננה פיצוי על קוצר ימיהם בעולם, אלא היא היא המטרה שלשמה ירד הדור לגנו לערוגת הבושם (כפי שאכן עשויה לקלוט מן הפסוק אוזן דרשנית רגישה).<sup>310</sup> תפנית ברורה בעניין זה ניתן לזהות בחיבור הינוקא המפורסם, שם מנבא רשב"י את הסתלקותו מן העולם של הנער המופלא אל אותה 'מתיבתא עלאה', ומסביר – 'דהא קודשא בריך הוא ותיאובתיה דיליה לארחא בתפוחא דא, זכאה חולקיה'.<sup>311</sup> לאמור, בעלייתם של התינוקות לרומי מרומים יש צורך גבוה – הקב"ה תאב להריח בתפוח זה. מסתבר שלפנינו העצמה פואטית של המוטיב, שבאה להאדיר עוד את מעלתם של התינוקות שנקטפו באיכם מן העולם.

ביטוי כזה, עז ונועז עוד יותר, מצוי לפנינו בסבא דמשפטים, בהופעתו האחרת של רעיון המתיבתא בחתימת הדרשה הסבאית:

306 רש"י, שם, ד"ה: 'גמולי מחלב'. יש להעיר כי במקומות אחרים כזוהר מופיעה גם מסורת אגדה אחרת, לפיה התינוקות שעמם לומד הקב"ה הם תינוקות של בית רבן בעולם הזה. בכך הוא סומך את כוחם לסכול עולה של תורה. ראו למשל זוהר, ב, רסט ע"ב; זוהר חדש, כה ע"ב.

307 זוהר, ב, רעד ע"א (השמטות). יש מקום לפקפק בעצם תקפותה של ההבחנה המושגית, בזוהר בכלל, בין 'מתיבתא דרקיעא' ל'מתיבתא עלאה', מאחר ולרוב מופיע כל אחד משני המונחים הללו בפני עצמו לעומת 'מתיבתא דארעא'. עם זאת במקור הזוהרי הנדון ההבחנה מפורשת ובהקשר זה של רעיון התינוקות במתיבתא יש לדקדק בה מאחר וכאן הורתה ולידתה.

308 זוהר, א, מא ע"א. השו' סדר גן עדן, א' ילינק, בית המדרש, 'ירושלים תשכ"ז', ג, עמ' 134-135. על טיב חיבור זה וזיקתו לזוהר, ראו ג' שלום, 'מקורותיו של "מעשה רבי גדיאל התינוק" בספרות הקבלה', דברים בגו: פרקי מורשת ותחייה, תל אביב תשל"ו, עמ' 273-275. ראו עוד 'ליבס, 'הזוהר כספר הלכה', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 594-595.

309 זוהר, ב, קצז ע"ב. 'משכנות הרועים' הם אותם מחוזות בהם מצויה גם ישיבתו של מטטרון.

310 ראו למשל שם, רעד ע"א (השמטות).

311 שם, ג, קצא ע"ב. מתוך ההקשר הרחב שם נראה שהעילה העיקרית לסילוקו של הנער נעוצה בפער שבין כוח היצירה המופלא שלו ובין אישיותו הבוסרית שבאה לידי ביטוי בהבעה החצופה והמתייהרת כלפי החברים. ראו ליבס, 'מיתוס לעומת סמל', עמ' 199.

תו, והנה דמעת העשוקים, ההוא דמעה דלהון בההוא עלמא דקא מגנין על חייא, דתנן אתר אתר מתתקנא לון בההוא עלמא דאפילו צדיקים גמורים לא יכלין לקיימא תמן, וקב"ה רחים לון ואתדבק בהו ואתקין בהו מתיבתא עלאה דיליה, ועלייהו כתיב מפי עוללים ויונקים יסדת עז. ומאי תועלתא עבדין תמן ואמאי סלקין תמן, דכתיב למען צורריך להשביט אויב ומתנקם.<sup>312</sup>

הקב"ה מתקן בהם את המתיבתא, וה'עוז'<sup>313</sup> מתייסד בהם – ממש. כאן עולה מעמדם של התינוקות ביותר והם נוטלים חלק חשוב ומרכזי במיתוס הזוהרי. כמו בעניינים אחרים, גם בהקשר זה, נדמה שאנו מעפילים אל פסגת ההבעה הפואטית של הזוהר. מעבר לכך, העובדה שבחלקו הראשון של סבא דמשפטים עדיין מופיע הרעיון בגלגולו המוכר ורק בסופו הוא מתגלה ב'מהדורתו' המפתיעה, משקפת שוב את הדינמיקה היצירתית הפנימית התוססת ביצירה שלפנינו.<sup>314</sup>

312 זוהר, ב, קיג ע"ב. למרות אופיו התמציתי והמוקד של עיונו כאן, אי אפשר שלא להעיר כאן אודות הנגזרת הספרותית הקונקרטית מרעיון התינוקות בישיבה של מעלה – היא דמותו של רבי גדיאל התינוק. על כך כתב עגנון את המעשה הידוע, ש"י עגנון, אלו ואלו, ירושלים תשנ"ח, עמ' תטז-תכ. במקורותיו הקבליים של סיפור זה דן בהרחבה גרשם שלום במאמרו 'רבי גדיאל התינוק'; וראו גם ליבס, 'קול השופר', עמ' 182-183. אלא שאחר כל מה שכבר נכתב בנושא, מוטיב הנקמה בגויים כפי שהוא מופיע בחתימת סיפורו של עגנון, עדיין אין לו מקור ברור, לא אצל ר' יצחק הכהן (שלום, 'רבי גדיאל התינוק', עמ' 278), לא בסיפור הינוקא שבזוהר (שם, עמ' 279), ואף לא בסיפור המובא בסדר גן עדן (שם, עמ' 274; ילינק, בית המדרש, ג, עמ' 136-137). לעומת זאת, מוטיב זה מופיע במפורש בקטע המצוטט כאן, שככל הנראה נעלם מעיניו של שלום: 'ומאי תועלתא עבדין תמן ואמאי סלקין תמן דכתיב למען צורריך להשביט אויב ומתנקם'. למעשה עוד לפני כן נאמר על התינוקות שהם עומדים בעולם ההוא להיות 'מגנין על חייא'. יש להעיר עוד שמוטיב התינוקות שמתו שלא בעתם, המזומנים בישיבה של צדיקים להעניש את הגויים ולנקום בהם, ובמיוחד העובדה שעניין זה חותם את הדרשה כולה, מעלה את ההשערה שמא אותם תינוקות שאת מר גורלם מבכה כאן הסבא מתו בידי צוררים.

313 העוז מסמל בזוהר את ספירת תפארת. ראו א' פרץ, מעלות הזוהר: מפתח שמות הספירות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 35, 86, 160.

314 עוד לעניין התינוקות בישיבות של מעלה ראו ליבס, 'הזוהר כספר הלכה', עמ' 588-597.

## 'תרמוד במדבר'

האגדה על תרמוד<sup>315</sup> במדבר<sup>316</sup> מתארת את מסעו היומי של שלמה אל הרי החושך כדי לדלות תורה מפיהם של 'נופל וגלוי עיניים' – הם עזא ועזאל.<sup>317</sup> שלמה נישא אל האופל על כנפי נשר, ושם, תוך הפעלה מאגית של החותמת שבה חקוק שם ה', נפתחים לפניו אוצרות הסוד. דמותו של החכם מכל מתלכדת בעיני הזוהר עם דמותו האולטימטיבית של המיסטיקאי, וסיפור המסע לתרמוד מביא לידי ביטוי את שאיפותיו הכמוסות לכבוש את הסוד באשר הוא, גם אם הוא נצור בידי כוחות הסטרא אחרא. כאן אבקש לעמוד על הווריאנט המיוחד של סיפור האגדה שלפנינו ועל העמדה הרוחנית והמנטלית המשוקעת בו. אכן, רק במקום אחד נוסף מגולל הזוהר את סיפור המסע לתרמוד – בחלק ג רלג ע"א. השוואה מדוקדקת בין שתי הנוסחאות מאלפת ומחדדת קו נוסף באישיותו ובדרכו של בעל הסיפור שבסבא דמשפטים.

תשתיתו הקדם-זוהרית של סיפור האגדה שלפנינו מצויה במדרש קהלת רבה:

רבי ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק, נשר גדול היה לו לשלמה והיה רוכב עליו והולך לתדמור במדבר ובא בו ביום אחד, הדא הוא דכתיב ויבן את תדמור במדבר.<sup>318</sup>

אלא, שמה שנראה במדרש כעדות הגיוגרפית 'שטוחה', מתגבש בזוהר לכדי עליה עשירה ומורכבת. בסיפור זה, על שתי נוסחאותיו, משוקעת מוטציה רחוקה של האגדה על

<sup>315</sup> תדמור היתה ממלכה ארמית קטנה, כ-200 ק"מ ממערב לדורא ארופוס שעל נהר פרת. בדברי הימים ב ח, ה, מסופר בהקשר למסע כיבושיו של שלמה: 'ויבן את תדמור במדבר'. בעוד שהתלמוד הירושלמי שימר בדרך כלל את השם המקראי, כבר בתלמוד הבבלי מופיע לעיתים שם העיר בחילוף אותיות 'תרמוד', ראו למשל בבלי, שבת, כא ע"ב, ל ע"א; יבמות יז ע"א, ועוד. לדעת שלום, בהערותיו לזוהר, ב, קיב ע"ב, זהו שינוי מכוון לגנאי: 'כי היחס לתרמוד רע מאד במקורות התלמודיים'. דא-עקא, גם אצל אבסביוס מכונה העיר תרמוד. אכן, מסורת תלמודית יודעת לספר על כך שבני תדמור היו שותפים בחורבן בית ראשון ובית שני, ראו למשל ירושלמי, תעניות, ד ה, סט ע"ב. על כן הם חזו ש'עתידין ישראל דעבדי יומא טבא כי חרבי תרמוד', בבלי, יבמות, יז ע"א. ולא נחה דעת חכמים עד שגזרו עליהם: 'אין מקבלים גרים מן התרמודיים, מאי טעמא לא? משום בנות ירושלים [...] בשעה שנכנסו עובדי כוכבים הכל נפנו על הכסף וזהב, והם נפנו על בנות ירושלים', בבלי, יבמות, טז ע"א-ע"ב. עוד על תדמור ראו ב"צ לוריא, היהודים בסוריה בימי שיבת ציון, המשנה והתלמוד, ירושלים תשי"ז, עמ' 208-201; פ' נאמן, אנציקלופדיה לגיאוגרפיה תלמודית, תל אביב תשל"א-תשל"ב, ב, עמ' 489-485; ב"צ אשל, ישובי היהודים בבבל, אונימסטיקון יהודי, ירושלים תשל"ט, עמ' 244-245. אין ספק שעניינה של תרמוד בזוהר, כעיר שבה מתכנסות כל הרוחות הרעות, בנוי על דמותה התלמודית המושמעת.

<sup>316</sup> זוהר, ב, קיב ע"ב.

<sup>317</sup> לזיהויים של 'נופל וגלוי עיניים' עם עזא ועזאל, ראו למשל שם, ג, קצד ע"א, רח ע"א. הסבא איננו טורח לעמוד על זהות זו, ושלא כבמקבילה הזוהרית האחרת (ראו להלן) אין הוא מזכיר את עזא ועזאל בשמם. יתכן שבעיני בעל סבא דמשפטים הזהות ברורה מאליה, ואם כן יש לראות את הנוסחה הזו של הסיפור כמאחרת שבמקבילות.

<sup>318</sup> קהלת רבה, ב א.

שלמה ואשמדאי המובאת בתלמוד הבבלי.<sup>319</sup> גם במרכזו של הסיפור הבבלי עומד שלמה המלך היוצא לתור אחר הסוד, ושם מדובר על סודה של אבן השמיר. באגדה הבבלית, כמו בזוהר, נאלץ שלמה להתנצח עם כוחות דמוניים (אשמדאי), ולשם כך הוא נעזר בחותמת שמו של הקב"ה. אלא שהסיפור התלמודי איננו ממנה להכתיר את שלמה ולהכריז עליו כמנצח. נהפוך הוא, נראה שהעלילה המתפתלת והמתחבטת משקפת את המתח הבבלי מוכרע בין האדם לדמיון. לעומת זאת, בשתי הנוסחאות הזוהריות, משיג שלמה את מבוקשו ללא קושי, כי בעיני המספר הזוהרי אכן יש לאל ידו של המיסטיקאי לפלח את החציצה שבין סיטרא דקדושה לסיטרא אחרא.

שני הסיפורים הזוהריים הם ללא ספק ווריאנטים שונים של אותה מסורת נרטיבית. אולם אי אפשר לטעות בהבדל שבין שתי האוריינטציות הללו. המסורת שבחטיבה המרכזית יודעת מסע יומי רווי מתח וסכנה. ראשית, שלמה נזהר ונוקט באמצעים על מנת לנטרל את כל ה'רוחין' וסטרין אחרנין' שבתרמוד. כיבוש היעד, היינו מקומם של עזא ועזאל ש'לית יכילו לב'נ למיעל תמן, ואפילו עופי שמיא, בר בלעם, מתואר כמבצע צבאי נועז וכהתמודדות כנגד הכוחות הדמוניים. לשם כך על הנשר להנמיך עוף ולחפות על רוכבו בגפו השמאלית, על מנת להקל על המלך את השימוש בחותם הפלאי. את 'נופל וגלוי עיניים' רואה הסיפור צורך לכבול בשלשלאות כדי למתן את עוצמת הסיכון שהם צופנים למלך. שלמה נאבק כאן בסטרא אחרא כנחישות ובתושיה רבה ומציל מפיו את אוצרות הסוד. לעומת זאת, באגדה ה'סבאית', המלך איננו יוצא לדרכו בטרם באה לידו 'איגרת העלים'. רק כאשר הוא מריח בהם<sup>320</sup> – 'הוה ידע דתרווייהו נופל וגלוי עיניים בעאן לאודעא ליה מלין'. ביציאתו לדרך הוא נענה למעשה לקריאתם המוצפת של עזא ועזאל המבקשים להמתיק עמו סוד. טיסתו אל תרמוד נטולה חששות וסכנות והאתגר היחיד שעומד בפניו הוא זיהוי המקום.<sup>321</sup> אין כאן מתח ולא מאבק, לא התלבטות ולא התנגשות, ודומה שלולא דעתנו הקדומה על טיבם של עזא ועזאל לא ניתן היה לנחש שמדובר במגע עם הדמיון. סיפורנו איננו מעמת את שלמה עם הסטרא אחרא אלא מתאר אותו בחבירתו אליו לשם קניית סודותיו.

יחסו המורכב של ספר הזוהר אל הרע נדון כבר למעלה, כאן נוסיף ונדגיש את המשקל המיוחד שיש בעיני הזוהר לדליית הידע המיסטי ממקומות מושבו של הסטרא אחרא, יחד עם ערנותו לסיכון הכרוך בחתירה הפרובלמטית אל אותם מחוזות. כך למשל, בסיפור על מלקט העשבים<sup>322</sup> הנכרי, הנושא באמתחתו מסורת אוטורית של פרקטיקה מאגית-תיאורגית, והנקרה בדרכם של בני החבורה. הללו, אף שמוצאים עניין רב בחכמה

<sup>319</sup> בבלי, גיטין, סח ע"ב.

<sup>320</sup> מוטיב הטרפין שמביא הנשר לשלמה מעלה את זכר עלה הזית הטרף שבפי היונה המבשרת לנח על יבושת המים. השימוש במוטיב המקראי הזה בא אולי לבטא את תחושתו של שלמה ואת כמיהתו אל אופקים מיסטיים רחבים (כמו אל תרמוד במדבר) שמחוץ לסד עולמו המיסטי.

<sup>321</sup> עניינו של החותם בהקשר זה איננו ברור ונראה שזהו סרך מגלגולו הקודם של הסיפור, אלא שכאן הוא חסר משמעות.

<sup>322</sup> זוהר, ב, פ ע"א-ע"ב.

המזרחית, שומרים על עמדה מסויגת ויחס מורכב ומתוח כלפיה.<sup>323</sup> כיוצא בזה, בסיפור על ההלך מן המדבר<sup>324</sup> עולה וצפה התפיסה הזוהרית לפיה אין דברי התורה מתיישבים אלא במקומו של הרע, אך מיד הוא שב ומדגיש את החובה וההכרח להכניע את הרע. גם האופן שבו תופס הזוהר את ירידת אברהם למצרים בפרשת לך לך רווי מתח דיאלקטי. מבחינה זו נוכל לקבוע שעיצובו הסבאי של סיפור המסע לתרמוד משקף שינוי בעל משמעות ביחס של בני חבורת הזוהר אל הרע. גם הסבא, כשלמה, איננו רואה ברע כח מאיים אלא גורם ידידותי המשתף אותו בסודותיו. עמדה נפשית כה אינטימית וחסרת עכבות אל הרע, ולו רק כמקור של ידע מיסטי, יש בה כדי להנהיר כאמור את שורשיה של הקנאה המוזרה לעלבוננו של הסטרא אחרא העשוק. מעבר לכך, היא גם נותנת בידינו אמת מידה חשובה להעריך את מקומו ורוחו של סבא דמשפטים בתוך הספרות הזוהרית.

### קול האשה וקול הנחש

את פגיעתו הנוקמת של הסטרא אחרא באשה החוטאת מתאר הסבא כהזדווגות של קול הנחש בקול האשה:

האי קלא דאיתתא דיכלא קלא דחויא לאתאחדא בה ככלבא בכלבתא.<sup>325</sup>

הדימוי בו עושה הדרשן שימוש נשען על מוטיבים קדומים, אלא שכדרכו הוא מעבדם בדרך המביאה לידי ביטוי את עמדותיו הייחודיות בשאלות שעומדות אצלו על הפרק. תשתיתו של השדה הסימבולי הזה היא בסיפור המקראי על החטא הקדמון של האדם ואשתו בגן עדן. כידוע, עונשו של הנחש היה: 'על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך'. במדרש הקדום אנו מוצאים מגמה המבקשת להעצים את העונש ולמצות את הנקמה במסית:

אמר רשב"ל בשעה שאמר הקב"ה לנחש על גחונך תלך ידרו מלאכי השרת וקצצו ידיו ורגליו, והלך קולו מסוף העולם ועד סופו.<sup>326</sup>

מבעד לביטוי המדרשי ניתן לחוש כאן בדופק החיים העממי המחולל אותו – דחף הנקמה וההשתוקקות לזעקת הסבל של מי שבעטיו לקתה האנושות לעולמי עד. במקום אחר דן המדרש את הנחש לפשיטת עורו:

ר' אליעזר אומר מן העור שהפשיט הנחש, עשה הקב"ה כתנות כבוד לו ולעזרו, שנאמר ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם.<sup>327</sup>

<sup>323</sup> יש לשים לב למשל לתקשורת הדיסקורסיבית הדלה בין הנכרי לבני החבורה. אף שר' יוסי מביע הערכה חד-משמעית לסודותיו של הנכרי אין לו שיג ושיח עמו כלל.

<sup>324</sup> זוהר, ב, קפג ע"ב – קפז ע"ב.

<sup>325</sup> שם, קי ע"ב.

<sup>326</sup> קהלת רבה, י א.

<sup>327</sup> מדרש תהלים, צב.

נראה שלמגמה דרשנית זו יש לצרף את המסופר במדרש המאוחר על עונשו של הנחש – 'וקצץ רגליו של נחש ופקד עליו להיות מפשיט את עורו'.<sup>328</sup> והנה, באותו חיבור במקום אחר נזכר שוב קול הנחש, הפעם ביחד עם קולות אחרים שיוצאים 'מסוף עולם ועד סופו':

ששה קולן יוצא מסוף העולם ועד סופו [...] ובשעה שהנחש נפשט [...] ובשעה שהולד יוצא מן הגוף.<sup>329</sup>

כמאמרים רבים בפרקי דרבי אליעזר גם מאמר זה מצא את גלגולו במאמר זוהרי השייך לחטיבה המרכזית של הזוהר:

ותא חזי תלת קלין אינון דלא אתאבידו לעלמין בר קלין דאורייתא וצלוחתא דאלין סלקין לעילא ובקעין רקיעין, אבל קלין אחרנין אינון דלא סלקין לא אתאבידו ואינון תלת, קול חיה בשעתא דאיהי על קלביטא ההוא קלא משטטא ואזלא באוירא מסייפי עלמא עד סייפי עלמא, קול דבר נש בשעתא דנפיק נשמתיה מגופיה ההוא קלא משטטא ואזלא באוירא מסייפי עלמא עד סייפי עלמא, קול נחש בשעתא דפשיט משכיה ההוא קלא משטטא באוירא ואזלא מסייפי עלמא עד סייפי עלמא.<sup>330</sup>

קול הולד היוצא מן הגוף הוחלף כאן בקול היולדת, 'קול חיה',<sup>331</sup> וכך מוצאים אנו כאן לראשונה את קול האשה היולדת ואת קול הנחש בשכנות מדרשית, זה בצד זה. לכאורה, מה שהוסיף בעל סבא דמשפטים למוטיב שכבר נתגבש במקור הזוהרי האחרון, אינו אלא ה'זיווג' של שני הקולות הללו זה בזה 'ככלבא בכלבא'. אולם למעשה נעוץ בעיבוד זה מהפך של ממש ביחס לקול הנחש. כדי לעמוד אל-נכון על השינוי יש לתת את הדעת להשראה התלמודית הנוספת של מוטיב הזיווג בין הנחש והאשה, היא המסורת המדרשית על נחש הקדמוני שבא על חוה והטיל בה זוהמא.<sup>332</sup> מסורת זו מתמקדת בחטאה של האשה ובהשלכות הקטסטרופליות של החטא לדורי דורות. והנה, המזיגה הספרותית שמוג כאן הסבא בין מוטיב זעקת הנחש לרעיון הקללה שנתקללה האשה בזוהמתו, מבטא הלך רוח מהופך לחלוטין מזה שהביעו חז"ל ביחס לנחש. אם במקורות התלמודיים שהובאו למעלה על צווחת הנחש משתקפת המיית הלב המבקשת נקמה מאת המסית הקדמון, הרי שבסבא דמשפטים זעקה זו עצמה הופכת

<sup>328</sup> פרקי דרבי אליעזר, יד.

<sup>329</sup> שם, לג. אמנם בספרות התלמודית באים מאמרים קדומים יותר המונים את אותם שקולם יוצא מסוף העולם ועד סופו, אך אלה אינם נוגעים לענייננו מאחר וקול הנחש אינו ביניהם. כך בבבלי, יומא, כ ע"ב, אנו מוצאים: 'שלש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו, קול גלגל חמה, קול המונה של עיר וקול נשמה כשיוצאת מן הגוף'; ובבראשית רבה, ו, נמנו בכלל זה גם היום והגשמים והנפש.

<sup>330</sup> זוהר, ג, קסח ע"ב.

<sup>331</sup> על כך העיר כבר שלום בספר הזוהר שלו, על אתר. הברייטא המונה את הקולות, בבבלי, יומא, כ ע"ב, מוסיפה: 'יש אומרים אף לידה', מה שיכול להתפרש כמובן לתרי אנפי, ולא ברור אם הכוונה היא לקול הוולד או לקול היולדת.

<sup>332</sup> בבלי, שבת, קמה ע"ב.

להיות חרב פיפיות. אם במסורת הקדומה עניויו וסבלו של הנחש הם מקור לנחמה ולסיפוק, הרי שאת הסבא הם מקוממים ומעוררים בלבו דווקא רגש של חמלה. הנה כי כן, כשם שהוא תובע את עלבוננו של עשו, הריהו מגלה הזדהות עם נאקתו של הנחש, וכשם שסמאל נוקם ופוגע בירך, כך נוקם הנחש את נקמתו בקולו אשר מזדווג עם קול האשה. הרגישות לסבל ולכאב, כמו גם דרישת הצדק הבלתי מתפשרת, מביאים את בעל הדרשה שלפנינו גם בנקודה זו להבעה אמפתית אל הרע ואל סמליו המדרשיים המובהקים. ושוב עדים אנו כאן לדרך שבה מעצב הדרשן של סבא דמשפטים חומרים קדומים באופן שמביא לידי ביטוי הלך נפש שונה ואף הפוך בתכלית למגמות המקוריות המשוקעות בהם.

### המאגיה האסטרלית

אחת הפעמים הבודדות בהן הסבא נראה כחורג מענייניה המרכזיים של המסה היא בדרשת ריב ה' השני<sup>333</sup>, כשהוא דורש את האזכור הנוסף של הריב בפסוק כמכוון לריב של הקב"ה כנגד האובייקטים האסטרליים שמשמשים את ישראל בפעילותם המאגית, היינו הכוכבים והמזלות שבשמים:

ריב דכתיב קום ריב את ההרים מאי איהו, אלא אינון טורין דלתתא, אמאי ריב דא, בגין דבהו תליא כל חובא דעבדין ישראל לגבי אבוהון דבשמיא, מאי טעמא בגין דישאל הוו ידעין שמושא דכל מלאכין עלאין דבשמיא ולא אניס להו אפילו שמא דחד מנייהו, וכל שמושא דלהון, ובתריין סטריין הוי טעאן אבתריהו, חד דהוו ידעין לאמשכא חילא דלהון דככביא ומזלי בארעא, וחד דהוו ידעי לאומאא לון בכל מה דאצטריכו ועל דא בעא קודשא בריך הוא למעבד בהו ריב ודינא, וכיון דבהון להוי ריב ודינא כל שלשולא נפל דהא לא יהוי ביה תועלתא.<sup>334</sup>

עקבותיה ההיסטוריים של הפרקטיקה האסטרלית ניכרים כבר בספרות ההרמטית שנתחברה במאות הראשונות לספה"נ, ושזכתה לפריחה ולהשפעה רבה במאות התשיעית והעשירית בחוגי הצאביים בחרן. גם בפילוסופיה הניאופלטונית היא הטילה עוגן, והחל מן המאה התשיעית חלחלה אל תוך המסורת הדתית המוסלמית.<sup>335</sup> בהגות היהודית אנו מוצאים את עקבותיה של האמונה במאגיה אסטרלית החל מן המאה הי"ב במשנתם של רבי אברהם אבן עזרא ורבי יהודה הלוי.<sup>336</sup>

333 פרק 23.

334 זוהר, ב, קיב ע"א.

335 על שורשיה של המאגיה האסטרלית בעת העתיקה וגלגוליה בימי הביניים, ראו מ' אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, ירושלים ותל אביב תשנ"ו, עמ' 258-270; ד' שורץ, אסטרולוגיה ומאגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 11-21, והפניותיו; י' גארב, הכח בכוונה בקבלה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס, עמ' 134-143.

336 ראו שורץ, אסטרולוגיה ומאגיה, עמ' 4-91.

כשם שהעניין עורר כעס והתנגדות עם הופעתו בסביבה הנוצרית, כך עורר פולמוס גם בקרב הרציונליסטים היהודים, שחלקם ראו בו לא רק שטות והבל אלא גם סכנה גדולה לאמונה המונותאיסטית בכלל. כבר רבי אברהם בר חייא, בן דורם של ר' אברהם אבן עזרא ור' יהודה הלוי, האשים את העוסקים בפרקטיקות האסטרולוגיות בכך שהם 'מקטרים לכוכב ההוא או מקריבין לפניו דברים שהם ראויים להקריב לו בעת היא לדעתם'.<sup>337</sup> גם הרמב"ם, הן בכתביו ההלכתיים והן במורה נבוכים, בא חשבון עם התפיסות הללו ושלל אותן מכל וכל, כשם ששלל את הכישוף בכלל.<sup>338</sup> לעומת זאת בחוגי המקובלים, התקבל הרעיון והופנם באופן טבעי, גם אם בשלב מאוחר יחסית. על כל פנים, לא יאוחר מן המחצית השנייה של המאה ה"ג, ניתן כבר להבחין בתוך המארג המאגי של הקבלה באלמנט האסטרלי.

כדי לאפיין את גישת סבא דמשפטים בסוגיה, על רקע גישות אחרות בהגות היהודית של ימי הביניים, אנסה לשרטט כאן סקיצה כללית של העמדות השונות בנושא סביב המאות י"ג-י"ד.<sup>339</sup> מן הקצה האחד נוכל לסמן את עמדת הרמב"ם שהדגיש בדבריו הפולמוס שלו שהשימוש בטליסמאות על מנת להוריד את ה'רוחניות' הינו אסור, מפני שבשקר יסודו:

ממה שאתה צריך לדעת, כי הפילוסופים השלמים אינם מאמינים בטלאסם, אלא לועגים להם ולאותם החושבים שיש השפעה, וביאור זה יאריך, אבל אמרתי את זאת מפני שאני יודע שרוב בני אדם ואולי כולם (!) נפתים אחריהם פתיות גדולה מאד [...] ואפילו טובים וחסידים מאנשי תורתנו חושבים שהם דברים נכונים, אלא שהם אסורים מטעם התורה בלבד, ואינם יודעים שהם דברים בטלים ושקריים, הוזהירה התורה עליהם כדרך שהזהירה על השקר.<sup>340</sup>

מן העבר השני, האמונה בכוחה של המאגיה האסטרולוגית הגיעה לידי בשלות בכתביו של רבי משה בן נחמן, גם אם בהסתייגות נחרצת משימוש שאיננו מבוקר ולמרות שגם לדעתו פרקטיקות מסוימות אסורות באיסור תורה.<sup>341</sup> בפירושו על התורה משמשת אותו תורה זו, כשהיא מתמזגת לעיתים עם תפיסותיו התאוסופיות והתאורגיות, כדי להסביר את חטא העגל,<sup>342</sup> את ענייני שעיר המשתלח<sup>343</sup> ופרה אדומה<sup>344</sup> ואת איסור הכישוף.<sup>345</sup> בכל

<sup>337</sup> ראו את אגרת ר' אברהם בר חייא הנשיא אל ר' יהודה בר ברזילי, על שאלה בכלדיים, שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה, עמ' 24-25.

<sup>338</sup> ראו שם, עמ' 92-121; וכן שם, עמ' 92-93 הערה 1.

<sup>339</sup> מקוצר היריעה לא ניתן כאן לרדת לפירוט הראוי בנושא זה. לעיון רחב ומעמיק במעמדה של האסטרולוגיה בהגות היהודית של ימי הביניים, ראו שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה.

<sup>340</sup> משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, מהדורת 'קאפח, ירושלים תשמ"ד, עבודה זרה, ד' ז.

<sup>341</sup> על תפיסתו המאגית של הרמב"ן, ראו שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה, עמ' 128-140; J. Stern, 'The Fall and Rise of Myth in Ritual – Maimonides, versus Nahmanides on the Huqqim, Astrology and the War against Idolatry', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6 (1997), pp. 185-263.

<sup>342</sup> רמב"ן, פירוש על התורה, שמות לב, א. ראו גם דרשת 'תורת ה' תמימה', כתבי רמב"ן, א, עמ' קעא-קעב.



הסוגיות הללו עומד הרמב"ן בתוקף על ההבחנה בין התועלת הפרקטית שיש לדעתו בטכניקות הללו ובין השימוש הפסול בהן, שאותו אסרה התורה. על אותה עמדה עקרונית שב הרמב"ן גם בדרשת 'תורת ה' תמימה', שהוא מדגיש את קדמוניותה של חכמה זו:

ובאותן הזמנים הקדמונים, כגון ימים של משה רבינו ע"ה, היו נודעים לכל, כי החכמות באותו הדור היו כלן רוחניות כגון עניני השדים והמכשפים ומיני הקטרות למלאכת השמים [...] כי אפילו בין הפילוסופים כתוב בס' אלטלסמ"ש שמביאים בצורות רוח ודיבור. וכאשר קמו היונים, והם עם חדש שלא נחלו חכמה כאשר ביאר בעל ס' הכוזרי, קם האיש הידוע ולא האמין רק במורגש וחפש חכמות מורגשות והכחיש הרוחניות, ואמר שענין השדים ומעשה הכשפים אפס ואין פעולה בעולם רק לטבעים, ודבר ידוע ומפורסם שאינם כן.<sup>346</sup>

ביקורת ישירה ובוטה על עמדתו הרציונליסטית של הרמב"ם באה גם מכיוון תלמידו המובהק של הרמב"ן – ר' שלמה בן אדרת. הרשב"א דן בנושא במסגרת מסע החרם שלו על החכמות החיצוניות.<sup>347</sup> מן העבר השני, 'החזית השכלתנית' התבססה גם היא, הן בספרד והן בפרובנס.<sup>348</sup> בין שתי הגישות הקוטביות הסתמנו כמה מגמות ביניים. ביניהן יש לציין את דעתם של כמה חכמים שלא האמינו בכוחה של המאגיה האסטרלית כשלעצמה, אך לא התעלמו מהצלחותיה ותרצו אותן בהסברים פסיכולוגיסטיים.<sup>349</sup> מכיוון אחר, היו שהצהירו אמונים לתורות הללו אך הפקיעו את עם ישראל מן החוקיות האסטרלית, ברוח מאמר חכמים: 'אין מזל לישראל'.<sup>350</sup> גם בקרב המחייבים וגם אצל השוללים ניתן לחוש בנימות משתנות המשקפות מידה שונה של הערכה, או לחילופין של חומרה, ביחס לעניין.

<sup>343</sup> רמב"ן, פירוש על התורה, ויקרא טז, ח.

<sup>344</sup> שם. בדברים אלו של הרמב"ן בא לידי ביטוי היסוד המשותף לשעיר המשתלח ולפרה אדומה. עוד על פירושו של הרמב"ן למצוות פרה אדומה ועל פירושי פירושו, ראו ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל: הגותו התורנית מתוך פרשנותו למצוות, ירושלים תשל"ח, עמ' 414 ואילך.

<sup>345</sup> רמב"ן, פירוש על התורה, דברים יח, ט.

<sup>346</sup> דרשת 'תורת ה' תמימה', כתבי רמב"ן, עמ' קמז. בכינוי 'האיש הידוע' מתכוון הרמב"ן לאריסטו.

<sup>347</sup> ר' שלמה בן אדרת, תשובות הרשב"א, א, תיד. על תשובה זו ועל הפולמוס בכלל, ראו י' שצמילר, 'צורת אריה לכליות והמחלוקת על לימודי החכמות בראשית המאה החד', ספר היוכל לשלמה פינס, ירושלים תש"ן, ב, עמ' 397-398.

<sup>348</sup> בין האוחזים בעמדת הרמב"ם יש לציין את ר' מנחם המאירי, את ר' דוד הכוכבי בפרובנס ואת ר' יצחק פולקר בספרד. על הויכוח בפרובנס ובספרד, ראו בהרחבה שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה, עמ' 219-290.

<sup>349</sup> ראו פירוש רלב"ג לשמואל א טו, כג; יט, יג. ראו גם 'כתב התנצלות' לידעיה הפניני, תשובות הרשב"א, א, תיח.

<sup>350</sup> ראו למשל ר' יהודה בן הרא"ש, שו"ת זכרון יהודה, מהדורת י' רוזנברג, ברלין תר"ו, צא; מנחם בן זרח, ספר צדה לדרך, ורשה תר"מ, סג ע"ב. על האסטרולוגיה במשנתו של ר' מנחם, ראו ד' שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת 33-32 (תשנ"ד), עמ' 159-163.

בספר הזוהר אנו מוצאים גישה מסוייגת ביחס לטכניקות האסטרליות.<sup>351</sup> במקום אחד הוא מייחס את החכמה הזו ליתרו – 'דלא הוה פולחנא וממנא ושמנא וככבא דשליט על שולטניה דלא הוה ידע פולחנא דאתחזי ליה וההוא שימושא דיליה'.<sup>352</sup> אולם באופן בהיר יותר חושף הזוהר את עמדתו בפי בן החבורה רבי אבא, כשהוא מחווה את דעתו על ספר החכמה של בני קדם שהובא לפניו, ושהוא אכן מוצא בו את 'כל אינון עובדין ופולחנין דככביא ומזלי, ומלי דאצטריכו לון, והאיך רעותא לאתכוונא בהו, בגין לאמשכא לון לגבייהו'. תגובתו של רבי אבא, שהיא מעתה גם עמדתו הרשמית של המספר הזוהרי, מאלפת ביותר:

בני, קריבא דא למלין דאורייתא, אבל אית לכו לאתרחקא מאינון ספרין, בגין דלא יסטי ליכייכו לאלין פולחנין, ולכל אינון סטרין דקאמר הכא, דילמא ח"ו תסטון מבתר פולחנא דקב"ה. דהא כל ספרים אלין אטעיין לון לבני נשא, בגין דבני קדם חכימין הוו וירוחא דחכמתא דא ירתו מאברהם [...] ולבתר אתמשכו בההיא חכמה לכמה סטרין. אבל זרעא דיצחק חולקא דיעקב לאו הכי, דכתיב ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, דא חולקא קדישא דמהימנותא דאתדבק ביה אברהם [...] בגיני כך בעי ליה לב"נ לאתמשכא בתר קב"ה ולאדבק ביה תדיר, דכתיב ובו תדבק.<sup>353</sup>

הזוהר נוקט אם כן עמדה מתונה ושקולה. מצד אחד הוא אינו שולל את היעילות של הפרקטיקות הללו, ואף רואה בהן דרך נורמטיבית הקרובה לדרך התורה, שגם היא ירושת אברהם. אך למרות זאת יש לדחות אותה לדעתו מפני עבודת האלהים הצרופה. דעתו של בעל סבא דמשפטים בעניין זה שונה בתכלית. בתקיפות ובחריפות הוא שולל את הלגיטימיות של העיסוק המאגיה-אסטרלי כשהוא מוצא בכך עילה לריב של הקב"ה עם עמו. בדבריו גם ניכרת בקיאות בטכניקה המאגית. הוא יודע להבחין ('בתרין סטרין') בין עצם היכולת למשוך את הכוחות האסטרליים לבין הכח להשביע<sup>354</sup> ולנצל אותם לכל צורך. אולם מעבר לכך נוקט כאן הסבא עמדה יוצאת דופן גם בהערכת הפרקטיקה כשלעצמה. כי הנה, על אף שהוא נותן אמון בלתי מעורער בידע התיאורטי והמעשי המונח ביסודה, אכזבה עמוקה צפויה לדעתו לכל מי שתולה בה את יהבו – 'וכיון דבהון להוי ריב ודינא כל שלשולא נפל דהא לא יהוי ביה תועלתא'. הווי אומר, ההסתייגות, הכעס והריב של הקב"ה מן העיסוק במשיכה ובהשבעה, הם עצמם המקלות שבגלגלי ההליך המאגיה-אסטרלי, ועל כן הוא לא יצלח. באופן תיאורטי מדובר אם כן באמיתות שיש בהן ממש, אלא שמאחר ואינם לרצונו של האל, לא תהיה בהן תועלת. נמצינו למדים שגם אם להלכה נוקט בעל סבא דמשפטים בנקודה זו עמדה קבלית מסורתית, הרי שלמעשה הוא סבור ממש כמו הרמב"ם, שהעיסוק בפרקטיקה הזאת הוא לא רק אסור אלא גם חסר ערך.

351 על המאגיה בספר הזוהר, ראו ד' כהן-אלורו, המאגיה והכישוף בספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט. על המאגיה האסטרלית, ראו שם, עמ' 253-260.

352 זוהר, ב, סט ע"א.

353 שם, א, צט ע"ב.

354 דוגמא להשבעה כזו מן המאה ה"ב, ראו שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה, עמ' 38, בשם ספר תכלית החכם (גאיה אלחכים).

על שום מה ולמה מתגלה קירבה מפתיעה כזו לגישה הרציונליסטית דווקא בסבא דמשפטים? ובכלל, האם רק באקראי, מתוך ההקשר הדרשני גרידא, מוצא הסבא את עצמו עוסק ב'ריב' הזה? האם אין לו ולא כלום עם השקפותיו הכלליות, כפי שהן באות לידי ביטוי על פני מרחבי הנאום הדרשני? נראה שאת המניע להתנגדות הלוחמנית למאגיה האסטרלית יש להבין אכן בהקשר הרחב והוא משתלב היטב עם המגמה התיאולוגית של הדרשה. החיפוש הנואש אחר פשר העושק והעוול בעולם נובע מתוך אוריינטציה עמוקה של חתירה לצדק, על כן נדחים במהלך הדרשה פתרונות שונים שאינם הולמים ואינם מגלמים במהותם את עקרון הצדק. מי שרעיון הטיקלא איננו מניח את רוחו, מי שלא מוכן להתפשר תיאולוגית עם האלמנט המיתי השרירותי שבו, בודאי לא יסכים גם להליך המאגי כגורם דומיננטי בקביעת הגורל האנושי. הדברים הבוטים והמפתיעים שמטיח כאן הסבא במאגיקונים האסטרליים עולים בקנה אחד עם הטמפרמנט האגרסיבי ומתמזגים במסה האידיאולוגית השוללת שלילה תיאולוגית את תקפותה, למעשה, של המאגיה האסטרלית.

#### ו. היבטים נורמטיביים: הלכה ונוהג

הזוהר איננו ספר הלכה, על כן ההלכה איננה עומדת במוקד עיוניו.<sup>355</sup> יחד עם זאת ההשלכות הנורמטיביות של תפיסות העולם המובעות בספר הן חלק אורגני וחיוני מתמונת העולם הכוללת שלו. למעשה, חותמו של הזוהר על ההלכה ועל תולדותיה איננו מוטל בספק.<sup>356</sup> גם ביצירה הזוהרית שלפנינו, בסבא דמשפטים, באה לידי ביטוי תרומה זו לתולדותיה של ההלכה.<sup>357</sup> בדרשתו מתייחס הסבא להלכות תלמודיות שונות וכדרכו הזוהרית הוא מדגיש את חשיבותן ואת משמען הפנימי. מאידך, הוא איננו חושש להעלות ולהציע נורמות חדשות הנגזרות מתוך גישתו הייחודית לנושאים בהם הוא דן. אבקש להאיר כאן את שאלת החידוש ההלכתי והנורמטיבי בסבא דמשפטים ואת תודעת החידוש שלו בתחום זה כחלק מתודעת החידוש שלו בכלל.

#### חובת הכריעה ב'מודים'

כבדרך אגב מזכיר הסבא בדרשתו את החובה לכרוע בברכת ההודאה:

<sup>355</sup> על עניין זה ראו הפולמוס בין תא-שמע לליבס: "מ תא שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב תשנ"ה; ליבס, 'הזוהר כספר הלכה'.

<sup>356</sup> המחקרים החשובים שנכתבו בנושא הם: 'כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו; תא שמע, הנגלה שבנסתר; מ' חלמיש, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס.

<sup>357</sup> יש לציין שרעיונותיו ותפיסת עולמו של הזוהר היו גם הרקע והמצע להתפתחות מגמות הלכתיות שונות בתקופה הבתר-זוהרית. כך למשל הפולמוס בשאלת היבום לעומת החליצה, גם אם לא צמח מתוך הקבלה, הרי הושפע ממנה רבות. מן המפורסמות היא שהמשקל המיוחד שניתן ליבום בזוהר בכלל (וגם בסבא דמשפטים) הזינו את טיעוני המצדדים בהעדפת היבום על פני החליצה, ראו בהרחבה כ"ץ, הלכה וקבלה, עמ' 127-174. לטעמה של מצוות יבום בכתבי המקובלים, ראו ש' רגב, 'טעמי מצות היבום: בין פילוסופיה לקבלה', דעת 28 (תשנ"ב), עמ' 65-85. מאחר וסבא דמשפטים עצמו איננו מותח את רעיון היבום אל האפליקציה הנורמטיבית שלו אין הוא מענייננו כאן.

וקב"ה לא מקפח אגרא דשום בריין דברא [...] ובר מאינון דלא כרעו במודים, דהני קב"ה עביד מנייהו בריין אחרנין, בגין דלא יתבני ההוא גופא דיוקנא דבר נש, ולא יקום לעלמין.<sup>358</sup>

מקורו של העניין הוא תלמודי והוא מופיע הן בירושלמי והן בבבלי.<sup>359</sup> אלא ששם אנו מוצאים רק כי מי שאיננו כורע במודים – שידרתו נעשית נחש. לא נאמר עליו שאין לו חלק לעולם הבא. הסבא הזוהרי, לעומת זאת, ממצה עמו את כל חומר הדין ושולל ממנו את עולמו.<sup>360</sup> מעניין ומאלף שאינטרפרטציה דומה למאמר הבבלי, הקרובה לזו של הסבא, מובאת על ידי בעלי התוספות, אלא שהיא נרחית על ידם על הסף:<sup>361</sup>

ויש מפרשים משום דאמרינן במדרש שיש עצם בשדרו של אדם שממנו נוצר לעתיד לבא ואותו עצם חזק וקשה כל כך שאין האש יכול לשורפו, והשתא כשאותו עצם נעשה נחש אינו חי לעתיד לבא. ואין סברא לומר שיהא עונש גדול כל כך בשביל עון זה דהא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.<sup>362</sup>

הפער בין בעלי ההלכה הצרפתיים למקובל הספרדי בן זמנם, משקף הבדל באוריינטציה האתית ואולי גם טמפרמנט דתי שונה.

נטייה מיליטנטית זו להחמיר ולהעצים לממדים קטסטרופליים את פגיעתה ההרסנית של העבירה משתקפת יפה גם בגישתו של הדרשן לעוון ששייך ללא ספק לגרעין הפנימי של האתוס הזוהרי – הוא עוון הרווקות. הסבא סונט במי שאיננו מעמיד זרע בעולם, על ש'לא אתרבי ולא אתפשט בהאי עלמא', ומדגיש מספר פעמים את עונשו בגלגול כאבן בכף הקלע.<sup>363</sup> שוב ושוב הולם בו הסבא, כשהוא דן אותו לנודדי נודדים בין האדמה לארקא.<sup>364</sup> ולנפילה מ'עלמא דדכורא' ל'עלמא דנוקבא'.<sup>365</sup> בעצם היחס החמור אל הרווקות שאיננה מביאה זרע לעולם אין אמנם חידוש, וגם לא הבדל מהותי בין סבא דמשפטים לזוהר בחטיבותיו האחרות,<sup>366</sup> אולם דומה שהנימה כאן חריפה יותר ושהעיסוק

358 זוהר, ב, ק ע"א. את העלאת הנושא הזה כאן יש להבין ככל הנראה על רקע החשיבות שתופסת בעיני הסבא שפלות הרוח וכפיפות הקומה, כתנאי לדרשנות היצירתית בחידושי תורה. ראו למשל את דבריו סביב דרשת הפסוק: 'ה' לא גבה לבי ולא רמו עיני', שם, קא ע"ב.

359 ירושלמי, שבת, א ג, ג ע"ב; בבלי, בבא קמא, ט"ז ע"א.

360 ראו גם זוהר, ג, קסד ע"א.

361 בבלי, בבא קמא, טז ע"ב, ד"ה: 'והוא דלא כרע במודים'.

362 יחסו החמור של הזוהר אל מי שלא כרע במודים קשור אולי לדר'משמעות של ה'הוראה', שהיא מחד נתינת תורה ומאידך הסכמה ואישור של הדברים שכנגד. במובן האחרון (ולמעשה גם במובן הראשון) הוראה היא היפך הכפירה. שמא הבין כך גם הזוהר את ברכת ה'הוראה' שבתפילה ומתוך כך תפס אותה כהצהרה תיאולוגית של אמונה באל.

363 זוהר, ב, צט ע"ב.

364 שם, ק ע"א.

365 שם, קא ע"א.

366 ראו שם, א, נה ע"ב, קנ ע"א-ע"ב; שם, ג, ז ע"א, לד ע"א; רעיא מהימנא, קט ע"ב, רצו ע"א, ועוד.

האינטנסיבי (שלעיתים נראה כמעט אובססיבי) של הסבא בעונשיו של בעל העבירה הזה משקפים עמדה מיליטנטית יותר כנגד משיכת היד מן המצווה, שבעיניו אין ערוך לה.

### שמירת ימי הליבון

תגובתו של הסבא לפולמוס הלכתי בן זמנו משתקפת מן ההערה ההלכתית שבאה כבדרך אגב בדרשת קול הנחש:

אלא תא חזי דלית בכל קלין דנשין דעלמא דיכלא קלא דחויא לאתדבקא בה ולאחאחדא בה ולאשתתפא בה אלא [...] חדא האי דלא נטירת סואבות נדותה וימי לבונה כדקא יאות [...] חדא האי אתתא דמאחרת לבעלה עונה דילה למעבד צערה לבעלה.<sup>367</sup>

הדגשה זו של שמירת ימי ליבונה של אשה (הם שבעת הימים הנקיים הנדרשים על פי ההלכה בטרם תטבול האשה) כראוי, רומזת לויכוח אודות מעמדם של ימי הליבון ולשאלה האם חייב אדם להקפיד בימי הליבון, כמו בימי הטומאה, על כל דיני ההרחקה בינו ובין אשתו.

הקפדתו של הזוהר על ימי הליבון תובן אל-נכון אם נעיין בספרות ההלכתית סביב המאות י"ב-י"ג בעניין זה. כבר בספר האורה, מבית מדרשו של רש"י, אנו מוצאים עדות על זלזול בדיני ההרחקה שבימי הליבון ועל ניסיונות נואלים לעמוד בפרץ כנגד השחיקה במעמדם של ימי הטהרה:

ועוד יש בני אדם שקורין לאותן שבעה ימים האחרונים ימי ליבונה לפי שמתרחצת בחמין ומתלבנת בבגדים נאים, וכולן אינן פורשות עכשיו מן הטומאה ואוכלות ושותות עם בעליהן, ועושות לבעליהן כל מלאכה שהאשה עושה לבעלה, מזיגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידי ורגליו באותו ליבון שלהן. ותשובה להן ממה ששנינו בפרק ראשון דמסכת שבת.<sup>368</sup>

יתכן שטענותיו של בעל האורה לא התיישבו על לב המקילים ויתכן שדבריו לא הגיעו לאזניהם כלל. תהא מה שתהא הסיבה לכך, בדור הבא נזקקו לעניין זה גדולי חכמי צרפת וספרד, שיצאו במפגיע כנגד הנוהג הנפסד בעיניהם.<sup>369</sup>

והנה, כשאנו עוקבים אחר מקורותיו של פולמוס זה, יש בידינו להצביע גם על מקורותיה של העמדה האחרת ועל גימוקיה. דעה זו מובאת בשם אחד מגדולי בעלי התוספות באשכנז במאה הי"ג, רבי אליעזר בן יואל הלוי (הידוע בכינויו ראבי"ה), בהגהה על ספר המרדכי. וזה לשונו:

<sup>367</sup> שם, ב, קיא ע"א.

<sup>368</sup> ספר האורה, מהדורת ש' בוכר, ירושלים תשכ"ז, ב, הלכות נדה לרבנו שלמה, עמ' 168-169.

<sup>369</sup> ראו בבלי, שבת, יג ע"ב, תוספות, ד"ה: 'בימי ליבונין'; כתובות, סא ע"א, תוספות, ד"ה: 'מתלפא דביתהו'; חידושי הרמב"ן, כתובות, סא ע"א, ד"ה: 'מחלפא ליה'; פסקי הרא"ש כתובות ה כד, ועוד.

וגם כתב שאחר ימי ליבונה ליכא הרגל עבירה, וטוב הוא שיאכל עמה כדי שירצנה לטבול, דמאחר שיכולה לטבול לא שביק היתירא ואכיל איסורא.<sup>370</sup>

יש לשים לב שהראב"ה התיר כאן לאדם לאכול עם אשתו לאחר שכבר תמו ימי הליבון ועדיין נתעכבה טבילתה של האשה. אולם, על יסוד ההגיון שמאחורי ההיתר, היו שהרחיבו אותו והתירו את הדבר ביום השביעי של ימי הליבון או אפילו בימי הליבון בכלל.<sup>371</sup> מנהג היתר זה נתגלגל אף להגהת הרמ"א שבשלחן ערוך, שם הוא מסכם וכותב:

ויש אומרים דאין להחמיר בימי ליבונה בענין איסור אכילה עמה בקערה, וכן נוהגים להקל בזה, ויש להחמיר.<sup>372</sup>

אף שעדות זו אודות המנהג להקל היא בת המאה ה'ט"ז, סביר להניח ששורשיה נעוצים כבר בעקבותיו הסמוכים של הראב"ה, והם אלה שעוררו את קצפם של חכמי הדורות ההם, ובאופן רפה יותר גם את התנגדותו של הרמ"א.

על רקע מאבקם של בעלי ההלכה במנהג המיקל בכמה דיני הרחקות בימי הליבון או בחלק מהם, הערתו של הסבא מאלפת ביותר. אליבא דסבא דמשפטים אין קללתו של קול הנחש רובצת ודבקה אלא בשתי נשים בלבד. האחת היא זו שאיננה שומרת על ימי ליבונה כראוי, ואילו האחרת – 'האי אתתא דמאחרת לבעלה עונה דילה למעבד צערה לבעלה'. הקשר בין שתי העבירות הללו נראה תלוש ואף מוזר, כי מה עניין הנשים המקילות בימי ליבון לאלו המצירות לבעליהן על ידי שמעכבות ודוחות את טהרתן? את פשר העניין יש להבין בקונטקסט הכללי של הפולמוס, כתגובה ישירה לטענתו של ראב"ה או ההולכים בעקבותיו, שביקש להקל ולהתיר לאדם לאכול עם אשתו ואף המליץ על כך: '[...] כדי שירצנה לטבול'. נראה הדבר, שהזוהר, שרגישותו לתקינותם של יחסי האישות בין איש לאשתו הוא מן המפורסמות, איננו יכול לשלול את המענה שמוצע כאן לתופעה הפרובלמטית של השתמטות הנשים מן הטבילה מבלי להתייחס ישירות לגוף הבעיה. אשר על כן, הוא דוחק כאן אל מתחת לקורת הגג המקוללת של קול הנחש, הן את המזלזלת בימי ליבונה וגם את המאחרת עונתה לבעלה. דומה שבכך באה לידי ביטוי גישה נורמטיבית מאוזנת הפותחת פרספקטיבה רחבה לצדדיה המורכבים והפרובלמטיים של הסיטואציה ההלכתית.

### סכנת 'אשה קטלנית'

בסוגייה הלכתית אחרת מביא הסבא לידי ביטוי את כח החידוש שלו גם ביחס להיקף תחולתה של ההלכה, כשהוא נוגע באיסור לשאת אשה שמתו שני בעליה הקודמים.<sup>373</sup> דין

<sup>370</sup> פסקי המרדכי על מסכת שבת, רלו. ראו עוד ספר ראב"ה, מסכת נדה, קעב, קעג.

<sup>371</sup> ראו למשל עדותו של רבי משה איסרליש בהגהותיו על ארבעה טורים, דרכי משה על יורה דעה, קצה ח, וכן בית חדש, שם.

<sup>372</sup> שלחן ערוך, קצה, יד.

<sup>373</sup> זוהר, ב, קב ע"א.

זה, שחכמי ההלכה של ימי הביניים כינוהו 'דין אשה קטלנית', מקורו בתוספתא<sup>374</sup> והבבלי דן בה במסכת יבמות.<sup>375</sup> בשאלת תוקפו ההלכתי של הדין נחלקו חכמי ההלכה בימי הביניים.<sup>376</sup> היו שהחמירו ביותר וגזרו שאף אם נשא אדם אשה קטלנית יש לכפות עליו לגרשה באמצעות סנקציות חריפות של נידוי. כך סבר למשל רבי אשר בן יחיאל (הרא"ש), שכתב ש'כמו שמחויבין בית דין להפריש את האדם מן העבירה כך מחויבין להפרישו שלא יפשע בנפשו'.<sup>377</sup> כך נקטו להלכה גם רוב חכמי ספרד במאות הי"ב-י"ג.<sup>378</sup> לעומתם פסק הרמב"ם במשנה תורה: 'אם נשאת לא תצא, ואפילו נתקדשה יכנסו'.<sup>379</sup> יתר על כן, באחת מתשובותיו מערער הרמב"ם על עצם הבסיס הנורמטיבי של האיסור, כשהוא מעיר:

ולישא קטלנית אין בו משום איסור אבל הוא מרוחק על צד הניחוש והפחד שיש ברוב השעות שינזקו בהם הגופות החלשים.<sup>380</sup>

הוא אומר, בבעייה פסיכולוגית עסקינן וככזו יש להתייחס אליה. חשיבות יתירה יש להמשך דבריו של הרמב"ם, בהם הוא מעיד על נוהגם של חכמי ספרד מן הדורות הקודמים לו, ר' יוסף אבן מיגש ור' יצחק אלפסי, ועל הדרך בה נהג הוא עצמו, הלכה למעשה:

ואע"פ שיש חכמים שסוברים שלא תנשא, אומרים לה אם תמצאי מי שיקדש אותך לא נתחייבנו לגרש, והיו מערימין ומקדשים בפני שני עדים ואח"כ כותבין לה ב"ד כתובה ומכניסין אותן לחופה ומברכין שבע ברכות, הואיל ונתקדשה. כן היו עושים ב"ד של רבינו יצחק בעל ההלכות וב"ד של רבנו יוסף הלוי<sup>381</sup> תלמידו וכל הבאים אחריהם, וכן עשינו אנחנו במצרים להתיר.

לפנינו, בתשובה המיוחסת לרמב"ם, עדות מפתיעה על מסורת הלכתית של הערמה על דין אשה קטלנית.

התחקות קפדנית אחר תולדותיה של הלכה זאת מלמדת שלמרות שרוב חכמי ההלכה, גם בספרד, עמדו על קיומה של הלכת הקטלנית ככתבה וכלשונה, ברי שלמעשה חלה

374 תוספתא, שבת, טו ח.

375 בבלי, יבמות, סד ע"ב.

376 לסקירה מפורטת ומקיפה על פסיקת חכמי ימי הביניים בשאלה זו, ראו א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 475-494.

377 פסקי הרא"ש, יבמות, ד ג.

378 ראו למשל תשובות הרשב"א, ג, שסד; נימוקי יוסף, הגהות על פסקי הרי"ף, כתובות, כ ע"א; חידושי הריטב"א, יבמות, סד ע"ב, ועוד.

379 רמב"ם, משנה תורה, ספר קדושה, הלכות איסורי ביאה, כא לא.

380 תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ירושלים תשמ"ו, ב, ריח, עמ' 386-387. תשובה זו הובאה ככל הנראה לראשונה אצל ר"י קארו בחיבורו כסף משנה (על משנה תורה). מכאן ואילך צוטט בכמה חיבורים נוספים.

381 חכמים וחוקרים כבר עמדו על כך שעדות זו של הרמב"ם על דעת הר"י מיגש סותרת בעליל את העולה מאחת מתשובותיו, שו"ת הר"י מיגש סימן קג, שם הוא נוקט עמדה שמרנית ביותר ביחס לדין אשה קטלנית. ראו על כך למשל ר' חיי"ד אזולאי, ברכי יוסף, ד; י"מ תא שמע, 'יצירתו הספרותית של ר' מאיר הלוי אבולעפיה', קרית ספר מ"ד (תשכ"ט), עמ' 434.

שחיקה רבה במעמדה. הנטייה להקל בעניין זה פשטה בעם וחכמי ההלכה נזקקו כאן למאבק עקשני. הרשב"א, בן דורם של בעלי הזוהר, נשאל: 'הודיעני דעתך באשה קטלנית, כי יש מי שמתיר אותה לשלישי היתר גמור לכתחלה', והוא משיב בתמיהה: 'איני יודע על מי סמך המתיר הזה'.<sup>382</sup> יותר ממאה שנה מאוחר יותר נשאל גם הפוסק האשכנזי ר' ישראל איסרליין: 'ראינו כמה תלמידי חכמים גדולים ואנשי מעשה הגונים דלא הוו קפדי לישא אשה שמתו לה שני אנשים ואין מוחה בידם או קורא תגר עליהם, יש סמך לקולא זו או לאו?', וגם הוא משיב: 'ראה דלאו שפיר עבדי דלא קפדי, וכן אמרו רבותינו דיש להקפיד והוו תמיהים טובא ממצאת תלמידי חכמים דלא הוו קפדי'.<sup>384</sup> כמותם, גם פוסקים אחרים תמחו על המנהג להקל בדין וניסו להאבק בו,<sup>385</sup> אך נראה שלא יכלו לו. בסופו של דבר, בדיעבד, לימדו עליו זכות מצודים שונים.<sup>386</sup> מהו הרקע לפיחות שחל במעמדה של ההלכה הזו? לדעת אברהם גרוסמן, בספרו חסידות ומורדות, חברו כאן מספר גורמים: 'התפשטות התופעה של נישואין בגיל צעיר בחברה היהודית ועליית הרציונליזם. אליהם יש לצרף את ריבוי מקרי המוות של בעלים שיצאו למרחקים למסחרם ונהרגו באסונות טבע או בידי שודדים, מצב שהגדיל את מספר ה'קטלניות' בספרד ובאשכנז'.<sup>387</sup> אולם הסבא הזוהרי, לא כן עמו. דבריו הנחרצים על הקטסטרופה הצפויה למי שנושא אשה קטלנית אינם נותנים מקום לפשרה או להערמה:

ועל דא תנינן דמתדין ולהלאה לא יסב בר נש להאי אתתא דהא מלאך המות אתתקף בה, ובני עלמא לא ידעין דהא רוחא כיון דאתתקף וקא נצח לההוא רוחא אחרא תנינא מכאן ולהלאה לא יתערב בר נש אחרא בהדה.<sup>388</sup>

אלו המבקשים להקל בדין זה, אותם 'בני עלמא', הם בעיניו סומים שאינם רואים ואינם מבינים. כדי להבין את גישתו חמורת הסבר יש לעמוד על הטעם החדש שמוצא הסבא בהלכת הקטלנית. בעוד האמוראים הבבליים ראו בנשיאת האשה הזו סכנה מדיצינית ('מעיינ גורם'), או אסטרולוגית ('מזל גורם'),<sup>389</sup> הרי על פי סבא דמשפטים נובעת הסכנה מרוח בעלה הראשון של האשה שעדיין מכשכשת בה כנחש:

<sup>382</sup> תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, 'ירושלים תשל"ו, קכא.  
<sup>383</sup> לתגובות אשכנזיות נוספות על זלזול בדין 'קטלנית', ראו שאלות ותשובות לרבנו יעקב וייל, 'ירושלים תשי"ט, קפג; תשובות מהר"ם מינץ, מהדורת י"ש דומב, תל אביב תשכ"ט, עמ' ח. על תולדותיה של הלכת הקטלנית באשכנז בכלל ראו גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 487-494.  
<sup>384</sup> 'איסרליין, תרומת הדשן, ורשה תרמ"ב, א (שאלות ותשובות), ריא.  
<sup>385</sup> בין הקמים כנגד הנטייה להקל בדין יש למנות, מלבד הרא"ש שדעתו המחמירה הובאה כבר לעיל, את ר' יום טוב אבן אלאשבילי (ריטב"א) שצווה לנדות את מי שמסרב לגרש את אשתו הקטלנית: 'אע"ג דבעי למנסב איתתא קטלנית ולאזוקי בנפשיה לא שבקינן ליה, דהא איסורא הוא ובכלל שופך דם האדם, והיו מנדין אותו בב"ד עד שיגרש'; ראו נימוקי יוסף על פסקי הרי"ף, יבמות, סד ע"ב.  
<sup>386</sup> גישה זו של הצדקה בדיעבד באה לידי ביטוי גם בדבריו המסכמים של הרמ"א בשלחן ערוך אבן העזר, ט א.

<sup>387</sup> גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 482.

<sup>388</sup> זוהר, ב, קב ע"א.

<sup>389</sup> ראו סוגיית הבבלי, יבמות, סד ע"ב.



כד האי בעלה תניינא אתי ואעיל רוחא בההוא מאנא, רוחא קדמאה מקטרגא בהאי רוח דעאל ולא אתיישבן כחדא, ובגיני כך אתתא לא אתיישבת כדקא יאות בהדי בעלה תניינא, בגין דרוחא קדמאה מכשכשא בה, וכדין איהי דכירת ליה תדיר ובכאת עליה או אתאנחת עליה דהא רוחא דיליה מכשכשא במעשה כחויא ומקטרגא בהדי רוח אחרא דעאל בה מבעלה תניינא, עד זמן סגי מקטרגין דא בדא [...] ולזמנין דדחי דא קדמאה לההוא תניינא ואתעביד ליה מקטרגא עד דאפיק ליה מעלמא.<sup>390</sup>

המאבק המתחולל בנפשה ועל נפשה של האשה, בין בעליה השונים, עלול להסתיים בהכרעת הבעל החדש ובסילוקו מן העולם. העתקת הסכנה מן הרובר הריאלי של החיים אל המיסטי-פסיכולוגי מעלה תסביכים מודחקים וכך מעצים את האיום.

אלא שאם אנו באים לדון באיסור נשיאת הקטלנית מן הכיוון הזה ומאמצים אותו על מלוא המשמעות שלו, מתברר שהוא טעון השלכות הלכתיות מרחיקות לכת. שהרי לפי טעמו של הסבא לא רק הבא לשאת אלמנה, אלא גם הנושא גרושה, יש בו חשש לרוח הקטלנית של בעלה הקודם שמשכשכת בה. אכן, בין חכמי ימי הביניים מצאנו מי שנשמעת מדבריו גזירה-שוה בין אלמנה לגרושה, באופן המחיל את דין 'אשה קטלנית' גם על אשה שנתגרשה פעמיים,<sup>391</sup> אולם רעיון זה נדחה למעשה על ידי בעלי ההלכה.<sup>392</sup> הסבא, על כל פנים, מחוייב למה שמתבקש מתוך תפיסת ה'רוח קדמאה' המכשכשת וממליץ שלא לשאת אשה שנתגרשה פעמיים:

הא אם שלחה האיש האחרון או כי ימות האיש האחרון לקדמאה אסורא אבל לשאר בני נשא תשתרי,<sup>393</sup> מאן דאית ליה בנין מאתתיה קדמיתא ואעיל האי לגו ביתיה ההוא יומא אתדבק בחרבא קשיא דמתהפכא בגין תרין סטרין, חד דהא תרין דחת לון לבר והשתא איהו תליתאה.<sup>394</sup>

גישתו העקרונית של הסבא נמצאת פרובלמטית מבחינה אחת נוספת, מאחר ולפיה מתבקש שלא ישא אדם אלמנה כלל, גם זו שנתאלמנה פעם אחת בלבד, שהרי אותה רוח בודאי כבר מכשכשת בה. מסתבר שגם בנקודה זו הסבא אינו נרתע, ולמרות שכאן אין לו כל אסמכתא הלכתית כלשהי, הוא ממצה את מלא המסקנות הנורמטיביות המתחייבות, ומתירה התראה חמורה שלא לשאת אלמנה כלל:

390 זוהר, ב, קב ע"א.

391 ראו דבריו של רש"י בפירושו על בבלי, יבמות, כו ע"א, ד"ה: 'וגירושין'. דעה זו הובאה בהגהת הרמ"א על שלחן ערוך, אבן העזר, ט, א.

392 ראו יבמות, כו ע"א, תוספות ד"ה 'וגירושין'; וראו את סיכומו להלכה של הרמ"א על שלחן ערוך, אבן העזר, ט, א. שם.

393 הדרשן מתייחס כאן לפסוקים האוסרים על מי שגרש את אשתו להחזיר אותה, אם נשאה אחר בינתיים, דברים כד, א-ד.

394 זוהר, ב, קג ע"ב.

ובגין כך מאן דנסיב ארמלתא קרינן עליה ולא ידע כי בנפשו הוא, כי חנם מזורה הרשת וגו'.<sup>395</sup>

נמצינו למדים, שבהתאם וכמתחייב מן הטעם שנותן הדרשן לאיסור הנישואין עם אשה קטלנית, הוא גם מרחיב את תחולת הסכנה הזאת לאשה שנתאלמנה פעמיים ולכל אלמנה. אולם כאן יש להפנות את תשומת הלב למימד חשוב ומעניין ביחסו של הסבא לחידושיו ההלכתיים. בניגוד לחידושים זוהריים אחרים שפורצים ללא הנד עפעף את ההגדרה התלמודית של ההלכה ומעצבים אותה מחדש, הסבא ער לפער בין מה שמחייבת ההלכה התלמודית הקדומה לבין מה שמבקש לחדש הוא. כך, ביחס לגרושה משניים הוא מעיר: 'לאו דאיהי אסורא אבל ודאי שתופא בישא איהו לגרמיה'.<sup>396</sup> הסבא מצהיר אם כן שאת חידושיו יש לתפוס ברמה נורמטיבית תת-הלכתית או סמי-הלכתית, באופן שלא תפגע במסורת ההלכתית המוכרת. כך יש לומר גם ביחס לרגישותו למכלול הערכים ההלכתיים כאשר הוא מסייג את האיסור לשאת גרושה משניים רק למי שכבר הביא בנים לעולם, וכך אנו למדים גם מן הצורך שהוא רואה להעיר בנוגע לנשיאת אלמנה, שאם לא ישארה לאשה אין בה עוון, שהרי 'קודשא בריך הוא לא כייף לה מן דינא'.<sup>397</sup> כלומר, אותה הקב"ה לא חייב מן הדין להביא זרע לעולם.

נסכם ונאמר: גם בדרשת סבא דמשפטים, כמו בחלקיו האחרים של הזוהר, אנו מוצאים חידושים בהלכה – הן בהדגש, הן בטעם והן בהיקף תחולת ההלכה. בכמה מקרים ניתן להצביע על תגובתו לפולמוסים בני התקופה. יחד עם זאת בהיגדיו ההלכתיים של הסבא ניתן לחוש בנימה ייחודית – עירנות לחידוש שבהלכותיו ורגישות ליחס בין לבין ההלכה התלמודית הקדומה. תודעת היצירה של הסבא משתקפת אם כן גם בהיבטים הנורמטיביים של דרשתו.

#### ז. היבטים צורניים: לשון וסגנון

ענייני סגנון ולשון, בספר הזוהר בכלל, לא נחקרו עדיין במידה הנותנת בידינו פרמטרים מובהקים לאיפיון.<sup>398</sup> יחד עם זאת, גם בהעדר פרמטרים כאלה, לא ניתן להתעלם ממספר היבטים בולטים המייחדים את לשונו וסגנונו של סבא דמשפטים בהשוואה לחטיבה המרכזית של הזוהר, ובעיקר בהשוואה לחטיבה האפית.

<sup>395</sup> שם, קב ע"ב. אמנם גם הכנסיה הנוצרית בראשיתה הסתייגה מנישואיהן של אלמנות, ראו למשל את דברי פאולוס, הראשונה אל הקורינתיים ז יח, אולם בימי הביניים כבר נשתקע הדבר ולא נשמע עוד. דיון הלכתי בעניין זה ראו ר' ח"ד אזולאי (חיד"א), חיים שאל, לעמבערג תרמ"ו, ב, יט; ר' ח"ח מדיני, שדי חמד, ווארשא-פיעטרקוב תרנ"א-תרע"ב, מערכת אישות, א ד.

<sup>396</sup> זוהר, ב, קג ע"ב.

<sup>397</sup> שם, קב ע"ב.

<sup>398</sup> סגנון הדרשה הזוהרית לא נחקר עד כה באופן יסודי ומקיף. על היבטים מסויימים הנוגעים גם בעניין זה, ראו הלנר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 59-66. על לשונו של הזוהר נעשתה עבודת תשתית בידי מ"צ קדרי, רקדוק הלשון הארמית של הזוהר, ירושלים 1971; תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' 76-80; ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר.

## לשון

לשוננו של סבא דמשפטים בנוייה על הלשון הזוהרית הקלאסית ואיננה שונה ממנה באופן מהותי. מאידך, עיון מדוקדק עשוי לחדד סממנים ייחודיים ושינויי ניואנסים הרי-משמעות. כך למשל, לא נמצא בסבא דמשפטים את אותן מילים וצירופים סתומים ומוזרים שהזוהר בחלקיו המרכזיים רצוף בהם. אין כאן לא 'סוספיתא' ולא 'טופסרא', לא 'קוסטפא דגורדנא' ולא 'בקלידא דקלדיטין'.<sup>399</sup> מצד שני, נוכל למצוא ביצירה שלפנינו ביטויים לשוניים נדירים מאד ואף יחידאיים בלשון הזוהרית, בצורתם או בהוראתם. פעלים כמו 'משתבשן',<sup>400</sup> או 'מכשכשא במעהא'.<sup>401</sup> צירוף מטאפורי כמו 'באתר דא' כמתייחס לפסוק הנדון<sup>402</sup> וביטויים כמו 'נפק מלה מנרתקה',<sup>403</sup> 'אברהם סבא',<sup>404</sup> או 'תורגמן לדור',<sup>405</sup> כמעט ואינם מצויים במקומות אחרים. גם הכינוי 'טינרא',<sup>406</sup> בו מכונה כאן רשב"י, אין לו אח ורע. הסבא משתמש בפעלים ידועים תוך שהוא מטה אותם מבניין קל לבניין הפעיל: 'אטעין', 'ארגיש', 'לאדבקא'.<sup>407</sup> הרושם המתקבל מן העניין הוא שהסבא אכן מדבר זוהרית, אך גם בתחום הלשון הוא מתגלה כיוצר פעיל.

399 על מילים וביטויים אלו ושכמותם, ועל עניינם בכלל, ראו חשבי, משנת הזוהר, א, עמ' 78-79. 400 זוהר, ב, צה ע"ב. השרש ש.ב.ש. בבניין התפעל מופיע רק פעם אחת נוספת, בהקדמת הזוהר, זוהר, א, ט ע"ב.

401 שם, ב, קד ע"ב. הופעה נוספת אחת בלבד, ראו שם, קצג ע"א.

402 ראו שם, קב ע"א: 'באתר דא אית לכו למקשי'; ושם, ע"ב: 'כיון דאתנא להאי אתר'. אמנם יתכן שאת השימוש המושאל בביטוי 'אתר' כאן יש להבין בקונטקסט המטאפורי של ההפלה בים. מאידך, אי אפשר להתעלם מכך שגם מובן זה של ה'מקום' רווח בלשון ימי הביניים, ראו למשל במילון אבן שושן על השימוש הימייני במצורף 'מראה מקום'. זורתו של ביטוי זה בולטת עוד יותר על רקע הסמנטיקה הזוהרית, בה המילה 'אתר' מציינת לא רק מקום גיאוגרפי אלא גם מעמד מיסטי (ספירתי בדרך כלל). יהודה ליבס העמידני על כך, שדור-משמעות מעין זו תימצא בזוהר גם ביחס לביטוי 'דוכתא', ראו למשל את המובאה במאמרו: 'השבתאות וגבולות הדת', החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה, משיחיות, שבתאות ופרנקיזם, בעריכת ר' אליאור, ירושלים תשס"א, א, עמ' 10 הערה 57.

403 זוהר, ב, צט ע"א. מקורו של הביטוי בלשון חז"ל. בתלמודים ובמדרש הקדום מופיע הביטוי אך ורק ביחס לחמה, ראו בבלי, נדרים, ח ע"ב; גיטין עו ע"ב; בבא מציעא פו ע"ב, ועוד. במדרש המאוחר מצוי ה'נרתיק' גם ככינוי לנדן שממנו נשלפת החרב, ראו למשל תנחומא, שופטים, ט; מדרש תהילים, קכ. בזוהר מצוי הביטוי מעט מאד, ביחס לחמה, זוהר, א, יא ע"א; שם, ג, טז ע"ב; וברעיא מהימנא 'נופקת' גם החרב מנרתיקה, שם, רעב ע"א, רעד ע"ב. הצירוף 'נפק מלה מנרתקה', כשהוא מתכוון להתגלותו של הסוד, הוא כאמור יחידאי. יחד עם זאת האסוציאציה של שליפת החרב משתלבת יפה במטאפורה של המאבק והמלחמה.

404 זוהר, ב, קי ע"א. הצירוף הזה מופיע בזוהר פעם אחת נוספת, שם, קפט ע"ב.

405 שם, קי ע"א. אמנם 'תורגמנא' מופיע פעמיים במקומות אחרים, אך הצירוף האידיומטי הוא 'יחידאי'.

406 שם, צו ע"ב: 'טינרא דעלמא סמין עליה'.

407 הפועל 'אטעין קמיה', שם, קיג ע"ב, במובן של 'טען לפניו', מופיע בעוד מקום אחד, שם, א, קעט ע"ב. הביטוי 'ארגיש שמיא', שם, קי ע"ב, בהוראה יוצאת הוא יחידאי. הפועל 'לאדבקא'

בלשונו של בעל סבא דמשפטים ניכרת השפעה, מודעת או לא מודעת, של השפה המקראית. כיצד נתרגם למשל את הביטוי: 'חיוכא איהי לבתר' <sup>408</sup>? לשון חז"ל מכירה את הפועל 'חייך' במשמע של צחק או לעג, אך הצירוף האידיומטי במלואו זר לה. לעומת זאת, בלשון המקרא אנו מוצאים: 'צחוק עשה לי אלהים' <sup>409</sup>. כך גם הפועל 'אתנסח' <sup>410</sup> במשמע של נחרב או התמוטט, מושפע בעליל מן הארמית המקראית של דניאל ועזרא. הביטוי 'לאדבקא מלין אליך', שמשמעו 'להשיג (השגה) בדברים הללו', מצרף זו לזו את הביטוי המקראי 'להדביק' במובן של השגה פיזית עם ה'השגה' במובן האינטלקטואלי-רוחני, שהוא חידוש של ימי הביניים <sup>411</sup>. בהקשר זה יש לעמוד עוד על המשמעות המיוחדת שיש למילות הפנייה של הסבא אל החברים: 'ידענא חברייא ידענא' <sup>412</sup>. פנייה זו מרמזת בודאי למילות הפנייה של יעקב-סבא אל בנו, בבואו להסביר את המעשה המוזר שבו הוא נוקט בעת ברכת הבנים: 'ידעתי בני ידעתי' <sup>413</sup>. גם במקרה ההוא שיכול הידיים של הסב בעת הברכה נובע בעיני הבן מטעות חמורה, עד שהזקן מאיר את עיניו בתוכנה העמוקה שבמעשהו, שנמצא עתה מחושב ומדוקדק.

גם הלשון המושגית של ימי הביניים טבעה את חותמה באופן מיוחד בדרשת הסבא. הביטוי 'מכמה סטריין' <sup>414</sup>, כאומר 'מבחינות שונות', הוא דוגמא יפה לכך. <sup>415</sup> הביטוי 'כללא דכל [...]' לקוח גם הוא מן השיח הימביניימי, כש'כללות' במשמעותה הלוגית המופשטת היא 'תכונת הכלל' <sup>416</sup>. אמנם מינוח זה איננו זר לספר הזוהר והוא רגיל בו, אלא שהסבא עושה בו שימוש מהופך הנראה כמושבש, כשהוא מדבר על 'רבנן דאינון כללא דההוא

מופיע גם בחלקים האחרים של הזוהר. הטייה דקדוקית זו אופיינית ללשון הזוהר בכלל, ראו קדרי, דקדוק הלשון הארמית של הזוהר, עמ' 78-79; תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' 78. 408 זוהר, ב, קג ע"ב. כך הוא ברוב הדפוסים וכתבי היד הנאמנים. את הנוסח 'חייכא', המצוי בכמה מקומות, יש להבין כנראה כתיקון שנועד להתאים את הדרשה לפסוק הנדרש: 'ותשחק ליום אחרון'.

409 בראשית כו, א. ראו עוד שופטים טז, כז; ירמיהו כ, ז; מח, כו; מח, לט; יחזקאל כג, לב; איכה ג, יד.

410 זוהר, ב, צו ע"א. כך הוא בכתב יד וטיקן 606 ובדפוס קרימונה. לעומת זאת, בכתב יד בהמ"ל 2076, הגירסה כאן היא 'אתנצח'. למרות שצורה זו משתלבת במטאפורה של הקרב, על פי הקונטקסט יש להכריע כפי הגירסה הראשונה מאחר וזהו הביטוי ההולם יותר את נפילתו וחורבנו של הכותל.

411 ביטוי זה כשלעצמו איננו מיוחד לסבא דמשפטים והוא מצוי גם בחלקיו האחרים של הזוהר.

412 זוהר, ב, קד ע"א.

413 בראשית מח, יט.

414 זוהר, ב, קיג ע"א.

415 על השימוש ב'צדדי העניין' בהקשר לדיון הפילוסופי בן ימי הביניים, ראו קלצקין, אוצר המונחים, ג, עמ' 226-227. בזוהר מציינת ה'סיטרא' לרוב את ה'צד' במובן המיתי ולא במובן הלוגי המופשט.

416 כך הוא במילון אבן שושן בערכו, או בלשונו של בן יהודה: 'תכונת מה שהוא כלל, קבוץ'. ראו גם קלצקין, אוצר המונחים, ג, עמ' 92-93. יש מקום לבחון עוד את היחס בין מושג זה לאידיאה האפלטונית, ואכמ"ל.

י'ושב אהלים',<sup>417</sup> בעוד שעל פי המינוח התקני היה לו לומר להיפך, ש'ההוא יושב אהלים' (כלומר יעקב) הוא המציין את כללות תלמידי החכמים הספונים באוהלה של תורה. ערך מיוחד יש למונחים הפילוסופיים בני ימי הביניים. יהודה ליבס, במאמרו 'זוהר וארוס',<sup>418</sup> העיר על זיקה מושגית בין סבא דמשפטים לשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא. במהלך הפרקים האחרים של ספרנו נידונים בהרחבה טיבם האטימולוגי של שני ביטויים מרכזיים בסבא דמשפטים – 'גלגול' ו'רמז', וביחס לכל אחד מהם הראיתי שעל רקע תהליך ההתגבשות והמוטציה שהם עוברים בימי הביניים ובספרות הזוהרית בפרט, מסמנת הופעת הביטויים הללו צומת ושלב מעבר.<sup>419</sup> מסקנה זו מחזקת את אחת הטענות המרכזיות בעבודה זו, לפיה החיבור שלפנינו משקף מבחינה ספרותית שלב ביניים בין החטיבה המרכזית בזוהר לשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא. לרשימה זו יש להוסיף גם את הופעת ה'עילה' בסבא דמשפטים. מונח זה במשמעות של סיבה או תואנה, מקורו בשפות השמיות הקדומות, וללשון חז"ל הוא הגיע ככל הנראה מן הארמית.<sup>420</sup> בימי הביניים נקלטה ה'עילה' בשיח התיאולוגי-פילוסופי, כשהיא מכוונת אל האל הבורא, שהוא 'הסיבה הראשונה' למציאות כולה, ונוכרת לרוב בצמוד ל'עלול' המציין את הנברא.<sup>421</sup> לעיתים מכונה הבורא 'העילה הראשונה' ולפעמים גם 'עילת העילות',<sup>422</sup> היינו הסיבה הראשונה לכל הסיבות שבעולם. אכן, כבר בחטיבה המרכזית של הזוהר אנו מוצאים את ה'עילה', אך כאן היא צמודה עדיין ללשון חז"ל ולעולם תופיע במשמעות הראשונית הקדומה, היינו כסיבה או תואנה.<sup>423</sup> מסתבר שבשלב זה המובן הפילוסופי עדיין לא היכה שורש בשיח הזוהרי, ובודאי שלא נמצא כאן זכר לצירוף 'עילת העילות'. לעומת זאת, בחלקיו המאוחרים של הזוהר, בתיקוני זוהר ורעיא מהימנא, מצוי צירוף זה לרוב.<sup>424</sup>

417 זוהר, ב, קיב ע"ב.

418 ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 87 הערה 126.

419 על המושג 'גלגול' ראו לעיל, פרק שלישי, המונח 'גלגול' בסבא דמשפטים. על המושג 'רמז' ראו להלן, פרק רביעי, השיטה המרובעת.

420 בארמית 'עילה' או 'עילא' (ראו עוד בדניאל ו, ה) וכך גם בערבית. להופעותיו בלשון חז"ל, ראו למשל ירושלמי, פאה, א, א, טז ע"א; ראש השנה, ב, א, נו ע"ד; יבמות טו, ג, טו ע"א; כתובות ג, ט, כח ע"א; בבלי, כתובות, כ ע"ב; בבא קמא, קיד ע"ב, ועוד.

421 ראו בחיי אבן פקודה, חובת הלבבות, מהדורת פ"י ליברמן, ירושלים תשכ"ח, שער היחוד, ז (כמה פעמים); ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מהדורת י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, א, א, ד, יג; ד, כה; ה, יב; ה, יד; ה, יח; ה, כ; ה, כא; וכן ר' משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגום ש' אבן תיבון, וילנא תרס"ד, א, סט; ב, ה. ראו גם הערת ש' אבן תיבון, פירוש המלות הזרות אשר במאמר הרב זצ"ל, ספר מורה הנבוכים תרגום אבן תיבון, ירושלים תשס"א, עמ' 69: 'סבה ומסובב – כענין עלה ועלול שמות נרדפים'. יש להעיר שבמובן מעט שונה מצוי הביטוי גם בספר מקור חיים, ראו ר' שלמה בן יהודה אבן גבירול, ספר מקור חיים, מהדורת א' צפרוני, תל אביב תש"י, א, א: 'וצריך עם כל זה שיבקש ידיעת העלה האחרונה אשר בעבודה היה [...] כי להיות האדם עלה אחרונה'. ראו עוד קלצקין, אוצר המונחים, ב, עמ' 134-136.

422 ראו בחיי אבן פקודה, חובת הלבבות, שער היחוד, ז; וכן בספר הכוזרי, במקומות רבים.

423 ראו למשל זוהר, א, קנו ע"א; שם, ב, מא ע"ב, קפט ע"ב, רכא ע"א, ועוד.

424 רעיא מהימנא, שם, מב ע"ב, קיד ע"ב, קיט ע"ב; שם, ג, כט ע"א, פא ע"ב, פב ע"ב, פג ע"א, קט ע"ב; תיקוני זוהר, ח ע"א, יז ע"א, יט ע"ב, כה ע"א, מז ע"ב, ועוד.

כשאנו שבים ומתמקדים בדרשת הסבא, אנו מוצאים שבעל סבא דמשפטים עושה שימוש מרוכז במונח 'עילה' מספר פעמים בסמיכות מקום,<sup>425</sup> ובאופן מובהק הוא משקף את המשמעות הראשונית הקדומה, ש'עילה' היא תואנה. מתוך כך היינו יכולים ללמוד בצדק על זיקתו הלשונית של סבא דמשפטים לחלקיו הקדומים של הזוהר, אלא שבאותו עמוד מסכם הסבא: 'ועל דא לית עילה בלא עילה ועל דא לית מלה בלא דינא'. הביטוי 'לית עילה בלא עילה', בהקשר של תורת העונש, רומז ללא ספק למושג הפילוסופי 'עילת העילות', כלומר הסיבה לכל הסיבות, היינו האל בכבודו ובעצמו. איזכור של עילה שיש לה עילה אחרת עשוי להעיד על חילחול ראשוני של השדה המושגי הפילוסופי אל תוך השדה הסמנטי של בני חבורת הזוהר, וגם בכך הוא מבשר את השכבה המאוחרת של תיקוני זוהר ורעיא מהימנא.

היבט לשוני אחר משתקף מצרופ אידיומטי מקורי בסבא דמשפטים: 'קב"ה מסבב סבובין'.<sup>426</sup> הביטוי הזה מופיע בזוהר פעם אחת נוספת בלבד, ולכאורה ניתן היה לראות בו שיבוש לשוני של 'מסבב הסיבות' – כינוי שגור לאל בימי הביניים. הפועל 'סבב' (כבניין פיעל) מופיע כבר במקרא במשמעות של שינוי פני הדברים מן היסוד.<sup>427</sup> לכן, גם אם בלשון ימי הביניים הוא קיבל משמעות כללית ומתונה יותר והוא מופיע במוכח של 'גרם' או 'היה סיבה' לדבר-מה,<sup>428</sup> הרי עצם השימוש שעושה הזוהר בפועל הזה בהוראתו הקדומה איננו מפתיע. החידוש שבביטוי נעוץ בצלע האחרת של הצירוף, שהרי באמת השם שיש לגזור מן הפועל הוא 'סיבה' ולא 'סיבוב'. אכן במינוח התיאולוגי של ימי הביניים הצירוף 'סיבת הסיבות' מתייחס לאל, ומסתבר שכינוי זה היה ידוע ומקובל גם בכתביהם של מקובלים.<sup>429</sup> גם בתיקוני זוהר הוא נזכר פעם אחת,<sup>430</sup> ואפילו בספר משכן העדות לרמד"ל.<sup>431</sup> ה'סיבוב' לעומת זאת שייך בימי הביניים לשדה הסמנטי האסטרונומי.<sup>432</sup> קשה להניח שבעל סבא דמשפטים שיבש וטעה בין שני מושגים רחוקים כל כך, מה עוד שבפועל הצמוד 'מסבב' הוא משתמש כיאות. מסתבר יותר שמדובר בפרפראזה יצירתית מכוונת הבנויה על משחק לשון. הקשר האסוציאטיבי בין סיבובי הנשמות בטיקלא, שגם היא בעלת ערך אסטרולוגי-משהו, עם סיבובי הגלגלים וגם

425 זוהר, ב, קיב ע"ב.

426 שם, קיא ע"ב. בעניין זה, ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 327-329, ערך טיקלא, 1.

427 שמואל ב יד, כ.

428 ראו למשל רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש ב ה: 'שלא יהיה הדבר לפוקה ולמכשול ויאמר הריני מסבב להרוג אויבי כדרך שעשה פלוני ואפטר'. ראו גם, שם, ד ט; מילון בן יהודה, ח, ערך 'סבב', ד, עמ' 3905.

429 כך הוא למשל בפירושו של ר' יצחק דמן עכו לספר יצירה (כמה פעמים). ראו ג' שלום, 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו לפרק ראשון של ספר יצירה', קרית ספר לא (תשט"ז), עמ' 393.

430 תיקוני זוהר, יז ע"א. יתכן שהדמות המיתית המופיעה בסבא דמשפטים כ'סבא דסבין' רומזת גם היא למושג הפילוסופי ובנויה עליו, או שמא זהו שיבוש לשוני שלו. ראו ליבס, 'מיתוס לעומת סמל', עמ' 199.

431 מ' די ליאון, משכן העדות, כתב יד ברלין 193, דף 52 א.

432 ראו קלצקין, אוצר המונחים, ב, עמ' 85-86.

הגלגולים<sup>433</sup> ועם כינויו הפילוסופי של האל 'סיבת כל הסיבות', הוא שהוליד את היצירה המושגית החדשה הזו.

מתוך עיון בלשונה של דרשת סבא דמשפטים אנו למדים שוב על זיקה הדוקה ליצירה הזוהרית הכללית, לצד ביטויים ייחודיים המשקפים השפעות מאוחרות 'קדם-תיקוניות' יחד עם רוח של יצירה מושגית. בשלב זה של ספרנו, כבר אין במסקנה זו הפתעה עבורנו ואין בה חידוש.

### סגנון

ייחודו העיקרי של הסגנון הסבאי נעוץ במסגרת האפית הקובעת את אופי הדרשה כמונולוג ארוך. אל יהי דבר זה קל בעינינו, תבניתה הדיאלוגית של הדרשה הזוהרית איננה רק עניין של סגנון וטעם ספרותי, אלא היא מאושיותיה של הרוח הזוהרית. אין השכינה שורה אלא במקום שבו לומדים בחבורה, וחריזה של פסוקי תורה וחידושיה מתוך דיבוק חברים נחשבת בעיני הזוהר לדרך הכמעט אולטימטיבית להתעלות ולכיבוש ההשגה המיסטית.<sup>434</sup> המסגרת הדיאלוגית היא הקובעת גם את סגנון העריכה של הדרשה, שכן לרוב לא נמצא בזוהר דרשה בודדת על פסוק או דרשנות ספורדית שאיננה ערוכה במבנה מעוצב. דרשה זוהרית תחל בציטוט הפסוק, לעיתים כשהוא מלווה בקושיה פרובוקטיבית. הדרשן הזוהרי יציע את פירושו הראשוני, בדרך התואמת את הפרשנות על דרך הפשט או המדרש הקדום. ברוב המקרים הוא לא יסתייג מן הפירוש הזה ואף יאשר אותו במטבעות מוכרות – 'והכי אוקמוה', 'שפיר קאמריתו', וכיוצא בזה. אולם הקורא הזוהרי המיומן יודע אל-נכון שלא לשם כך הובא כאן הפסוק, ו'לאו במלה חדא עביד קיש קיש ולא קרי'. תיכף ומיד יתברר שיש באמתחתו של הדרשן פירוש חשוב ועמוק יותר, שאותו הוא מבקש לחשוף ולחדש. בדרשות המהוקצעות ביותר נוכל למצוא מספר פירושים מקבילים, שהראשון שבהם מייצג את ההיבט הפשטני, אחריו הדרש, ומכאן ואילך מתעצמת הדרשה ומתעלה אל רבדיה השונים של הפרשנות המיסטית. המעבר בין הפירושים והדרשות השונות מוסדר באמצעות מילות קישור כמו: 'אבל [...]', 'וכדומה, המאשרות את הנאמר עד כה ומעוררות ציפייה גדולה לפירוש הבא. ניתן לדבר בהקשר זה על דינמיקה של דרשנות יצירתית, כאשר ההשראה לדרשנות המיסטית הגבוהה בשיאה של הדרשה צומחת מן העיסוק הדרשני הנמוך יותר באותו פסוק. כך גם תיאר את הדברים רמ"ק, שכתב:

והנה ר' שמעון וחבריו לא היו אומרים מה שמקובל להם מכבר, כי זה אין לו שכר בעמלו אלא עסק תורה לבד, ובמה יבדלו הם משאר החברים שבדור. אמנם הענין היה

<sup>433</sup> קיימת כמוכח זיקה סמנטית בין 'גלגול' ל'סיכוב', וראו בחיי אבן פקודה, חובת הלבבות, א, שער הבטחון, ג, עמ' שיד: 'ואם הוא מגביר עבודת האלהים ובוחר ביראתו ובוטח בו בענייני תורתו ועולמו [...] יסתלק מעליו טורח הגלגול והסבוב בהבאת טרפו'. ראו גם זוהר, א, קי' ע"א (הוא המקור הזוהרי הנוסף היחיד שבו מופיע הצירוף הנדון כאן): 'ועל דא קב"ה מסבב סבובין ומגלגל גלגולין בעלמא'.

<sup>434</sup> על עניינו של הלימוד בחבורה בזוהר, ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 104-117; הלנר-אשד, 'על שפת החוייה המיסטית בזוהר', עמ' 48-49.

שהיו מתחילין בפסוק, ובחסידותם על ידי חכמתם היתה רוח קדושה שורה בהם, ובהיותם מסלסלין בתורה במה שכבר נאמר בעניין מעט מעט שואבין עד שמתחדש בשכלם חידושי תורה בפסוק.<sup>435</sup>

הפסוק ופירושו הפשוט מהווים מעין 'משטח המראה', וההפלגה המשרשרת דרשה לדרשה מביאה לידי ביטוי את ההתעצמות הפואטית והמיסטית של בני החבורה על תנובותיה הדרשניות.<sup>436</sup>

סבא דמשפטים, לעומת זאת, מייצג סגנון דרשני שונה. הסבא אמנם איננו מרחיב את יריעת הפסוקים שאותם הוא דורש, וכל דבריו סובבים בעיקרו של דבר על שתיים או שלש פרשיות מקראיות בהם הוא דש ומהם מפיק את מרגליותיו.<sup>437</sup> אולם דווקא מתוך כך מתבהר הפער בין סגנונו הדרשני לזה של הדרשה הזוהרית הקלאסית. ראשית, דרשת הסבא היא דרשת יחיד שאיננה נותנת כלל מקום לחברים,<sup>438</sup> מה שמשמיט את הבסיס הדיאלוגי של השיח הזוהרי. מבחינה זו ניתן להצביע על יחידה זוהרית נוספת אחת הדומה לסבא דמשפטים, היא האידרא זוטא, הלא היא פרשת מסירת הסודות על ידי רשב"י לתלמידיו לפני מותו.<sup>439</sup> לא מן הנמנע הוא שהכותב ה'סבא' מבקש בדרך האסוציאטיבית הזו לעורר את תחושת השגב והייחוד שבמפגש עם הסבא.<sup>440</sup> לשני החיבורים משותפת גם התודעה העצמית הגבוהה שניבעת מן הדרשה וכמו באידרא, גם ביצירה שלפנינו, באה לידי ביטוי תחושת ההזדמנות החד-פעמית והייחודיות של המעמד בפתיחותיו של הסבא: 'כמה גלגולין עתיקין הכא דלא אתגלון עד האידנא',<sup>441</sup> או: 'השתא אית לגלאה'.<sup>442</sup> אמנם הסבא משמר בדבריו תבנית כללית של כמו דיאלוג, אך את מקומו של השיח החבורתי מחליף כאן מעין 'מונולוג דיאלוגי'. הסבא מקשה על עצמו ומתרץ, לעיתים תוך

435 קורדובירו, אור יקר, ט, עמ' צט.

436 על מאפייניה של הדרשה הזוהרית הקלאסית, ראו עוד הלנר-אשר, 'על שפת החוייה המיסטית בזוהר', עמ' 48-49.

437 במוקד הדרשה עומדות פרשיות העבד והאמה שבראש פרשת משפטים, שמות כא, א-יא. ראו זוהר, ב, צה ע"ב - צח ע"א, קה ע"ב - קו ע"א, קט ע"א-ע"ב. כמו כן נדרשת כאן פרשת 'בת כהן', ויקרא כב, יב-יג, ראו זוהר, ב, צה ע"א, קה ע"א; וכן פסוקי נבואתו של מיכה 'שמעו הרים את ריב ה', מיכה ו, א-ב, ראו זוהר, ב, קט ע"א - קי ע"א. בפסוקי קהלת בכלל ובפסוקי העושק שבו בפרט עושה הסבא שימוש רטורי רב, אך אין הם נשואי הדרשה.

438 הנסיון היחיד של החברים ליטול חלק פעיל בדרשה ולהביע את דעתם בעניין כלשהו נדחה על ידי הסבא בכעס, ראו שם, צו ע"א.

439 האדרא רבא, לעומת זאת, מייצג את הסגנון הזוהרי הרווח יותר, בו כל בני החבורה נוטלים חלק ונושאים דברים ורשב"י עצמו איננו אלא הדובר האחרון, גם אם החשוב והמרכזי שבהם.

440 מובן שעניין זה תלוי בשאלת היחס הכרונולוגי בין סבא דמשפטים לאדרא זוטא, ומסתמך על טענתנו כאן שסבא דמשפטים מאוחר לחטיבותיו המרכזיות של ספר הזוהר. מאידך יש להעיר שסבא דמשפטים שונה מאדרא זוטא באיכותו הפואטית של סיפור המסגרת ובשקיפותה של הדינמיקה היצירתית, כפי שאראה בהמשך.

441 זוהר, ב, צח ע"ב.

442 שם, צט ע"ב.



שימוש בצירוף התלמודי 'אי הכי',<sup>443</sup> ולעיתים בשם החברים עצמם, כמו נחפו להקדימם ולשאול את שאלתם לבל יפצו הם עצמם את פיהם ויפרו את המסגרת הנוקשה של המונולוג: 'הא ידענא דבאתר דא אית לכו למקשי',<sup>444</sup> 'ידענא חברייא ידענא דהא אתה שמא דא אתון אמרין לאתר אחרא עלאה'.<sup>445</sup> בפניותיו הרפלקסיביות מתיר הסבא לעצמו סגנון בוטה המשקף מטען אמוציונלי כבד: 'הא ענייא מסכנא דאשתדל ברקניא אימא אמאי [...] עד כאן רזא דקרא. סבא סבא את אמרת ע"ד דבריקניא אשתדל ולא אשגחת עלך דבריקניא את אזיל'.<sup>446</sup> אם הדרשה הדיאלוגית מאופיינת בהפוגות המתחייבות מעצם החלפת הדוברים, הרי שהסבא ממיר זאת בדברי הקישור המיוסרים שלו אל עצמו, המשמשים גם כאתנחתאות דידקטיות בין פרק לפרק במהלך הדרשה הארוכה.<sup>447</sup> גם דרכי הקישור בין חוליות הדרשה השונות אינם משקפים התעצמות פואטית וחסר בהם אותו קסם של דינמיקה יצירתית. כשהסבא נזקק לדרשות שונות על הפסוק: 'אם אחרת יקח לו',<sup>448</sup> הוא מציע אותן בזו אחר זו כתגר בשוק, תוך התנצלות, בדחילו ורחימו, על גלגולי דרשתו: 'וכלהו קשוט כדקא יאות'.<sup>449</sup> המעברים בין פרק לפרק ובין עניין לעניין, אם בכלל, הם לרוב טכניים גרידא: 'תו אית בהאי קרא',<sup>450</sup> וכן: 'נהדר למלין קדמאין [...] השתא אית לומר',<sup>451</sup> או: 'הכא אית לאקדמא בקדמיתא מלה חדא'.<sup>452</sup> לא אחת נזקק הסבא לשוב על עקבותיו לשם חזרה דידקטית על מה שכבר נאמר: 'השתא אהדר קרא למלין אחרנין',<sup>453</sup> או: 'ריב דעבד קודשא בריך הוא הא איתמר'.<sup>454</sup> את ההיבט הסגנוני הזה, שאיננו עולה בקנה אחד עם אופייה היצירתי של הדרשה בתוכנה, יש להעריך כחלק מן המגמה הספרותית הכללית של היצירה, המבקשת לשקף

443 ראו למשל שם, צז ע"ב, ק ע"א, קב ע"ב, קג ע"א, קט ע"א, קי ע"א. אמנם צירוף זה שגור על לשונו של זוהר, אולם כאן ההבעה חופשית יותר והיא נגזרת מאופיו החי ומן הדיבור הקולח והישיר של הסבא אל עצמו.

444 שם, קב ע"א.

445 שם, קד ע"א.

446 שם, קט ע"א.

447 בדרך כלל התעצמותו האמוציונלית של הסבא באה לידי ביטוי בתוך הפוגה מתודית שבין שתי דרשות, כאשר הדרשה הבאה פותחת שוב ב'פתח', או 'פתח ואמר'. לפעמים, כמו בדרשת האיתנים, שם, קי ע"א, ההפוגה הספרותית קוטעת את הדרשה באיבה.

448 ראו לעיל, פרק ראשון, ניתוח מבני ורעיוני של החיבור: לכידות והתפתחות, פרקים 6-7, 9, 10.

449 זוהר, ב, צח ע"ב.

450 שם, צה ע"ב. ביטוי זה הוא 'סבא' במובהק ואיננו שגור על לשונו של זוהר במקומות אחרים.

451 שם, צז ע"ב.

452 שם, קא ע"א. יש להבחין בין הביטוי הזה שהוא, כאמור, טכנידידקטי, ובין ביטוי זוהרי אחר: 'אית לאסתכלא', ראו למשל, זוהר, א, י ע"א, עה ע"א, קטז ע"א; שם, ב, לא ע"א, נו ע"א, קא ע"א; שם, ג, מ ע"ב, עד ע"א, ועוד הרבה, המבקש למקד את העיון במושא מוגדר ובכך להעלות אותו לפאזה גבוהה יותר.

453 זוהר, ב, קו ע"א.

454 שם, קיב ע"א.

באופן אותנטי את הלך רוחו של הסבא בסגנון חי וקולח, שטרם בא בכור העריכה והליטוש. ברוח זו יש להבין את הסגנון החופשי ואת ההבעה הספונטנית בבטויים ייחודיים לסבא דמשפטים כמו: 'וכי לא תוהא איהו דא?'<sup>455</sup> (רוצה לומר: וכי לא תימה הוא זה?), או: 'כיון דאתינא להאי אתר',<sup>456</sup> 'חמו השתא [...]'<sup>457</sup>, 'אי תשגחון לא מלין בסתימא קא אמינא',<sup>458</sup> 'וכי לאו מלה רברבא איהו [...] לאו מלה זעירא איהו',<sup>459</sup> 'אתא קרא ואוכח (או לפי נוסח אחר: 'ואמר)', וכדומה. הסבא פורש בפנינו את הלך החשיבה שלו בשקיפות מרשימה. כך אנו יכולים לעקוב אחר קו ההתפתחות של הדרשה עקב בצד אגודל, בהליכתו קדימה תוך טוויית דרשתו, כמו גם בפרישתו מן הדרשה בשעה שהיא נקלעת למבוי סתום.

בניגוד לדרשה הזוהרית הקלאסית, שכאמור רוחשת כבוד לפירושים המקובלים על דרך הפשט או הדרש העתיק ואף מניבה מתוכם את חידושיה, הרי הסבא איננו מסתיר את חוסר סובלנותו כלפי הקונבנציות בפרשנות הפסוק. את סברותיהם של 'בני נשא' הוא מבטל במילים חריפות ואת סברתו-הוא הוא בונה על חורבותיהן: 'כמה אינון בני נשא דקא משתבשן בהאי קרא',<sup>460</sup> 'לפום סכלתנו דב"נ אשתמע',<sup>461</sup> 'ולא כמה דאתון אמרין'.<sup>462</sup> יתירה מזו, הסבא איננו נרתע מלבטל אף את מה שנמצא כתוב ומובא על ידו בשם 'ספר חנוך', או 'בספרא דאדם קדמאה', לטובת הסבר אלטרנטיבי שהוא עצמו מציע.<sup>463</sup>

למעשה, הסיטואציה הדרשנית-יצירתית כולה היא מעין הצגת יחיד של הסבא בפני בני שיחו. כשחקן יחיד שם הסבא את לבו אל הקהל ומרבה לפנות אליו שוב ושוב, תוך שהוא ער למבע פניהם של החברים הצופים בו ולמתחולל בקרבם. את פסוקי התורה ואת התורה עצמה הוא מאניש, ואף את 'מאריה דעלמא' הוא מנכיח לא אחת בתוך מסע הדרשה. אל כולם הוא נותן את לבו ודעתו, אולם אך ורק כסטאטיסטים שאין להם תפקיד פעיל ביצירת הדרשה. האימפרוביזציה הדרשנית של הסבא נרקמת בינו לבין עצמו בלבד. לחברים ניתנת האפשרות הנדירה להציץ אל העולם הפנימי ואל היצירה הדינמית שנחשפת לפנייהם, אולם בניגוד לרגיל באפוס הזוהרי, אין בידם ליטול חלק ביצירה עצמה. רק לאחר תום ההצגה, כאשר ירד השחקן מן הבמה יתברר שדבריו של הסבא לא הוטלו לריק, הם עוררו ודובבו בשני החברים כוח גנוז ועלום של יצירה. מעתה דורשים הם עצמם דרשה חדשה, היא דרשת החותם.

את סגנון הדרשה כאן יש לראות אם כן כסגנון של דרשת יחיד חושפנית. דרשה, הפורשת בפנינו באופן האותנטי ביותר את מסתרי הנפתלים של לב היוצר ואת המסילות

455 שם, ק ע"ב.

456 שם, קב ע"ב.

457 שם.

458 שם, קד ע"א.

459 שם, קי ע"ב.

460 שם, צה ע"ב.

461 שם, ק ע"א. בהמשך עולה כאילו אותם 'בני נשא' הם החברים עצמם, או שלמצער הם בעלי דעה משותפת: 'ידענא דהכי אתון סברין'.

462 שם, קי ע"ב.

463 ראו שם, ק ע"א-ע"ב.

בהן הולכת רוחו הסוערת, כשהיא דשה כמין חומר את פסוקי התורה ומבקשת מזור לנפשו המיוסרת. ממש כבהצגת תיאטרון, גם התיאור ה'אוטו-פסיכוגרפי' של הסבא סגור כביכול בתוך עצמו, ומוגבל למסגרת הצרה של קרשי הבמה, אך למעשה פונה אל קהל היעד באמצעות הגרעין הפרובוקטיבי הטמון בו ומבקש לעורר אותו ולחולל בו מפנה. כוידויו של השחקן היחיד עצמו בתום דבריו: 'ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין'.<sup>464</sup>

## פרק רביעי. תורת הפרשנות ודרכי הדרשה

### א. פתיחה

בפרק הראשון הצבעתי על שני צירים רעיוניים מרכזיים המבריחים את החיבור מן הקצה אל הקצה, ושהם ניתן לזהות את המוטיבציות של היצירה – התיאולוגי וההרמנויטי. כאן אבקש לעמוד על התוכנה ההרמנויטית, או שמא מוטב לומר כבר עתה לאור מסקנותי בפרק זה: על התובנות ההרמנויטיות, שאותן מעלה הסבא, הדובר המרכזי בחיבור.

באופן מרוכז וממצה מציג הסבא את עמדותיו בשאלות היסודיות של תורת הפרשנות במאמר על 'מלין סתימין באורייתא' (פרק 10), המוכר בדרך כלל בשמו 'משל העלמה בהיכל'. כאן הוא יוצא בהכרזות ישירות ונגישות, עתירות דימויים, אודות היחס שבין התורה ה'סתומה' לפרשן המבקש לחשוף ולגלות אותה. בשל אופיו הספרותי הייחודי וחשיבותו העקרונית, עסקו בו כבר רבים, אלא שבדרך כלל הוא הוצג בדרך הרמוניסטית כוללת. כנגד גישה זו, עיוננו המדויק יחשוף דווקא את ריבוי האנפין המשתקף מן המסה ההרמנויטית הזו. תוך שימוש באיזמל הניתוח הספרותי אנסה לבסס את טענתי לפיה המאמר שלפנינו מורכב משלוש מגמות הרמנויטיות שונות שעובדו כאן למסכת אחת. מצג מרובה משמעות מן הסוג הזה איננו זר לרוח הזוהרית וגם הניתוח הדיפרנציאלי המכיר ברבדים שונים בתוך הטקסט הולך וקונה לו לאחרונה מקום בחקר הזוהר.<sup>2</sup> אולם חשיבות יתירה נודעת לכל אלו דווקא בהקשר ההרמנויטי, כאשר הדבר מלמד על תודעתו העצמית המורכבת של הדרשן הזוהרי, ולמעשה גם על אופייה הדינמי של תורת הפרשנות בעיניו.

לכל אחד מן המצגים ההרמנויטיים שבמאמר יוקדש סעיף, בו ייבחנו שורשיו וזיקותיו אל תפיסות קבליות וחזון קבליות בנות הזמן או המקום. כמו כן, תיערך השוואה בין התפיסות הללו למקבילותיהן בשכבה המרכזית של הזוהר מחד ובשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא מאידך. מכיוון נוסף תיבחן תודעה זו על רקע המסורת הדרשנית העתיקה וכחוליה מאוחרת, ואולי אף אחרונה, שלה. לבסוף, אבקש לחזור ולהאיר את היחס והזיקה שבין התפיסות ההרמנויטיות השונות ומתוך כך להראות כי תוואי הזרימה ביניהן מסמן מגמה המשקפת את הלך רוחו של הדרשן ואת המוטיבציה המכוננת בדרשה ההרמנויטית.

תוך כדי עיון בגישות השונות שמעלה הסבא אפרוץ את מסגרת המסה ההרמנויטית שבדרשת 'מלין סתימין באורייתא', אנסה לבחון כיצד באים העקרונות התיאורטיים הללו לידי ביטוי מעשי, ובאיזו מידה מיישם הסבא את הדרכים השונות בדרשתו-שלו. בשל העובדה כי הבעיה ההרמנויטית מעסיקה את סבא דמשפטים לכל אורך היצירה, וגם פרקיו

1 ראו אורון, 'שימני כחותם על לבך', עמ' 13-8; ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 98-87; Giller, *Reading the Zohar*; Wolfson, 'Beautiful Maiden Without Eyes'; Matt, 'New Ancient Words'.

2 היבט זה בחקר הזוהר פותח לאחרונה בהרחבה על ידי רונית מרוז, ועתיד להתפרסם בספרה שבהכנה.

השונים של 'סיפור המסגרת' מכוונים את עצמם אליה, אי אפשר שלא לנסות לחדר גם את המבעים הנוספים המשתקפים בסיפור בעניין זה ואת היחס בינם לבין עמדתו בדרשה המרכזית הנזכרת. הפרספקטיבה הכוללת חיונית לשם הנהרת כל תווי האופי של הדרשן בדרכו ההרמנויטית, שאותה הוא מבקש לחשוף בפנינו ביצירה זו. מוקד מיוחד לעיון ולדיון יהיה סביב הזיקה והיחס, אליהם רומז הסבא, בין הפרשן לפותר החלומות. את הפרק יחתום עיון בטיבה של היצירות בלבד בסבא דמשפטים.

ב. 'מלין סתימין באורייתא' (משל העלמה בהיכל): ניתוח טקסטואלי

הטקסט: תיאור והגדרות ראשוניות

בשם 'מלין סתימין באורייתא' אנו מכנים את קטע הדרשה הפותח במלים: 'קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל לון באורייתא קדישא', וחותם במילים: 'ועל דא בני נשא אצטריכו לאזדהרא ולמרדף אבתרא דאורייתא למהוי רחימין דילה כמה דאיתמר'.<sup>3</sup> זהו קטע דרשה המובחן לעצמו בעניינו ובסגנונו. בתוכנו, הוא חורג באופן בולט מרצף הדרשה שבתוכה הוא משובץ. בעיצומו של המאמץ הדרשני לצלול אל תוך הים הגועש של תורת הנפש בעזרת משוטי הדרש של הפסוק 'אם אחרת יקח לו', מוצעות כאן גישות פילוסופיות תיאורטיות הנוגעות לתורת הפרשנות. לא פחות מכך ניכר גם המעבר מסגנון דרשני-ספקולטיבי מתחבט ומתלבט בגילוי טפח וטפחיים אל פאתוס גועש ומטלטל. אכן, מאפיינים אלו כשלעצמם, די היה בהם כדי להצדיק את העיון הרחב בפרק הזה. אולם מעבר לכך, מבחינה מהותית יותר, דרשה זו היא בעלת מעמד מרכזי ומכונן בסבא דמשפטים, וככל הנראה גם בעולמו של בעל היצירה. כך אנו למדים למשל, מגילוי הלב של הסבא לקראת התעצמות רוחו במשל האהובה גופו:

אמר ההוא סבא אם אחרת יקח לו, חבריאי, לאו בגין דא בלחודי שרינא מלה, דהא סבא כגיני לאו במלה חדא עביד קיש קיש ולא קרי. כמה בני עלמא בערבוביא בסכלתנו דלהון ולא חמאן בארח קשוט באורייתא.<sup>4</sup>

הסבא מבהיר ומדגיש כאן שתוכן קטע זה בדרשתו איננו רק 'הערת שוליים' לדרשת הפסוק על נפש הגר או על הנשמה ה'אחרת', אלא הצעה מתודולוגית עקרונית הנוגעת לדרך שבה יש להתבונן בארח קשוט באורייתא, היינו – לדרכי הפרשנות והדרשנות.<sup>5</sup>

3 זוהר, ב, צח ע"ב - צט ע"ב.

4 שם, צט ע"א.

5 הצירוף: 'חמאן בארח קשוט באורייתא', אינו מצוי בספר הזוהר. בדרך כלל נקראים כל בני העולם באופן כללי לראות ולהתבונן, ראו למשל זוהר, א, עז ע"א, פב ע"א, רכד ע"א, רכה ע"ב. לעיתים קובל הזוהר על שהם אינם מתבוננים בתורה, ראו למשל שם, כח ע"א, נה ע"א; שם, ב, מח ע"א; שם, ג, קכד ע"ב. ויש שהוא מצר על כך שהם אינם הולכים בארח דאורייתא, כשהכוונה בזה היא לקיום מצוותיה של התורה כראוי, ראו למשל שם, א, נט ע"ב, קמה ע"ב, קנב ע"ב. ההפנייה לראות ב'אורח קשוט באורייתא', היא כאמור ייחודית, ומסתבר שגם מובנה שונה. גם הצירוף של ב' השימוש: 'באורייתא', כך הוא בדפוס קרימונה ובכתבי

גם מבחינת סגנונו הספרותי ועיצובו האמנותי, עוסקים אנו כאן בקטע יוצא דופן, אפילו בקנה מידה זוהרי. אם אכן סבא דמשפטים מסמן שיא פואטי ביצירה הזוהרית, הרי שדרשת 'מלין סתימין באורייתא' יכולה להחשב כשיאו של השיא. לפנינו ביטוי תוסס, עשיר וחי, של היחס בין התורה לפרשן התורה; שרטוט דק ועדין של זיקה מורכבת שיש בה כמיהה, חיפוש, מתח וארוס, בסדרת תמונות כמעט הבזקית, כמותה קשה לתאר במדרש הקלאסי הקדום ובספרות המאוחרת הבתר-זוהרית המושפעת מן הזוהר. העיצוב האמנותי של הקטע משתקף גם מהדרך בה הוא משולב בתוך המסגרת הכוללת של הדרשה. ההקשר הענייני של מסה זו, בין שתי דרשות אלטרנטיביות על מילות הפסוק: 'אם אחרת יקח לו', ידון בהרחבה בהמשך. אולם במקביל להקשר הענייני-מהותי של הקטע, שבא לסלול דרכים חדשות ולפתוח אופק חדש לדרשה על הפסוק, מקפיד הדרשן הזוהרי על הקשר גם ברמה האחרת – הצורנית-חיצונית, והוא משרשר את הדברים הללו בתוך רצף הדרשה של הסבא בדרך האסוציאטיבית, הפסודורית-למודית, שבה קרובה ללב. כך עוברים אנו מהעיון ברעיון התלבשות הנשמות בנשמות הגרים<sup>6</sup> אל ענין התלבשות הדברים הסתומים שבתורה, ובאותה נשימה ושאר רוח ספרותי הוא מוסיף גם הערה על לבושו של משה בעלותו להר סיני.<sup>7</sup> כל זאת כאמור, כאשר מתחת לפני השטח יצוקה כבר מערכת הקשרים על בסיס עיוני-תמטי.

לצורך ניתוח ממצה של הדרשה ועיון ביחסי הגומלין בין איבריה השונים, אבקש לערוך חלוקה מתודית של הטקסט למגזרים, בצרוף מספר הערות, להבהרה כללית של העניין וההקשר הפנימי:<sup>8</sup>

## מגזר א

קב"ח כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל<sup>9</sup> לון באורייתא קדישא וכלא אשתכח באורייתא, וההיא מלה סתימא גלי לה אורייתא ומיד אתלבשא בלבוא אחרא ואתמר תמן ולא אתגלי<sup>10</sup>, וחכימין דאינון מליין עיינין אף על גב דההיא מלה אסתים בלבוא חמאן לה מגו לבושה, ובשעתא דאתגלי ההיא מלה עד לא תיעול בלבוא רמאן<sup>11</sup> בה פקיהו דעינא, ואף על גב דמיד אסתים לא אתאביד מעיניהו. בכמה דוכתין

היד ביהמ"ל 2076 ווטיקן 606, שלא כבדפוס מנטובה, איננה שכיחה בהופעות מקבילות של ביטויים קרובים. בדרך כלל אנו מוצאים: 'אורח [...]' דאורייתא'. על כן נראה שכאן, שלא בדומה למקומות האחרים, אין הכוונה לדרך התורה במובן הנורמטיבי אלא במובן ההרמנויטי-מתודולוגי. על 'אורח קשוט', ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 87-88. ראו עוד להלן, פרק רביעי, הרמנויטיקה מדרשית ופתרון חלומות.

6 זוהר, ב, צח ע"ב.

7 שם, צט ע"א.

8 בשל נחיצות הקטע כולו להמשך הדיון, מצורפות בשוליו הערות נוסח מהותיות.

9 כך בדפוס קרימונה ובשני כתבי היד: וטיקן 606 ובהמ"ל 2076, אך בדפוס מנטובה הנוסח הוא: 'עאל'.

10 כך בדפוס מנטובה ובכתב יד בהמ"ל 2076, אך בדפוס קרימונה ובכתב יד וטיקן 606 הנוסח הוא: 'גלי'.

11 כך בדפוס מנטובה ובכתב יד וטיקן 606. לעומת זאת בכתב יד בהמ"ל 2076 ובאור יקר, מובא: 'חמאן'. בדפוס קרימונה: 'דמאן'. בספר הזוהר של גרשם שלום הוער בזו הלשון: 'חבל

אזהר קודשא בריך הוא על גיורא דזרעא קדישא יזדהרון ביה ולבתר נפיק מלה סתימא מנרתקה, וכיון דאתגלי אהדר לנרתקה מיד ואתלבש תמן, כיון דאזהר על גיורא בכל אינון דוכתין נפק מלה מנרתקה ואתגלי ואמר ואתם ידעתם את נפש הגר, מיד עאלת לנרתקה ואהדרת בלבושה ואתטמרת דכתיב כי גרים הייתם בארץ מצרים, דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה, בהאי נפש הגר ידעת נשמתא קדישא במלין דהאי עלמא ואתהניאת מנייהו.

בראש הדברים קובע הדרשן את הנחת המוצא לדרשה כולה – הקב"ה הטמין בתורה 'דברים סתומים' והלבישם בלבוש. רק חכמים שהם 'מלאים עיניים' יכולים לראות את הדבר הסתום מבעד ללבושו. הללו קולטים את הסתום כשהוא חושף עצמו כהרף עין. אך למרות שתכף ומיד הוא שב ונחבא בתוך לבושו – אין הוא אובד מעיניהם של אותם חכמים. לשם הסרת כל ספק, מביא כאן הסבא גם דוגמא ממשית מן הפסוק: 'וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים'.<sup>12</sup> לדברי הסבא רק המילים: 'ואתם ידעתם את נפש הגר', חשובות הן, ובהן מתכוונת התורה לרמז לרעיון נפש הגר בו מתלבשות הנשמות בגן עדן. אך המשך הפסוק: 'כי גרים הייתם בארץ מצרים', שבאמת אין לו משמעות לפי זה, אינו אלא לבושו של הפסוק שבא במכוון על מנת להסוות את כוונתו האמיתית.

#### מגזר ב

פתח ההוא סבא ואמר, ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר וגו', ענן דא מאי היא, אלא דא הוא דכתיב את קשתי נתתי בענן. תנינן דההוא קשת אשלחת לבושו ויהיב לון למשה, ובההוא לבושא סליק משה לטורא ומניה חמא מה דחמא ואתהני מכלא עד ההוא אתר.<sup>13</sup> אתו אינון חברייא ואשתטחו קמיה דההוא סבא ובכו ואמרו אלמלא לא אתינא לעלמא אלא למשמע מלין אלין מפומך די לן.

קטע זה איננו שייך בעיקרו למסה ההרמנויטית ויש לראות בו מעין 'גרורה' של הדרשה הקודמת על לבוש הנשמות, אליה הוא מתקשר בקשר אסוציאטיבי דרך המוטיב המשותף, מוטיב הלבוש.<sup>14</sup> אולם גם הדרשה המובלעת איננה מנותקת לחלוטין מן הנושא הכללי, שכן מן המפורסמות הוא שעלייתו של משה אל ההר, שם ראה מה שראה ('חמא מה דחמא'), היתה לשם קבלת התורה ולימוד התורה. נמצא שממש כמו אותם חכמים

שגירסא יפה זו (רמאן) מאוחרת היא, במנטובה וכו' חמאן בה, בקרימונה דמאן וכנראה שגיאת דפוס ד במקום ח, ומוזה תקנו אח"כ בראשונה בדפוס קושטא תע"ז רמאן. אך לפי האמור כאן, ועל פי עדותו של כתב היד הנאמן (וטיקן 606), לחינם נצטער החכם.

<sup>12</sup> שמות כג, ט.

<sup>13</sup> בד"ק, בכתב יד וטיקן 606 ובאור יקר, במקום: 'עד ההוא אתר', בא הנוסח: 'עד הכא'. לפי זה ניתן להבין שהסבא התכוון לסיים כאן את דרשתו, אלא שכדרכו התחרט והוסיף להעפיל גבוה עוד יותר, אל פסגת משל העלמה בהיכל.

<sup>14</sup> לפי שהוא דוגמא דלבושין דגיורין דאתהנן נשמתין קדישין מגו לבושין אלין, כיוצא בהן אירע למשה שבא ונתלבש בתוך הענן, ומיניה חמא ואתהני מכלא, זהרי חמה על הזוהר, צט ע"א.

המלאים עיניים, ובאמצעות לבוש הקשת, עולה בידי משה לקנות את סודותיה של התורה.<sup>15</sup> השתטחות החברים ובכיים בסיומו של הקטע משקפים את התעצמות החווייה והם משמשים כמין אתנחתא ספרותית בטרם ההעפלה אל השיא עצמו – אל משל האהובה בהיכל.<sup>16</sup>

## מגזר ג

אמר ההוא סבא, אם אחרת יקח לו,<sup>17</sup> חברייה לאו בגין דא בלחודוי שרינא מלה דהא סבא כגיני לאו במלה חדא עביד קיש קיש ולא קרי, כמה כני עלמא בערבוכיא בסכלתנו דלהון ולא חמאן בארז קשוט באורייתא ואורייתא קרי בכל יומא בנהימו<sup>18</sup> לגבייהו ולא בעאן לאתבא רישא.

פיסקה זו היא פתיחה לבאות.<sup>19</sup> כאן מדובר בהצהרת כוונות של הסבא, לפיה באמתחתו לא רק פירוש נוסף, אלא קונצפציה הרמנויטית כוללת. הסבא מבקש לגלות את עיניהם של בני העולם, שהם 'בערבוכיא בסכלתנו דלהון', לדרך האמת של התורה – 'ארז קשוט דאורייתא'.

## מגזר ד

ואף על גב דאמינא דהא אורייתא מלה נפקא מנרתקה ואתחזיאת ועיר ומיד אתטמרת, הכי הוא ודאי, ובזמנא דאתגליאת מגו נרתקה ואתטמרת מיד לא עבדת דא אלא לאינון דידעין בה ואשתמודעאן בה, למה הדבר דומה,<sup>20</sup> לרחימתא דאיהי שפירתא בחיזו

15 עוד על המשמעות ההרמנויטית של הקטע הזה ובמיוחד על הדימויים המיניים שבו, ראו אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 239-242. רוח הדברים הללו מצויה גם במאמרו של וולפסון: Wolfson, 'The Hermeneutics of Visionary Experience', pp. 322-323. לדעת וולפסון הדרשן מתאר כאן את המיסטיקאי כמי שמאחד את תורה שבכתב (תפארת) עם תורה שבעל פה (מלכות).

16 על ההשתטחות והבכי, ראו בהרחבה לעיל, פרק שני, הבכי.

17 בדפוס מנטובה מובא ציטוט זה בסוגריים, אך בכל שאר העדים הוא בפנים. ניתן לשער שהיה מי שלא ראה מקום לציטוט כזה בתוך מהלך הדרשה ההרמנויטית, מה עוד שבשורות הקרובות אין כל התייחסות דרשנית לפסוק, אך למעשה הציטוט כאן רק מאשש את ההקשר של הדרשה ההרמנויטית בתוך הדרשה הכוללת של הסבא ואת המגמה, שאכן מתממשת במלואה רק בשלב מתקדם יותר, לשוב ולדרוש את הפסוק בדרכים חדשות.

18 הביטוי: 'קרי בנהימו', מושפע בודאי מן הסיפור בבבלי, ברכות, ג ע"א, על בת קול שנשמעת בחורבה: 'מנהמת כיונה', ומקוננת על החורבן. הזוהר עושה שימוש בביטוי הזה במקומות רבים בכדי להעצים את האופי הדרמטי של ההתרחשות.

19 לפי גירסת הספרים בהם את המגזר הקודם חותמת ההצהרה 'עד הכא', נראה שהיא משקפת גם מהפך ברוחו של הסבא, שקודם לכן התכוון לחתום כאן את דרשתו ולכל הפחות את הדרשה ההרמנויטית, ואילו עתה בתפנית אופיינית הוא פורץ קדימה אל המרחב ומבקש לא רק לשוב ולדרוש, אלא אף לחתור לשאלות תשתית.

20 כך הוא בשני כתבי היד: בהמ"ל 2076 ווטיקן 606, אך בדפוס מנטובה מובא: 'משל לה"ד'. בדפוס קרימונה ובאור יקר הביטוי איננו מופיע כלל. הביטוי העברי כפתיח למשל הארמי נראה כאן זר ויתכן על כן שמדובר בתוספת מאוחרת.



ושפירתא בריוא ואיהי טמירתא בטמירו גו היכלא,<sup>21</sup> ואית לה רחמא יחידאה דלא ידעין ביה בני נשא אלא איהו בטמירו, ההוא רחמא מגו רחמו דרחים לה עבר לתרע ביתה תדיר זקיף עינוי לכל סטר, איהי ידעת דהא רחמא אסחר תרע ביתה תדיר, מה עבדת, פתחת פתחא זעירא כההוא היכלא טמירא דאיהי תמן וגליאת אנפאה לגבי רחמא ומיד אתהדרת ואתכסיאת, כל אינון דהו לגבי רחמא לא חמו ולא אסתכלו בר רחמא בלחודוי ומעוי ולביה ונפשיה<sup>22</sup> אולו אבתרה, וידע דמגו רחמו דרחימת ליה אתגליאת לגביה רגעא חדא לאתערא ליה.<sup>23</sup> הכי הוא מלה דאורייתא לא אתגליאת אלא לגבי רחמא, ידעת אורייתא דהא<sup>24</sup> חכימא דלבא סחרא<sup>25</sup> לתרע ביתה כל יומא מה עבדת, גליאת אנפאה לגביה מגו היכלא וארמיות ליה רמיזא<sup>26</sup> ומיד אהדרת לאתרה ואתטמרת, כל אינון דתמן לא ידעי ולא מסתכלי אלא איהו בלחודוי ומעוי ולביה ונפשיה אזיל אבתרה, ועל דא אורייתא אתגליאת ואתכסיאת ואזלת ברחמו לגבי רחמא לאתערא בהדיה רחמו.

כאן משולים יחסי התורה ולומד התורה לאהבת האהובה המסוגרת בהיכלה עם האהובה הסובב את שער ההיכל ומבקש אותה. האהובה איננה חושפת את עצמה, מפני שאין היא חפצה להראות אלא לאהובה. לכן היא מגלה את עצמה לרגע אחד ומיד שבה ומסתתרת. רק האהוב, שמעיו ולבו ונפשו הלכו אחריה ('ומעוי ולביה ונפשיה אולו אבתרה') – רק הוא יבחין בה. מה שמאפיין על פי משל זה את יחסי האהוב ואהובתו הוא התודעה ההדדית: היא מתגלה אליו משום שהיא יודעת שהוא סובב את שער ביתה. מאידך הוא מבקש את דמות אהובתו מפני שהוא יודע שמתוך אהבתה אליו חשפה את עצמה לעיניו לרגע אחד, לעורר אותו ('דמגו רחמו דרחימת ליה אתגליאת ליה רגעא חדא לאתערא ליה'). כמו אותה עלמה, גם התורה לא תתגלה אלא לאהובה הזוקף את עינוי ומבקש אותה בהתמדה ובעקביות. רק הוא יזכה לרמיזה ולדברי ההתעוררות שלה. היחס ההדדי העמוק שמשרטט הסבא בין זוג האוהבים הללו, כשכל אחד מהם מעורר את חברו ובה בשעה גם מתעורר על ידו, מתברר ומתגלה למעשה כיחס אירוטי דק ומעודן.

#### מגזר ה

ת"ח<sup>27</sup> ארחא דאורייתא כך הוא, בקדמיתא כד שריא לאתגללה לגבי בר נש ברגעא<sup>28</sup> ארמיות ליה ברמיזו, ידע טב, לא ידע שדרת לגביה וקראת ליה פתי, ואמרת אורייתא

- 21 כך הוא בדפוס קרימונה, באור יקר ובכתב יד וטיקן 606. בדפוס מנטובה ובכתב יד בהמ"ל 2076, בא הנוסח: 'גו היכלא דילה'.
- 22 כך בשני כתבי היד, בדפוס קרימונה ובאור יקר. רק בדפוס מנטובה מובא: 'נפשה'.
- 23 בדפוס קרימונה: 'לאתערא לגביה רחמו'.
- 24 כך בשני כתבי היד ובאור יקר. בדפוסים מובא: 'דההוא'.
- 25 כך בכתב יד וטיקן 606, בדפוס קרימונה ובאור יקר. בדפוס מנטובה מובא: 'אסחר', ובכתב יד בהמ"ל 2076: 'אסתחרת'.
- 26 כך בשני כתבי היד ובדפוס מנטובה. בדפוס קרימונה מובא: 'וארמיות ליה', ובאור יקר: 'ואתרמיות ליה רמיזא'.
- 27 בדפוס קרימונה נעדרת פתיחה ספרותית זו.
- 28 כך בשני כתבי היד ובדפוס קרימונה. בדפוס מנטובה מילה זו איננה מופיעה.

לההוא דשדרת לגביה<sup>29</sup> אמרו לההוא פתי דיקרב הכא ואשתעי בהדיה, הדא הוא דכתיב מי פתי יסור הנה חסר לב וגו', קריב לגבה<sup>30</sup> שריאת למללא עמיה מבתר פרוכתא דפרסא ליה מלין לפום ארחוי עד דיסתכל זעיר זעיר ודא הוא דרשא, לבתר תשתעי בהדיה מבתר שושיפא דקיק מלין דחידה ודא איהו הגדה, לבתר דאיהו רגיל לגבה אתגליאת לגביה אנפין באנפין ומלילת בהדיה כל רזין סתימין דילה וכל ארחין סתימין דהווי בלבאה טמירין מיומין קדמאין, כדין איהו גבר<sup>31</sup> שלים בעל תורה ודאי מארי דביאת דהא כל רזין דילה גליאת ליה ולא רחיקת ולא כסיאת מיניה כלום, אמרה ליה חמית מלה דרמזא דקא רמיזנא לך בקדמיתא כך וכך רזין הווי כך וכך הוא, כדין חמי<sup>32</sup> דעל אינון מלין לאו לאוספא ולא למגרע מנייהו, וכדין פשטיה דקרא כמה דאיהו דלאו לאוספא ולא למגרע אפילו את חד.

כאן מופיעה התורה כשהיא מבקשת לפתות את הפתי חסר הלב לגלות בה את צפונותיה. בתחילה היא מנסה לצוד את עיניו ברמז בלבד, ורק אם לא ישית לבו לרמזיה, תחשוף את עצמה בהדרגה, עד שאותו 'פתי' יתעשת ויבחין בה. השלבים השונים של ההתגלות באים לידי ביטוי מטאפורי בהתעדנות המחיצה ל'פרוכתא' והתרדדותה לאחר מכן ל'שושיפא דקיקא', עד שלבסוף מתגלה אליו התורה פנים בפנים ('אנפין באנפין'). כל אחת מדרגות ההתגלות אלו מכונה בשם: רמז, דרשה, הגדה ורו. נראה שעצם ההבחנה המושגית המרובעת הזו אמורה להיות מוכרת זה מכבר לקורא הזוהרי, על כל פנים אין ספק שמדובר בגירסה של 'השיטה המרובעת' הזוהרית הידועה יותר בכינויה 'פרד"ס'.<sup>33</sup> לאחר שתתגלה התורה בפני אותו בר נש 'אנפין באנפין', ותגלה לו 'רזין סתימין' שבלבה, עתיד הוא להיווכח שלמעשה הכל כבר היה מקופל ברמז הראשון. מכאן גם האזהרה החותמת את הקטע שלא להוסיף או לגרוע מאותיות התורה, מאחר וכל אחת מהן רומזת לרזים עליונים.

מגזור ו

ועל דא בני נשא אצטריכו לאזדהרא ולמרדף אבתרא דאורייתא למהוי רחימין דילה<sup>34</sup> כמה דאתמר.

זוהי חתימה כללית לדרשת 'מלין סתימין דאורייתא',<sup>35</sup> המוצגת כמסקנה שיש לגזור מכל האמור למעלה, אך למעשה היא מסמנת את המגמה הכללית ואת המוטיבציה של הדרשן לעמוד על דרכיה הסתומות והנסתרות של התורה, על מנת לחבב אותה על לומדיה.

29 המילים: 'ואמרה [...] לגביה', אינן מופיעות בכתב יד וטיקן 606 ובדפוס קרימונה.

30 כך בכתב יד וטיקן 606, בדפוס מנטובה ובאור יקר. בכתב יד בהמ"ל 2076, בא הנוסח: 'קריבת לגביה', ובדפוס קרימונה: 'קריאת לגביה'.

31 כך בכתב יד וטיקן 606, בדפוס קרימונה ובאור יקר. בכתב יד בהמ"ל 2076 ובדפוס מנטובה: 'בר נש'.

32 ספק בעיני אם האזהרה שלא לזלזל באף מלה ואות מן התורה, מכאן ואילך ועד סוף הקטע, שייכת לגוף המסה ההרמנויטית. יתכן שזוהי כבר פתיחה לסיכום הכללי של הדרשה.

33 מבנה השיטה המרובעת ושאלת היחס בינו לבין הפרד"ס כ'פשט, רמז, דרש, סוד', יידונו בהרחבה בהמשך הפרק.

34 כך בכתב יד וטיקן 606 ובדפוס מנטובה. קרוב לו גם בכתב יד בהמ"ל 2976: 'רחימין לה'. בדפוס קרימונה מובא: 'רחימא דיל'; ובאור יקר: 'רחימי דיליה'.

## הקונטקסט: מקומה של המסה בתוך סבא דמשפטים

המגמה לתת פשר ולהבין את דרשת 'מלין סתימין באורייתא' בהקשר הכללי של היצירה, כשהיא מעורה במה שלפניה ובמה שלאחריה, מזמנת בידינו שוב את ההזדמנות לעמוד מקרוב על האיכות האמנותית של הדרשה ה'סבאית', שכן מסתבר שהמסה העומדת באחד מן המוקדים העיוניים של החיבור (ושמא משום כך) שומרת על קשרים וזיקות אל החלקים האחרים שלו בכמה רמות. ליתר דיוק: הרעיון נראה מתפתח בהיבט מארבע נקודות מוצא נפרדות זו מזו.

ברמה החיצונית-אסתטית מקפיד הדרשן להנביע את דרשתו, כמנהגו, בדרך העקיבה האסוציאטיבית. מהעיון ברעיון לבוש הנשמות הוא משלשל את הדרשה על התורה המסתתרת בלבושה וממשיך מכאן וחותם בעניין לבושו של משה בעלותו על הר סיני. מהבחינה המהותית יותר, נראה לכאורה שהדרשה לא באה אלא לשרת את רעיון נשמת הגר המשמשת כלבוש לנשמות האחרות.<sup>36</sup> הדרשן מפעיל כאן מתודה חדשה של דרשה<sup>37</sup> בכדי לגבות את הרעיון הזה באסמכתא ממדרש הכתובים. אלא שלשם כך עליו לאשש את תקפותה של המתודה, או למצער להסביר אותה. על כן מקדים הוא ומרחיב את היריעה בעקרון ההרמנויטי-מתודולוגי. בל נשכח, הדרשן איננו 'מקשקש בדבר אחד', מכאן שעלינו להרחיב את הפרספקטיבה ולבחון את תרומתו של העיקרון ההרמנויטי המוצע כאן למסגרת הכוללת יותר של המסה, דהיינו לשאלת מות התינוקות ועושק הנשמות בה עוסק הסבא תוך עיונו בפסוק: 'אם אחרת יקח לו'.<sup>38</sup> אכן, על פי עיקרון מהפכני זה, גם דרשה של רסיסי פסוקים המנותקת מכל הקשר, הינה לגיטימית. הרי איבריו האחרים של הפסוק נועדו אולי רק להסוות את התורה עצמה. אם כן, במילים: 'אם אחרת יקח לו', בהן הפך הדרשן קודם לכן ומצא בו מזור למצוקותיו, יוכל הוא למצוא ביתר קלות רמז לסודות תורת הגלגול, גם אם בדרך זו לא יהיה בידו פשר להמשיך הפסוק: 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע'.<sup>39</sup> כך עולה בידי הסבא להציע ולפרוש את תורת הגלגול כמענה לשאלות העומדות במרכזו של החיבור, למרות שאין לה כל יסוד ושורש ממשי במקראות. מפרספקטיבה רחבה נוספת יש להבין את הדיון ההרמנויטי הזה, שבמרכזו משל האהובה בהיכל, בזיקה לחידה אודות אותה 'עולימתא שפירתא דלית לה עינין' שבפתיחת סבא דמשפטים.<sup>40</sup> למעשה, כשהוא פורש כאן את המשל ומבארו, חושף הסבא את פתרון

35 קביעתנו שמדובר בחתימה כללית ולא בחתימת מגור ה הקודם, נסמכת על כך שמילות הקישור הפותחות: 'על דא', אינן יכולות להידרש בשום אופן על שלפניהן. יתירה מזו, התורה אל הכינוי 'רתימין דילה' וההפניה המפורשת 'כמה דאיתמר', מכוונות באופן ברור דווקא אל לפני-פניהן (מגזר ד).

36 כך הבין רמ"ק את הקשר, ראו אור יקר, זוהר, ב, צט ע"א; וכן פתייא, מתוך לנפש, על אתר.

37 מתודה זו תידון בהרחבה להלן, הטכניקה הדרשנית: בין מסורת לחידוש.

38 הזיקה שאנו מצביעים עליה כאן עשויה גם להנהיר את תפקידו של הציטוט: 'אם אחרת יקח לו', שלכאורה נראה בנקודה זו מנותק מרצף ההרצאה.

39 בניגוד לדרשות הקודמות על הפסוק: 'אם אחרת יקח לו', בדרשה הבאה (מיד לאחר דרשת 'מלין סתימין דאורייתא') הסבא כלל לא נדרש להמשיך הפסוק.

40 זוהר, ב, צה ע"א.

החידה היא. מהזיקה הזאת התעלמו רוב פרשניו הקדמונים של ה'סבא'. יתירה מזו, על פי הצעותיהם לפתרון החידה ברור לחלוטין ששני קטעי הדרשה הללו, למרות הדמיון הסימבולי שביניהם, אינם קשורים זה לזה כלל. אם משל האהובה בהיכל מכוון אכן באופן מפורש לתורה ולסודותיה, הרי שלחידת ה'עולימתא שפירתא דלית לה עיינין' כוונה שונה לחלוטין. כך אנו מוצאים את פרשני הזוהר מבית המדרש הלוריאני מזהים את העלמה היפה עם השכינה.<sup>41</sup> לפי זה, התיאור 'לית לה עיינין' משמעו: אין לה גוון וחומר. אפילו הרמ"ק, למרות שהכיר את האופציה הפרשנית המזוהה את העלמה עם התורה, העדיף לראות בעלמה את הנשמה, כפי שהעיר על פתרון החידה: 'אפשר לפרש על התורה כדמסיק לקמן סי' ה' שהתורה מתעלמת ומתגלת וכו' אמנם עיקר הפירוש אצלנו הוא הנשמה ממש, בסוד הנשמה הזכה וברה שזכתה לעלות בגן עדן של מעלה מקום הנשמות במנוחתם'.<sup>42</sup> למעשה, קשה מאד להתעלם מן הקשרים הסימבוליים בין חידת העלמה היפה למשל האהובה בהיכל. כמו ה'עולימתא שפירתא' מתוארת גם האהובה כ'שפירתא בחיזו ושפירתא בריוא'. כמוה גם היא 'לית לה עיינין', שכן רק החכמים 'דאינון מליין עיינין' רואים אותה מתוך לבוש, ומשמע שלאחרים 'אין בה עיניים'. על העלמה החידתית אנו יודעים ש'גופא טמירתא ואתגליא' וכמותה גם האהובה – 'אתגליא ואתכסיאת'. זו – נפקה בצפרא ואתכסיאת ביממא' ואף זו – 'גלי לה אורייתא, ומיד אתלבשא בלבשא אחרא ואתטמר תמן'. לבסוף, אותם 'קישוטין דלא הוו', מכוונים ככל הנראה למלבושים שהחכמים מטילים בהם את עיניהם כדי לחדור בעדם אל מראה העלמה עצמה. אכן, על זיקה זו עמד כבר בעל זהרי חמה, שכתב על משל האהובה: 'הכא פי' חידת עולימת' שפירתא דלית לה עיינין, שפירושה שאין עינים צופות בה לפי שהיא מסתרת פני' ומתכסה בפשטים', וכך הובא גם בפירושו הקדם-לוריאני של ר' חיים ויטל.<sup>43</sup>

השאלה היא כמובן, מדוע נטו המפרשים הלוריאניים מן הפירוש שהיה בודאי ידוע להם, ושיספק פתרון לחידת העלמה תוך שימוש מתבקש בהקשר הרחב של הסיפור. יתכן לתלות דבר זה בהתמקדותה של הקבלה הלוריאנית בהיבטים התיאוסופיים של ספר הזוהר, ואולי גם בחוסר העניין שלה בהקשרים רחבים בכלל, אולם דומני שהקושי המיוחד לקבל את הפירוש הפשוט נעוץ בביטוי הקשה 'דלית לה עיינין'.<sup>44</sup> ביטוי שמשמעו הפשוט הוא שהעלמה הינה עיוורת. מוטיב זה, כפי שהם הבינוהו, לא התקשר בעולמם הסימבולי בכל דרך שהיא אל התורה, על כן השיאו את העניין להקשר התיאוסופי. מאחר

41 ראו מקדש מלך, זוהר, ב, צט ע"א; וכן בזוהר הרקיע, בשם האר"י. ראו גם ביאור הגר"א לספרא דצניעותא, וילנה תרמ"ב, פרק ג; פירוש הסולם על זוהר, ב, צט ע"א. זיהוי זה מצוי למעשה כבר בכתבי האר"י עצמו, ראה פרי עץ חיים, קארץ תקמ"ה, שער מנחה ומעריב, א.

42 העדפתו זו של הרמ"ק נובעת כנראה מהבנתו שפתרון החידה מצוי דווקא בקטע הקודם לדרשת 'מלין סתימין דאורייתא' (פרק ט), העוסק בלבושי הנשמה בעולמות השונים.

43 על זיקה זו שבין החידה למשל העיר גם תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' מת.

44 יהודה ליבס העלה השערה שיש לפסוק את המשפט כך: 'ולית לה עיינין וגופא, טמירתא ואתגלייא', ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 216.

והעלמה היא השכינה, הרי התיאור 'לית לה עינין' יכול להתפרש לאור מקבילות<sup>45</sup>, כאילו הכוונה לכך שאין בה גוונים.

גם חוקרים חדשים התקשו בפירוש הביטוי הזה. ליבס הציע שני פירושים: 'אין רואים אותה או אין לה גוון וחומר'.<sup>46</sup> וולפסון שלל את הפירוש הראשון, מאחר שראה אותו לקוי מבחינה פילולוגית. זאת, למרות שהכיר בכך שדווקא פירוש זה מתבקש מן הקונטקסט. מסיבה זו הוא העדיף לקבל דווקא את הפירוש השני. מאחר שבשונה מהפרשנים הקדומים לא הכחיש וולפסון את המתחייב הנוסף מן הקונטקסט, שהאהובה כאן היא התורה ולא השכינה, גזר הוא מכאן את מסקנתו שבעל סבא דמשפטים מייחס לתורה את תכונת היסוד של השכינה – 'דלית לה מגרמא כלום'. לפי זה, כנגד התורה-השכינה עומד האהוב, הוא הדרשן המפרש את התורה ומטעין אותה משמעות, המזדהה עם ספירת יסוד.<sup>47</sup> לדעתי, למרות הקושי הפילולוגי עליו הצביע וולפסון, דווקא הדרך הראשונה הנאמנה להקשר משקפת נאמנה גם את כוונת הדרשן, לפיה 'לית לה עינין' פירושו: אין רואים אותה.<sup>48</sup> ביאור זה של התיאור החידתי מתחייב גם מהתקבולת הניגודית שלו לאותם חכמים שהם מלאים עיניים (בדרשת הפתרון), היינו – הללו שהתורה נראית לעיניהם. כך גם נראה מבחינה מדויקת של מקורות ומקבילות.

כשאנו באים לתור אחר שורשיהם הפילולוגיים של הביטויים 'לית לה עינין' ו'מליין עינין', אין להתעלם מן העובדה שהם בודאי מושפעים מתיאור מראה האופנים בחזיונות יחזקאל: 'וגבתם מלאת עיניים סביב לארבעתן'<sup>49</sup> 'והאופנים מלאים עיניים'.<sup>50</sup> מה עוד שבמוטיב זה נעשה שימוש רחב גם בתיאורים החזוניים שבספרות ההיכלות.<sup>51</sup> אלא שחשיפת מקורותיו הספרותיים של הביטוי, אין בו כדי להנהיר את השימוש התמוה שנעשה בו כאן. נהפוך הוא, העיון במקורות אלו רק מעבה את הערפל, שהרי גם בהקשר המקראי וגם בספרות ההיכלות נושא התיאור אופי מיתי<sup>52</sup> ואין לו משקל מטאפורי מכל סוג שהוא. על מנת לפענח את העניין יש לבחון אותו מכיוון שונה לחלוטין. העובדה שחכמי הזוהר מתוארים בחיבור כמי ש'מלאים עיניים' אינה צריכה להתמיה אותנו. הלא הזוהר עצמו זועק בלא לאות נגד הללו 'דלא מסתכלן ולא חמאן'.<sup>53</sup> לפיכך רק

45 ראו את דברי ליבס, שם עמ' 190, שהביא כמה אסמכתאות לזיהוי בין עיניים ובין גוונים.

46 שם.

47 ראו Wolfson, 'Beautiful Maiden without Eyes', pp. 185-187.

48 כך פירש גם בעל זוהרי חמה, זוהר, ב, צט ע"א: 'אין עין שישגי אותה בכל סתרי ומצפוני כמ"ש אמרתי אחכמה והיא וכו'; וכן כתב הרמ"ק באור יקר (למרות שלדעתו העלמה היא הנשמה): 'שאין עינין משיגין אותה לרוב דקותה שהיא למעלה, מקום שנאמר בו עין לא ראתה אלהים וולתך'.

49 יחזקאל א, יח.

50 שם, י, יב.

51 ראו פ' שפר, קונקורדנציה לספרות ההיכלות, טובינגן תשמ"ו, עמ' 511, ערך: 'עיניים'.

52 גם חז"ל עשו במוטיב זה שימוש מיתי, כשייחסו אותו למלאך המוות: 'אמר עלי על מלאך המות שכולו מלא עינים', בבלי, עבודה זרה, כ ע"ב.

53 ראו למשל זוהר, א, עז ע"א, קעה ע"ב, רכו ע"א; שם, ב, כג ע"ב, קצו ע"ב; שם, ג, עט ע"א, ריד ע"א. יתכן שתיאור זה מושפע גם מן הפסוק בקהלת ב, יד: 'החכם עיניו בראשו'.

טבעי הוא, שאמת המידה הראשונית בה הוא יעריך את גיבורי-חכמיו תהא מידת נכונותם והיותם ראויים לפקוח את עיניהם – 'מאן מנכון דעייל רוחא באודנוי למשמע ועינוי פקחין למחמי ולביה פתוח למנדע'.<sup>54</sup> חכמי הזוהר קרויים בפיו: 'מארי דעינין',<sup>55</sup> והם עתידים 'לאפתחא באורייתא ולפקחא עינין בה'.<sup>56</sup> לכן לא יפלא אם כאן, באחד מן השיאים הפואטיים של היצירה הזוהרית, מרשה לעצמו הדרשן לתאר את פעילותם הדרשנית של החכמים בביטוי היפראקטיבי, אותו הוא שואל כאמור מהקשר ספרותי אחר, כשהם בעיניו: 'מלאים עיניים'.<sup>57</sup> כאן אנו עדים להעתקה ניגודית של התיאור הזה אל העלמה, שהיא מושא העיון של אותם חכמים.

בחינה מדוקדקת של השימוש שעושה הזוהר בפועל 'הסתכל' או 'אסתכל', לצורותיו ובהטיותיו השונות, מגלה שאכן בלשונו של הזוהר לא רק המעיין בסתרי התורה הוא 'מסתכל'. גם על מושא העיון, על הדבר שבו מסתכלים ומתבוננים או שאותו משכילים, ניתן לומר שהוא 'מסתכל'.<sup>58</sup> כך למשל, במקום אחד אנו שומעים מפי רבי יוסי: 'מן יומא דאסתלק ר"ש מן מערתא מלין לא אתכסיין מן חבריין ורזין עלאין הוו מסתכלין ואתגלין מביניהן',<sup>59</sup> כש'מסתכל' מופיע בסמוך ובמשמעות זהה ל'מתגלה'. כיוצא בזה למדים אנו במקום אחר גם על 'הדרגות העליונות' – 'דכר מסתכלן אלין דרגין יסתכל ב"נ בחכמה עלאה'.<sup>60</sup> לציון מיוחד ראוי הצירוף הלשוני הזוהרי 'כד יסתכלון מלי',<sup>61</sup> שמשמעו הוא ללא ספק – לכשנעיין (אנו) בדבר.

לא קשה לשער מנין שאב הזוהר את השימוש הזה בפועל האמור. שהרי בדקדוק העברי בנין 'התפעל' פתוח להוראות שונות, וההוראה הסבילה או ההדרית שכיחה בו

54 זוהר, א, עז ע"א. יש להעיר שכבר פילון עשה שימוש במספר מקומות בדימוי הזה, כשהתייחס לעיניים שנתן האלהים בישראל לראות. את ישראל עצמם הוא מכנה 'היכולים לראות'. לפירוש ומובאות בנושא זה, ראו: G. Dellinger, 'The "One Who Sees God" in Philo', ed. E. Hilgert, B.L. Mack, *Nourished with Peace Studies in Hellenistic Judaism, in Memory of Samuel Wolfson, Through a Speculum That* Sandnel, Denver 1984, pp. 27-41. בעניין זה ראו גם *Shines*, p. 385, no. 212.

55 ראו למשל זוהר, א, רלד ע"א. ראו על כך בהרחבה בפרק זה, החכמים המלאים עיניים: הרמנויטיקה אקטיבית.

56 זוהר, ג, קסד ע"א.

57 על פקחת העיניים כהתעוררות, ראו הלנר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 31-30.

58 אני מודה ליהודה ליבס שהעמידני על כך.

59 זוהר, א, רטז ע"ב.

60 שם, פג ע"ב. גם על הנשים במצרים מסופר שם, ב, ד ע"א: 'לכתר דאתדכיין הוו אתין מתקשטן ומסתכלן במראה בבעליהון ומעוררין לון בפריה ורביה'. גם כאן נראה מתוך ההקשר שיותר משהנשים היו מביטות, הן היו ניבטות מתוך המראה לעיני בעליהן. כיוצא בזה, ראו שם, א, לא ע"א, ריא ע"א; תוספתא, רלב ע"ב; שם, ג, רמד ע"א, רצא ע"א.

61 ראו שם, א, רכז ע"א, רמא ע"א; שם, ג, עב ע"א.

ביותר.<sup>62</sup> על כל פנים מתקבל על הדעת שמכאן נתגלגלה גם בשלב מאוחר יותר ההוראה הסבילה של הביטוי: 'לית לה עינין', שכן אם הדבר שמסתכלים בו הוא 'מסתכל', ניתן לומר עליו שיש לו עיניים, ולהיפך: מי ש'אין לה עיניים' היא זו שלא ניתן להסתכל בה. אם אכן כנים דברינו, הרי שמעבר לאישוש הקשר ההדוק שבין חידת העולימתא למשל האהובה, יש בידינו חיזוק נוסף, והפעם מן ההיבט הלשוני, לטענה לפיה סבא דמשפטים משקף רובד זוהרי מאוחר, לפחות ביחס לחטיבה המרכזית של הזוהר.

#### ניתוח אנליטי: שלושה חתכים ספרותיים

כשאנו בוחנים את דרך התנהלותה והתפתחותה של דרשת 'מלין סתימין באורייתא', עשוי להתקבל הרושם כאילו לפנינו התעצמות פואטית עקרה שאיננה מחדשת דבר. שוב ושוב טובל הסבא את קולמוסו בים הסימבולי והמטאפורי על מנת להביע בדרך אחרת את אותו דבר עצמו – את הדרכים הנתונות בידינו של הדרשן לחשוף בהם את הדברים הסתומים שבתורה, את אותם 'רזין סתימין דילה וכל ארחין סתימין דהוו בלבאה טמירין מיומא קדמאין' – עד לקנייתו את המעמד הנכסף של 'בעל התורה'.<sup>63</sup> אולם בחינה מדוקדקת של ההקשרים הלוגיים והמעברים הספרותיים תגלה את עינינו למבנה המורכב ומרובה הפנים של קטע דרשה זה.

ראשית, יש לתת את הדעת לכך שבעל הדרשה 'פתח בכד וסיים בחבית', שהרי בפתיחת הדברים הוא עוסק בדרכם של הללו הקרויים 'חכמים המלאים עיניים', ואילו לקראת סיום הדרשה מתוארת התערטלותה של התורה דווקא בפני הפתי, שהוא כידוע היפוכו הגמור של החכם. היפוך זה איננו מתמצה רק בטיבו ובדמותו של מושא הדרשה אלא גם במעמדו המהותי ביחס לטקסט ובדרכו אל חשיפת הסוד שבתוך התורה. אם מראש הדברים נראה שרק יחירי הסגולה שבידם להטיל את עיניהם בדברים הסתומים מבעד ללבושם, רק הם ישכילו להשיג את הסודות הללו, הרי שבסוף מתברר שהתורה פונה אל כל אדם – גם אל הפתי. התורה לא תנוח ולא תשקוט, ובטקטיקה של חשיפה והתגלות מחושבת, בעקביות ובנחישות, תשכיל להביא אף את הפתי להכרת כל אותם רזים.

גם מבחינה ספרותית ניתן להצביע על פערים ניכרים בין שני המגזרים. בתחילת הדרשה עדיין לא מפותח התיאור המטאפורי הפרסוניפיקאטיבי של התורה, למרות שהוא אולי נוכח בו בכח, ואילו בסיפא מגיעה מטאפורה זו לידי מיצוי בתיאור העשיר והמפותח של התורה המפתה. מכאן נובע גם פער בין השדות הסמנטיים והמטאפוריים. כי הנה לפנינו שני תיאורים של התגלות הסוד שבתורה. האחד משתמש במטאפורה היוזואלית<sup>64</sup>

<sup>62</sup> החידוש בלשון הזוהר הוא בשימוש הכפול שהוא עושה בפועל הזה: בהוראה סבילה ובהוראה פעילה גם יחד. שהרי במקומות רבים 'מסתכל' מופיע בהוראה הפעילה המקובלת והפשטה.

<sup>63</sup> כך כמדומה הובן הקטע על ידי כל מי שעסק בפירושו או בניתוחו (עד כמה שידי הגיעה). האופי הקולח וההרמוניסטי היה מובן מאליו ולמעשה לא נבדק כלל.

<sup>64</sup> על החכמים שהם 'מלאים עיניים', נאמר כאן ש'אף על גב דההיא מלה אסתים בלבושה חמאן לה מגו לבושה ובשעתא דאתגלי ההיא מלה עד לא תיעול בלבושא רמאן בה פק'חו

ואילו בשני שולט דווקא המימד הדיסקורסיבי – 'וקראת ליה', 'ואשתעי בהדיה', 'שריאת למלא עמיה', 'לבתר תשתעי בהדיה', 'ומלילת בהדיה'. גם בנקודת המוצא של ההרמנויטיקה הפרובוקטיבית (מגזר ה) בה התורה מתגלה 'ברגעא'<sup>65</sup> ממש כמו בתבנית ההרמנויטית האקטיבית, היא איננה רק מתגלה וחושפת את עצמה ('גלי לה אורייתא') אלא 'ארמיזת ליה ברמיזו' – מכוננת את מעשיה לעורר את תשומת לבו של הפתי. נקודת המוצא אולי דומה, אולם המגמה הרטורית שונה לחלוטין. עדות נוספת לפער הספרותי בין שני המגזרים משתקפת במינוח המטפורי הבסיסי שלהם, שאינו עולה בקנה אחד. שניהם אכן שומרים על התבנית של הסוד הטמון בתוך המעטה החיצוני, אך אם בפרק האחרון התורה היא המסתתרת מאחורי מסכיה השונים, הרי שמהפרק הראשון (מגזר א) עולה שהקב"ה הטמין את סודותיו בתוך התורה – 'קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל לון באורייתא קדישא'. הווי אומר: התורה איננה מייצגת כאן את הרובד הנסתר, אלא את זה המסתיר. היא היא המעטפת החיצונית, הקליפה המחפה על מה שבתוכה, ואילו 'הדברים הסתומים' הם הסודות הטמונים בה. לא את התורה יבקש החכם, כי הרי היא מוטלת לפניו בקרן זוית, אלא את הסודות שהטמין הקב"ה בקרבה.

מכל האמור נוכל להסיק שלפנינו שני ביטויים ושתי תבניות יסוד נפרדות. כל אחת מהן משרטטת באופן שונה את דמותו של הפרשן ואת היחס בינו ובין הטקסט, ומאידך גם נותנת משקל אחר לאופיו האטרקטיבי של הטקסט. אך קשה לחמוק כאן מן ההכרה שלפנינו גם שתי תובנות הרמנויטיות שונות. האחת (שתקרא מכאן ואילך: 'הרמנויטיקה אקטיבית'), מטילה את האחריות לחשיפת הסוד על הפרשן-הדרשן ותובעת ממנו יוזמה אקטיבית שאיננה חפה גם מנימה אלימה-משהו ('רמאן בה פקיו דעינא'). מאחר ולא כל אחד הוא ברה"כ, נמצא שהפעילות ההרמנויטית הזו היא באופן מובהק אליטיסטית. לעומת זאת, התובנה האחרת תולה את יהבה באופיה הפרובוקטיבי של התורה, בסגולתה לרתק אליה ואל כל הרזין שלה גם את הפתי שבפתיים, גם אם הלה עוור אליה ואוטיסט לסודותיה (להלן: 'הרמנויטיקה פרובוקטיבית'). התפיסה האקטיבית בנויה על קליטה אינטואיטיבית ועל תנועה בינארית מתמדת בין גילויי הבזקי וכיסוי, ואילו התפיסה הפרובוקטיבית – על תהליך פרוגרסיבי של התבהרות והתפענחות.

תופעה ספרותית זו, של שתי תפיסות שונות העומדות זו בצד זו במסגרת דרשה אחת, איננה צריכה להתמיה אותנו, מאחר והיא איננה זרה לרוח הזוהרית היודעת לגעת במבוקשה מפרספקטיבות שונות תוך תיאור גווני הספקטרום המרובים (ולעיתים אף הסותרים) המשתקפים ממנו. יחד עם זאת, ייתכנו גם הסברים אחרים לתופעה זו, ספרותיים או ביוגרפיים. מצד אחד, יתכן שלפנינו ביטוי לפנומן זוהרי אחר של התפתחות

ד' עינא'. הדרשן במגזר א מרגיש שוב ושוב את פעולת העיניים, וזהו גם המוטיב המקשר את הדרשה הזו אל החידה שבראשית דבריו של הסבא, בעוד שבמגזר ה נעדר המוטיב הזה לחלוטין. ככלל יש לומר כי המטאפורה היוזואלית היא הדומיננטית בזוהר, ראו על כך Wolfson, *Through a Speculum That Shines*, pp. 270-392.

<sup>65</sup> יתכן שגם להבדל בין המונח הטכני 'מיד' שבקטע הראשון ל'רגעא' שכאן, יש משמעות סמנטית. ראו מילון אבן שושן שפירש 'רגע', כ'ניד, תנועה'. לאור זאת העלה גם סברה לקשר בין Moment ל-Momentum הלאטיני. אם כך הרי שביטוי זה הוא פחות טכני ויותר פואטי.



רעיונית תוך כדי יצירת הדרשה החיה והפועמת.<sup>66</sup> מאידך, אין להתעלם מן האפשרות שהעמדות השונות משקפות חילוקי דעות בתוך חבורת הזוהר (ההיסטורית או הספרותית), ואולי במקורם לא יצאו הפרקים השונים הללו כלל תחת יד מחבר אחד.<sup>67</sup> בהקשר זה ניתן כמובן להעלות גם את השאלה העקרונית הנוגעת לאופן התהוותו של הטקסט הזוהרי בכלל, ולשאל: האם חיבורם של שני הקטעים ההרמנויטיים הללו הוא חלק מתהליך העיבוד של הטקסט או אולי קשור רק לשלב העריכה שלו.<sup>68</sup> כך או כך, שאלות אלו חורגות מעבר לגבולות עיונו, שעניינו בעצם ההבחנה בין התפיסות השונות, האורגות כאן במלאכת מחשבת זוהרית לדרשה אחת.

אם נוסיף ונבחן את דרשת 'מלין סתימין באורייתא' בדרך הניתוח האנליטי, נמצא שלפנינו יותר משתי גישות הרמנויטיות. בין שני הביטויים הספרותיים שהובחנו למעלה מצוי קטע נוסף שיש לראות בו ביטוי הרמנויטי לעצמו,<sup>69</sup> הוא-הוא משל האהובה בהיכל (מגזר ד). משל זה על נמשלו עומד בפני עצמו ומאחוריו היגד הרמנויטי הרחוק מזה שלפניו ומזה שאחוריו. מבחינת סגנונו הספרותי של המשל דומה הוא מכמה בחינות לדרשת החכמים (מגזר א), ומבחינות אחרות הוא מתקשר דווקא אל דרשת הפתי (מגזר ה). מצד אחד, התורה משולה כאן לעלמה, בדימוי פרסוניפיקאטיבי מפותח כמו בדרשת הפתי. גם בו התורה היא המסתתרת ולא המסתירה וגם כאן מכונה ההתגלות ההבזקית של התורה 'רמו' – 'כל יומא מה עבדת, גליאת אנפהא לגביה מגו היכלא וארמיות ליה רמיזא ומיד אהדרת לאתרה ואתטמרת'. מאידך, העובדה שמדובר כאן על התגלות הבזקית מתמדת ולא על תהליך מתקדם של היחשפות עד לכדי גילוי מלא, משקפת דווקא זיקה לדרשת החכמים. גם המטאפורה כאן היא ויזואלית כמו בתיאור החכמים ה'מלאים עיניים'. לבסוף, כמו בדברים הקודמים לו ובניגוד לבאים לאחר מכן, מצמצם המשל את מעגל הראויים לחזות בזיו פניה של העלמה לכדי חוג אקסקלוסיבי, לאמור: לא כל פתי ראוי לבוא בשערי ההיכל.

אלא שכאן מסתיימת הזיקה אל פרקי הדרשה הסמוכים ומסתבר כי אופיו הייחודי של משל העלמה בהיכל מאפיל על כל הקשרים הספרותיים והרעיוניים הללו. כאן 'כרטיס הכניסה' אל ההיכל שבו שרויה האהובה הוא לא אינטלקטואלי וההישג הפרשני איננו פונקציה של חכמה או של ריבוי עיניים. תבנית היסוד המטאפורית משתנה כאן והגיבור במשל הוא 'רחימא'. רק האהוב – ולא החכם – הוא זה שיוזכה להתגלותה של התורה בפניו.<sup>70</sup> לא בזכות היכולת הקונטמפלטיבית שלו אלא מפני ש'מעוי ולביה ונפשיה אזלו

66 על ההיבט היצירתי הזה בסבא דמשפטים עמד ליבס במאמרו 'זוהר וארוס', עמ' 90-91.

67 על הנחת היסוד בדבר ריבוי המחברים בזוהר, ראו ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר'.

68 בשאלה זו בהקשר הכללי עוסקת רונית מרוז בספר שבהכנה.

69 על הפער בין מגזר ד למגזר ה, עמדה בדרך אגב מיכל אורון, 'שימני כחותם על לבך', עמ' 12-13. אורון ראתה בקטע האחרון את השלמת הפתירה של משל העלמה בהיכל, אך הודתה ש'כנמשל הורחבה היריעה ולפנינו כמה שלבים של התגלות'. אם כדברינו שני הקטעים הללו משקפים תפיסות שונות, שאולי אף באו מתחת ידיהם של כותבים שונים, הרי שהתקבולת בין המשל לנמשל הצר, שאיננו כולל את 'דרשת הפתי', נמצאת מדויקת להפליא.

70 פעם אחת בלבד נזכר האהוב בשם 'חכם', וגם כאן הוא נקרא בכינוי הרכ'משמע: 'חכימא דלבא'.

אבתרה'. טיבה המיוחד של מערכת היחסים שבין הפרשן האוהב לאהובתו המתפרשת, בא לידי ביטוי ייחודי באופייה הסימטרי וההדדי של מערכת יחסים זו. כשם שהאהובה נסתרת, גם האוהב נסתר, שהרי 'אית לה רחימא יחידאה דלא ידעין ביה בני נשא אלא איהו בטמיר'. אם המודל ההרמנויטי הראשון תבע מן הפרשן יוזמה אקטיבית על מנת לעמוד על הרגע של התגלות הסתומות, ואם על פי המודל השלישי התורה מעוררת וחושפת עצמה מעצמה בפני הפרשן, הרי שבמשל האהובה מעוררים האוהבים זה את זה וזה את זה. מצד אחד, האוהב מתעורר באהבתו, מתוך שהוא יודע שאהובתו מתגלה רק לו – וידע דמגו רחימו דרחימת ליה אתגליאת לגביה רגעא חדא לאתערא ליה; ומצד שני, התורה מתעוררת לעורר אותו, מתוך שהיא יודעת שמעיו ולבו ונפשו משתוקקים אליה – 'ידעת אורייתא דהא חכימא דלבא סחרא לתרע ביתה כל יומא, מה עבדת גליאת אנפאה לגביה מגו היכלא וארמיזת ליה רמיזא'.

מבחינה אחת נוספת משנה המטאפורה את פניה כאן. את סתימותו של הסוד מדמה הדרשן לאהובה שבתוך היכל ולא לאשה בלבושה או מבעד לפרגוד. אכן הדרשה כולה, על שלושת חטיבותיה האמורות, רווייה ברמיזות אירוטיות.<sup>71</sup> אולם דווקא כאן, במשל האוהבים, נחבאת האהובה בתוך ביתה, וכאמור לא בתוך לבוש או מאחורי פרגוד. הנימה האירוטית מעודנת יותר ומבקשת להעתיק את מוקד המשיכה בין האוהבים מן המיני-יצרי אל הנפשי. את המודל ההרמנויטי הזה, הבנוי על משל העלמה בהיכל, נוכל לכנות אם כן: 'הרמנויטיקה של אהבה'.

אך בעיקר שונה התובנה ההרמנויטית העולה ממשל האהובה בהיכל מן התובנות המקבילות כאן במהותה הפנימית. בכך ניתן לומר שהיא שונה למעשה מכל הרמנויטיקה אחרת – מעצם הגדרתה ככזו. כי הלא, מהי הפעילות הפרשנית והדרשנית אם לא החתירה לחידוש, השאיפה לכיבוש התובנה הנוספת, הנסתרת. כאן, לעומת זאת, מתברר שאוהב לא יכול להיות אלא מי שכבר מכיר את התורה החבויה בהיכלה: 'ובזמנא דאתגליאת מגו נרתקה ואתטמרת מיד, לא עבדת דא אלא לאינן דידעין בה ואשתמודעאן בה'.<sup>72</sup>

71 נימה אירוטית חריפה ביותר מלווה את הפרק ההרמנויטי השלישי (מגור ה), שבמרכזו המבע הפרובוקטיבי של התורה. עניין זה ידון עוד בהמשך, בהקשר להרמנויטיקה הפרובוקטיבית. על משמעותו האירוטית של הביטוי 'אתגליאת לגביה אנפין באנפין', ראו ליבס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 200; הנ"ל, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', עמ' 30; אורון, 'שימני כחותם על לבך', עמ' 13.

72 הפועל 'אשתמודעאן' מוצאו מן הארמית הבבלית. בעוד שבתלמוד הבבלי הוא נזכר פעמים ספורות בלבד, ראו למשל בבלי, יבמות, לט ע"ב; כתובות, קד ע"ב, הרי שהזוהר מרבה לעשות בו שימוש, תמיד בהוראה של 'יודע' או 'מכיר'. על משמעות נוספת של הפועל 'הכיר', ראו ב' ליפשיץ, משפט ופועלה: מונחי חיוב וקניין במשפט העברי, ירושלים תשס"ב, ערך: 'כרה', עמ' 136, 138 הערה 9. ליפשיץ עומד שם על המשמעות המינית שיש לפועל הזה בלשונם של חז"ל, כמו למשל: 'אעפ"כ כנסה ולא הכירה עד שעברו עליה שלושים יום', ירושלמי, יבמות, ד יא, ו ע"ב; וכן: 'שהוא עתיד להכירה כדרך כל הארץ', רות רבה, ה י. האסוציאציה המינית משתלבת ואף תורמת לאופיו האירוטי של המשל. יחד עם זאת אין ספק שבהקשר הספרותי העיקרי של המשל ופתרונו יש לפרש את ה'היכרות' שבה מדובר כאן כפשוטה.

הפרשן חייב אם כן להכיר את הסוד שאותו הוא מחפש, עוד לפני חשיפתו ההרמנויטית בפניו וכתנאי לכך. מה עומד מאחורי תפיסה פרדוקסלית ותמונה זו?<sup>73</sup> לשורשי התובנה שלפנינו ננסה לרדת באמצעות הכלי האחד שאותה מציעה הדרשה לשם כך – המשל. עד שאנו תמהים מהי המוטיבציה הפרשנית להשיג ולגלות את מה שכבר ידוע ומוכר, הלא לא פחות מכך נוכל לתהות, מה מניע את האוהב לקשור את עיניו בדמותה של אהובתו הניבטת אליו מן ההיכל ומדוע מעיו ולבו ונפשו הולכים אחריה? ברור ומוכן שאין מדובר כאן ביצר סקרנות גרידא או בצמאון אינטלקטואלי לתור בעיניו את מה שלא ראה עד הנה. נהפוך הוא, ברור ומוכן שהאוהב מרותק בחבלי אהבה לצלילתה החמקנית דווקא מפני שהוא יודע ומכיר אותה, ממש כמו הרוד של שיר השירים המשתוקק לחזות בזיו פניה הנאים של הרעיה ולשמוע את קולה הערב: 'הראיני את מראיך השמיעיני את קולך' – כי קולך ערב ומראיך נאוה.<sup>74</sup> עצם המפגש המחודש והרענן עם האהובה הוא משאת נפשו של האוהב. התובנה ההרמנויטית הנגזרת מכאן היא מפתיצה ביותר. הפרשן איננו מחפש את החדש. משאת נפשו היא לבוא במגע אקסיסטנציאלי, באמצעות הדרשה המבקעת את חומות הפסוק, עם אותן אמיתות ישנות ומוכרות. אם נרצה לחדד תובנה זו על רקע התובנות ה'שכנות', נוכל לומר שהחכם מחדד את עיניו ומטיל אותן בתורה ('רמאן בה') כדי לקלוט מבעד למקראות את מה שאיננו ידוע לו. במעוף האינטואיציה הדרשנית הוא כובש את נקודת היעד העלומה. האוהב לעומתו, יודע מראש מהו הסוד שנחבא מעבר לכתוב והמימד היצירתי בו יבוא לידי ביטוי דווקא בדרך החדשה ובדרשה המפתיצה שתוביל אותו אל אותו מושכל מוכר וידוע. לכן, דרך משל, עוד בטרם קרא את הפסוק: 'ואתם ידעתם את נפש הגר', כבר ידע את סוד לבוש נשמת הגר וגם לא היה לו צורך בפסוק: 'אם אחרת יקח לו' בכדי לדעת את סוד הגלגול. תשוקתו הגדולה היא לגלות שוב ושוב, בחדווה של דרשנות מתחדשת ומתגלגלת, את הרעיונות הללו כשהם ניבטים אליו מבעד למקראות הגלויים.<sup>75</sup> על השאלה, האם הדרשן

<sup>73</sup> על פרדוקס דומה וקרוב, אם כי לא זהה, עמדו חז"ל ביחס לפסוק בדניאל: 'יהב חכמתא לחכימין', דניאל ב כא; וכן: 'ובלב כל חכם לב נתתי חכמה', שמות לא, ו; כשתמהו: 'לא הוה צריך למימר אלא יהב חכמתא ללא חכימין ומנדעא ללא ידעי בינה', קהלת רבה, א ה. ראו גם בבלי, ברכות, נה ע"א. יתכן שכך יש להבין גם את המשנה במסכת חגיגה, ב א, לפיה אין מגלים סתרי תורה אלא למי שמבין מדעתו, והדברים עולים עוד יותר מתוך הנוסח שבכתב יד קויפמן ופארמה: 'חכם והבין מדעתו'. לדין במשנה זו ובהיבט הפרדוקסלי שבה, ראו מ' הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 14 הערה 15, עמ' 74. בהקשר זה יש להזכיר גם את 'המעגל ההרמנויטי' מבית מדרשו של היידיגר ולאחר מכן גאדאמר. מושג זה מחדד את המימד הפרדוקסלי שבימרה ההרמנויטית, באשר כל נסיון לפרש מחייב הבנה מוקדמת. אולם ברור שאין לקשור את הביטוי שעוסק במימד הלוגי של ההרמנויטיקה עם התפיסה ההרמנויטית שלפנינו, שהיא במהותה אקסיסטנציאלית.

<sup>74</sup> שיר השירים ב, יד.

<sup>75</sup> על רעיון דומה בפילוסופיה האפלטונית, על מקור תפיסת האידאות באינטואיציה ראשונית שהעיון הפילוסופי איננו אלא מאשר ומקיים אותה, ראו י"ג ליבס, 'הארת הנשמה וחזות האידאה של אפלטון', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשם שלום, בעריכת ב' ירון, ירושלים תשכ"ח, עמ' קמט-קסא. בפתיחת דבריו מפנה ליבס למקבילה חשובה בשירון

הקלאסי מנביע את דבריו מן הפסוק או רק נתלה בו, נשברו קולמוסים רבים,<sup>76</sup> אך אין ספק שלפנינו גילוי ייחודי של תודעה הרמנויטית רפלקסיבית שמשמעויותיה מרחיקות לכת, הן מן הבחינה העיונית והן מן הבחינה ההיסטורית של תולדות תורת הפרשנות. הדינמיקה של כיסוי וגילוי דמות האהובה בתוך ההיכל טוענת את מסעו של האוהב במתח אירוטי, שלא רק שאיננו מעכב אלא אף מחדד ומעצים את היחס שבין האוהב לאהובתו. כך יכולים אנו לעמוד על הבחנה נוספת בין הגישות ההרמנויטיות השונות, הנוגעת לתפקידו של הפשט בתהליך ההרמנויטי. עבור החכם הפשט הוא מטרד, אותו יש להכניע על מנת לגלות את הסוד. גם מעיני הפתי מסתיר הפשט את הסוד, אבל עבורו זהו גם המדיום הפרובוקטיבי – דרכו משגרת התורה את רמזיה. לעומת זאת, עבור האוהב, הפשט הסוגר על הסוד, ומגלה אותו מעת לעת, הוא אשר מחולל את המתח האירוטי ביחס שבין הפרשן לאהובתו הנסתרת. תפקיד דומה עתיד ר' יעקב יוסף מפולנאה לייחס לבגדיה של הכלה, שאינם אלא הנגלות שבחורה:

כי הכלה יש לה כמה מיני קישוטים כדי לעורר תאוות הזוג, ובעת הזיווג אתפשטת מלבושי' ודבק באשתו והי' לבשר א' בלי שום לבוש. כך קישוטי התורה הן הלימוד בפלפול או הלומד לאיזו תועלת [...] רק הכל הוא קישוטי הכלה העליונה.<sup>77</sup>

התבנית הדידקטית המצרפת את שלוש התבניות ההרמנויטיות לדרשה אחת, ומציגה אותן זו בצד זו, אינה דומה לנטייה המוכרת מספרות הקבלה בת ימי הביניים להעמיד את התורה על רבדיה השונים. כאשר בסביבת הזוהר עלתה השיטה המרובעת בדמות הפרד"ס,<sup>78</sup> נעשה בכך נסיון להצביע ולהגדיר את המשמעויות השונות המקופלות בתורה. גם כשר' אברהם אבולעפיה הציג את 'שבע נתיבות התורה' שלו, בקש הוא לחשוף את ה'היפר-משמעות' של הטקסט ולעמוד על הנתיב המיוחד לכל אחת מרמות ההשגה של התורה. אך כאן, בסבא דמשפטים, אין אנו עוסקים ברכידיה השונים של התורה או ברמות ההשגה השונות. להיפך, סודו של החכם הוא סודו של האוהב והוא גם סודו של הפתי. דרכיהם שונות זו מזו לא בטיב ההשגה של כל אחד מהם אלא באופי הדרך ובזיקה האקסיסטנציאלית המניעה כל אחד לגילוי הסוד הנחשק.

שלא כמו בחיבורים סיסטמטיים אחרים, הזוהר איננו מציג את שלוש הדרכים באופן דידיקטי כשלוש חלופות. כדרכו הוא משרשר אותן זו בזו באמצעות משפטי קישור,<sup>79</sup> וכך

של ר' אברהם אבן עזרא: 'ראיתך בעין הלב – ואחר בתורתך', ראו שירי הקדש של אברהם אבן עזרא, בעריכת י' לוי, ירושלים תשל"ו, א, עמ' 26. הביטוי 'עין הלב' הוא ביטוי ייחודי, כפי שהעיר ליבס, ואולי יש קשר בינו ובין תוארו של האוהב כאן כ'חכימא דלבא'.  
76 לסיכום הדעות והגישות השונות בעניין זה, ראו י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 11-2.

77 ר' יעקב יוסף מפולנאה, ספר תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"מ, קל"א ע"ב.

78 לשיטת הפרד"ס בזוהר ובסבא דמשפטים ולשיטה המרובעת בקבלה בכלל יוחד מקום נרחב בפרק זה, השיטה המרובעת.

79 בין המודל ההרמנויטי הראשון לשני: 'ואף על גב דאמינא דהא אורייתא מלה נפקא מנרתקה ואתחזיאת זעיר ומיד אתטמרת, הכי הוא ודאי', ראש מגזר ד. בין השני לשלישי: 'ת"ת ארתא דאורייתא כד שריא לאתגלאה לגבי בר נש ברגעא', ראש מגזר ה. הביטוי 'ברגעא' רומז

משמש את הפערים ומעורר את הרושם ההרמוניסטי שלפנינו מסכת רציפה אחת. מאידך, הסדר שבו הוא מביא את שלוש הדרכים הוא בעל הגיון לוגי. המודל הראשון הוא המודל האקטיבי הדורש את יוזמתו של הפרשן לשם 'פיעוח' הטקסט. אחריו מוצגת ההרמוניטיקה של האוהב, שיש בה כאמור יחסים הדדיים בין האוהב לאהובתו המעוררים זו את זו וזה את זו. ולבסוף, ההרמוניטיקה הפרובוקטיבית שאיננה דורשת מן הפרשן כל יוזמה שהיא או התעוררות ומטילה את כובד המשקל על סגולותיו האטרקטיביות של הסוד הטמון בטקסט.

האם סדר זה משקף גם את סולם העדפותיו של הדרשן והאם יש בו שיפוט ערכי של כל אחת מן הגישות הללו, זו לעומת זו? אין בידי לתת לכך תשובה חד-משמעית מתוך הטקסט. מצד אחד ברור ומובן מאליו שבעל סבא דמשפטים היה ממליץ לכל אחד לנהוג כחכם ולא כפתי. אולם עדיפותה של ההרמוניטיקה האקטיבית על ההרמוניטיקה ה'אוהבת' מוטל בעיני בספק גדול, מאחר שכפי שנראה בהמשך<sup>80</sup> רוחה של האהבה כמדיום הרמוניטי שורה על החיבור כולו, בעיקר על נקודות השיא שלו.

מכאן ואילך אבקש לעסוק בתפיסות ההרמוניטיות העומדות ביסוד הדרשה כולה. לאחר מכן אתמקד בכל אחת משלוש הדרכים ההרמוניטיות הללו, בשורשיה, משמעויותיה וביטוייה השונים, בסבא דמשפטים ומחוצה לו.

### ג. תפיסת היסוד של התורה בסבא דמשפטים

#### ריבוי השכבות

דרשת 'מלין סתימין באורייתא', היא הדרשה הפורשת את התפיסות ההרמוניטיות של סבא דמשפטים, פותחת בהנחת היסוד: 'קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביר אעיל לון באורייתא'. לאמור, מעבר לתורה הנגלית לעינינו קיים רובד נוסף, פנימי יותר. עיקרון זה של המבנה המרובד של התורה הוא מאבני היסוד של תפיסת התורה בזוהר ובקבלה בכלל. כאן אני מבקש לבחון את ביטוייה של התפיסה הזו בדרשה שלפנינו, על רקע המסורות השונות בקבלה הקדומה.

את ההכרה בכך, שמה שגלוי לעינינו בתורה הוא רק המשמעות החיצונית ושמעבר לה שוכן הסוד ה'סתום', מביא הזוהר לידי ביטוי במקומות שונים. לעיתים נזכר הדבר כמובן מאליו:

להתגלות ההבזקית של התורה כפי שתוארה בשתי התבניות ההרמוניטיות הקודמות. דא-עקא, למשפט קישור זה 'אין כיסוי' בהמשך הדרשה, מפני שתהליך ההתערטלות של התורה מתברר כפרוגרסיבי וההתגלות ה'רגעית' זרה לו לחלוטין.  
80 ראו להלן, האהובה בהיכל: הרמוניטיקה של אהבה.

אמר רבי שמעון הא תנינן, כל מילוי דאורייתא סתים וגליא כמה דשמא קדישא סתים וגליא, אורייתא דהיא שמא קדישא הכי נמי סתים וגליא, הכא כלא באתגליא ידיעא סתים כמה דאוקימנא.<sup>81</sup>

במקרים אחרים הוא יוצא נגד הגישה האחרת, הפשטנית, לסיפורי התורה ולפשטיה, ומתוך דבריו נחשף גם המניע האפולוגטי:

ר"ש אמר ווי לההוא ב"נ דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי, דאי הכי אפילו בזמנא דא אנן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו. אי לאחזאה מלה דעלמא אפילו אינן קפסירי דעלמא אית בינייהו מלין עלאין יתיר, אי הכי נזיל אבתייהו ונעביר מנייהו אורייתא כהאי גוונא, אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינן ורזין עלאין. ת"ח עלמא עלאה ועלמא תתאה בחד מתקלא אתקלו, ישראל לתתא מלאכי עלאי לעילא, מלאכי עלאי כתיב בהו עושה מלאכיו רוחות, בשעתא דנחתין לתתא מתלבשי בלבושא דהאי עלמא ואי לאו מתלבשי בלבושא כגוונא דהאי עלמא לא יכלין למיקם בהאי עלמא ולא סביל לון עלמא. ואי במלאכי כך, אורייתא דברא להו וברא עלמין כלהו וקיימין בגינה עאכ"ו כיון דנחתת להאי עלמא אי לאו דמתלבשא בהני לבושיין דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבל, ועל דא האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו, מאן דחשיב דההוא לבושא איהו אורייתא ממש ולא מלה אחרא תיפת רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי. בגין כך אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, מה דתחות לבושה דאורייתא. ת"ח אית לבושא דאתחזי לכלא, ואינן טפשין כד חמאן לבר נש בלבושא דאתחזי לון שפירא לא מסתכלין יתיר, חשיבו דההוא לבושא גופא. חשיבותא דגופא נשמטא, כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא ואינן פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה האי גופא מתלבשא בלבושיין דאינן ספורין דהאי עלמא, טפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאיהו ספור דאורייתא ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא, אינן דידעין יתיר לא מסתכלין בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא, חכימין עבדי דמלכא עלאה אינן דקיימו בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמטא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש ולזמנא דאתי זמנין לאסתכלא בנשמטא דנשמטא דאורייתא [...] ווי לאינן חייביא דאמרי דאורייתא לאו איהי אלא ספורא בעלמא ואינן מסתכלי בלבושא דא ולא יתיר. זכאין אינן צדיקייא דמסתכלי באורייתא כדקא יאות, חמרא לא יתיב אלא בקנקן, כך אורייתא לא יתיב אלא בלבושא דא, ועל דא לא בעי לאסתכלא אלא במה דאית תחות לבושא, ועל דא כל אינן מלין וכל אינן ספורין לבושיין אינן.<sup>82</sup>

תפיסה זו באה לידי ביטוי כבר בדבריו הידועים של הרמב"ם בפתיחתו למורה הנבוכים, אודות 'תפוחי זהב במשכיות כסף',<sup>83</sup> ובסגנון אחר גם בפתיחת ספר משכן העדות לר' משה די ליאון:

81 זוהר, ג, עה ע"א; וכיוצא בזה שם, קנט ע"א.

82 שם, קנב ע"א.

83 ר' משה בן מימון, מורה הנבוכים, פתיחה, ח ע"א.

אלא תורתנו הקדושה כולה תורה תמימה, כבודה בת מלך פנימה [...] ועל כן עשה לה הוא ית' לעד כיסוי עור תחש באלו הדברים הנראים. וכי מי יוכל לראות ולהסתכל באור הגדול והזהר הגנוז בתורה זולתי קדושי עליון הקדמונים. המה באו אל מקדשיה ונגלה להם האור הגדול בסוד מהלליה ויסירו את המסוה מעליה [...] וכי ומה פניו של משה כך, התורה שכתוב בה תורת ה' תמימה משיבת נפש שאין אור בעולם כאורה [...] עאכ"ו.<sup>84</sup>

עיקרון יסוד זה מופיע גם בכתבי ר"י ג'קטילה<sup>85</sup> ובאיגרת בת התקופה המיוחסת לרמב"ן.<sup>86</sup> המסקנות המתודולוגיות של גישה הרמנויטית זו מוצו בפירושו של הרמב"ן לתורה. את שורשיה הקדומים של תפיסה זו<sup>87</sup> האירו היטב חוקרי הקבלה. ישעיה תשבי הדגיש את התמודדותה של הפילוסופיה, ובעקבותיה גם הקבלה הקדומה, עם זרמי מחשבה חיצוניים, כרקע להתגבשות ההכרה ברובד נסתר החבוי מעבר לפשט. המגמה האפולוגטית, שראשיתה כבר בהגותו של רב סעדיה גאון, היא שהצמיחה לדעתו את הפרשנות הפילוסופית האלגוריסטית ובעקבותיה גם את הפרשנות הקבלית הסימבוליסטית.<sup>88</sup> גרשם שלום הראה שתפיסה דואליסטית זו, שרווחה בקרב הוגי הדעות של ימי הביניים, משקפת השפעה של מסורת מוסלמית איוטרית שהדגישה את המשמעות הפנימית, האלגוריסטית או המיסטית, של הקוראן.<sup>89</sup> אולם לדעתו, מסורת מוסלמית זו בעצמה יונקת ממקורות נוצריים-מזרחיים ששורשם העתיק נעוץ במשנתו של פילון האלכסנדרוני.<sup>90</sup> לעומת זאת, הצביע משה אידל על מקור אחר לתפיסה מעין זו של התורה בספרות ההיכלות. אצל חכמי ההיכלות והמרכבה, הסוד הנחבא מאחורי פשטי המקראות הוא השם הקדוש או השמות הקדושים, אותם מבקש המיסטיקאי לחשוף בכדי לנצל את כוחם המאגי. בחלק מן המקורות הללו, המתבססים על זיהוי של הקב"ה עם התורה, הרז הנסתר הוא סוד שיעור קומה.<sup>91</sup>

84 מ' די ליאון, משכן העדות, כתב יד ברלין 193 דף 21. ראו עוד תשבי, 'שאלות ותשובות לר' משה די ליאון בעייני קבלה', עמ' 64-65.

85 ראו למשל ר"י ג'קטילה, ספר גנת אגוז, ירושלים תשמ"ט, ג ע"א.

86 ראו ג' שלום, 'מאמר על פנימיות התורה המיוחס לרמב"ן', פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א, עמ' 112-113. דברי איגרת זו יובאו ויידונו להלן, האהובה בהיכל: הרמנויטיקה של אהבה.

87 מובן שבעניין זה קשה להפריד בין התפיסה הדואליסטית לשיטה המרובעת; ושורש התפיסות הללו עולה בסופו של דבר למקום אחד. מסיבות דידקטיות נדון כאן בכל אחד מהשניים בפני עצמו, אך למעשה ברור שהתפיסה המרובעת איננה אלא גלגול מפותח של התפיסה הדואליסטית.

88 תשבי, משנת הזהר, ב, עמ' שסג-שסה.

89 מסורת זו היתה מצוייה, לדברי שלום, בעיקר בכיתות האזוטיות כמו זו של האסמעיליים. את טענתו הוא סומך על הקירבה הלשונית בין המונחים בהם השתמשו הפילוסופים לציון השכבות השונות ובין המונחים המוסלמיים המקבילים. מצד שני הוא איננו שולל גם את השפעת הסביבה הנוצרית על הקבלה הספרדית.

90 שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 52-55.

91 מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-84.

מובן שאין סתירה מהותית בין הדעות השונות, ויתכן שהתפיסה הדואליסטית של התורה זרמה אל המסורת הקבלית של ימי הביניים מכאן וגם מכאן.<sup>92</sup> אולם ככל שהדברים אמורים ביחס לספר הזוהר, נראה שגם אם ניתן לחשוף בו רמזים בודדים לגוון המיסטי-מאגי, כפי שהראה אידל,<sup>93</sup> הכיוון השולט בספר קרוב יותר לדואליזם הפילוסופי. כך הוא בודאי גם בסבא דמשפטים, בדרשת 'מלין סתימין'. שהרי הסבא איננו תר אחר השמות הקדושים, וגם אין עניינו במשמעויות המאגיות הטמונות בפסוק,<sup>94</sup> אלא באמיתות העיוניות הנוספות, הפנימיות, שטמונות וחבויות בו.<sup>95</sup>

תפיסת ריבוי השכבות כתורה יכול להתפרש לכאורה על רקע דימוי האגוז.<sup>96</sup> דימוי שהגיע אל חוגי המקובלים ממסורת חסידי אשכנז<sup>97</sup> ושהקשרו הראשוני היה תיאור המרכבה. את הדימוי הזה, המבטא הירארכיה קונצנטרית, והבנוי על הבחנה בין פרי האגוז לקליפותיו השונות, ניתן למצוא לרוב בכתבי המוקדמים של ר"י ג'קטילה,<sup>98</sup> בכתבי רמד"ל העבריים,<sup>99</sup> ועוד.<sup>100</sup> כך מוצאים אנו למשל בספר גנת אגוז לג'קטילה:

ובאגוז תמצא נסתר ונגלה, חיצון לשמירה פנימי מופלא, כי דרכי התורה גלויות ונסתרות, פשטיה לרמוז סודות נשמות, אמרות ה' אמרות טהורות, ובכל מקום אשר הסוד על המערכה, שם צוה ה' את הברכה ויעש לו ה' סוכה, וכן תמצא בכל התורה מכסה בכיפה ותמצא הסוד נסתר בקליפה [...] אך בראשם מסוככת כעין כפה, כדמיון האגוז פריו פנימי ועל פריו תסובב הקליפה.<sup>101</sup>

גם בספר הזוהר שגור דימוי זה, כשמבנה האגוז משמש כמעין פרדיגמה למבנה ההווה כולה.<sup>102</sup> חידושו המשמעותי של הזוהר הוא האיפיון הדמוני של הקליפה. מעתה ואילך

92 נראה שפירושו של הרמב"ן לתורה, בעיקר הקדמתו המתודולוגית לספר בראשית, משקפים השפעה משולבת של שתי המגמות, ואכמ"ל.

93 אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות', עמ' 58-59.

94 בהמשך הדרשה (זוהר, ב, קיב ע"א) יוצא הסבא בפירוש כנגד השימוש במאגיה אסטרולית. ראו לעיל, פרק שלישי, המאגיה האסטרולית.

95 בפילוסופיה המודרנית מאפיין הדואליזם ההרמנויטי בעיקר את תורת המיתוסים של לוי-שטראוס ואת ההרמנויטיקה הסטרקטוראליסטית, בעיקר מן האסכולה של רולן בארת.

96 על 'סוד האגוז' בתורת חסידי אשכנז ובקבלה נכתבה ספרות רחבה. לסיכום הדעות השונות ולהפניות נוספות, ראו א' פרבר-גינת, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה הי"ג: "סוד האגוז" ותולדותיו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 16-10, בייחוד עמ' 141-164 הערות 6-8.

97 זוהי דעתם של שלום, אלטמן, דן ופרבר-גינת. ליבס סבור שבהקשרים מסויימים הושפע הדימוי הזוהרי גם מספר הכוזרי, ראו ליבס, 'המשיח של הזוהר', עמ' 196 הערה 368; הנ"ל, פרקים במילון ספר הזוהר, ערך 'אגוזא', 21, עמ' 24-26.

98 ראו פרבר-גינת, תפיסת המרכבה, עמ' 145-148.

99 שם, עמ' 144. ראו עוד ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ערך 'אגוזא', עמ' 20-27.

100 על רמז אפשרי ל'סוד האגוז' כבר בפירוש האגדות לר' עזריאל, ראו שם, עמ' 25; פרבר-גינת, תפיסת המרכבה, עמ' 164-166.

101 ראו הקדמת ר"י ג'קטילה לספר גנת אגוז. שמו של הספר מלמד על המקום המרכזי שתופס הדימוי בתורתו.

102 ראו את המובאות הרבות שציין ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 20-27.



תשמש הקליפה בטרמינולוגיה הקבלית לשם נרדף לסטרא אחרא ותייצג את כוחות הרע, לעומת סטרא דקדושה המיוצג על ידי מוח האגוז.<sup>103</sup> והנה, מסתבר שדווקא בספר הזוהר, בו נעשה שימוש רווח וחופשי בדימוי האגוז ביחס לכל מה שמתחת לשמש או מעליו, ושכאמור אמון על התפיסה המרבדת של התורה, אין אנו מוצאים את דימוי האגוז ביחס לתורה אלא במקום אחד בלבד,<sup>104</sup> שגם הוא איננו שייך למעשה לחטיבה המרכזית של הזוהר ואין בו אף רמז לערך השלילי של הקליפה. לעומת זאת, בהקשר ההרמנויטי של התורה רווח בזוהר דימוי אחר, הוא דימוי המלכוש.<sup>105</sup> כאן אנו נוגעים באחד מן העקרונות הכללים בספר הזוהר, שכפי שהראתה באריכות דורית כהן-אלורו,<sup>106</sup> בעולמו של הזוהר, הוא המפתח להבנת ההוויה כולה. על פי תפיסה זו, כל הוויה איננה מופיעה בסביבה מסוימת אלא כשהיא מלוכשת בלבוש המתאים לאותה סביבה – 'וכל מלין דעלמא בין דעלמא דין ובין דעלמא דלעילא כלהו איהו טמיר וגליא'.<sup>107</sup> את ההבחנה בין הרובד הגלוי לרובד הנסתר שבתורה יש להבין אם כן כחלק מתפיסת העולם הכוללת הזאת. הרעיון הקונקרטי של לבושי התורה, הנגזר מתפיסה כללית זו, משקף בדרך כלל גם תפיסה אנתרופומורפית של התורה, ששלום כינה אותה תפיסת 'האורגניזם המיסטי' וראה בה רעיון יסוד בספר הזוהר.<sup>108</sup> בדמות גוף האדם מתאר הזוהר הן את העולם והן את התורה:

ולית לך כל שייפא ושייפא דקיימא ביה בבר נש דלא הוי לקבליה בריה בעלמא, דהא כמה דבר נש איהו מתפלג שייפין וכלהו קיימין דרגין על דרגין מתתקנין אלין על אלין וכלהו חד גופא הכי נמי עלמא כל אינון בריין כלהו שייפין וקיימין אלין על אלין וכד מתתקנין כלהו הא גופא ממש, וכלא כגוונא דאורייתא, דהא אוריית' כלא שייפין ופרקין וקיימין אלין על אלין, וכד מתתקנין כלהו אתעבידו חד גופא.<sup>109</sup>

ברי שהבחירה בדימוי כזה או אחר איננה חסרת משמעות, כי הלבוש בסימבוליקה הקבלית, בניגוד לקליפת האגוז, איננו סמל שלילי, והוא ממלא בדרך כלל תפקיד של מיצוע.<sup>110</sup> על כן נוכל לומר כי השימוש בדימוי הלבוש ביחס לפשטי התורה משקף את מעמדם, שהוא שולי אך לא שלילי בעיני הזוהר.<sup>111</sup> העובדה שלמרות פיתוחו הרחב

<sup>103</sup> ראו פרבר-גינת, תפיסת המרכבה, עמ' 166-169, והפניותה. קבלת האר"י העמידה את סמל הפרי או ה'מוח' לעומת הקליפות במרכז התאוסופיה שלה.

<sup>104</sup> זוהר חדש, פג ע"א (רות). מקורות זוהריים אחרים עושים שימוש בדימוי האגוז בהקשר לירידה המיסטית למרכבה, אך אין לכך כל קשר ללימוד תורה במובן ההרמנויטי.

<sup>105</sup> על לבושי התורה, ראו כהן-אלורו, סוד המלכוש ומראה המלאך בספר הזוהר, עמ' 45-49, 104-105. לרשימת המובאות הזוהריות הללו יש להוסיף גם את זוהר, ב, רל ע"ב.

<sup>106</sup> כהן-אלורו, סוד המלכוש ומראה המלאך בספר הזוהר. בעניין זה, ראו עוד לעיל, פרק שני, שורשים קבליים.

<sup>107</sup> זוהר, ב, רל ע"ב.

<sup>108</sup> שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 47-49. גם את שורשיו של הרעיון הזה חשף שלום בכתבי פילון, שם, עמ' 48, כשהלה מתאר את הכת היהודית של התיראופיטים במצרים.

<sup>109</sup> זוהר, א, קלד ע"ב.

<sup>110</sup> ראו כהן-אלורו, סוד המלכוש ומראה המלאך בספר הזוהר, עמ' 45-49.

<sup>111</sup> כך גם נראה בדרשה על 'סיפורי דאורייתא' (שהובא למעלה), זוהר, ג, קנב ע"א.

ושימוש השגור של סמל האגוז, בחר הזוהר לתאר את סודות התורה שמעבר לפשטיה דווקא כגוף במלבושיו, מלמדת על יחס מתון ומפויס לפשטי התורה ולסיפוריה. אכן, לא מקרה הוא שדווקא בשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא נקשרת התורה לדימוי האגוז, ושם אנו מוצאים באמת זיהוי בוטה ומתגרה של הפשט עם קליפת האגוז.<sup>112</sup>

בדרשת 'מלין' סתימין באורייתא', צועד הזוהר לכאורה בדרך הזוהרית הכבושה, ומבכר את דימוי הלבוש על תמונת האגוז על קליפותיו. אולם עיון מדוקדק יעלה שאיפיון כזה של הדרשה איננו שלם לגמרי. אכן, בנקודת המוצא של הדרשה מתואר הרובד החיצוני כלבושם של הדברים הסתומים, אולם מיד מתברר טיבה המדויק של המטאפורה, ומעתה ועד לסוף מגזר א (וגם בראש מגזר ד) משמש הרובד החיצוני של התורה שוב ושוב כ'נרתיק'.<sup>113</sup> משאנו גולשים מכאן אל המגזרים הספרותיים הבאים, מתחדדת הבחנה זו ביתר שאת, מאחר ובהם השכבה החיצונית מופיעה כהיכל או כפרוכת. אמנם הפרוכת, ההיכל ואף הנרתיק, שונים כולם מדימוי האגוז ואינם טעונים באותו מטען שלילי דמוני המיוחס בזוהר לקליפות האגוז, אולם מאידך אין ספק שכיסויים אלו יותר אטומים והרבה פחות 'ידידותיים' מאשר הלבוש. הלבוש, גם אם הוא מכסה על מראה הגוף, הלא הוא איננו מסתיר את דמותו (ולעיתים להיפך – אף מחדד אותה), ואילו הפרוכת, הנרתיק וקירות ההיכל, מבודדים את הסוד ומגנים עליו באופן מתנכר מעיני החכם, האוהב או הפתי. השימוש ביחס לשכבות השונות של התורה במערכת של דימויים שעומדים בין דימוי הלבוש הזוהרי לדימוי האגוז של תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, מחזקת שוב את טענתנו בדבר מקומו ההיסטורי או האידיאולוגי של סבא דמשפטים בין שתי החטיבות הזוהריות הללו.

#### השיטה המרובעת

דרכו הייחודית של הזוהר בתפיסתו את התורה כבעלת רמות שונות של משמעות מתבררת ומתחדדת לאור בחינה מעמיקה של השיטה המרבדת הספציפית בה הוא נוקט. שיטה זו, לפיה התורה כוללת ארבע רמות שונות של משמעות, רווחה בין המקובלים והפרשנים בימי הביניים וזכתה בקרב החוקרים לכינוי: 'השיטה המרובעת'.

במהלך המאה הי"ג, בעיקר ברבע האחרון שלה, מוצאים אנו בכתביהם של מקובלים רבים את ההצהרה המתודולוגית המציעה ארבע דרכים של פרשנות. השיטה המפורסמת שבהן היא ה'פרד"ס' – פשט, רמז, דרש, סוד. אולם היו גם שיטות אחרות שהגדירו באופן שונה את ארבע הקטגוריות הפרשניות. כך רבנו בחיי בן אשר, בהקדמה לפירושו על התורה,<sup>114</sup> הבחין בין פשט, מדרש, שכל וקבלה. בקטע המיוחס לג'קטילה<sup>115</sup> אנו מוצאים

<sup>112</sup> ראו רעיא מהימנא, שם, רכו ע"א, רעט ע"ב; תיקוני זוהר יא ע"ב, קיד ע"ב. על עמדתו של בעל התיקונים ביחס למעמדו של הפשט, ראו להלן, מעמדו של הפשט.

<sup>113</sup> השם 'נרתיק' מקורו ביוונית ומשמעו סל או נדן. בלשון חז"ל הוא מוכר ומופיע רבות בתוך המליצה: 'הוציא חמה מנרתיקה', על ביטוי זה ראו לעיל, עמ' 179 הערה 403. הזוהר לעומת זאת איננו מרבה להשתמש בביטוי זה, ובחטיבה המרכזית הוא איננו מופיע כלל. על כן תכיפותו כאן, שש פעמים בטווח של מספר שורות, מעמידה אותו כביטוי מנחה ספרותי.

<sup>114</sup> ר' בחיי בן אשר, ביאור על התורה, עמ' ד-ה.

הבחנה בין פרוש, ביאור, פשר ודרש. גם ר' יצחק אבן לטיף מונה בהקדמתו ל'שער השמים' ארבע דרכי פרשנות: דקדוק המילות, פשט (או 'פישוט') הכתובים, משל ודרש.<sup>116</sup> פירוט אחר, שונה לחלוטין מכל אלה, מביא ר' יצחק: פירוש על דרך הנסתר, על דרך הסוד, על דרך האמת ועל דרך האמת הנכונה.<sup>117</sup> ברומה לכך אנו מוצאים גם בספר טעמי המצוות, שחובר ככל הנראה על ידי ר' יוסף הבא משושן הכירה:<sup>118</sup> דרך הפשט, דרך הקבלה, דרך הקבלה הפנימית ודרך הקבלה האמיתית. ר' אברהם אבולעפיה הציע כידוע את 'שבע נתיבות התורה' שלו, שבארבע הראשונות שבהן אנו מוצאים תואם מסויים, ולו אסוציאטיבי, לתבנית המרובעת: פשט, פירוש, דרש והגדה, משלים וחידות.<sup>119</sup> העובדה שבאותה תקופה ממש מופיעה השיטה המרובעת במקורות שונים ובלתי תלויים זה בזה, עשויה להעלות את ההשערה שמדובר בפרי השפעת הסביבה הנוצרית. באכר,<sup>120</sup> ובעקבותיו שלום,<sup>121</sup> הראה שבאותה תקופה רווחה תבנית השיטה המרובעת גם בקרב סופרים נוצרים. לעומתם סבר סנדלר שיש לראות בתופעה התפתחות יהודית פנימית.<sup>122</sup> כגישות ביניים מחקריות יש לציין את דעותיהם של אידל והייד, המבקשים לשלב בין שתי ההשערות, ורואים בצורך הפנימי את הקטליזטור לקליטת הרעיון הנוצרי. הייד מדגיש את העובדה שבקרב הפרשנים הקדומים (אבן עזרא, יוסף אבן עקנין ורלב"ג) כבר היתה קיימת הנטייה לפרש את הכתובים בשלש דרכים שונות: פשט, דרש ופרשנות פילוסופית. נמצא שהמקובלים שצירפו לנוסחה זו גם את דרך הסוד, לא יצרו את השיטה

<sup>115</sup> י' ג'קטילה, השגות על מורה הנבוכים, כתב יד אוקספורד 1911. על יחוסן של ההשגות לר"י ג'קטילה קמו עוררין, ראו א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 105-117; שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 61 הערה 57. ראו גם A. Van Der Heide, 'PARDES: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses', *Journal of Jewish Studies* 34 (1983), p. 152, n. 10. לעניינו יש חשיבות לעצם העובדה שהחיבור הוא מסוף המאה הי"ג, או לכל המאוחר מן המאה הי"ד.

<sup>116</sup> על ייחוסו של ספר שער השמים לר' יצחק אבן לטיף, ראו ש' הלר-וילנסקי, 'לשאלת מחברו של ספר שער השמים המיוחס לאבן-עזרא', תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 277-295.

<sup>117</sup> שיטתו של ר' יצחק מובאת בכתביו בעיקר בספר אוצר החיים. על חיבור זה, ראו גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 579. לדיון נרחב בשיטת הניס"ן של ר' יצחק דמן עכו, ראו B. Huss, 'NiSAN. The Wife of the Infinite: The Mystical Hermeneutics of Rabbi Isaac of Acre', *Kabbalah* 5 (2000), pp. 155-182.

<sup>118</sup> על הספר ומחברו, ראו א' אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות לר' יצחק'ן פרחי', קרית ספר מ (תשכ"ה), עמ' 256-276, 405-412; גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 248-256.

<sup>119</sup> ראו א' אבולעפיה, שבע נתיבות התורה, ספר גן נעול, ירושלים תש"ס, עמ' 85-136. על 'שבע נתיבות התורה', ראו דיון נרחב בספרו של מ' אידל, אברהם אבולעפיה: לשון תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 89-122.

<sup>120</sup> W. Bacher, 'Das Merkwort PRDS in der Jüdischen Bibelexegete', *Zeitschrift für die Alttestamentlich Wissenschaft* 13 (1983), pp. 294-305.

<sup>121</sup> שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 62-63.

<sup>122</sup> פ' סנדלר, 'לבעיית הפרד"ס', ספר היובל לאליהו אורבך (פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל א), בעריכת א' בירם, ירושלים תשט"ו, עמ' 222-235.

המרובעת יש מאין, אלא רק שיכללו את קודמתה, שכבר היתה מעין 'שיטה משולשת'.<sup>123</sup> אידל מתמקד במניע לאימוץ השיטה ההרמנויטית הזו. לדעתו, שורש העניין הוא בשאיפת המקובלים להטמיע את חידושה של הקבלה בעולם הרוח היהודי מבלי לחולל מהפכה ולעזוע את אמות הסיפים.<sup>124</sup> לפי זה, השיטה המרובדת-מרובעת נולדה כטקטיקה לשילוב הפרשנות הקבלית, במטרה להציע אותה כאופציה נוספת בצד הדרכים המסורתיות המוכרות, גם אם ברור שלמקובלים היה שיג ושיח בעיקר עם דרך הסוד. הסבר אחר להופעת שיטה זו בחוגי המקובלים מציע יוסף דן. לדעתו, מעצם טיבה היתה הסביבה הקבלית פתוחה יותר לקליטת מתודה כמו השיטה המרובעת. דווקא המיסטיקאי יכול היה להרשות לעצמו עמדה שיש בה פלורליזם פרשני משום שממילא האמת המיסטית בעיניו איננה ניתנת לניסוח נורמטיבי.<sup>125</sup>

הנוסחה המרובעת של הפרד"ס נזכרת לראשונה בסביבות הזוהר ושם ככל הנראה היתה הורתו ולידתו. אולם בזוהר עצמו עדיין אין זכר לפרד"ס כמושג מוגדר המרמז לנוטריקון של דרכים שונות בביאור התורה. אכן, במדרש הנעלם מצויה נוסחה 'מרובעת' קרובה, בה יש לראות את הגרעין הראשוני של הפרד"ס:

דברי תורה נמשלים לאגוז, היאך [...] מה אגוז אית ליה קליפה לבר ומוחא לגו, אף דברי תורה אית בה מעשה מדרש והגדה וסוד, כלא דא לגו מדא.<sup>126</sup>

אולם נוסחה זו, למרבה הפלא, כמעט ולא הטביעה את חותמה על החטיבה המרכזית של הזוהר. יתר על כן, כשאנו תרים אחר עקבותיה של השיטה המרובעת בחלקים אלו של הזוהר, אנו מוצאים תיאור מטאפורי שונה וגם הבחנה קטגורית הרחוקה מן הפרד"ס:

אית לבושא דאתחזי לכלא [...] חשיבו דההוא לבושא גופא, חשיבותא גופא נשמתא, כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא ואינון פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה האי גופא מתלבשא בלבושין דאינון ספורין דהאי עלמא [...] חכימין עבדי דמלכא עלאה אינון דקיימו בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש, ולזמנא דאתי זמנין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא.<sup>127</sup>

רבדיה השונים של התורה כאן, הם ככל הנראה: סיפורי התורה, מצוות התורה, סוד וסוד הסודות.<sup>128</sup> המקור הזוהרי היחיד המונה את ארבעת הדרכים בתבנית הקרובה לדרכי התורה של מדרש הנעלם הוא המקור שלפנינו – משל האהובה בהיכל שבסבא

<sup>123</sup> Heide, 'PARDES'.

<sup>124</sup> M. Idel, 'PaRDes: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics', *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, Albany 1995, pp. 249-268.

<sup>125</sup> דן, על הקדושה, עמ' 98-99.

<sup>126</sup> זוהר חדש, פג ע"א (רות). על הנימה הנוצרית שנשמעת כאן, בעיקר מהגדרת הקליפה החיצונית כ'מעשה', ראו שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 62.

<sup>127</sup> זוהר, ג, קנב ע"א.

<sup>128</sup> שתי הדרכים האחרונות אינן מזהות כאן בפירוש, אך זיהוי זה מסתבר ביותר.

דמשפטים,<sup>129</sup> בו נמצא: פשט,<sup>130</sup> דרש, הגדה וסוד. באופן מפורש נזכר הפרד"ס רק בכתביו העבריים של רמד"ל, ומכלל דבריו אנו למדים שתחת ידו יצא ספר שלם בשם 'פרד"ס', ספר שאינו מצוי בידנו היום:

וכאשר יסיר האדם מסוה העורון מעל פניו אזי ימצא באותו הספור והמעשה הר הבשם והלבונה, ותפקחנה עיניו העורות [...] כפי אשר פירשתי בספר אשר חברתי הנקרא פרד"ס, וקראתי שמו פרדס על ענין ידוע שחברתי אותו בסוד ארבעה דרכים בענין שמו ממש, ארבעה נכנסו לפרדס, ר"ת פרד"ס פ'שט ר'מז ד'רשה ס'וד, ושם פירשתי על הענינים האלה בסוד הסיפורים והמעשה הכתובי בתורה להורות כי הכל חיי עולם ותורת אמת.<sup>131</sup>

כמה עשרות שנים לאחר כתיבת ספר הפרד"ס האבוד, העלה את הרעיון בכמה מקומות גם מחברו האנונימי של ספר תיקוני זוהר. כך למשל מוצאים אנו קטע מהזוהר השייך למעשה לתיקוני זוהר:

ד"א ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים, אלין אנן ארבעה דנכנסו לפרדס. חד עאל בפישו"ן דאיהו פי שונה הלכות, תנינא עאל בגיחו"ן [...] ודא איהו רמז ולחכימא ברמיזא, תליתא עאל בחדק"ל חד קל ודא לישנא חדידא קלא לדרשא, רבעא עאל בפר"ת דאיהו מוחא דביה פריה ורביה.<sup>132</sup>

מאחר ונוסחת הפרד"ס שכאן, כמו גם באזכורים האחרים שבתיקוני זוהר, אינה זהה לזו של רמד"ל,<sup>133</sup> יש לשער שהיא התפתחה במקביל לה ולאן דווקא בעקבותיה.<sup>134</sup> אולם ייחודה של הגישה ה'סבאית', הבאה לידי ביטוי במשל האהובה בהיכל, איננה רק בעובדה שהיא מציגה תבנית מרובעת מגובשת, אלא גם באופייה של תבנית זו. כשבעל

129 מגור ה. במקום אחר משתמש הזוהר במטאפורה של ענפי האילן בכדי לתאר את הדרכים השונות של התורה: 'פשטא דקרא, דרשא, רמז דקא רמזי חכמתא, גימטריאות, רזין טמירין, רזין סתימין אלין על אלין, פסול וכשר, טמא וטהור, איסור והיתר', זוהר, ג, רב ע"א. הדרכים הראשונות שמנויות כאן מזכירות את דרכי התורה שבמדרש הנעלם ובסבא דמשפטים. אולם אין להתעלם מכך שכאן בתבנית של שבע דרכים עסקין ולא בשיטה מרובעת. עוד יש לתת את הדעת לכך שבקטע זה ניכרים היטב סגנונו ונימת דבריו של רעיא מהימנא. עצם הצירוף הטרימינולוגי 'איסור והיתר', איננו מצוי בזוהר, אלא ברעיא מהימנא ותיקוני זוהר בלבד. גם הביטוי הרחב יותר: 'פסול וכשר, טמא וטהור, איסור והיתר', מעורר אסוציאציות 'תיקוניות' ומתקשר לרעיון הידוע של תורת עץ הדעת טוב ורע שברובד המאוחר.

130 זיהויה של הדרך הראשונה כ'פשט' איננו ודאי. ראו על כך בהמשך.

131 תשבי, 'שאלות ותשובות לר' משה די ליאון בענייני קבלה', עמ' 56, והשוו שם, עמ' 64.

132 זוהר, א, כו ע"ב. לאיזכורים נוספים בתיקוני זוהר ורעיא מהימנא, ראו שם, ג, קי ע"א; תיקוני זוהר, זוהר חדש, קב ע"ד, קז ע"ג.

133 כאן מופיע: 'פי שונה הלכות', במקום פשט (וגם הסוד איננו נזכר כאן בפירוש). בשאר המקורות נמנית 'ראיה' במקום 'רמז'. עניינו המיוחד של הרמז ומעמדו בפרד"ס ידונו בהמשך.

134 לדעת הייד (Heide, 'PARDES', pp. 157-158), המונח 'פרד"ס' לא בא לעולם כמפתח לשיטה הרמנויטית מוגדרת, אלא כשם קוד לרעיון כללי שעיקר עניינו היה ביסוס מעמדה של דרך הפרשנות הקבלית. לדבריו, באופן הזיהוי הקונקרטי של מרכיבי הפרד"ס התירו לעצמם המקובלים גמישות.

מדרש הנעלם מציג את ארבע הדרכים השונות הוא עושה שימוש בדימוי האגוז, וכשהזהר במקום אחר פורש שבע דרכים,<sup>135</sup> הוא מתאר אותן כענפי אילן. שני הדימויים הללו אכן פותחים פתח לתפיסה פלורליסטית של התורה, שיש בה מקום לגישות פרשניות שונות, גם אם הן ממודרות על פי קנה המידה הקבלי. לא כן בדרשה שבסבא דמשפטים. המטאפורה של המסכים המתחלפים ביניהם בתהליך של התגלות 'זעיר זעיר', כשכל מסך דק יותר מקודמו, מובילה לתובנה שונה. כאן לפנינו תפיסה שלאמיתו של דבר איננה פלורליסטית, אלא מכירה אמת אחת ויחידה – היא הסוד. אלא שאמת זו מבקשת לעורר ולמשוך תשומת לב באמצעות מלבושי הפשט, הדרש וההגדה שלה. הללו אינם מייצגים אלא רמות שונות של שקיפות בתוך הליך התערטלות הסוד בפני הפתי, עד שבסופו הוא יפגע בו 'אנפין באנפין'. התורה האחת הנחבאת מאחורי מסכיה הולכת וחושפת עצמה בפניו. לבסוף גם הוא יכיר בכך שהפשט שנגלה לעיניו בתחילה איננו אלא סוד – 'אמרה ליה, חמית מלה דרמזא דקא רמיזנא לך בקדמיתא, כך וכך רזין הוו כך וכך הוא [...] וכדין פשטא דקרא כמה דאיהו דלאו לאוספא ולא למגרע אפילו את חד'. נמצא שכל עניינן של דרכי הפירוש הקודמות לסוד, אינן אלא בכך שדרכן משתקפת צלליתו של הסוד.<sup>136</sup> מצד שני, הגישה ההרמנויטית שלפנינו עומדת כנגד דברי רמד"ל שהובאו למעלה, ושגם הם מתארים את תחושת הגילוי וההבנה הרטרופסקטיבית, אך באופן שונה – 'וכאשר יסיר האדם מסוה העורון מעל פניו אזי ימצא באותו הספור והמעשה הר הבשם והלבונה, ותפקחנה עיניו העורות'. בעיני רמד"ל, כל אדם, קודם שמתגלה לו הסוד, הריהו כמוכה עורון, ואילו במשנתו של הסבא גם בעלי הפשט, הדרש וההגדה, זוכים לסוד עצמו, גם אם מבעד לפרוכת עבה או מסך דק. גישה זו מעצם מהותה יודעת להכיר בערך, גם אם האינסטרומנטלי, של הדרכים האחרות, ובודאי שאין בה שלילה של הפשט. כך מסתבר שוב, גם מן הבחינה הזאת, שבסבא דמשפטים ניצב בתווך בעמדה ממצעת בין הגישה הפלורליסטית שמאפיינת את השכבה המרכזית בזהר לבין גישה הבאה לידי ביטוי בתיקוני זוהר (וכאן על ידי רמד"ל) השוללת את הפשט.<sup>137</sup>

שקיעתה של התפיסה ייחודית זו של סבא דמשפטים עשויה להשתקף גם בגלגוליו של המונח 'רמז' ובמובנו המשתנה במסורת ההרמנויטית ובקבלה הזוהרית המאוחרת. כי הנה, על פי האמור לעיל, ניתן להניח שהנוסחה המרובעת, המוצגת במשל האהובה בהיכל,

<sup>135</sup> ראו לעיל, הערה 129.

<sup>136</sup> בשאלת היחס בין הפשט לסוד, כפי שהוא בא לידי ביטוי בהצהרה החותמת הזו, עסקו וולפסון ומט. שני האחרונים ראו בו צוהר להבנת התודעה ההרמנויטית הזוהרית בכלל. לדעת וולפסון, Wolfson, 'Beautiful Maiden without Eyes', pp. 169-171, בתודעת הזהר קיימת זהות מוחלטת בין פשט לסוד, שאותה הוא מבטא באמצעות הדגשים כמו: 'ודאי', 'ממש', 'דייקא' וכדומה. לעומתו סבור מט, Matt, 'New Ancient Words', pp. 204-205, שבתודעתו של הדרשן הזוהרי קיימת מובחנות מסויימת בין פשט לסוד. הפשט הוא מעין 'חומר' והסוד הוא אופן ההתגלות של הפשט. לדעתו, בהצהרה זו של סבא דמשפטים אכן משתקפת תודעה המכירה ומבחינה בין פשט לסוד, רק שהיא איננה תופסת את הפשט כחומר גלם להופעת הסוד אלא כאספקלריה שמבעד לה ניתן לצפות בסוד.

<sup>137</sup> על מעמדו של הפשט בסבא דמשפטים לעומת גישות אחרות, ראו בהרחבה להלן, מעמדו של הפשט.

בנויה על הנוסחה המרובעת של בעל מדרש הנעלם. אכן, בשתי ההצעות אנו מוצאים שהשכבות הפנימיות הן: דרש הגדה וסוד. אולם ביחס לזהותה של השכבה הראשונה, החיצונית, משדר בעל סבא דמשפטים עמימות. מצד אחד הוא איננו מכנה את הדרך הזאת 'מעשה', כמו במדרש הנעלם, אך מאידך היא גם לא קרויה כאן 'פשט'. כל מה שנאמר על השלב הראשוני של חשיפת הסוד, הוא: 'כד שריא לאתגלאה לגבי בר נש ברגעא ארמיזת ליה ברמיזו'. נמצנו למדים לכאורה, שאנו עוסקים כאן בדרך הרמז. אך למעשה גם הגדרה זו איננה מדויקת, שהרי מסופה של דרשת הסבא ('וכדין פשטיה דקרא') משמע שעל כל פנים בפשט עסקינן. אכן קריאה מדוקדקת של קטע הדרשה תעלה שה'רמז' כאן איננו קטגוריה הרמנוטית מובחנת, ואין לראות בו את אחד מארבע דרכי הפרשנות אלא את הפונקציה שממלא הפשט (וכמוהו ככל הנראה גם הדרשה וההגדה) כמדיום הפרובוקטיבי של התורה. למעשה נכון יהיה יותר לקרוא את הופעת השורש כאן, לא כ'רמז' (שם עצם) אלא כ'רמיזה' (שם פעולה). הרמז כאחת מדרכיה המובחנות של התורה מופיע לפנינו לראשונה בתבנית הפרד"ס של רמז"ל. אך בניגוד לשלושת האלמנטים האחרים בפרד"ס – פשט, דרש<sup>138</sup> וסוד, טיבו של ה'רמז' בהקשר זה איננו ברור. אכן, מקובל לזהות את הרמז עם האלגוריה, אולם גם אם לכך התכוון רמז"ל, אין לדבר בסיס או תקדים בספרות הקבלית או הפילוסופית בת התקופה.<sup>139</sup> יתר על כן, אפילו בספרות הזוהרית המאוחרת, בתקוני זוהר, מופיע הרמז רק באחד מארבעת המקומות בהן נזכר הפרד"ס, ואילו בשאר המקומות אנו מוצאים תחתיו 'ראיות'.<sup>140</sup> גם במקום היחיד שבו כבר מופיע הרמז כאחד משבע הדרכים בתורה,<sup>141</sup> ושיש בו סימנים זוהריים מאוחרים, בולטת זרותו של המושג בכך שרק ביחס אליו נזקק בעל הדרשה להוסיף מילות ביאור: 'רמז דקא רמז חכמתא'. מניין צמחה ההוראה המחודשת הזו של המונח 'רמז'? תרשים הזרימה של גלגולי הפרד"ס, כפי ששורטט לעיל, מוביל למסקנה שהורתו ולידתו של ה'רמז' בהקשר האמור הוא בבית היוצר של סבא דמשפטים. אלא שבעל סבא דמשפטים השתמש בכיטוי זה על מנת להביע את אופיו הפרובוקטיבי של הפשט ואילו רמז"ל ובעל התיקונים, ככל הנראה על בסיס קריאה שונה של הדרשה דידן, ראו ב'רמז' קטגוריה פרשנית העומדת לעצמה ועשו אותו לרובד השני של הפרד"ס.

<sup>138</sup> ביחס למונח העתיק 'דרש' או 'דרשה' נכתבה ספרות רחבה ביותר. על מובנו כאן, ראו שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 57 הערה 47. על המונח 'הגדה' המופיע גם בנוסח מדרש הנעלם וגם בסבא דמשפטים, ראו שם, הערה 48. ראו גם א' תלמג, 'המונח הגדה במשל האהובה בהיכל בספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 271-273.

<sup>139</sup> השורש ר.מ.ז., על הטיותיו וצורותיו השונות, מצוי ורווח בספרות הפילוסופית של ימי הביניים. כך אצל רס"ג, האמונה הרמה, הכוזרי, מורה הנבוכים, העיקרים, ועוד. בכל המקורות האחרונים השימוש בשורש זה קרוב לשימוש הקדום בשפת חז"ל, וכשפסוק 'רומז' לעניין מסוים הוא מורה בפי הפילוסופים על דבר מה שאיננו מפורש בו.

<sup>140</sup> העיר על כך תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' שעו. גם ה'ראיה' היא מושג עמום ביותר, ראו שם, הערה 1. נראה בעליל שתבנית הפרד"ס אילצה את בעל תיקוני הזוהר למניפולציה מושגית דחוקה.

<sup>141</sup> זוהר, ג, רב ע"א.

תיאור זה של תולדות השיטה המרובעת, הפרד"ס והרמז, מאיר באור חדש את שאלת היחס בין סבא דמשפטים לכתביו העבריים של רמד"ל, ומציב סימן שאלה גדול על כל נסיון לייחס את סבא דמשפטים לרמד"ל. אולם בעיקר עולה כאן שוב מעמדו המיוחד של סבא דמשפטים כצומת וכשלב מעבר בין השכבה הקדומה של הזוהר לחלקיו המאוחרים.

#### מעמדו של הפשט

בתוך התמונה הכוללת של התורה, כפי שהיא באה לידי ביטוי בפרקים הקודמים, יש חשיבות מרובה לתפקיד שמייעד הסבא לפשט. האם הוא בעל ערך או שמא מטרה? האם הוא נושא משמעות לעצמו? מהי זיקתו אל הסוד? היבטים אלו של התפיסה ההרמנויטית של סבא דמשפטים צפו על פני השטח תוך דיון בנושאים שנזכרו לעיל. כאן אבקש להתמקד בשאלת מעמד הפשט על רקע תפיסות שונות וגישות שונות בימי הביניים, וביחוד בקרב המקובלים.

ניתן לראות ברמב"ן מייצג גישה שמרנית כלפי הפשט.<sup>142</sup> עצם העובדה שמקובל כמו הרמב"ן הקדיש את זמנו לחיבור פירוש לתורה, שעיקר עניינו ביאור על דרך הפשט,<sup>143</sup> מלמדת על מעמדה בעיניו ועל הכבוד שהוא רחש לדרך זו. אמנם, בשאלת ההתאמה או ההתלכדות של הפשט והסוד בפירושו של הרמב"ן נחלקו הדעות. פונקנשטיין סבר שמדובר בשתי דרכים נפרדות לחלוטין, שכמעט ואינן באות זו בתחומה של זו,<sup>144</sup> ואילו ספטימוס<sup>145</sup> וברגר<sup>146</sup> הצביעו על כך שמכמה מקומות מתקבל הרושם שהרמב"ן מציע פירוש 'על דרך האמת' כאופציה היחידה לעמוד על פשוטו של מקרא. לעומתם הראה וולפסון, שפירושו של הרמב"ן מבוסס על תפיסה הרואה בטקסט המקראי תיאור של התרחשות כפולה. על פי הפשט מכוונים המקראות אל העולם הפיזי, אך רומזים, על דרך הסוד, למתרחש במקביל בעולם המטאפיזי.<sup>147</sup> לדעת וולפסון יש להבחין בפירושו של הרמב"ן בין שני טיפוסים של יחס בין פשט לסוד. לעיתים מתלכדים הפשט והסוד עד לכדי זהות מוחלטת ולעיתים אחרות מציע הרמב"ן שני פירושים על דרך הפשט: האחד פשט 'פשטי' והאחר מיסטי.<sup>148</sup> על כל פנים, הדבר המוסכם והברור ביחס למשנתו

<sup>142</sup> על אופייה השמרני של משנת הרמב"ן, ועל ההיבט הפרשני בה בפרט, ראו מ' אידל, 'ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 542-562.

<sup>143</sup> ראו למשל מה שכתב הרמב"ן בפתחה לפירושו על התורה: 'אתחיל לכתוב חדושים בפירוש התורה [...] לכתוב בהם פשטים בכתובים ומדרשים במצות ואגדה'.

Funkenstein, 'Nahmanides' Symbolical Reading of History', ed. J. Dan, F. Talmage, 144 *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass. 1982, p. 133.

B. Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love": Nahmanides and the Andalusian Tradition', *Rabbi Moses Nahmanides: Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1983, p. 21, n. 37.

<sup>146</sup> D. Berger, 'Miracles and the Natural Order in Nahmanides', *ibid*, p. 112, n. 19. <sup>147</sup> לעיכוס הדעות השונות, ראו: Wolfson, 'By Way of Truth', pp. 129-130.

<sup>148</sup> Wolfson, 'By Way of Truth', pp. 110-129.

*ibid*, pp. 130-135.



ההרמנויטית של הרמב"ן, הוא הלגיטימציה הבלתי מעורערת שהעניק לפשט והערך המיוחד שהיה בעיניו לפירוש הפסוקים על דרך זו. כנגד גישה זו אנו מוצאים ברמב"ם יחס מסוייג מעט לפשט. את הפער שבין הפשט ובין הסוד מבטא משלו המפורסם של הרמב"ם אודות 'תפוחי זהב במשכיות כסף', המדמה את הפשט למעטה החיצוני החשוף של התורה.<sup>149</sup> במקומות אחרים מבאר הרמב"ם גם את פשר הכפילות הזו ואת הטעם והתכלית שבמשכיות הכסף במקום שיש בו כבר תפוחי זהב. הסברו הוא שפשטי התורה נצרכים עבור מי שאין בו דעת לקנות את האמיתות הפילוסופיות החבויות בתוכה:

וזאת היא הסבה בדברה התורה בלשון בני אדם [...] להיותה מוכנת להתחיל בה וללמוד אותה הנערים והנשים וכל העם, ואין ביכלתם להבין הדברים כפי אמתתם. ולזה הספיקה עמהם הקבלה בכל ענין אמתי שהאמת נבחרת, ובכל ציור מה שיישיר השכל אל מציאותו לא על אמתת מהותו, וכשיהיה האיש שלם, ונמסרו לו סתרי תורה אם מזולתו או מעצמו כשיעוררוהו קצתם אל קצתם, יגיע למדרגה שיאמין בדעות האמתיות ההם בדרכי האמונה האמיתית, אם במופת במה שאפשר בו מופת, או בטענות החזקות במה שאפשר בו זה, וכן יצייר העניינים ההם אשר היו לו דמיונות ומשלים באמתותיהם, ויבין מהותם.<sup>150</sup>

גישה דומה לזו בין בעלי הקבלה נוכל למצוא ב'שבע נתיבות התורה' לר' אברהם אבולעפיה. גם בעיניו מטרת הפשט היא למסור לאדם 'קצת קבלות עד שיהיה בעל אמונה מקובלת'.<sup>151</sup> במקום אחר הרחיב אבולעפיה בתפיסה החינוכית הזו, וזה לשונו:

שאם לא ינתנו לאדם בתחלת קבלותיו אמונות מביאות אותו תחת כנפי השכינה ולא יסופרו לו עניני' שהם ביד ממשלת קונו עליו ודיניו ומשפטיו עמו והשגחתו בו לגמלו ולהענישו אחר שהכל שלו והכל ברשותו [...] לא היה אפשר בשום פנים, לולי זו התחבולה האלקית המופלאה אשר היא חכמה שאין להרהר אחריה, לפי טבע מציאות האדם לקבל שום אמונה לא הכרחית ולא אמתית.<sup>152</sup>

מכיון שכך, אל לו לחכם להסתפק באותן אמונות, אלא –

חובה על כל מי שיש לו יכולת להשיגן וללכת בהם שיחקקם וידעם ויכירם כדי לאמת קבלותיו האמתיות וכדי להסיר מהן הדמיונות שנמסרו בקבלה להמון בעבור הכרח, והוא מפני עומק השגת האמת וחלישות המקבלים.<sup>153</sup>

149 מורה הנבוכים, פתיחה, ח ע"א.

150 מורה הנבוכים, א, לג. ראו עוד שם, כו; לד. השוו גם לדברי ר' סעדיה גאון, הנבחר באמונות ובדעות, עמ' כז-כח.

151 ראו אבולעפיה, שבע נתיבות התורה, עמ' 85-86.

152 ספר מפתח החכמות, כתב יד פרמה 141, דף 9א. הציטוט מתוך אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, עמ' 91; וראו שם, עמ' 90-92, מובאות נוספות והרחבה בעניין.

לדעת אידל, שם, עמ' 80, משקפת תפיסה זו השפעה של אבן רושד.

153 ספר אוצר עדן הגנוז, כתב יד אוקספורד 1580, דף 91ב. הציטוט מתוך אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, עמ' 80.

אך אם הפשט הוא בעל ערך חינוכי בלבד, ניתן להסיק מכאן שביחס למי שראוי להשיג את המושכלות הפנימיות, אין בפשטי המקראות ערך עיוני כלל.

דימויי השונים של התורה בזוהר מעמידים אותו בעניין זה בין שתי הגישות שהוצגו לעיל. מצד אחד, הזוהר מחייב את העיון הפשטני ורואה בו ערך לעצמו, כפי שהראיתי למעלה, ומסיבה זו הוא גם מבכר את הדרשנות הסימבוליסטית על פני האלגוריה;<sup>154</sup> אך מאידך, הוא מכיר בנחיתותו לעומת העיון הסודי-קבלי. את יחסו אל הפשט הוא מבטא היטב כשהוא פותח את אחת מדרשותיו בפתיח: 'ת"ח אף על גב דבעינן לאסתכלא בלבושא השתא האי קרא הכי קאמר'.<sup>155</sup> הווי אומר, למרות שיש להתבונן גם בפשט, עיקרו של דבר הוא הסוד. הפשט או הדרשה הקדומה, הן נקודות מוצא אופייניות של הדרשה הזוהרית הקלאסית. את הפריצה הדרמטית מהן אל הספירה הקבלית רגיל הזוהר לציין באמצעות הפורמולה הסגנונית: 'הא אוקמוה (או לחילופין: אוקמינן) [...] אבל [...] בעל סבא דמשפטים, בדרשתנו, רואה את מעמדו של הפשט באור אחר. כאן העיון בפשטי המקראות חיוני על מנת לגלות את הסוד שמאחוריו. אולם למרות שלכאורה מיוחסת בכך לפשט חשיבות מיוחדת אין זה אלא ערך אינסטרומנטלי גרידא, וככל שאמור בערך העצמי של הפשט – בעיני סבא דמשפטים הוא בטל אל הסוד. מבחינה זו נוכל לומר שהגישה המשתקפת כאן עוינת את הפשט עוד יותר מאשר הגישה המיימונית. אם על פי הרמב"ם ודעימיה יש לקיומו של הפשט בצד הסוד ערך חיובי חינוכי, הרי שבסבא דמשפטים מסכי הפשט, הדרש וההגדה, אינם קיימים אלא על מנת שיוזגו, יתמוגגו ויעלמו, בתהליך הדיאלקטי של חשיפת הסוד מבעד להם.

מעבר לעצם קיומה של קשת הדעות בנושא מעמדו של הפשט, לא פחות חשובה ומאלפת היא הדילמה שעומדת ברקע ההתלבטות הזו. בתודעתם של חכמי ימי הביניים הלך ונסדק התואם ההרמוניסטי בין המשמעות הפשוטה של הטקסט ובין האמיתות שהם מצאו בו, כל אחד בדרכו. על רקע הפער הזה אנו מוצאים שגם בחוגי המקובלים בני התקופה עולה באופן ברור החשש מפני איבוד הפשט. כך למשל באים הדברים לידי ביטוי באחד מכתביו העבריים של רמב"ל:

ונחזור על הענין מהעץ הדעת אשר אכל ממנו אדם הראשון וחטא בו. ואם תאמר הואיל והסוד הוא ברמז זה הרי אינו אוכל ולא אכל ממנו לעולם אלא הכל משל היה, חלילה חלילה כי ודאי אכל וודאי היה [...] כמו שידעת בתחלה כי גן עדן הוא בארץ ובו עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע אילנות ממש ניטעות בארץ. ואמרו על חכמי יון הקדמונים כי בקשו לדעת על המקום הזה והלכו דרך נהר פרת על שפת הנהר [...] ולזמן הרבה כאשר הגיעו אצל המקום אשר הוא שם כחצי מיל להט אותם להט החרב

154 הדברים נכונים כמובן גם ביחס למתודה הפרשנית של הרמב"ן, שהיסוד האלגוריסטי נעדר ממנה לחלוטין. לעומת זאת בעל מדרש הנעלם אימץ את הדרך האלגוריסטית ועשה בה שימוש רב, ראו שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 54-55.

155 זוהר, ג, קנה ע"ב.

המתהפכת ונשרפו ואבדה חכמת היונים הקדמונים [...] ועל כן אל תתמה ותאמר שגן עדן הוא בשמים בלבד ואינו במקום אחר [...] <sup>156</sup>

רגישות מן הסוג הזה לשימור הפשט מצוייה גם בכתבי הרמב"ן <sup>157</sup> ור"א אבולעפיה, <sup>158</sup> ויתכן שכולם גם יחד הושפעו מעמדתו הנחרצת של ר' אברהם אבן עזרא בעניין זה. ככל הנראה משקפים דברים אלו מגמה אנטי פאולינית, והקנאות לפשט היא למעשה, וקודם לכל, קנאות לקיום המצוות. אולם בניגוד לאבן עזרא, שנאמנותו לפשט באה לידי ביטוי בפרשנות הפסוקים שלו, לא ויתרו המקובלים על הקריאה הסימבוליסטית ולעיתים אף האלגוריסטית <sup>159</sup> של הטקסט המקראי. בניגוד לעת העתיקה, בה הקריאה הדרשנית היתה קריאה אינטואיטיבית, נאיבית או 'אורגנית', כלשונו של היינמן, <sup>160</sup> משתקפת בתקופה זו מצוקתם ההרמנויטית של חכמים ומקובלים שביקשו להטעין את הטקסט במה שגם הם הכירו שהוא מעל לקיבולת שלו. המתח בין השאיפה לחשוף משמעויות נסתרות בתוך הטקסט לחשש מפני 'איבוד' הפשט, הצמיח את התובנות השונות הללו, שמצד אחד מעמידות במרכז את הפרשנות הקבלית ומאידך אינן מזניחות לגמרי את הפשט. על רקע דברים אלו ניתן לומר שעמדתו של בעל סבא דמשפטים משקפת רמה גבוהה של שחיקה במעמדו של הפשט, שכאן הוא איננו מוכר כבעל ערך לעצמו. נהפוך הוא, הוא מוצג כמה שמעכב את השגת הפירוש הפנימי וכאלמנט השלילי <sup>161</sup> בתוך התהליך הדיאלקטי של חשיפת הסוד. <sup>162</sup>

יחסו של סבא דמשפטים אל שאלה זו איננו מתמצה בהצעת התימה (או התימות) ההרמנויטית. היצירה כולה רווייה במתח הבלתי פתור שבין פשט לסוד. במהלך העלילה הפואטית יוצא הסבא כמה פעמים למאבק של ממש ב'קרא', הוא הפסוק, הלוכב כאן רוח חיים ומוצג ככח של ממש המאיים על מסע הדרשה של הסבא. ה'קרא' מופיע בעלילה לראשונה בשלביה המוקדמים באופן תמים למדי: 'אתא קרא ואמר', במה שנראה כשאלת ביטוי תלמודי שגור. אלא שגם אם התלמוד מכיר את הביטוי 'אתא קרא', <sup>163</sup> ועוד יותר

<sup>156</sup> שלום, 'שני קונטרסים לר' משה די לאון', עמ' 362.

<sup>157</sup> ראו שלום, פרקי יסוד בהכנת הקבלה וסמליה, עמ' 55.

<sup>158</sup> אבולעפיה, שבע נתיבות התורה, עמ' 85-86.

<sup>159</sup> הפירוש האלגורי מאפיין כאמור את מדרש הנעלם.

<sup>160</sup> היינמן, דרכי האגדה, עמ' 14-8. ראו עוד מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 174-177.

<sup>161</sup> על פי גישת ההרמנויטיקה הפרובוקטיבית, יש לפשט תפקיד כפול. מצד אחד הוא מסתיר ומצד שני הוא רומז ומפתח ובכך מחולל את האפקט הארוטי.

<sup>162</sup> הדרך בה מוצגת כאן הגישה ההרמנויטית הנוקשה של סבא דמשפטים ביחס לפשט איננה עולה בקנה אחד עם גישתה של מלילה הלנר-אשד לנושא זה. לדעתה, בקריאה הזוהרית הטקסט הופך 'לחלון דרכו משתקפים ממדי מציאות עמוקים וצפונים', ראו הלנר-אשד, "ונהר יוצא מעדן": פסוקי התעוררות בזוהר, עמ' 287-310. אמנם דבריה שם מתייחסים לזוהר בכלל, ואנו בסבא דמשפטים עסקינן.

<sup>163</sup> ראו למשל בבלי, פסחים, כג ע"ב; יומא, יט ע"ב; יבמות, נד ע"א; נזיר, כה ע"ב, נח ע"א; סוטה, כו ע"ב; קדושין, פא ע"א; סנהדרין, סא ע"א; בכורות, טז ע"א; זבחים, ג ע"ב.

מכך הוא עושה שימוש בצירוף 'אמר קרא',<sup>164</sup> הרי שהעיבוי המטאפורי 'אתא קרא ואמר', איננו בנמצא בספרות התלמודית. זוהי אם כן ההתגלמות הראשונית של ה'קרא' בתיאורו הפרסוניפיקטיבי. סגנון דומה אנו מוצאים גם להלן בשם 'אתא קרא ואוכח'.<sup>165</sup> כשאנו שבים אל דרשת 'מלין סתימין באורייתא', אנו מוצאים האנשה ברורה של ה'קרא' שהסבא מפגין כלפיו עוינות: 'דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה בהאי נפש הגר'.<sup>166</sup> עומק העוינות בין הדרשן לפסוק בא לידי ביטוי פואטי ייחודי, כשהפסוק מתגלה לעינינו ברדיפתו אחר הסבא:

סבא סבא, את אמרת ע"ד דבריקניא אשתדל ולא אשגחת עלך דבריקניא את אזיל, במה דאמרת, דהא קרא רדיף אבתרך דסתיר כל בניינא דבנית עד השתא, ואת חשיב דאנת משטא ימא לרעותך [...] הא האי קרא רדיף אבתרך ונפיק מבתר כתלא כאילה בחקלא מדלג דלוגין אבתרך, תליסר דילוגין דליג אבתרך ואדביק לך, מה תעביד סבא, השתא אית לך לאתגברא בחילך [...] אי לאינן תליסר גוברין נצחת הני תליסר דלית בהו חילא אלא מלין עאכ"ו.<sup>167</sup>

המתח ההרמנויטי מתגלם כאן במאבק של ממש בין הדרשן לפסוק המעכב בעדו מלגעת בסדר המוסווה בו.<sup>168</sup>

גם בתוכן הדרשות בא מתח זה לידי ביטוי, בעיקר בגילויי היחס הדיאלקטי שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. את המונחים הללו יש לתפוס כודאי לא רק בהקשר הסימבולי אלא גם כמובן הראשוני הממשי.<sup>169</sup> ב'דרשת האיתנים'<sup>170</sup> מובא סיפור אגדה על משה שכשעלה לקבל את התורה קיבל לידי את כל שבעים מפתחות התורה, להוציא אחד:

הוה חד מפתחא גניז וסתים דלא הוה מסר ליה. אתחנן לקמיה, אמר ליה משה כל מפתחן עילאין ותתאין בהאי מפתחא תליין. אמר לקמיה מאריה דעלמא מה שמיה, אמר ליה איתן, וכל אינן איתנים ביה תליין וביה קיימן, ולבר מגופא דתורה שבכתב איהו, איהו עיקרא ומפתחא דתורה שבכתב אודע ליה ומשכיל ליה איהו עיקרא ומפתחא דתורה שבכתב, וכד אתתקנת תורה שבע"פ לגבייהו, עיקרא דהיכלא ומפתחא דיליה לגביה ודאי, כדין משכיל לדוד.<sup>171</sup>

מפתח ה'איתן' שנשאר עלום מעיני משה, הוא נקודת ההשקפה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. זוהי הנקודה שבה מתתקנת התורה שבעל פה לעומת התורה שבכתב. על פי

<sup>164</sup> ביטוי זה הוא מן השגורים בתלמוד הבבלי ומופיע בו למעלה מאלף פעמים.

<sup>165</sup> זוהר, ב, צו ע"א.

<sup>166</sup> שם, צט ע"א.

<sup>167</sup> שם, קט ע"א – קט ע"ב.

<sup>168</sup> על רוח החיים האקטיבית של הפסוק, ראו עוד ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 97 והערה 183.

<sup>169</sup> על שאלת היחס בין המשמעות הסימבולית ובין ההתרחשות הריאלית-ממשית, ראו ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י'.

<sup>170</sup> זוהר, ב, קי ע"ב.

<sup>171</sup> הנוסח מובא כאן על פי כתב יד בהמ"ל 2076 וכתב יד אוקספורד c.53, שנראה גם כאן כמדויק.

הפירוש הסימבולי מדובר בספירת יסוד, אולם במובן הראשוני מבטא הסיפור יאוש ותסכול מהנסיגות לאחות ולאחד את התורה שבעל פה, כלומר את המסורת הקבלית.<sup>172</sup> עם התורה שבכתב – הטקסט שלפניו. המקובל הזוהרי חש שהמפתח להנבעת הרעיונות הקבליים מן הטקסט נעלם ממנו. אין תימה אם כן שמתוך תחושה זו רואה הסבא את ה'קרא' כגורם שיש להאבק בו ולהכריעו בכדי לגלות את הסוד שהוא מעלים מעין אדם. המודעות ל'התנכרות' של פסוקי התורה שבכתב לתורה שבעל פה, מבצבצת ועולה גם בנקודות אחרות מתוך סבא דמשפטים ובזוהר בכלל. לדעת וולפסון, יש לראות גם את עלייתו של משה אל הענן בלבוש הקשת, כפי שהיא מתוארת בלב לבה של דרשת 'מלין סתימין באורייתא' (מגור ב), כפעולה שבאה לאחד את התורה שבכתב עם התורה שבעל פה.<sup>173</sup> במקום אחר רואה הזוהר בפער הבלתי פתור בין התורות, תולדה של חטא העגל, הבאה לידי ביטוי בין השאר בהבדל שבין לוחות ראשונים ללוחות שניים:

מלמד שנתן הקב"ה שתי תורות שבכתב ושבעל פה, והכתובים יעידו על זה וכיון שחטאו כתיב בהם וראית את אחורי וגו', שאין אדם יכול לראות פני תורה שבכתב אלא מתורה שבעל פה.<sup>174</sup>

הווי אומר: לאחר החטא אין אדם יכול לחשוף עוד את פניו של הכתוב, אלא אם יש בידו מסורת שבעל פה. מה שאין כן בלוחות ראשונים המייצגים את המציאות של טרם המשבר והשבר, ובה ניתן היה לחשוף את הסודות שבעל פה מתוך המקראות עצמן.<sup>175</sup> לבסוף, היחס המבטל את הפשט משתקף גם בחידת ה'עולימתא' – היא הקטליזטור הספרותי לדרשה כולה – כשאותה עלמה, המזוהה בהמשך עם התורה, מוצגת כמי ש'אתקשטת בקשוטין דלא הו'.'<sup>176</sup> אם העלמה היא אכן התורה, הרי שעל פי פתרון החידה מתבקש לזהות את קישוטיה עם המקראות, ואלו על פי הדרשה – 'לא הו'.' עוצמת המתח ההרמנויטי העולה מהדרשה, כמו גם מהיצירה כולה, עשויה לתת בידינו גם מפתח להבנת עמדתו הקיצונית של בעל תיקוני זוהר ורעיא מהימנא בדור הזוהרי הבא, שכפי שהראה תשבי, יש בה שלילה תקיפה של הפשט.<sup>177</sup> פשטי התורה זוכים כאן לכינויי גנאי והם נחשבים בעיני בעל התיקונים כמוץ ותבן התורה, שאינם ראויים למאכל.<sup>178</sup> כאן

<sup>172</sup> הקבלת היחס שבין תורה שבעל פה ותורה שבכתב ליחס שבין הנסתר והנגלה, מתבקשת. היא מפורשת למשל בכתבי ר"א אבולעפיה, ראו אידל, אברהם אבולעפיה: לשון תורה והרמנויטיקה, עמ' 66.

<sup>173</sup> Wolfson, 'The Hermeneutics of Visionary Experience', p. 323.

<sup>174</sup> זוהר חדש, פג ע"ג.

<sup>175</sup> בעיית התיכור והאיחוד של תורה שבכתב עם תורה שבעל פה מעסיקה את הזוהר גם במקומות אחרים. ראו למשל זוהר, ג, צח ע"א; רעיא מהימנא, שם, רסד ע"א; זוהר חדש, מב ע"ב, סג ע"ד (שיר השירים), ועוד.

<sup>176</sup> זוהר, ב, צה ע"א.

<sup>177</sup> תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' שעה-שעה. לדעת גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 545-550, אין לראות בכל המאמרים הללו מגמה מובהקת של ביטול הפשט, אלא רק הדגשה חריפה של הצדדים השליליים שבו.

<sup>178</sup> ראו את הפניותיו של תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' שעז, הערות 11, 12.

מוצאים אנו כאמור את דימוי התורה לאגוז, כשהפשט הוא קליפתו של האגוז ובו אחוזה זוהמת הנחש. במקום אחר נקרא הפשט 'לבושין חשוכין' המייצגים את שלטונו של הסטרא אחרא בגלות.<sup>179</sup> כשהמקובל האנונימי מייחס את ארבע דרכי הפרד"ס לארבעת החכמים שנכנסו לפרדס, על פי המסורת התלמודית,<sup>180</sup> הרי אין ספק שמגמתו המפתיעה בעצם ההתאמה היא לפסול בחריפות ו'להוציא מן העולם' את כל מי שלא עסק, כר' עקיבא, בסוד. האיזון המתוח שאפיין את סבא דמשפטים הופר כאן, והרכקות ברובד הסודי של התורה הכריעה את התבנית הדואליסטית או מרוכבת השכבות. מעתה הפשט איננו כי אם פסולת, וכל העוסק בו כאילו עדיין לא השיג דבר בתורה עצמה. נמצא שזרע העיונות לפשט שנבט בסבא דמשפטים צמח בשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, והיה לכח הדוחה והמהרס את הפשט. שוב נמצינו למדים על אופיו של סבא דמשפטים כשלב מעבר בין השכבה הזוהרית הקלאסית לשכבה המאוחרת של תיקוני זוהר ורעיא מהימנא. זאת ועוד. לכשנדקדק בלשונו של בעל הדרשה, נמצא שבניגוד לפילוסופים ולמקובלים שעזערו על מעמדו הבכיר של הפשט, בעל סבא דמשפטים הנאבק ב'קרא' איננו מבקש אלטרנטיבה לפשט אלא לטקסט. את הטקסט אכן יש להבין כפשוטו – 'כדין הוא פשטא דקרא דלא להוסיף ודלא למגרע', מאחר ורק אם הטקסט יובן כהווייתו ישתקף בעדו הסוד. אלא שהסוד הזה איננו מצוי בתוך הטקסט. הסוד חבוי מאחורי חומות היכל הפסוק, שתפקידו לשמר אותו מפני אלו שאינם חכמים או אוהבים, או לחילופין לשקף אותו כלפי חוץ, אך אין הוא 'חומר הגלם' של הסוד. לכן, המשימה שמוטלת על הדרשן היא לא לפרש את הטקסט, אלא להתמודד עמו ולחשוף את מה שמבוער לו.<sup>181</sup>

התנכרות מתונה זו לטקסט משקפת ככל נראה זיקה מסוימת לתורתו של אברהם אבולעפיה, שבה קיימת מגמה ברורה של ביטול והריסת הטקסט.<sup>182</sup> לדעת משה אידל, בנקודה זו בדיוק מובחנת הקבלה האקסטטית מן הקבלה התיאוסופית. הראשונה התקיימה מתוך מתח כלפי הטקסט ומתוך השלמה מודעת עם הרס הטקסט; ואילו הקבלה התיאוסופית ניסתה לחדור דרך הטקסט מבלי להרוס את מבנהו הבסיסי.<sup>183</sup> המאבק ב'קרא', וכל מה שעלה בדברינו מן הדרשה שלפנינו, מביאים לידי ביטוי מתח דומה כלפי הטקסט, אם כי בעוצמה נמוכה יותר. על כן, גם אם אין כאן השלמה עם הרס הטקסט, אי אפשר להתעלם מניצנים דקונסטרוקציוניסטיים שצפים ועולים על פני השטח. במגמה זו ניתן לזהות נטייה של שיבה אל העידן הנבואי הטרומי דרשני, בו מקורותיו של הסוד הם האינטואיציה וההארה נבואית, אך לא הטקסט הקנוני.

179 זוהר, ג, רעט ע"ב; וראו הפניותיו של תשבתי, משנת הזוהר, ב, עמ' שצח, הערה 15.

180 ראו תיקוני זוהר, זוהר חדש, קז ע"ג.

181 מבחינה זו יש להעיר על דמיון מפתיע בין התפיסה הזו ובין ההרמנויטיקה הסטרוקטוראליסטית-סמיוטית של רולאן בארת'. ההבדל הוא כמובן בטיב הזיקה שבין הטקסט הכתוב לטקסט המבוקש.

182 אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 220-221.

183 ראו, שם. בקבלה האקסטטית היו ככל הנראה גם מגמות אחרות. כך למשל בקבלה האקסטטית של ר"י דמן עכו, ראו Huss, 'NiSAN', p. 166.

תרשים הזרימה המוצע כאן, המסמן תהליך של מטאמורפוזה בתודעה הזוהרית מהחלקים המרכזיים שלו דרך סבא דמשפטים אל תיקוני זוהר ורעיא מימנא ואל גילויים הרמנויטיים הנוטים אל האסכולה הנבואית, מבטא במידה רבה את המימד הטראגי בגורלו של הז'אנר הזוהרי. הלא כל עצמה של הכתיבה הזוהרית היא נסיון לחזור ולחולל במאה השלוש עשרה רנסאנס של הז'אנר המדרשי העתיק.<sup>184</sup> דא עקא, הכותבים הזוהריים, בניגוד לקודמיהם בעת העתיקה, פעלו בתוך קונטקסט תרבותי מודע היטב להבחנה בין פשט לדרש ולסוד, ולפרובלמטיקה שטמונה בריבוי הפרשני. כאן יש להקדים את המאוחר ולהדגיש את מה שעוד יידון בהרחבה בהמשך:<sup>185</sup> הפלוראליזם הדרשני איננו יליד בית מדרשם של המקובלים. ריבוי המשמעות של הפסוק היה מקובל ורווח במדרש העתיק והוא בא לידי ביטוי בשימוש החוזר ונשנה במילות הקישור 'דבר אחר' (או 'ד"א'). מה שנתחדש מכח התודעה ההרמנויטית של ימי הביניים, לצד הראדיקליזציה של התפיסה הפלוראליסטית עד לכדי מימדים דקונסטרוקציוניסטיים בקבלה הנבואית, היא דווקא המגמה ההפוכה, המוניסטית, המבקשת את המוקד האחד ובוזיקה אליו היא ממדרת ומדרגת את שאר האופציות הפרשניות על פי אמות מידה של גלוי/נסתר, פנימי/חיצוני, וכיוצא בזה. על רקע תודעה זו מתחדד המתח בין פשט לדרש, שלא נתפרק עוד אלא ב'פירוק' המוחלט של הטקסט, או למצער של הפשט, בתיקוני זוהר ובמשנת אבולעפיה, ובביטולו המוחלט ביחס לסוד. מבחינה זו ניתן לראות את ספר הזוהר כולו כ'שירת הברבור' של הז'אנר המדרשי – כנסיון ספרותי-פואטי שכשלעצמו הביא לעולם את אחת מן היצירות המופלאות ביותר, אך מנקודת מבט היסטורית רחבה, נכשל בנסיונו להשיב ולהחיות את הכתיבה המדרשית.<sup>186</sup>

#### ד. החכמים המלאים עיניים: הרמנויטיקה אקטיבית

תפיסת היסוד המשתקפת מסבא דמשפטים, בעיקר מדרשת 'מלין סתימין באורייתא', אוצרת בתוכה 'אנרגיה הרמנויטית'. המודעות לכך, שמעבר למילה הכתובה חבוי סוד גדול, מעוררת כמעט מאליה את התנועה הרוחנית לגילוי וחשיפת הסוד המוצפן. כך אנו מוצאים באיגרת בת המאה הי"ג:

<sup>184</sup> על שאלת היחס הספרותי בין הכתיבה הזוהרית לכתיבה המדרשית הקלאסית, ראו M. Idel, 'Midrashic Versus and Other Forms of Jewish Hermeneutics: Some Comparative Reflections', *The Midrashic Imagination*, pp. 45-58.

<sup>185</sup> ראו להלן, הרמנויטיקה דרשנית ופתרון חלומות.

<sup>186</sup> היצירה הקבלית הבתר-זוהרית היא בעיקרה ספקולטיבית ולא דרשנית. גם נסיונות בודדים יוצאי דופן, כמו זה של רמח"ל, לחקות את הזוהר, אין בהם כדי לשנות את התמונה הכללית.

כי כשתאמין שהתורה עמוקה עד מאד ופנימית בחדרי משכיותיה, לעולם תהיה משתוקק וכוסף ותואב אחריה ותהיה נפשך חושקת וגמשכת אחריה תמיד כדי לגלות דבר מסתריה וכדי להשיג מתעלומותיה.<sup>187</sup>

אך, האם משאת נפש זו היא בגדר האפשר? הגישה ההרמנויטית אותה אנו מכנים כאן 'אקטיבית' מייצגת עמדה לפיה ניתן לחדור מבעד לטקסט ולגעת בסוד, אלא שלכך ישכילו רק אותם הקרויים כאן 'חכימין דאינון מליין עיינין' – החכמים המלאים עיניים. חכמים אלו מטילים בתורה את עיניהם, וכשהיא מתגלה לרגע, הם קולטים את התמונה המבזיקה ומשמרים אותה. מכאן ואילך היא לא תאבד עוד מעיניהם. האופי האסרטיבי והפולשני של הפרשנות, על פי האמור כאן, בא לידי ביטוי ביצירה כולה, בעיקר בדימוי של המאבק והקרב עם ה'קרא'. במקום אחר, מתגלה הסבא בעמדה מעין זו דווקא בשעה של חולשה וחוסר אונים, כשלרגע נראה שהנהיגה הוא מוכרע ומעלה חרס בידו בנסיונותיו להשלים את דרשתו על הפסוק: 'האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפו':

סבא סבא, בעדנין אלין לא הוית ברגליך דחי לתרעא כמאן דשכיב בארעא בלא תוקפא דהא אתחלש, ומחלשא סגי דלא יכיל דחי ברגלוי, אתתקף סבא ולא תדחל.<sup>188</sup>

הטיעון שעלה כנגדו זה עתה הכהו מכה ניצחת והוא מוטל חסר אונים על הארץ. רק ברגליו הוא עוד דוחק את השער, על מנת לפרוץ בו פירצה ולכוא בעדו פנימה. השער ה'קרא' המאיים מתנשא מעליו וחוצץ בינו ובין הסוד הנכסף שמצידי האחר. אך בה בשעה הוא מתעשת וכדרכו מעודד ומחזק את עצמו להבקיע אותו בשארית כוחות רגליו.

תנועה הרמנויטית זו מתמקדת בדמותם של החכמים המלאים עיניים. הצירוף של החכמה עם מוטיב העיניים והראייה<sup>189</sup> משקף ככל הנראה השפעה או השראה של המשל המיימוני הידוע על המלך בהיכלו, שאותו מבקשים הכל, אך עדיו יגיעו רק מי ש'הרגילו בעיין שרשי התורה' וש'חקרו לאמת אמונה'.<sup>190</sup> כמו הרמב"ם, גם הזוהר סבור כאן, שהחכמה היא התכונה הנדרשת כדי לפענח את הסוד שבתורה. אמנם שלא כמו הפילוסוף האריסטוטלי, עבורו החכמה שבה תלויה ראיית פני המלך היא ההשגה הפילוסופית-תיאולוגית, נראה שחכמתם של ה'חכימין' הזוהריים איננה נעוצה במטען ובכושר האינטלקטואלי ואף לא במסורת הסוד שבידם, אלא בהיותם 'מלאים עיניים', ביכולת

187 ראו ג' שלום, 'מאמר על פנימיות התורה המיוחס לרמב"ן', פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א, עמ' 113. לדיון נוסף בדברי המקובל הזה, ראו גם להלן, האהובה בהיכל: הרמנויטיקה של אהבה.

188 זוהר, ב, קט ע"א.

189 ראו עוד את שירו של אלתריי (אודות הכרת קדמות האל): 'ובשערי הלב לעין הרעיון היא יוצאה / עתים ועתים באה, אם איש בעין לבו כבודה יחזה / ילאה להגיד בעדה מה ראו'.

190 מורה הנבוכים, ג, נא. להשוואה נוספת ולדיון רחב בקטע זה, ראו להלן, האהובה בהיכל: הרמנויטיקה של אהבה.



ההבחנה והקליטה האינטואיטיבית.<sup>191</sup> מעניין שדווקא בכתבי רמ"ל אנו מוצאים איפיון אחר של הדרשנים, רואי פני הסוד:

[...] וכי מי יוכל לראות ולהסתכל האור הגדול והזוהר הגנוז בתורה זולתי קדושי עליון הקדמונים, המה באו אל מקדשיה ונגלה להם האור הגדול בסוד מהלליה ויסירו את המסוה מעליה.<sup>192</sup>

הנה כי כן – 'קדושי עליון', ולא דווקא 'חכימין'. המטאפורה של חכמים המתבוננים איננה אם כן חידושו של סבא דמשפטים. בעקבות הרמב"ם הרבו לעשות בו שימוש בעלי הזוהר בחטיבות השונות שלו, עד שהחכמה בעיניהם היתה לאבן פינה באישיותו של המיסטיקאי. הכינוי 'חכימין' מיוחס בזוהר במקומות רבים לבני החבורה,<sup>193</sup> ויש לשער שקיימת זיקה רבה בינו לבין תואר ידוע אחר בו נוהג הזוהר לעטר את בני החוג האקסקלוסיבי – 'המשכילים'.<sup>194</sup> אלא שבזוהר, כמו במשל המלך בהיכלו אצל הרמב"ם, קשור מוטיב זה בדרך כלל בהשגה מיסטית (בזוהר) או אינטלקטואלית (ברמב"ם) של רזין עילאין, ולא במיומנות הדרשנית וביכולת הפיצוח של הטקסט. כיוצא בזה יש לומר גם ביחס למטאפורה של העיניים שאותם מטיל החכם בתורה. אכן, השימוש בראייה כדימוי לקליטת האמיתות האוטטריות רווח בזוהר ביותר ובני החבורה אף קרויים לעיתים 'מארי דעיינין'.<sup>195</sup> אולם בדרך כלל מציינת הראייה את כישרון ההשגה המיסטית ולא את זו ההרמנויטית.<sup>196</sup> כמקבילה יחידאית,<sup>197</sup> ככל הנראה,

191 בקטע המקביל בדרשת לבושי התורה, החכמים הם 'עבדי דמלכא עלאה אינון דקיימי בטורא דסיני'. יתכן שהדברים עולים למקום אחד.

192 מ' די ליאון, משכן העדות, כתב יד ברלין 193, דף 1ב (פתיחה).

193 ראו למשל זוהר, א, סד ע"א; שם, ב, ו ע"ב, ח ע"ב, עה ע"ב, צה ע"א, צו ע"ב, קלו ע"א; שם, ג, רה ע"א, קפו ע"א – קפח ע"ב, ועוד.

194 על ה'משכילים', ראו בהרחבה ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 73-76; הלנר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 170-173, והפניותיהם.

195 התואר 'מארי דעיינין' מתייחס בחלק מן המקורות הזוהריים למלאכים עליונים. ראו למשל זוהר, ב, צ ע"א, נ ע"ב, רב ע"א, רנא ע"ב; שם, ג, צב ע"ב. במקומות אחרים הכוונה היא לבני חבורת הזוהר, ראו שם, א, קמו ע"א, רלב ע"א, רלד ע"א; שם, ב, עד ע"א, רב ע"א, רלה ע"ב. השימוש הכפול במטאפורה זו איננו מקרי והזוהר עצמו מודע לכך: 'עיני ה' אל צדיקים, אלין מארי דעיינין דלתתא, בגין דאית מארי דעיינין לעילא', שם, רב ע"א. על כן, כשהוא מתכוון לבעלי העיניים 'דלתתא', הוא קורא להם לעיתים 'מארי דעיינין בסוכלתנו', שם, א, קמו ע"א, רלב ע"א; שם, ב, רלה ע"ב. גם מקובלים אחרים השתמשו בכינוי הזה. כך למשל כתב ר' יוסף ג'קטילה בספרו שערי צדק, קראקא תרמ"א, ד ע"ב: 'זהכל מבואר למי שיש לו עיניים לראות, כי מן הנגלות יכנסו בעלי עיניים לנסתרות וסי' תפוחי זהב במשכיות כסף וגו'. ראו עוד Wolfson, *Through a Speculum that Shines*, p. 384, n. 210.

196 גם באותם מקורות בהם נזכרים החכמים כמי שיודעים להסתכל בחכמה העליונה, הכוונה היא ככל הנראה לפעילות מיסטית ולא הרמנויטית. מכאן שרוב המקורות שציין בהקשר זה וולפסון, שם, עמ' 383-384, אינם נוגעים כלל לענייננו.

197 מקבילה נוספת של דרשה על ה'משכילים' בהקשר ההרמנויטי מצוייה בשכבת המאותרת של תיקוני זוהר: 'זהמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע, אלין אינון דמשתדלי באורייתא ואסתכלן במילי דאורייתא ברעותא בהרהורא דלבא. והמשכילים דמסתכלן ולא מסתכלן במלה

לשימוש במוטיבים הללו בהקשר לגילוי סודות בתוך התורה, יש לציין את דרשת לבושי התורה, שנידונה כבר לעיל, בה מייחס הזוהר את החכמה לאלו שרואים בתורה את מה שסמוי מעיני אחרים:

טפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאיהו ספור דאורייתא ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא, אינן דידעין יתיר לא מסתכלן בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא, חכימין עברי דמלכא עלאה אינן דקיימו בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש.<sup>198</sup>

העתקת המוטיבים של החכמה, העיניים והראייה, אל השדה ההרמנויטי, טוענת אותם במטען סמנטי רווי אקטיביות אגרסיבי כמעט אלים. שהרי כאן, על מנת לקנות את הסוד, על החכם להבקיע בעיניו את הרובד הגלוי של התורה ולהכריע אותו. יתר על כן, החכם איננו רק בעל עיניים אלא 'מלא עיניים'. הוא לא רק רואה או מסתכל בתורה אלא 'רמאן בה פקיתו דעינא' – מטיל בה את פקיתת עיניו.

גם הדרשה על לבוש הקשת, שבו עלה משה להר סיני, משקפת מגמה דומה. אם נרצה למצות את עומק עניינו של קטע דרשה זה, נוכל לעמת אותו עם דרשה זוהרית אחרת העוסקת גם היא בערך המיסטי של מעמד הר סיני:

בההוא שעתא כל רזין דאורייתא וכל רזין עלאין ותתאין לא אעדי מינייהו בגין דהוו חמאן עינא בעינא זיו יקרא דמריהון, מה שלא הוה כההוא יומא מיומא דאתברי עלמא דקב"ה אתגלי ביקריה על טורא דסיני.<sup>199</sup>

מן הדברים הללו עולה, שישראל זכו להשיג את כל הסודות העליונים והתחתונים בהר סיני מתוך חוויה של התגלות. כאן לעומת זאת אנו למדים שבכדי לחזות בסודות התורה היה על משה לעלות אל הר סיני במלבוש של קשת – 'ובההוא לבושא סליק משה לטורא ומניה חמא מה דחמא ואתהני מכלא'. בהנחה שעלייתו של משה על ההר היתה לשם קבלת התורה, הרי שתיאורו של משה העולה לקבל את התורה כשהוא 'לבוש' בסימבול הקבלי הטעון של הקשת, מבטא עמדה אסרטיבית במיוחד ביחס לתורה ולגישה אליה.<sup>200</sup> נוכל אם כן לסכם את ההארה הזו בכך שהעמדה האגרסיבית משקפת את התשוקה העמוקה של המקובלים לגלות בתוך התורה את סודותיה, ותשוקה זו מתנקזת בפרץ יצרי, ואולי אף אירוטי, של עיניים המוטלות במקראות התורה. לצד המבע היצרי, המשתקף מתוך קטע הדרשה, ניתן לחוש גם בהכרה מפוכחת במגבלותיה של חדות העין האינטלקטואלית ושל תנובת העיון הקונטמפלטיבי בפסוק. שכן לא כל שעה מסוגלת

בלחודהא אלא דמסתכלן באתר דתלי ההוא מלה. בגין דלית מלה דלא תליא על רזא אתרא עילאה. מגו אספקלריא דלא נהרא ישכח ויתמי בר נש רזא דאספקלריא דנהרא, תיקוני זוהר, זוהר חדש, קה ע"ג.

198 זוהר, ג, קוב ע"א

199 זוהר, ב, צג ע"ב - צד ע"א. על התלות הבאה כאן לידי ביטוי בין התגלות לפרשנות, ראו

Wolfson, 'The Hermeneutics of Visionary Experience'

200 על משה בלבוש הקשת, ראו עוד אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 239-241; Wolfson,

'The Hermeneutics of Visionary Experience', pp. 322-324

לפגיעתם של עיני החכמים בסוד הנסתר – 'ובשעתא דאתגלי ההיא מלה עד לא תיעול בלבושא רמאן בה פקיוהו דעינא'. למרות האקטיביות הפרשני לא ניתן לגלות את התורה החבויה מאחורי הפסוקים אלא בשעה שהיא מגלה עצמה בפני בעל העיניים – 'ואף על גב דמיד איסתים לא אתאביד מעיניהו'.<sup>201</sup> לא קשה לזהות כאן את הרעיון המיימוני מפתחת מורה הנבוכים אודות הברקת הסודות:<sup>202</sup>

ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחד ממנו, לא כן, אבל פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום ואחר כך יעלימוהו הטבעים והמנהגים עד שנשוב בליל חשוך קרוב למה שהיינו תחלה, ונהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם והוא בליל חזק החשך. והנה יש ממנו מי שיברק לו הברק פעם אחר פעם במעט הפרש ביניהם עד כאלו הוא באור תדיר לא יסור וישוב הלילה אצלו כיום, וזאת היא מדרגת גדול הנביאים אשר נאמר לו ואתה פה עמוד עמדי, ונאמר בו כי קרן אור פניו. ויש מי שיהיה לו בין ברק וברק הפרש רב והיא מדרגת רוב הנביאים. ומהם מי שיברק לו פעם אחת בלילו כלו והיא מדרגת מי שנאמר בהם ויתנבאו ולא יספו. ומהם מי שיהיה בין בריקה לבריקה הפרשים רבים או מעטים. ויש מי שלא יגיע למדרגת שיאור חשכו בו בברק, אבל בגשם טהור זך, או כיוצא בו מן האבנים וזולתם אשר יאירו במחשכי הלילה, ואפילו האור ההוא הקטן אשר יזרח עליו גם כן אינו תדיר, אבל יציץ ויעלם כאלו הוא להט החרב המתהפכת, וכפי אלו הענינים יתחלפו מדרגות השלמים.<sup>203</sup>

למרות הדמיון הברור בין שני התיאורים, הפער בין תמונה זו למה שמתאר הזוהר, הוא כפול. ראשית, כפילוסוף, עניינו של הרמב"ם הוא בתורת ההכרה של האל, בעוד הזוהר מציג כאן תפיסה הרמנויטית – אין הוא מבקש את האמת הפילוסופית הנעלמת אלא את הסתומות שהקב"ה הטמין בתורה. מכאן נגזר הברק נוסף: ה'היכל' המעכב את ההכרה בת-הקיימא של המושכלות איננו ה'קרא', כבמשל הזוהרי, אלא 'הטבעים והמנהגים' האנושיים. מאלף עוד יותר השינוי במודל הקוגניטיבי עצמו. על פי התפיסה האריסטוטלית של הרמב"ם, לעולם לא יהיה בידי האדם לעשות את הקליטה האינטואיטיבית של האמת המבזיקה להכרה מודעת סטבילית, ולהטמיע אותה בהכרתו. גם היותר שלמים ישכילו רק להסמין את גלי ההתגלות האינטואיטיבית זה לזה, ותו לא. אפילו על אדון כל הנביאים לא נוכל לומר אלא 'שיברק לו הברק פעם אחר פעם במעט הפרש ביניהם עד כאלו הוא באור תדיר לא יסור וישוב הלילה אצלו כיום'.<sup>204</sup> לעומת

<sup>201</sup> הטיב לבאר רעיון זה בעל זהרי חמה, זוהר, ב, צח ע"ב, שכתב: 'לא אתאביד מעיניהו – פי' אין עיני חכמים נשקעים בה לעיין ולהבין בה לעולם, אלא עיניהם משיגים בהבטה אחת וחוזרים עיניהם אל עצמם, וז"ש ולא אתאביד מעיניהו, כי הדבר ההוא, הגם שהסתירה תורה פני' מהם עיניהם עמהם, וכבר הביטו מה שהביטו וקבלו בעין שכלם הסוד ההוא'.

<sup>202</sup> על זיקת הקטע האחרון לפתיחה למורה הנבוכים, העיר תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' 230 הערה 50; וראו עוד בתיקונים ובהשלמות, שם, עמ' תקיב.

<sup>203</sup> מורה הנבוכים, פתיחה, ה ע"ב - ו ע"א.

<sup>204</sup> יש להעיר שגם הזוהר עצמו, במקומות אחרים, נזהר מלהפקיד בידי החכמים, אף אם הם 'מלאים עיניים', את השליטה הטוטאלית על כל מכמני הרזים הטמונים בתורה. כך למשל

זאת, בסבא דמשפטים, אותה שעה שבה מתגלה ה'מלה' מתוך לבושה היא שעה של רצון. מי שידע לנצל את מה שמומנת לו ההתגלות ההבזקית הזו ולהטיל את 'פקיחת עיניו' בסוד, יוכל לדעת אותו ממש – 'ואף על גב דמייד אסתים לא אתאביד מעינייהו'. קרוב בעיני לומר שדברי הזוהר כאן הם תגובה לתפיסה המיימונית בדבר אופיין החמקמק של המושכלות העליונות, אותן לעולם לא יהא בידינו להשיג אלא בהבזק אינטואיטיבי שיעלימוהו הטבעים והמנהגים עד שנשוב כליל חשוך קרוב<sup>205</sup> למה שהיינו תחלה. אין צורך לומר שהבדל זה משקף את הפער שבין הפילוסוף האריסטוטלי לבין המקובל ביחס למעמד של כלי ההכרה והביטוי האנושיים במהלך ההתנסות הדתית. כנגד העמדה הטוטאלית הבלתי מתפשרת של הרמב"ם מכיר הזוהר ביכולתו של האדם להפנים את האמיתות המיסטיות ולהבין אותן אל-נכון, בדרך שניתנת אף להבעה. לסיכום נוכל לומר שקטע הדרשה הנידון משקף את תשוקתו של המיסטיקאי להבקיע את המעטה החיצוני של התורה, ואת המודעות העצמית שלו כבעל עיניים חדות ונוקבות. את פקחת עיניו הוא מטיל בתורה באקט אגרסיבי ואירוטי, כדי לגעת באותם רזים סתומים שחבויים בה. יחד עם זאת, בעל הדרשה גם מכיר במגבלותיו ומודע לכך שכדי להשיג את ההשגות העליונות הללו הוא זקוק לחסד ההתגלות של הסוד, ולו גם לנצנוץ הבזקי, שבלעדיו לא יוכל לקלוט אותו ולנכס אותו לעצמו.

#### ה. האהובה בהיכל: הרמנויטיקה של אהבה

כדי לעמוד אל-נכון על החידוש והייחוד בגישה ההרמנויטית של האהבה, נפתח את עיונו בהשוואה כללית של שלושת המודלים שמציע הסבא לשבע נתיבות התורה של אברהם אבולעפיה.<sup>206</sup> אבולעפיה עצמו מיעד כל אחת מן הנתיבות למי שהוא ראוי לו: השלושה הראשונים ראויים להמון העם, השלושה הבאים – לחכמים, ואילו הנתיב השביעי – 'הוא נתיב מיוחד וכולל כל הנתיבות והוא קדש קדשים, והוא ראוי לנביאים לבדם'.<sup>207</sup> גם הסבא מבחין בין שלש קטגוריות של לומדים: הפתי והחכם, התואמים את שתי

בדרשת לבושי התורה, זוהר, ג, קנב ע"א, שנוכרה כאן כמקבילה קרובה, אנו למדים שאף אותם חכמים, עבדי המלך, שהיו מסתכלים בהר סיני 'בנשמתא, דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש (!)', אין בידם להשיג את 'נשמתא דנשמתא דאורייתא' אלא 'לזמנא דאתי' בלבד. בעיני הזוהר מוגבלת גם יכולת הביטוי של אותם חכמים: 'סתמיין אינון בר לאינון חכימין דזכו ומתגמגי בהו ולא ידעי למפתח בה פומא', שם, ב, קמט ע"א. כלומר, אף הללו שזכו לבוא בפתחי התורה אינם יודעים לפתוח בה פיהם והם מגמגמים בה.

<sup>205</sup> הסתייגות הרמב"ם מלמדת שגם על פי גישה זו מטביעה ההתגלות חותם מסויים על האדם. בניסוח לא מיימוני ניתן היה לדבר אולי על 'רשימו' שבתודעה לאחר כלות ההתגלות.

<sup>206</sup> מובן שההשוואה היא כללית ביותר והפער בין גישותיהם ההרמנויטיות של המקובלים הוא גדול ומורכב לא פחות מאשר הפער הכללי שבין תורותיהם. בכל זאת, הדעת נותנת שאם ההבחנה הקטגורית משקפת מגמות שונות בחברה הלומדת, תהיה מידה מסויימת של תואם בין התמונות השונות אצל שני המקובלים, שהם פחות או יותר בני אותו זמן ומקום.

<sup>207</sup> אבולעפיה, שבע נתיבות התורה, עמ' 92.

הקטגוריות הראשונות של אבולעפיה, אולם תחת אשר אצל אבולעפיה מוצב בראש הפירמידה הנביא, בוחר הסבא כצלע שלישית את האוהב.

חידושו ההרמנויטי של סבא דמשפטים בא לידי ביטוי במשל המרהיב על העלמה בהיכלה. את הביטוי הספרותי הזה אני מבקש לבחון וללכד על רקע מקורותיו ושורשיו הקדומים. לכשנעמוד על גלגוליו, ובעיקר על הניואנסים השונים והנופך הזוהרי שבגירסה שלפנינו, תתחדד גם אופייה המיוחד ומגמתה.

כמקור ראשון יש לציין את היצירה שנזכרה כבר למעלה, בזיקתה הכללית לסיפור סבא דמשפטים, היא הרומאנסה של אלכסנדר מוקדון.<sup>208</sup> בשיאו של סיפור זה מזמין הזקן את אלכסנדר לראות את 'מחמד עיניו' וחושף לנגד עיניו באחד החדרים נערה יפה. אלכסנדר, שלבו 'נשבר על יופי הנערה', חושק בה, ואילו הזקן נאות למאווי בתנאי מסויים.<sup>209</sup> מוטיב דומה של בת מלך החבויה מעין כל בהיכלו של המלך, מוצאים אנו במדרש דברים רבה. כאן בת המלך היא לא אחרת מאשר התורה, שרק ישראל, מתוך חיבתם, רשאים לחוות בה:

כי קרוב אליך, א"ר שמואל בר רב נחמן, למה הדבר דומה, לבת מלך שלא היה אדם מכירה, והיה למלך אהוב אחד והיה נכנס למלך בכל שעה, והיתה בתו של מלך עומדת לפניו. אמר לו המלך ראה היאך אני מחבב אותך שאין בריה מכיר את בתי ועומדת לפניך, כך אמר הקב"ה לישראל ראו מה אתם חביבים עלי שאין בריה בפלטין שלי מכיר את התורה ולכם נתתיה שנאמר ונעלמה מעיני כל חי, אבל אתם לא נפלתם היא ממך א"ר קרוב ילך הדבר י"ד.<sup>210</sup>

מבחינה סמנטית, שני ביטויים מקשרים את המשל הזה עם משל האהובה. האחד הוא 'מכיר', אליו רומז הפועל הארמי 'אשתמודעאן' (שנדרן כבר לעיל),<sup>211</sup> והאחר הוא 'מחבב'/'אהוב'/'חביבים', שחשיבותו הרבה לענייננו מובנת מאליה. אולם על אף זיקה ממשית זו, עדיין רב המרחק בין המשלים. ראשית, מבחינת המגמה הדידקטית, הרי המדרש איננו עוסק ביחס שבין התורה למי שלומד ודורש אותה, אלא מבקש להמחיש על ידי המשל את חיבתן של ישראל שבאה לידי ביטוי בעצם העובדה שניתן להם כלי חמדה (כלשונם של חז"ל במקום אחר). משל בת המלך של המדרש איננו מכון אם כן לעיסוק בשאלה ההרמנויטית של המפגש בין הדרשן ובין התורה. שנית, ועוד יותר מהותי לענייננו של הפרק הזה, אין להחליף בין אהבת המלך לאהבת בת המלך. האהבה במשל המדרשי

208 ראו לעיל, פרק שני, מקורות השראה לא יהודיים.

209 דן, עלילות אלכסנדר מוקדון, עמ' 138.

210 דברים רבה ח. כבר לחובר הצביע על המשל הזה כמקור למשל האהובה בהיכל, ראו פ' לחובר, 'בשער המגדל', על גבול הישן והחדש, ירושלים תשי"א, עמ' 49-50 הערה 50. באופן חלקי מצוי מוטיב הבת שבהיכל גם בתנחומא פקודי ד. מוטיב היכלו החתום של המלך, בלי 'בת המלך', מצוי גם בשמות רבה פרשה ב, כפי שציין לחובר. בעניין זה, ראו גם אורון, 'שימני כחותם על לבך', עמ' 9-10 הערה 36, והפניותיה. מוטיב החיפוש אחר הנסיכה שהוצפנה מעין כל על ידי אביה מוכר גם בתרבות ההודית, ראו Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, H. 1381.3.7.

211 ראו לעיל, ניתוח אנליטי: שלושה חתכים ספרותיים.

איננה, בשום מובן שהוא, אהבה לבת המלך, אלא אהבתו של המלך עצמו – 'אמר לו המלך: ראה היאך אני מחבב אותך'. הזוהר נטל אם כן את החומר המדרשי הקדום, על השדה הסימבולי והסמנטי שבו,<sup>212</sup> עיצב אותו באופן שונה ו'גייס' אותו למגמה הדידקטית שלו. כך היתה חיבתו של המלך לאהובו לאהבת העלמה עם אוהבה/אהובה, ובכך היא גם נצבעה בצבעים אירוטיים.

עם כל זאת, נראה שמבחינה רעיונית נוכל לאתר מקורות קרובים יותר בסביבה הספרדית הימי-ביניימית. משלי מלכים היו מן הפופולאריים בקרב הוגי דעות ופילוסופים יהודיים.<sup>213</sup> מן המפורסמים בהם הוא משל המלך בהיכלו, אותו מביא הרמב"ם במורה הנבוכים כדי להמחיש את דרגות ההשגה השונות של האל. במשל זה, המתאר את אנשי המדינה הסובבים את היכלו של המלך ומבקשים לבוא בשעריו ולעמוד לפניו, יש לראות את הגרעין הראשוני של המשל הזוהרי אודות האוהב הסובב סביב היכלה של אהובתו:

ואומר, כי המלך הוא בהיכלו ואנשיו כולם, קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה, ואלו אשר במדינה, מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו, ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שער היום לא ראה פני חומת הבית כלל. מן הרוצים לבא אל הבית, מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו מבקש למצא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרוודור, ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית והוא עם המלך במקום אחד שהוא בית המלך, ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך או ידבר עמו, אבל אחר הגיעו אל תוך הבית א"א לו מבלתי שישתדל השתדלות אחרת, ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע דבר המלך או ידבר עמו. והנני מפרש לך זה המשל אשר חדשתי לך, ואומר, אמנם אשר הם חוץ למדינה, הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת [...]

<sup>212</sup> יש להעיר שאת מוטיב בת המלך יצק כבר ספר הבהיר לתבנית המשל הקבלי והוא שמש אותו במשלו. ראו ספר הבהיר, 36, עמ' 137-139; 43, עמ' 141; 62, עמ' 155; 90, עמ' 175-177. יחד עם זאת, קשה לראות באחד מן המשלים הללו שלב מעבר בין המשל המדרשי למשל העלמה בהיכל, מפני שמוטיב האהבה מתערפל כאן עוד יותר. כך הוא למשל במשל הקרוב ביותר אל המשל המדרשי הנ"ל: 'משל למלך שהיה בחדרי חדרים [...] אמרת לא נאה לו שלא לגלות פניו וגונזיו וחמודותיו ומשבצותיו, אמ' לא, מה עשה, יגע בבת וכלל בה כל הנתיבות ובמלבושיה, והרוצה ליכנס בפנים יסתכל הנה', שם, 43, עמ' 141. האינטרפטציה הקבלית גלוייה לעין, אולם מבחינה ספרותית משמשת כאן הבת רק כאמצעי להכרת חדרי ההיכל ואיננה עומדת כדמות וכאישיות לעצמה.

<sup>213</sup> על משלי המלכים, ראו א' בליינסנה, 'משלי מלך בהגות היהודית בימי הביניים', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה תש"ן. יש להעיר בעיקר על משלי המלך המופיעים בספר הכוזרי, א, יט-כד (משל מלך הודו), ובעיקר ד, ג, שהזיקה בינו ובין המשל המיימוני על המלך בהיכלו בולט לעין (להוציא מוטיב ההיכל). על השפעת ריה"ל על הרמב"ם בעניין זה, ראו H. T. Kreisel, 'Judah Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal', *Maimonidean Studies* 2 (1991), pp. 108-109. התלמודית-מדרשית מצויים משלי מלכים לרוב, אולם הם שונים במובהק מאלו של ימי הביניים. על משלי מלכים אצל חז"ל, ועל ההבדל ביניהם ובין המשלים המאוחרים יותר, ראו ד' שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ה, עמ' 30-31, 110-103.

ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך, הם בעלי אמונה ועיון, אלא שעלו בידם דעות בלתי אמתיות, אם מטעות גדולה שנפל בידם בעת עיונם, או שקבלו ממי שהטעם [...] והרוצים לבא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך הכלל, הם המון אנשי התורה רצה לומר עמי הארץ העוסקים במצות, והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו, הם התלמודיים אשר הם מאמינים דעות אמתיות מדרך קבלה, ולומדים מעשה העבודות, ולא הרגילו בעיון שרשי התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה, ואשר הכניסו עצמם לעיין בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוודור, ובני האדם שם חלוקי המדרגות בלא ספק, אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת, וידע מן העניינים האלהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו, ויקרב לאמתת מה שא"א בו רק להתקרב אל אמתתו, כבר הגיע עם המלך בתוך הבית.<sup>214</sup>

מוטיב החיפוש אחר מה שבתוך ההיכל, כמו גם המידור של מי שמחוצה לו לראויים ולשאינם ראויים, אינו משאיר מקום לספק בדבר הקשר שבין שני המשלים. אולם גם כאן לא ניתן להתעלם מן ההבדלים המכריעים שביניהם. הזיקה המכוננת את היחס שבין המבקש למשאת נפשו בזוהר, היא האהבה, בעוד שבמשלו של הפילוסוף האריסטוטלי המגמה והמטרה היא לראות את פני המלך, ראייה שהיא כמובן השגה שיכלית.<sup>215</sup> וידע מן העניינים האלהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו. מכאן גם, שאין טעם בפנייתו של המלך האריסטוטלי אל מבקשיו, הלא אין הוא יותר מאשר מושא של ההשגה האנושית – השכל הפועל. לעומת זאת, במשל האהבה התורה משיבה אהבה לאוהבה ויודע גם הוא כי 'מגו רחמי דרחימת להי אתגליאת לגביה רגעא חדא'.

מקבילה קרובה עוד יותר לזוהר, הן בזמן והן ברוח, מצויה בספר שערי אורה לר' יוסף ג'קטילה. ג'קטילה, שהיה מהמקורבים לחוג הזוהר, כתב את חיבורו זה בסמיכות, אם לא במקביל, לחיבור הזוהר.<sup>216</sup> בשער החמישי של החיבור אנו מוצאים את משל המלך במלבושיו, השואב ומושפע ככל הנראה מהמשל המיימוני, אך מאידך קרוב עוד יותר למשל העלמה בהיכל, העומד במרכז עיונו כאן:

ואחר שידעת זה, אודיעך בפירוש המשל שהזכרתי למעלה. דע כי כשהשם יתברך מתראה בפני האומות הוא כדמיון המלך העומד לפני השרים ולפני כל עבדיו, שהוא עומד מלובש לבושי מלכות או לבושי מלחמה, כמו שהודענוך למעלה, ואינו נראה לפניהם זולתי במלבושיו וטכסיסיו. ולפיכך אין השם נראה כלל לעובדי כוכבים, לפי שרוב הכינויין והמלבושים מכסין אותו ומעלימין אותו מהם. וכשהשם יתברך עומד

<sup>214</sup> מורה הנבוכים ג, נא.

<sup>215</sup> נראה כי אופיים האסרטיבי של החכמים במשל קרוב יותר להמחיש דווקא את המודל ההרמנויטי הראשון, האקטיבי.

<sup>216</sup> על היחס בין ר' יוסף ג'קטילה לרמד"ל, על היחס בינו לבין ספר הזוהר ועל שאלת זמן חיבורו של שערי אורה ביחס לזוהר, ראו Scholem, *Major Trends*, pp. 194-196; וכן הקדמת בן שלמה לספר שערי אורה: ר' יוסף ג'קטילה, שערי אורה, מהדורת "בן שלמה, ירושלים תשנ"ו, א, עמ' 29-30. באותו עניין ראו גם את הקדמת וולפסון לספר הרימון: E. Wolfson, *The Book of the Pomegranate: Moses de León's Sefer ha-Rimmon*, Atlanta 1988; וכן א' פרבר, 'עקבותיו של ספר הזוהר בכתבי ר' יוסף ג'קטילה', עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 70-83; ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', עמ' 20-25.

עם קהל ישראל הרי הוא עומד עמהם כמלך עם בני ביתו ומסיר ממנו קצת הלבוש, כמו שדרך המלך להסיר קצת מלבושיו בהיותו עומד עם בני ביתו, וזהו סוד שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך, ואמרו חכמינו ז"ל, כשם שהוא בא לראות כך הוא בא ליראות. וסוד גדול רמזו בכאן, וזהו סוד הכל חייבים בראייה. ואף על פי שהשם יתברך כשהוא מתייחד עם ישראל במקדש מסיר קצת הכינויין שהם מלבושיו, כאמרם בעניין שם המפורש במקדש ככתבו ובמדינה בכנויו, והרי ישראל רואין אמיתת שם יהוה יתברך ויתברך משאר האומות, אף על פי כן עדיין הוא לבוש קצת המלבושים והכינויין. והטעם, לפי שאין כל ההמון ראויים להגיע לאמיתתו של שם יהוה, ואינם יכולין לדעת תכלית עצומו. אבל כשהשם יתברך מתייחד עם הצדיקים והחסידים, אבות העולם והאיתנים, אז הוא מסיר ממנו כל הכינויין, ונשגב יהוה לברו, ונמצא שם יהוה יתברך עומד עם ישראל כמלך שפשט כל מלבושיו ומתייחד עם אשתו.<sup>217</sup>

המלך חושף את עצמו מעט מעט בפני מקורביו הקרואים לחזות ב'אמיתת שמו' ללא מלבושים ובלא כינויים. אין הסובבים את המלך מבקשים את פתח ההיכל, אלא הוא עצמו ממיט את המחיצות המבדילות בינו לבינם.<sup>218</sup> בסיום הקטע ניתן לחוש בנימה האירוטית: 'נמצא שם ה' יתברך עומד עם ישראל כמלך שפשט כל מלבושיו ומתייחד עם אשתו'.

בעל דרשת ההיכל בסבא דמשפטים, משום שנטה לשמר מתח אירוטי מעודן, העדיף כתבנית יסוד את ההיכל המיימוני (והמדרשי) על פני המלבושים שבשערי אורה. מצד שני, מערכת היחסים בין המבקש למשאת נפשו הדרית היא כאן. בכך היא מעצימה עוד יותר את המתח שמחולל המלך הפושט את מלבושיו אצל ג'קטילה.<sup>219</sup> מעבר לכך, המשל הזהיר שונה באופן מהותי משני המשלים הקודמים. מהבחינה התימטית, בניגוד למשלי הרמב"ם וג'קטילה, אין בעל סבא דמשפטים עוסק כאן בתורת ההכרה של האל אלא בהרמוניטיקה, דהיינו במעמד הפרשן מול הטקסט, במעמד הטקסט מול הפרשן וביחסי הגומלין שביניהם. שנית, מהבחינה הספרותית, כאן משאת הנפש היא כבר עלמה ולא מלך. אין ספק שעל רקע המסורת התלמודית-מדרשית עיצוב כזה של משל דתי, על בסיס דגם יסוד של אהבת איש ואשה, הוא נועז ביותר, וקשה למצוא לו תקדים.<sup>220</sup> מאז אומץ

217 ג'קטילה, שערי אורה, עמ' 206-208.

218 מבחינה זו ממחיש המשל דוקא את המורל ההרמוניטי השלישי, הפרובוקטיבי.

219 יתכן שבעל סבא דמשפטים הכיר את משל המלך במלבושיו שבשערי אורה ועיצב אותו על פי טעמו ומגמתו הדידקטית. מאידך, אין לשלול את האפשרות ששני המשלים צמחו במקביל מתוך החומרים הקדומים הנזכרים.

220 אכן יש מקום רב להשערותיו של לחובר, 'בשער המגדל' עמ' 50 הערה 50, שהזהר הושפע כאן מהסיפור על בתו של המלך שלמה, שאביה סגר אותה במגדל גבוה לאחר שחזה במזלות השמים שעני אחד עתיד לשאת אותה לאשה. הסיפור מובא בהקדמתו של שלמה בובר למהדורת תנחומא שלו, עמ' 136. אלא שבסיפור זה חסר המרכיב העיקרי במשל הזהיר – הדינמיקה של החיפוש, הכמיהה וההתגלות; שכן בסיפור המדרשי המפגש בין בת המלך ובין העני מתרחש בסופו של דבר באופן מקרי לחלוטין. כך או כך, עצם השימוש בסיפור זה או במוטיבים מסויימים ממנו, כמשל המשקף אמיתות בהקשר התיאולוגי, כרוך בודאי בתעוזה ספרותית רבה, והוא-הוא החידוש הספרותי הגדול של בעל סבא דמשפטים. משל התנחומא



שיר השירים בפירושו האלגורי אל חיק הקאנון המקראי. יחד עם זאת, בתוך הנוף הזוהרי אין הוא חריג באופיו, גם אם עיצובו הספרותי מרשים ביותר. זיקה מעניינת עולה כעת בין המשל הזוהרי לשירת יהודה אלתריזי, עם פרסום קטע של שיר מפרי עטו של המשורר בידי עזרא פליישר.<sup>221</sup> במרכז השיר עומדת קדמות הבורא, הנסתרת ונגלית חליפות לעיני אדם:

קדמותך שדי לך נמצאה / אם מבני איש נסתרה נפלאה  
מה יקרה מה נשגבה מכל יצור / כי כל יצור תמציא ולא נמצאה [...]   
ובשערי הלב לעין הרעיון / היא יוצאה עתים ועתים באה  
אם איש בעין לבו כבודה יחזה / ילאה להגיד בעדה מה ראה [...]   
היא נסתרה מכל ונעלמה כמו / עלמה אשר מחושקים נחבאה

המוטיבים הדומים, כמו גם הכינוי 'עלמה', מאששים ומאשרים את הקשר שבין שתי היצירות שנכתבו בקרבת זמן ומקום, בין אם בעל סבא דמשפטים הושפע ישירות מאלתריזי ובין אם שניהם שאבו ממקור השראה שלישי. יחד עם זאת, גם המשורר מביא כאן לידי ביטוי, כנראה בהשראת הרמב"ם,<sup>222</sup> את הפנומן הקוגניטיבי של תפיסת קדמות האל. בעוד עניינו של הסבא הוא כאמור בתודעה הפרשנית. גם בהשוואה לשיר יש להדגיש שבאיכותו הספרותית המשל הזוהרי הוא מלא, מורכב וחי הרבה יותר. ניתן אם כן לסכם בנקודה זו, ולשער שאת מוטיב התורה בהיכל שאב הזוהר מן המדרש, ואילו בדינמיקה של ההתגלות הפרוגרסיבית הוא הושפע מן המסורת הימיביימית. תרומתו הייחודית של הזוהר היא בעיצובו של המשל באופן המחדד את המימד האירוטי ובהעמדת המתח של האהבה כגורם דומיננטי ומכונן בהליך ההרמנויטי. דומה שייחודה של הכתיבה הספרותית הזוהרית משתקף גם בעובדה המפתיעה שבגלגוליו המאוחרים של המשל אנו עדים לנסיגה מן השימוש באלמנט האירוטי. כך למשל בפראפראזה שכתב המקובל בן המאה השש עשרה, ר' משה אבן מכיר, אודות 'בת המלכים במגדל'. למרות שאין ספק בכך שמדובר באותו משל עצמו,<sup>223</sup> ודווקא משום כך, ההבדלים ביניהם מאלפים. אצל אבן מכיר הדרך אל בת המלך היא מעין 'מסלול מבחן' מאת המלך. תחת אשר במשל המקורי המפתח לגילוי פניה של האהובה הוא בקשר האהבה הנחתם ביניהם, בגלגולו כאן נדרש מי שמבקש את לב בת המלך, וכמוהו גם המבקש את סודות התורה, לעמוד בנסיון העמל, כח הרצון וההתמדה. בכך הוא מעמעם למעשה את זוהרו של המשל:

היה למקור ההשראה של ביאליק, כשכתב את 'אגדת שלושה וארבעה', ראו ע' שנהר, 'למקורותיה העממיים של אגדת שלושה וארבעה', ידע עם יז (תשל"ה), עמ' 28-32; א"מ הברמן, 'נוסח קדום של מקור "אגדת שלושה וארבעה"', מאזנים מ (תשל"ה), עמ' 88-91.   
221 ע' פליישר, 'השלמות לשני חיבורי שיר מאת יהודה אלתריזי', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 548-549. הקטע הובא על ידי פליישר מכתב יד סנקט פטרבורג, אוסף פירקוביץ II A 1104, דף 33 ואילך, שם, עמ' 547, והוא מיוחס בכותרתו בפירוש לאלתריזי, שם, עמ' 548.   
222 אלתריזי היה אחד מן המתרגמים המפורסמים של מורה הנבוכים לרמב"ם.   
223 על הזיקה הברורה בין משל זה למשל האהובה בהיכל, העיר כבר בעל חמדת הימים, ג, ח, ג שבועות, פרק א. ראו עוד לחובר, 'בשער המגדל', עמ' 44-51.

עד שבא פקח אחד ערום (!) ואמר, המגדל הזה אי אפשר שלא בנו לו פתח ליכנס ולצאת. והיה כשבת האיש ההוא באותו חשך נמרץ ימים ושנים הולך ובא סביבות המגדל עד שמצא כמין חלון אחד במגדל, התחיל לחטט אחריו והיו עפר וצרויות נופלים עד שגלה חור אחד קטן. התחיל לצעוק ולצווח יום יום ולקרוא לבת המלך בקול גדול ולהתחנן אליה תיקר נפשי נא בעיניך, עד שיהמו רחמיה אליו בראותה שכבר התחיל למצוא מקום וטרח ועמל לבקש אהבתה והתחילת לספר עמו ולדבר על לבו שלא יחוש מכל הטורח אשר טרח [...] התחיל לחטט אחריה עד שפתח ונכנס. אחר שנכנס התחיל לקרוא ולצעוק אל בת המלך תפתח לו החדרים הפנימיים להכנס אליה עד שראתה בעיניו וגילתה לו מקום המפתחות היכן הם [...] <sup>224</sup>

'כרטיס הכניסה' אל פנים המגדל נקנה כאן כעמל רב, תוך חילוי פניה של בת המלך בתחנונים רבים. אין צורך לומר שאופיו האירוטי של המשל נמחה כאן כמעט לחלוטין. <sup>225</sup> גם חיבורים אחרים שהושפעו ממשל האהובה בהיכל לא שימרו את מימד המשיכה האירוטית שבין האוהבים. אפילו ביצירתו של רמח"ל 'מגדל עוז', בו חושף המחבר עצמו במבואו את המשל הזוהרי כתשתית ספרותית ראשונית שלו, <sup>226</sup> אנו מוצאים שהאוהב, שלום בן מלך ענמים, מגלה את פתח המגדל לגמרי במקרה, ובלי משים הוא פותח את דלתותיו. יתירה מזו, העלמה שלומית כלל איננה שרויה במגדל. עניינו של איתור מבוא המגדל הוא בהיותו מבחן שאותו הציב המלך עבור מי שמבקש את ידה של בתו. גם את סיפורו של ר' נחמן מברסלב: 'מעשה מאבידת בת מלך', ניתן לראות כשייך למסורת הנראטיבית הזו ששורשיה נעוצים במשל העלמה בהיכל שבזוהר. <sup>227</sup> אלא שאף הוא בחר לעקר מן הסיפור את מוטיב האהבה. בסיפורו, מי שיוצא למסע החיפושים אחר בת המלך הוא דוקא 'השני למלכות', המבצע את המוטל עליו כמשימה מלכותית גרידא. <sup>228</sup>

נמצינו למדים שעל ציר ההתפתחות של גלגולי המשל, החל מן המקור המדרשי וכלה בסיפורת החסידית, ניתן לציין את המשל הזוהרי אודות האהובה בהיכל כפסגה ספרותית

<sup>224</sup> משה אבן מכיר, סדר היום, לובלין תרל"ו, עמ' מח-מט.

<sup>225</sup> עוד יש להעיר שר"מ אבן מכיר משלב במשלו מוטיבים מדרשת החכמים המלאים עיניים ומדרשת הפתח. על כן ברור שהוא קרא את כל חלקי הדרשה בסבא דמשפטים קריאה הרמוניסטית.

<sup>226</sup> 'במדרש הקדוש קדוש מדבר ידמה במשלו תורת ה' ואשר חפץ בה אל נערה בתולה, במת מלך היא ונעלמה מעין כל חי, במגדל עוז אשר לה חביון חתום, אל אוהבה אחד תגלה ואיש בלתו לא ידעה. זאת לקחתי היום ותהי לי למוסדותי להנות עליה משלי', מ"ח לוצטן, מגדל עוז, מהדורת י' דוד, תל אביב, תרפ"ז, עמ' 24. כבר העיר לחובר, 'בשער המגדל', עמ' 80-81, ש'המדרש הקדוש' איננו אלא הזוהר ושכוונתו כאן למשל העלמה בהיכל. מוטיב האהבה המצוי בסיפור זה מזכיר יותר את משל האהבה הנאמנה של הרועה הנאמן, כפי שאנו מוצאים אותו בדרמה האיטלקית של המאה השש עשרה והשבע עשרה. על מקורותיו של הסיפור בכלל ראו לחובר, שם, עמ' 29-84.

<sup>227</sup> על מקורותיהם הקדומים של המוטיבים המרכזיים בסיפור 'מעשה באבידה מבת מלך', ובכלל זה המוטיבים הנדונים כאן, ראו י' אלשטיין, פעמי בת מלך: חקרי תוכן וצורה בסיפורו הראשון של ר' נחמן מברסלב, רמת גן תשמ"ד, עמ' 159-188.

<sup>228</sup> על ביטויי המוטיב הזה מחוץ למסורת היהודית, ראו אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 242.

שבה מעוצבים בקוים דקים ודינמיים יחסי האהבה שבין האהובה-התורה הנחשפת לאהובה אשר נושא עיניו אליה לבין אותו אוהב המבקש אותה ויודע אל-נכון שהיא גם היא תתגלה אליו לרגע אחד, על מנת לעורר אותו.<sup>229</sup> בהקשר זה יש להעיר על זיקתה של הדרשה למסה הרמנויטית אחרת בת התקופה, ולהשוות בין הדברים האמורים כאן לביטוי קרוב בתוך מאמר על פנימיות התורה המיוחס לרמב"ן, שפורסם מכתב יד על ידי גרשם שלום. כך אנו קוראים באותה איגרת:

והנה כלל אני מוסר לך כי זהו היסוד לאמונה ולחכמה. דע כי אילו תאמין על מרגלית אחת שיש לה סגולה לפעול פעולה נפלאה בטבעה ובכחה ואינך יודע מהות אותה הפעולה לעולם תהיה דואג ונאנח עד שתשיג מהות אותה הפעולה [...]. וכן הדבר ממש בתורה, אם תאמין שאינה כפשטה לבר אבל יש לה מלבד הפשטים דרכים נוראים ומעלות נפלאות תהיה תמיד רודף אחריה ודואג על מה שלא תשיג ושמח במה שתשיג. וכן אמ' ית' כי לא דבר רק הוא מכם, כלומר אין תורה ריקנית כפשטה לבר, אבל יש לה נשמה שנפחתי אני בתורה והוא העיקר [...]. כי כשתאמין שהתורה עמוקה עד מאד ופנימית בחדרי משכיותיה לעולם תהיה משתוקק וכוסף ותואב אחריה ותהיה נפשך חושקת ונמשכת אחריה תמיד כדי לגלות דבר מסתריה וכדי להשיג מתעלומותיה.<sup>230</sup>

בדומה לבעל האיגרת, הקורא לאדם להיות 'משתוקק וכוסף ותואב', מתאר גם הסבא את לומד התורה כמי ש'מעזי ולביה ונפשיה אזלו אבתרה', אלא שהוא איננו חושש לקרוא לתחושה הזו בשמה המפורש – אהבה: 'ההוא רחימו מגו דרחים לה [...]' בדומה לכך, כמו המיוחס לרמב"ן המטיף לשומע לקחו להיות תמיד רודף אחר התורה, גם הסבא מצווה 'למרדף אבתרא דאורייתא', אך מוסיף הוא שלוש מלים המקנות לכל העניין מימד ייחודי – 'ולמהוי רחימין דילה'. מעבר למוטיב הספרותי, קיימת גם מן הבחינה התימטית זיקה ברורה בין שני המקורות. באיגרת מותנה גילוי הסוד בעצם המודעות המוקדמת לקיומו, וכך גם בזוהר. אלא שהסבא הזוהרי צועד צעד נוסף קדימה ומתנה את השגת הסוד בידעיה מוקדמת של תוכנו – 'לא עבדת דא אלא לאינן דידעין בה ואשתמודעאן בה'. גם המסקנה המתודולוגית, שלא לזלזל באף אות, משותפת לשני המקובלים. הסבא מוסיף ומדגיש שלא רק שאין לגרוע, אלא גם 'דלאו לאוספא'. יתכן בהחלט שאיגרת זאת עמדה לפני בעל סבא דמשפטים והוא עשה בה שימוש כחומר גלם, אך עיצובו הספרותי

229 יתכן גם שמשל זה, בעיצובו כסיפור אהבה, הושפע מן האוירה בחוגי הטרוכדורים בפרובנס וגם בספרד ומשירתם. מוטיב האהבה החושנית לאשה הרחוקה (Bon' Amors), כמו גם הכמיהה האובססיבית לחייו או מבט של הגבירה, ואפילו הגוון הרוחני-אפלטוני שקיבלה אהבה זו בסוף המאה הי"ג, עשויים היו בהחלט להיות קרקע פוריה לצמיחתם של דימויים ומשלים מן הסוג בו אנו עוסקים כאן (אני מודה לברכה ז"ק שהפנתה את תשומת לבי לזיקה אפשרית זו). מעניין, שלאחר דורות רבים של 'עיקור' האלמנט האירוטי מן המשל וגלגוליו, הוא הושב לעלילה על ידי חיים נחמן ביאליק ב'אגדת שלושה וארבעה'. אלא שספק אם הלה הכיר בכלל את המשל הזוהרי. על כל פנים על פי עדותו האישית מקורות ההשראה שלו היו שונים, ראו לעיל הערה 220.

230 שלום, 'מאמר על פנימיות התורה המיוחס לרמב"ן', עמ' 112-113.

המזהיר והרוח ההרמנויטית הייחודית שלו, מעמידים את משל העלמה בהיכל בפסגת היצירה הקבלית והזוהרית בתקופה זו.

כשאנו שבים ומתמקדים בעצם התפיסה הרואה באהבה את היחס המכונן שבין התורה ובין לומדיה, קשה להצביע על מקבילה רעיונית קדומה לספר הזוהר, אף שניתן לשער מניין צמחו ביטוייה הספרותיים. אליזט וולפסון, במאמרו: 'דימוי נשי של התורה',<sup>231</sup> עמד על התפתחות השימוש בדימוי של התורה כאשה. לדבריו, את התופעה הספרותית הזו נוכל לזהות לראשונה בספרות ההלניסטית ובספרות החכמה העברית, בעיקר בספר משלי ובספרים החיצוניים, למרות שבכל המקורות האחרונים מדובר עדיין על ה'חכמה' ולא דווקא על התורה.<sup>232</sup> בספרות הרבנית מתקופת חז"ל נעלם המיתוס הזה והדימוי מצוי כאן רק כמטאפורה, בדרך כלל בזיקה למוטיב החתונה ולמעמד הר סיני.<sup>233</sup> במדרש אלפא-ביתות, שזמנו המוערך הוא המאה השביעית או השמינית, נתפסת התורה ככלה של משה.<sup>234</sup> את השיבה מן המטאפורה אל הסמל המיתי יש לראות, לדעת וולפסון, בספר הבהיר. כאן התורה העליונה היא השכינה.<sup>235</sup> כך הוא גם השימוש בכתבי רבי יהודה בן יקר, הרמב"ן ורבנו בחיי בן אשר.<sup>236</sup> נמצינו למדים אם כן שאת צמיחת המיתוס של התורה-האשה יש לראות כרה-מיתוציה של הדימוי העברי-הלניסטי. אולם, אף לא באחד מן המקורות הזוהריים האחרים אין הוא מתגבש לכדי חזויה של אהבה עזה בין התורה הנסתרת ללומדה המבקש את מבטה.<sup>237</sup>

אהבת תורה הוא אכן ערך קדום המשתקף כבר ממאמרי חז"ל.<sup>238</sup> יתר על כן, כבר בספרות התלמודית נוכל למצוא מאמרים בהם האהבה הזו לובשת אופי אירוטי. כך הוא למשל במאמר המובא בכמה מקומות:

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב – אל תיקרי מורשה, אלא מאורשה, מלמד שהתורה מאורשה היא לישראל.<sup>239</sup>

ובדומה לכך מובא בתלמוד הבבלי:

231 Wolfson, 'Female Imaging of the Torah'

232 בנקודה זו קדם לו גרין, ראו A. Green, 'Bride Spouse, Daughter: Images of the Feminine in Classical Jewish Sources', *On Being a Jewish Feminist*, ed. S. Heschel, New York 1983 p. 253; ראו גם Wolfson, 'Female Imaging of the Torah', n. 1-3.

233 Ibid, pp. 3-7.

234 Ibid, pp. 6-9.

235 Ibid, pp. 9-14. ביחס למסומן על ידי סמל זה מעיר וולפסון, שלמרות שבכמה מקומות ניתן למצוא את ההבחנה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, כאשר הראשונה היא סמל לספירת תפארת ואילו השנייה היא ספירת מלכות, הערך הסימלי הדומיננטי ביותר בספר הבהיר הוא תורה=שכינה, ללא הבחנה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה.

236 Ibid, pp. 14-16.

237 על מקבילה מן התרבות היהודית לתפיסה אירוטית של המלה הקדושה, ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 94 הערה 176.

238 ראו למשל בבלי, ברכות, טז ע"ב; מנחות, יח ע"א; ויקרא רבה כב; במדבר רבה ב; אבות דר' נתן, מהדורת שטר, ניו יורק תשכ"ז, נ"ב כט, ועוד.

239 ספרי דברים, שמה. ראו עוד בבלי, ברכות, נז ע"א; פסחים, מט ע"ב, ועוד.

מאי דכתיב אילת אהבים ויעלת חן וגו', למה נמשלו דברי תורה לאיילת, לומר לך מה איילת רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה.<sup>240</sup>

מאמר חז"ל זה, ובעיקר הדימוי של 'איילת אהבים', הוא כידוע מן החביבים על הזוהר אשר הוא מפתח אותו ומשיא אותו לעניינים שונים.<sup>241</sup> אלא שלא כאן ולא במקורות קדם-זוהריים אחרים אין האהבה הזו מייצגת את ההליך הפרשני-דרשני גופו, וגם אין רמז לרעיון שהדרשן המקובל, מתוך שהוא אוהב את אהובתו שבהיכל, ראוי הוא לזכות וללכוד במבטו את מבטה. בזוהר, לעומת זאת, נוכל למצוא את התובנה ההרמנויטית הזאת גם במספר מקומות נוספים. כך למשל במאמר המובא בשם רבי יצחק:

ר' יצחק אמר, מפני מה ב' פתיחא וסתימא, אלא בשעתא דבר נש אתי לאתחברא באורייתא הרי היא פתיחא לקבלא ליה ולאשתתפא בהדיה, ובשעתא דבר נש סתם עיניו מנה ויהך לארחא אחרא הרי היא סתימא מסטרא אחרא, כד"א אם יום תעזבני יומיים אעזבך, ולא ישכח פתחא עד דיתוב לאתחבר בה באורייתא אנפין באנפין ולא יתנשי מנה.<sup>242</sup>

הזוהר תולה כאן את מציאת הפתח, כלומר את הצלחת ההליך הפרשני, בהתעוררות 'להתחבר' עם התורה, כך שבפני מי ש'סותם עיניו' ממנה, תהיה התורה נעלמת. מטאפורה זו משיבה אותנו באופן אסוציאטיבי למשל האהובה בהיכל.

בספרות החסידית מוצאים אנו את ההרמנויטיקה של האהבה כשהיא מזוהה ומבארת את האידיל של היחוד והדבקות בתורה. ר' משה חיים אפרים מסדילקוב מייחס במפורש את הדימוי האירוטי של לימוד התורה למשל האהובה בהיכל שבסבא דמשפטים:

וכשאדם עוסק בתורה לשמה ולעשות אזי מקרב כל איבריו לשורשם מהיכן שנמשכו ונתהוו, היינו אל התורה [...] ונעשה הוא והתורה אחד ביחוד ואחדות גמור כמו יחוד איש ואשה כדאיתא בסבא משפטים, לבתר מלילת עמיה בחר שושיפא ע"ש, ונעשה עם התורה ביחודא חדא ומבשרי אחזה אלוה. אם בזיווג הגשמי והיו לבשר אחד ק"ו באלף אלפי אלפים ק"ו ברחניות שנעשה אחדות גמור ממש הוא עם התורה.<sup>243</sup>

תיאור חי עוד יותר של לימוד התורה כחוויה אירוטית, מצוי בספר תולדות יעקב יוסף:

יש בעסק התורה ב' סוגיות, א' קישוטי הכלה זה חלק הנגלה מהתורה הנק' לבושי התורה, וז"ס הן הן גופי התורה, וכמבואר בזוהר זה אוסר וזה מתיר הוא קשוטי הכל' יעו"ש. וכמו שהכלה אחר הקשוטין והלבושין הוא הייחוד והזיווג ואז אשתליל

240 בבלי, עירובין, נד ע"ב. ראו גם ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 98.

241 ראו זוהר, ג, כא ע"ב, קסו ע"ב, רמג ע"א, רמח ע"ב. על דימוי האיילה בכלל ראו י' ליבס, 'תריץ אורזלין דאיילתא: דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 113-169.

242 זוהר, ג, לה ע"ב - לו ע"א.

243 משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשכ"ג, נב ע"א.

מלבושי' ודבק באשתו והיו לבשר אחד, כך בסוגי התורה אחר הקשויטין והלבושין הוא היחוד ודביקו' בפנימי' התורה שהיא תורת ה' ובו תדבק בדביקה חשיקה וחפיצה. ובזה יובן בתורת ה' חפצו בדביקה בחשיקה וחפיצה. רק שאין זה סוג היחוד והזווג שייך בהתמדה כי אי אפשר ומבשרי אחזה וגו', אבל בתורתו יהגה יומם ולילה, והוא חלק הנגלה מהתורה יהי' בהתמדה יומם ולילה.<sup>244</sup>

זיקתו של התיאור הזה למשל האהובה בהיכל ניכרת לעין. לומד התורה עוסק רוב ימיו ב'קשויט הכלה' – בחלק הנגלה שלה, 'זה אוסר וזה מתיר'. רק לעיתים הוא זוכה למה ש'אחר הקשויטין והלבושין', ליחוד ודבקות בפנימיות התורה. אך עצם טיבה של החוויה האירוטית המתמשכת מחייב את שיגרת הכיסוי בקישוטים,<sup>245</sup> כי 'אין זה סוד היחוד והזווג שייך בהתמדה'. ר' יעקב יוסף גם אינו מסתפק בעצם היחוד והדבקות והוא מדגיש בצדו את ה'חשיקה' ואת ה'חפיצה' להגיע אל פנימית התורה. גמיהה זו היא למעשה אותה אהבה של האוהב-הלומד לאהובתו שבמשל הזוהרי.<sup>246</sup>

עם כל זאת, במשל האהובה עצמו טמונה תובנה עוד יותר מחודשת וייחודית, לפיה האהבה כלל וכלל איננה משמשת כמדיום להשגת החבוי והנסתר שבתורה, שהרי החבוי והנסתר ידוע ומוכר ('אשתמורען') זה מכבר. בעניין זה משיקה תפיסה זו מעט לעמדתו הידועה של הרמב"ן אודות חוסר התוחלת שבעיון הקונטמפלטיבי בפסוקי המקראות על מנת להפיק מהן את האמת האזוטריית. כך למשל כתב הוא בפירושו לתורה:

מעשה בראשית סוד עמוק אינו מובן מן המקראות, ולא יודע על בוריו אלא מפי הקבלה עד משה רבנו מפי הגבורה, ויודעיו חייבין להסתיר אותו.<sup>247</sup>

אכן, שני המקובלים גם יחד, אינם רואים ערך בימרה ההרמנויטית לקנות סודות באמצעות ההליך הדרשני. אולם העילה לכך בסבא דמשפטים שונה, ובמידה מסויימת אף מנוגדת, באופן אשר מחדד היטב את עמדת הייחודית בענין זה. בעוד הרמב"ן שולל את הדרשה כמקור ידע מתוך שהוא סבור שאין סיכוי להפיק את החידוש האזוטרי מן המקראות ללא מסורת קבלית מוצקה, הרי עבור בעל המשל הזוהרי החידוש כשלעצמו איננו כלל משאת נפש. עצם חוויית האהבה וההתאחדות עם האמת הישנה בדרך חדשה היא-היא מגמתו ותכליתו של הפרשן-הדרשן בכל אשר הוא עמל. לפי זה אין ההליך הפרשני אתגר אינטלקטואלי, אך גם לא התנסות מיסטית כפי שהדבר בא לידי ביטוי בכמה

<sup>244</sup> יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"מ, קלג ע"ג.

<sup>245</sup> על הפונקציה שממלא הכיסוי בהקשר זה, ראו לעיל, ניתוח אנליטי: שלושה חתכים ספרותיים, ושם במובאה מתולדות יעקב יוסף בעניין זה.

<sup>246</sup> ראו עוד מ' אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 334 הערה 53, ובהפניותיו. על הדימוי האירוטי בחסידות בכלל, ראו שם, עמ' 341-353, ביחוד עמ' 241 הערה 184; וכן Wolfson, 'Female Imaging of the Torah', pp. 22-26.

<sup>247</sup> משה בן נחמן, פירוש על התורה, עמ' ט (הקדמה). על עמדתו השמרנית של הרמב"ן, ראו בהרחבה אידל, ר' משה בן נחמן, עמ' 550-556.

מחקרים לאחרונה,<sup>248</sup> אלא חוויה אקסיסטנציאלית של התמזגות עם התורה, שוב ושוב בדרכים שונות, על מנת לגלות בה את אותן פנים ישנות ועתיקות – מחדש.<sup>249</sup> את העיקרון ההרמנויטי הזה של החתירה לגלות שוב את מה שכבר ידוע, ניתן להראות יפה בדרשת הסבא עצמו, במספר דוגמאות. האחת לקוחה מדרשת האיתנים. באחד מן השלבים האינטנסיביים של הדרשה עוסק הסבא בזיהוי הספירתי של 'האיתנים' שבפסוק: 'והאיתנים מוסדי ארץ'. את טענתו, שהפסוק רומז לשלושת האבות, הוא מבסס על כך שאברהם נקרא 'איתן', שהרי עליו נאמר: 'משכיל לאיתן האזרחי'. מכאן המסקנה: 'ואי אברהם איהו איתן, יצחק ויעקב איתנים אקרון'.<sup>250</sup> והנה, תוך כדי דיון ספקולטיבי, מעלה הסבא קרישה הנסמכת על מסורת חכמים,<sup>251</sup> ושם מזוהים בפירוש האיתנים עם האבות:

כתיב ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג וגו', ירח דאתילידו בו האיתנים ומאן אינון אבהן, ואינון איתני העולם וירח דא תשרי.<sup>252</sup>

הרי לפנינו שמסורת זו היתה ידועה לדרשנו ואף על פי כן מבקש הוא ללמוד את העניין בדרך אחרת, נוספת. במקום אחר קוצף הסבא על אחד החברים שהעז להציע תחת דרשתו דרשה אחרת שהיא אמנם נאמנה יותר לפשוטו של מקרא, אך מבארת את הפסוק באופן שדורש את אומות העולם לשבח. הסבא נפגע מכך עמוקות וכמעט יוצא מכליו – 'אנא חמינא דבתר כתלייהו הוית ונפקת בהאי קרא לסייעא לון'.<sup>253</sup> הוא איננו מסכין לדרשה שממנה עולה ההיפך הגמור מן הדוגמה הידועה והמוכרת ביחס למעמד הנחות של אומות העולם: 'ואי תימא [...] הא שבחא דלהון דקודשא בריך הוא מלך עלייהו, ולא כמה דאמרן דאתמסרין לשמשין ולממנן דיליה'.<sup>254</sup> כל דרשה שאיננה תואמת את 'מה דאמרן', כלומר את המקובל, איננה לגיטימית. החידוש כאן כמובן איננו בעצם החשיבה הדרשנית הדוגמטית, אלא בתודעה הרפלקסיבית המכירה בכך שאין מתפקידה של הדרשה לחדש, אלא זו בלבד – להעלות מתוך המקורות הנתונים החדשים בדיוק את אותן אמיתות ישנות. בדרך אחרת משתקפת הגישה ההרמנויטית הייחודית הזו, כאשר הסבא זוכה במהלך הדרשה להארה, והוא צופה בגורלם ובשכרם העתידי של זוג החברים שלפניו:

<sup>248</sup> על מימד ההתנסות המיסטית כחלק מן הקריאה הזוהרית של הטקסט, ראו Wolfson, 'The Hermeneutics of Visionary Experience'; הלנר-אשר, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 33-47. ראו עוד Idel, 'PaRDeS', pp. 254-255, no. 21. לעניות דעתי תפיסה הרמנויטית זו בנויה על החוויה האקסיסטנציאלית של ההתנסות הפרשנית ולא על התנסות מיסטית.

<sup>249</sup> יתכן שזהו המובן של הביטוי 'מלין חדתינן עתיקין' השגור על לשונו של זוהר ביחס לסודות התורה.

<sup>250</sup> זוהר, ב, קי ע"א.

<sup>251</sup> בבלי, ראש השנה, יא ע"א.

<sup>252</sup> זוהר, ב, קי ע"א.

<sup>253</sup> שם, צו ע"א.

<sup>254</sup> שם, צה ע"ב.

ואנא חמינא יקרא דחד מיניכו בהווא עלמא, ואחרא ידענא דהכי הוא, אבל לא גלי קמאי והשתא חמינא.<sup>255</sup>

משמע, עוד קודם לכן ידע הסבא על שכרו בעולם הבא, אלא שלא ראה זאת. עתה, בעת ההתגלות, צפה במה שכבר ידע. מסתבר אם כן שלא רק 'פיצוח' הטקסט, אלא גם ההתגלות, איננה באה לגלות לעיניו של הסבא דבר מה חדש אלא להראות לו את מה שידוע לו זה מכבר.

לגישה הרמנויטית כזו קשה למצוא מקבילות בחקר המודרני של תורת הפרשנות. אמנם הפילוסוף הצרפתי רולן בארת' (Roland Barthe's), בספרו *The Pleasure of the Text*, דן בקריאה כפעילות אירוטית, אלא שבארת' מתמקד בעיקר במציצנות הוולגרית וביצור הסקרנות לדעת את סופה של העלילה (ובהקשר של הקריאה האוטורית נאמר – את הסוד הטמון בטקסט). המשל הזוהרי על האהובה בהיכל עושה שימוש שונה לחלוטין בדימוי של האהבה. כאן אין מדובר על הסקרנות לדעת את הנסתר ואת מה שהוא עדיין נעלם, אלא בגעגוע, בהשתוקקות ובכיסופים, למפגש מחודש ורענן עם הדמות המוכרת, האהובה והרחוקה.

לעומת זאת יתכן שיהיה בידינו להאיר את הנושא בעזרת כלים ותבניות מתחום חקר התרבות. את טיבה של הפעילות הדרשנית של המדרש, ביחס לפרשנות הפסוקים, הגדיר יונה פרנקל בספרו: 'דרכי האגדה והמדרש',<sup>256</sup> כאחד מביטויי הסיטואציה האנושית של המשחק, שיוהאן הויזינגה תיאר אותה כיסוד התרבות האנושית.<sup>257</sup> קשה לראות את הגישה ההרמנויטית שלפנינו במשל העלמה בהיכל כמשחק. ודאי שאין היא נאמנה לאיפיון המשחק על פי הויזינגה, שהרי אין כאן רוח של קלות ראש ואף לא יציאה והתעלמות מן העולם הממשי. מאידך, כמה יסודות של המשחק על פי הויזינגה קיימים כאן. האחד הוא אופיו של המשחק כפעילות שלא באה לספק באופן תכליתי צרכים ממשיים ושהערך שלו הוא בעצם קיומו. כמו כן, גם ההנאה והרצון החופשי הם מיסודותיו התרבותיים של המשחק:

צורכו אינו תוכף עליך אלא במידה שאתה מוצא בו תענוג. בכל עת ובכל שעה יכול אתה להפסיקו או להניחו. אין שום הכרח גופני, ועל אחת כמה ומה שאין כל חובה מוסרית שמטילה אותו עליך.<sup>258</sup>

נראה, שיש רק משחק אחד שניתן לראות בו מודל לפעילות ההרמנויטית בה אנו דנים כאן, הוא המשחק האירוטי. כך כותב הויזינגה עצמו על האהבה כמשחק:<sup>259</sup>

<sup>255</sup> שם, קב ע"א.

<sup>256</sup> "פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, א, עמ' 84-85. פרנקל מסייג את עצמו ומודה שלא כל היסודות של המשחק קיימים בדרשה.

<sup>257</sup> "הויזינגה, האדם המשחק, תרגם ש' מוהליבר, ירושלים תשכ"ו.

<sup>258</sup> שם, עמ' 43.

<sup>259</sup> הויזינגה מתייחס לגישתו של בויטנדיק, שכינה את משחק האהבים בשם: 'דוגמא ומופת לכל המשחקים'. הוא עצמו מסתייג מהגדרה הזו, שם.



לכאורה דבר זה שהרוח יוצר השפה תופסו בחינת משחק, אינו מעשה ההזדווגות גופה. אי אתה יכול ליתן במעשה זה את סימניו הפורמאליים או התכליתיים של המשחק. כנגד זה, ההכנה אליו, הפתיחה הקודמת למעשה, הדרך אליו, הללו מלאות וגדושות עילות של משחק למיניהן. בעיקר יפה כוחו של כלל זה בדרכי הפיתוי שבני הזוג מפתים זה את זה. צדדיו הדינאמיים של המשחק [...] שימת מכשולים, ההבהלה, ההתנגדרות, הציפייה – כל אלה מעניינם של העיגוב והחיזור הם.<sup>260</sup>

המאפיינים הללו שאותם הדגיש הויזינגה הם גם הקיום הבולטים של מערכת היחסים שבין האוהב לאהובתו במשל הזוהרי, גם אם מדובר כאמור במבע מעורן יותר. לסיום אבקש להראות כיצד יחס האהבה שעומד במוקד המשל אודות האהובה בהיכל בא לידי ביטוי גם בעיצובה של עלילת המסגרת בסבא דמשפטים, וגם בה הוא נוסך משמעות עמוקה. מוטיב האהבה שהוא כל כך דומיננטי כאן,<sup>261</sup> מטביע את חותמו על סיום הדרשה: 'וע"ד בני נשא אצטריכו לאזדהרא ולמרדף אבתרא דאורייתא למהוי רחמין דילה כמה דאתמר'. הביטוי 'רחמין' מופיע בהמשך היצירה עוד פעמיים בסמיכות מקום,<sup>262</sup> במהלך זרימתה מדרשת קול הנחש (פרק 20) אל דרשת הירך (פרק 21):

אי סבא השתא אית לך רחמין ואת משתעי כמאן דלא חמית אינון מגיחי קרבא, הא כלהו בשלמא עמך [...] השתא רחמין דילי אציתו, לא חמינא לכו ומלילנא לכו, כל הדברים יגעים, לא יכיל איניש למללא, אפילו מלין דאורייתא יגעין אינון.<sup>263</sup>

נראה שהשיבה לשימוש בתואר 'רחמין' איננה אקראית ובה טמון המפתח להבנת כוונת הדברים כאן. מיהם אהוביו של הסבא? יש שפירשו, על פי ההקשר בדרשה סמוכה, שהכוונה היא לשלמה או לאבות.<sup>264</sup> אולם הזיקה בין הביטוי החותם את המסה הרמנויטית 'למהוי רחמין דילה' לבין הביטוי המקביל כאן 'רחמין דילי', מובילה אל המסקנה המפתיעה שמתוך גרונו של הסבא דוברת התורה בכבודה ובעצמה אל אוהביה. קריאה כזו של דברי הסבא מתאשרת גם מהקשר הדברים בסמוך – 'השתא רחמין דילי אציתו, לא חמינא לכו ומלילנא לכו [...] אפילו מלין דאורייתא יגעים אינון'. הרי שהסבא מצהיר כאן שהוא אינו מדבר עמם מפני שגם דברי התורה הם יגעים. יתר על כן, בדברים אלו של הסבא 'לא חמינא לכו ומלילנא לכו'. הפעלים 'חמינא' ו'מלילנא' שייכים לשדה סמנטי ומטאפורי אחר, מוכר – לדרשת הפתי, היא החוליה השלישית במסה ההרמנויטית: 'קריב לגבה שריאת למללא עמיה [...] עד דיסתכל זעיר זעיר [...] לבתר תשתעי בהדיה [...] ומלילת בהדיה כל רזין סתימין [...] אמרה ליה, חמית מלה דקא רמזנא לך'. התורה

<sup>260</sup> שם, עמ' 75. בהמשך דבריו הוא מודה כי גם במובן הזה אין 'משחק האהבה' עונה על כל ההגדרות והיסודות של המשחק. על הדרשנות הזוהרית כ'חיזור', ראו הלנר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 57-58.

<sup>261</sup> בקטע הקצר של משל האהובה בהיכל מופיע השורש ר.ח.מ. לפחות שמונה פעמים.

<sup>262</sup> זוהר, ב, קיא ע"ב.

<sup>263</sup> שם.

<sup>264</sup> ראו זוהר, חמה, זוהר, שם.

מצהירה בפני החברים שהיא לא תחשוף עצמה למראה עיניהם ולמשמע אזניהם.<sup>265</sup> כלומר, הערוץ ההרמנויטי הפעיל כעת איננו זה הפרובוקטיבי (המיוצג בדרשת הפתי). כעת הם אהוביה – 'רחימין דילי', כאותו אוהב במשל האהובה בהיכל.

זהות זו שבין הסבא לתורה משתקפת גם ממעמד החתימה של הסיפור. עם חשיפת זהותו כרב ייבא סבא הוא מתגלה ומגלה: 'ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אלין'.<sup>266</sup> הלא בזה בדיוק גם עניינה של האהובה בהיכל, אשר – [...] מגו רחימו דרחימת ליה אתגליאת לגביה רגעא חדא לאתערא ליה'.<sup>267</sup> כמו כן, גם בדרשה החותמת את היצירה, היא דרשת החותם, בא הדבר לידי ביטוי. כמו אותם חכמים מלאים עיניים, המטילים בתורה את פקחת עיניהם וקולטים את ההתגלות ההבזקית, 'ואף על גב דמיד אסתים לא אתאביד מעיניהו', כך גם החברים שלעניהם נתגלה זה עתה הסבא, מעידים על עצמם בפניו שמכאן ואילך דיוקנו חקוק בלבם.

סיפור סבא דמשפטים מציג אם כן את דמותו של הסבא היוצא למסע סוער ומיוסר של דרשה, שבאחד ממוקדיה מתמודדת עם שאלת טיבה הפנומנולוגי של הפעילות הדרשנית עצמה. והנה, את התפיסה ההרמנויטית הייחודית שלו, הבאה לידי ביטוי כהרמנויטיקה של אהבה, מיישם הוא עצמו במהלך דרשתו כשהוא מתאחד ומתמזג עם התורה עד לכדי כך שהתורה דוברת מתוך גרונו. הפנומן של האיחוד המיסטי בין לומד התורה לתורה עצמה איננו חידושו של סבא דמשפטים. הוא הופיע כבר בכתבי ר' אברהם אבולעפיה<sup>268</sup> ושורשיו מצד אחד בתפיסה האריסטוטלית של איחוד שכל, משכיל ומושכל, ומצד שני מצוייה גם בהגות המוסלמית בשאיפת ההתאחדות של המיסטיקאי עם הקוראן.<sup>269</sup> על גלגוליו של הרעיון בקבלה ובחסידות עמד באופן מפורט משה אידל.<sup>270</sup> כאן אבקש לעמוד על אחד מהגלגולים של הרעיון בספרות החסידית. בספר דגל מחנה אפרים, בקטע שכבר הובא לעיל, מבטא ר' משה חיים אפרים מסדיליקוב את חוויית לימוד התורה כשהיא מגיעה לידי מיצוי בשיאה:

וכשארדם עוסק בתורה לשמה לשמור ולעשות אזי מקריב כל אבריו לשורשם מהיכן שנמשכו ונתהוו, הינו אל התורה, ונעשה כל אבר שלו מרכבה למצוה פרטית המייחסת

<sup>265</sup> אילמותה של התורה כאן נעוצה, על פי המבואר בגוף הדרשה, ביגיעה הנובעת מפגיעת הסטרא אחרא הנגזל – 'ויגע בכף ירך יעקב'.

<sup>266</sup> זוהר, ב, קיד ע"א.

<sup>267</sup> תגובת החברים באותו מעמד: 'ואשתתחו קמיה ולא הוו יכלין למללא', מתאימה להפליא למבעו האוהב של הסבא כאן, שם, קיא ע"ב: 'לא חמינא לכו ומללינא לכו'.

<sup>268</sup> ראו אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 256 והערה 213. אידל רואה התמזגות זו כחלק מתפיסה הרמנויטית רחבה יותר המובילה להתאחדות התורה האדם והאל, בחינת 'אורייתא קב"ה ישראל כולה חד'. על האיחוד בין האדם, הטקסט והאל, ראו M. Idel, 'Infinites of Torah in Kabbalah', *Midrash and Literature*, ed. G. Hartmann, S. Budick, New Haven 1986, pp. 141-157; Wolfson, 'Female Imaging of the Torah', pp. 288-297.

<sup>269</sup> אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 256.

<sup>270</sup> שם, עמ' 256-260.

לאותו אבר ונעשה הוא והתורה אחד ביחוד ואחדות גמור כמו יחוד איש ואשה כדאיתא בסבא משפטים.<sup>271</sup>

חשיבותו המיוחדת של קטע זה הוא כמובן, בעצם העובדה שכתומוכין לרעיון ההתמזגות של הלומד בתורה הוא מציין בפירוש את סבא דמשפטים.

מבחינה פנומנולוגית אנו שומעים גם בדורות מאוחרים לזוהר על תופעה דומה של מגיד הדובר מתוך גרונו של אדם. למחברים רבים יוחסה התגלות של 'מגיד',<sup>272</sup> אך אין ספק שהמפורסם שבהם הוא רבי יוסף קארו שאף הותיר אחריו חיבור – הוא 'המגיד מישרים' – בו תיאר את גילויי המגיד שפקדו אותו ומסר את תורותיו.<sup>273</sup> מכלל העדות עולה, שהמגיד המחודש חידושי תורה זיהה את עצמו עם 'המשנה'.<sup>274</sup> דיבור זה של 'המשנה' היה, על-פי המתואר, דיבור ממשי בעת עירות ולא רק חזיון לילה, והוא בקע מפיו של ר"י קארו. מכמה מקורות שומעים אנו שקול הדיבור היה נשמע גם על ידי אנשים מחוץ לחדר.<sup>275</sup> והנה, מתוך הספר עולה בבירור שקול 'המשנה' היה בוקע מפיו של רבי יוסף קארו בדרך כלל לאחר עיסוק אינטנסיבי בגריסת משניות.<sup>276</sup> יש לשער אם כן שדיבור החכם בפיו בשם המשנה, לאחר לימוד משניות, הוא מעין היפעלות טיפוסית של מי שהגיע לדבקות עם המשנה,<sup>277</sup> כמותה אנו מוצאים כאמור כבר כאן בסבא דמשפטים. העובדה שסיפור המסגרת משקף את חוויית האהבה של האוהב-הדרשן עם העלמה-התורה, מלמדת שוב על הזיקה שאינה ניתנת לפירוק בזוהר, בין התכנים של הדרשות לבין המצע הנראטיבי, שמצד אחד מצמיח מתוכו את התמה הזוהרית ומאידך מתגבש ובעצמו מתעצב סביבה.

#### ו. התורה והפתי: הרמנויטיקה פרובוקטיבית

הגישה ההרמנויטית השלישית בדרשת 'מלין סתימין באורייתא' מעמידה במרכז את הכח המעורר שבחורה. כי התורה היא לא רק תכלית מגמתו של מי שנכספה וגם כלתה נפשו אל הסוד הנעלם או אל האהובה הנסתרת. יש בה כדי לעורר גם את מי שלקה בקהות חושים ויצרים ואין נפשו יוצאת אליה כלל. תפיסה זו מעצבת למעשה את מגמתה הפואטית של היצירה כולה, שהרי כפי שכבר ראינו הסבא המסתורי שמגלה עצמו בפני החברים בסצנה החותמת כרב ייבא, מגלם באישיותו את התורה בכבודה ובעצמה. אם כן, כשמתברר מפיו שהוא נתחבר אליהם כדי לעורר אותם, 'ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין

271 משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, נב ע"א. גם מקור זה נידון בקצרה בספרו של אידל, שם, עמ' 257.

272 ראו ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 25 הערה 14, והפניותיו.

273 על המגיד של רבי יוסף קארו ראו בהרחבה, שם, עמ' 242-264.

274 ורבלובסקי, שם, עמ' 249-253, הוכיח שה'משנה' היא גם השכינה. לענייננו אין הדבר מעלה או מוריד.

275 ראו על כך, שם, עמ' 244-247.

276 על מקומו ומעמדו של לימוד המשניות בקרב המקובלים בתקופה זו, ראו שם, עמ' 253-256.

277 שם, עמ' 242-264. בפרק זה מתמקד ורבלובסקי בעיקר בניתוח פסיכואנליטי של תופעת המגידות ואיננו נותן את הדעת די לפנומן המיסטי.

אלין,<sup>278</sup> לא על עצמו בלבד יצא ללמד, אלא למעשה על התורה המיוצגת בדמותו. נמצינו למדים אם כן שהעלילה ה'סבאית' כולה היא מסע התעוררות אליו יוצא הסבא, ולמעשה יוצאת התורה, על מנת לעורר את החברים לגלות את מה שצופן בחובו הפסוק הכתוב. התורה פונה אל הפתי, שהוא 'חסר לב', כלומר חסר דעת או סכל או נער לא מלומד.<sup>279</sup> כשאנו באים לתור אחר מקורות ההשראה של המוטיב הזה, נראה שהוא מקיים זיקה ברורה אל הפסוק בתהילים: 'תורת ה' תמימה משיבת נפש, עדות ה' נאמנה מחכימת פתי'.<sup>280</sup> ואכן, במקום אחר זיהה הזוהר את 'עדות ה' עם ספירת יסוד, וראה בתורה מקור אקטיבי של שפע, המואצל על הפתי:

עדות ה' נאמנה, דא אתרא דיוסף דאקרי עדות. אמאי נאמנה, בגין דהוא אתרא דנהרא דלא יכובון מימיו. מחכימת פתי, אתרא דלית ליה דעתא הוא מחכים לה בההוא חכמה זעירא דקבילית מניה.<sup>281</sup>

יחד עם זאת, נראה כי המסגרת המטאפורית הרחבה של הדרשה נשאבה דווקא ממקור אחר. בקריאה ששם בעל הדרשה בפי התורה: 'מי פתי יסור הנה חסר לב', הוא חושף בעליל את מקור ההשראה העיקרי – הוא ספר משלי. כבר בראש ספר זה מזהיר מחברו על מטרתו, שהיא 'לתת לפתאים ערמה, לנער דעת ומזימה'.<sup>282</sup> בהמשך הוא באמת פונה בתוכחות אל הפתי.<sup>283</sup> ספר משלי מציג את החכמה כאשה הגונה, אשת נעורים שהיא 'אילת אהבים ויעלת חן';<sup>284</sup> ואת הפתיות, הסכלות והרשע, כאשת זנונים נכריה. בפרק ט מבקשת החכמה ('חכמות') על פי לשון הפרק) את לבו של הפתי ומשלחת אליו את נערותיה:

שלחה נערותיה תקרא על גפי מרמי קרת, מי פתי יסור הנה, חסר לב. אמרה לו: לכו לחמו בלחמי ושתו ביינ מסכתי, עזבו פתאים וחיו ואשרו בדרך בינה [...] כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים.<sup>285</sup>

גם בדרשה הזוהרית שולחת החכמה את אמריה אל הפתי באמצעות מאן-דהוא: 'ואמרת אורייתא לההוא דשדרת לגביה [...]'.<sup>286</sup> והנה, בפרק זה עצמו גם הפתיות (המכונה גם 'אשת כסילות') נושאת את קריאתה באותה לשון בדיוק:

278 זוהר, ב, קיד ע"א.

279 ראו מילון בן יהודה, ערך 'פתי'.

280 תהלים יט, ח.

281 זוהר חדש, מה ע"ב.

282 משלי א, ד.

283 ראו משלי א, כב; א, לב; ז, ח; ה, ט; ו, יד; טו, יד; יח, יט; כה.

284 שם, ה, יח-יט.

285 שם, ד, ג-יא.

286 יש לציין שאותו פלוני, 'ההוא דשדרת לגביה', איננו נזכר קודם לכן. נראה על כן שההפניה היא ישירות אל המקבילה בספר משלי. נראה כי הדרשן בוטח באסוציאציה האינטואיטיבית של הקורא הנבון, שמאליה תעמוד על הזיקה למקור המקראי.

אשת כסילות הומיה פתיות ובל ידעה מה, וישבה לפתח ביתה על כסא מרמי קרת לקרא לעברי דרך המישרים ארחתם, מי פתי יסור הנה וחסר לב.<sup>287</sup>

הווי אומר, החכמה והכסילות נוקטות באותה דרך ממש כדי להסב את תשומת לבו של עובר האורח הפתי.<sup>288</sup> כדי לחדד את היסוד המפתיע כאן נוכל לומר כי החכמה נוקטת באמצעי שבדרך כלל מיוחס לאשת הזנונים – היא מפתה את הפתי:<sup>289</sup>

חכמות בנתה ביתה [...] טבחה טבחה, מסכה יינה, אף ערכה שלחנה.<sup>290</sup>

דימויה זה של החכמה, שאיננה מרסנת את היצר, אלא משתמשת בו על מנת למשוך את האדם אליה, הוא נדיר בספרות החכמה.<sup>291</sup> ובודאי שאין כיוצא בזה בנמצא בספרות התלמודית-מדרשית. אולם הזוהר אימץ כאן בחום את המוטיב הזה, פיתח אותו, ובעיקר העצים בו את המימד האירוטי.<sup>292</sup>

הקריאה: 'מי פתי יסור הנה', מבטאת ככל הנראה היטב את שהיה בלבם של בעלי הזוהר כלפי מי ששרוי עדיין בחושך הבערות ולא השכיל לדלות מן התורה את תעלומות החכמה:

כמה אית לן לאסתכלא במלי דאורייתא, ווי לון לאינן אטימי לבא וסתימין עיינין, הא אורייתא קארי קמיהו לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, מי פתי יסור הנה חסר לב אמרה לו ולית מאן דישגח.<sup>293</sup>

כל יומא וליליא אורייתא ראמת קלין לכל עבר מכרזת ואומרת עד מתי פתאים תאהבו פתי, מי פתי יסור הנה חסר לב אמרה לו, לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, ולית מאן דירכין אודניה ולית מאן דיתער לביה.<sup>294</sup>

<sup>287</sup> משלי ט, יג-טז.

<sup>288</sup> על עצם העובדה הזאת העיר כבר ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 97 הערה 126.

<sup>289</sup> כאן ראוי להעיר על הקירבה הלשונית שבין 'פתי' ו'פיתוי', המשמשת כ'לשון נופל על לשון' בדרשה הזוהרית. למעשה כבר בספר משלי, בפרק הפתיחה, מזהיר את הפתאים (משלי א, ד) מפני הפיתוי: 'כני אם יפתוך חטאים אל תבא' (שם א, י).

<sup>290</sup> שם ט, א.

<sup>291</sup> אמנם יש והתורה נמשלת בספרות החכמה למאכל מתוק וטוב, ראו למשל תהלים יט, יא; קיט, קג. ראו עוד משלי כד, יג-יד: 'אכל בני דבש כי טוב ונפת מתוק על חכך, כך דעה חכמה לנפשך'; וכיוצא בזה בספר בן סירא טו, ג: 'והאכילתו לחם שכל ומי תבונה תשקנו'. ראו גם ישעיהו נה, א-ב; יחזקאל ג, ג. בכל המקומות הנזכרים אין מדובר במשיכה אירוטית.

<sup>292</sup> ספר משלי בולם את הגלישה אל הארוס כשהוא ממיר את הנימה הפואטית בהטפה מוסרנית: '(אמרה לו) לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי עזבו פתאים וחיו ואשרו בדרך בינה', משלי ט, ד-ו.

<sup>293</sup> זוהר, א, קסה ע"א.

<sup>294</sup> שם, ג, נח ע"א. ראו כיוצא בזה, שם, א, קצג ע"א, רכז ע"א; שם, ג, פ ע"א. על מקבילות בכתבי רמב"ל המשקפות תודעה כזו, ראו הלגר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 28-29 והערות 46-48.

קריאה מפתה זו של התורה אל הפתי היא אם כן מעין פרפראזה עשירה של קריאת החכמה שבמשלי.<sup>295</sup> בסבא דמשפטים אנו עדים לפיתוח נוסף של מוטיב זה, המביא לידי ביטוי פואטי נדיר את ההכרה בעוצמת המשיכה האירוטית של התורה. התורה נוקטת כאן בטכניקת פיתוי מתוחכמת, כשהיא בתחילה רק רומזת לפתי עד שהוא קרב אליה<sup>296</sup> ואז חושפת את עצמה לפניו בהדרגה, תוך שהיא מדברת עמו בכל פעם מבעד למסך דק יותר. לבסוף היא מתגלה אליו 'אנפין באנפין'<sup>297</sup> ומכאן ואילך: 'כדין איהו גבר שלי' בעל תורה ודאי מארי דביתא'. על המשמעות האירוטית של העניין היטיב לעמוד בעל זהרי חמה שהעיר:

בעל תורה ודאי, שבועל אות' בקירוב בשר לא דרך סדין שהוא בבגדו והיא בבגדה, דהיינו שהתורה לא נתפשטה ממלבושי החומריים כמו שהוא לא נתפשט ממלבושיו.<sup>298</sup>

האופי האירוטי של ההרמנויטיקה בדרשה הזו מתחדד ומתעצם הרבה מעבר למה שמשרדים הקטעים ההרמנויטיים הקודמים לו. אם בדרשת החכמים המלאים עיניים ניתן לחוש בכך באופן עמום, ואם דרשת העלמה בהיכל משרטטת מערכת יחסים אירוטית מעודנת, הרי שכאן פורץ הארוס באופן גלוי וחשוף. בפער ובהבדל נוכח לחוש אם נשווה שוב את התודעה ההרמנויטית הזו למה שמשתקף מתוך המשל של ר"י ג'קטילה, שהובא לעיל, אודות המלך במלבושיו. כזכור, תורף הרעיון שם היה שהמלך, כשהוא בפני בני ביתו, מסיר את כל מלבושיו ומתגלה 'לבדו'. הנימה האירוטית באה שם לידי ביטוי בעיקר במילות הסיכום: 'נמצא שם ה' יתברך עומד עם ישראל כמלך שפשט כל מלבושיו ומתייחד עם אשתו'. והנה, אם הארוס שבמשל העלמה בהיכל נמצא מעורן ומינורי, הרי כשאנו משוים את הסרת המלבושים של המלך להשתקפות המסכים המקבילה והדומה של התורה בפני הפתי, נראה היטב שהמשל הזוהרי מעבה את תווי האופי האירוטיים תוך שהוא מעשיר אותו במימד נוסף שבמשלו של ג'קטילה איננו מצוי (אם בכלל מצוי הוא) אלא באופן עמום ביותר. משל המלך מדגיש בעיקר את היחס האינטימי שקיים בין ישראל לקב"ה שרק בפניו הוא עומד בעירומו, ואילו בזוהר מדובר בתהליך דינמי שבו התורה, כדי למשוך את לב הפתי, מסירה את מסכיה אט-אט תוך העצמה איטית של המתח האירוטי. הערך המוסף באירוטיקה הזוהרית הוא אם כן המימד הפרובוקטיבי.

כל האמור עד כאן נותן בידינו פרספקטיבה נוספת, סינופטית, לבחינת הזיקה שבין שלושת הקטעים המרכזיים שנידונו עד כה – דרשת החכמים, דרשת העלמה בהיכל ודרשת הפתי. ככל שאנו מתקדמים נחשף לעינינו יותר ויותר המימד האירוטי שבהליך ההרמנויטי. ברוח הדרשה עצמה נוכל בהחלט לומר שגלגוליה ופניה השונים של

295 זיהוי החכמה עם התורה הוא דבר מובן מאליו בעיני הזוהר ולמעשה כבר בעיני חז"ל.

296 בחלק מן הנוסחאות אנו מוצאים במקום 'קריב לגבה' – 'קריבת לגביה', או 'קריאת לגביה', ראו לעיל עמ' 197 הערה 30.

297 על 'אנפין באנפין' ומשמעותו האירוטית, ראו לעיל, עמ' 205 הערה 71.

298 זהרי חמה, זוהר, ב, צט ע"ב. ראו גם ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 97, שראה גם בביטוי 'פשט' רמיזה אירוטית. כי רק עתה, כשפשטה התורה את בגדיה, יכול הפרשן להשיג את הפשט.

ההרמנויטיקה במהלך דרשת 'מלין סתימין דאורייתא' משקפים את תהליך התערטלותו והשתקפותו של האלמנט האירוטי, שבפרק האחרון שלו הוא מתגלה לעינינו 'אנפין באנפין'.

לבטחון הגמור של בעל הדרשה בכח המשיכה של התורה יש השלכות הרמנויטיות מרחיקות לכת גם מבחינות נוספות. עצם האפשרות להביא אף את הפתי שבפתיים לידי השגת הסוד איננו מובן מאליו. אמנם גם האליטיזם המשתקף ממורה הנבוכים לא העלה בדעתו להתעלם מאלו 'חלושי הדעת' ומן הצורך שלהם ללמוד ולהשכיל בתורה. אלא שלדעת הרמב"ם לכך בדיוק נועד הפשט:

וזאת היא הסבה בדברה התורה בלשון בני אדם [...] להיותה מוכנת להתחיל בה וללמוד אותה הנערים והנשים וכל העם, ואין ביכלתם להבין הדברים כפי אמרתם.<sup>299</sup>

לשם כך בדיוק ניתנו תפוחי הזהב של התורה, כלומר סודותיה, במשכיות כסף. בעל סבא דמשפטים לעומתו איננו משלים עם הגזירה ואיננו מכיר במוגבלות האינטלקטואלית של הפתי כעכבה סופנית שיש בידה למנוע ממנו להגיע אל ה'תפוח' עצמו. אם אמנם אין בידיו של זה להטיל בתורה את פקחת עיניו, הרי התורה תגלה עצמה בפניו מאליה ותעורר בו כוחות רדומים.

זאת ועוד. דרשת הפתי שונה ויוצאת דופן מבחינה זו אף בהשוואה לקטעים זוהריים קרובים. אמנם במקומות רבים שומע הזוהר את קול התורה בקריאתה לפתיים: 'לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי', וקריאה זו היא רק אחת מקולות שונים של התעוררות הנשמעים בעולם והמבקשים לפקוח את עיניהם של בני האדם<sup>300</sup> – לעיתים רשבי עצמו נושא את קולו הנואש,<sup>301</sup> ולפעמים נשמעים קולות מסתוריים המזוהים על ידי הזוהר כ'כרוזא', היינו כרוז שמיימי או קולות 'מתהפכים'.<sup>302</sup> אולם תמיד מוטלים הקולות הללו אל החלל, ונותרים ללא מענה – 'ולית מאן דישגח',<sup>303</sup> 'ולית מאן דיצית לקליה',<sup>304</sup> 'ולית מאן דירכין אודניה ולית מאן דיתער לביה'.<sup>305</sup> דווקא מפני שהזוהר מאמין בכוחו של האדם להשיג את הסוד, מאחר ומה שנדרש ממנו הוא רק להרכין את אזנו ולהקשיב, הוא דואב את ההחמצה, את העובדה הטראגית שרוב בני האדם אינם נחשפים לקולות הללו ועל כן חיים הם את חייהם לריק. לעומת הדברים האחרונים, גישתו של בעל הדרשה בסבא דמשפטים אופטימית. הוא מאמין שיש בכח התורה למשוך את לבם של הפתיים אליה גם בהעדר

299 מורה הנבוכים, א, לג.

300 על הקולות המעוררים השונים, ראו הלנר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 25-19.

301 ראו למשל זוהר, ג, נז ע"ב. על קריאתו המעוררת של רשב"י, ראו הלנר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 21-19.

302 ראו למשל זוהר, א, ד ע"א, קכא ע"א; מתניתין, קסא ע"א; שם, ג, יג ע"א. על הקולות השמיימים הללו, ראו הלנר-אשד, 'על שפת החוויה המיסטית בזוהר', עמ' 21-23.

303 ראו למשל זוהר, א, רכז ע"א, רכה ע"ב, קסה ע"א; שם, ג, טו ע"ב, קכו ע"א.

304 ראו למשל שם, א, רכז ע"א.

305 ראו שם, ג, נח ע"א; ועוד שם, ד ע"ב, נב ע"ב. כיצא בזה ראו גם שם, א, קלד ע"ב; סתרי תורה, קסא ע"ב; שם, ג, קכו ע"א.

'אתערותא דלתתא'. אם אמנם, כפי שנבקש להראות שוב ושוב, סבא דמשפטים מציין שלב מאוחר בכתיבה הזוהרית, ועל כל פנים מאוחר לחטיבה המרכזית של הזוהר, הרי שהופעתה של גישה אופטימית על רקע הלוך נפש הפוך לחלוטין עשוי לשקף התפתחות מסוימת בתודעה החברתית-רוחנית בספר הזוהר.

#### ז. הטכניקה הדרשנית: בין מסורת וחדוש

כפי שכבר הדגשתי כמה פעמים, המסה ההרמנויטית שנידונה עד כה בפרוט ובהרחבה, אינה מנותקת ממסכת הדרשה של סבא דמשפטים. לא במקרה מעלה הדרשן את העניין דווקא בנקודה שבה הוא עולה, אלא משום שהוא חותר אחר דרך לבסס את רעיון נשמת הגר המשמשת כלבוש לנשמות האחרות.<sup>306</sup> את החידושים המפתיעים בתורת הנפש שלא נשמעו עד הנה חייב בעל סבא דמשפטים לגבות כמקובל בדרשת הפסוקים. לשם כך הוא משתמש בטכניקה שהיא לא פחות מהפכנית מן החידוש התיאולוגי עצמו. על כן הוא מקדים ומציע הקדמה רחבה – היא דרשת 'מלין סתימין באורייתא'. אבקש לעמוד עתה על טיבה של טכניקה זו ועל מקומה בתוך המסורת הדרשנית.

את טיבה של הדרשנות הקלאסית (תלמודית-מדרשית) של הפסוק, הגדיר יונה פרנקל בספרו 'דרכי האגדה והמדרש', כך: 'הפסוק הוא ממהותו משהו מורכב, כלומר חלקים שונים אשר אינם עומדים זה ליד זה בלבד אלא הם גם מורכבים זה בתוך זה ומשפיעים זה על זה. אפילו הפסוק הקצר ביותר והפשוט ביותר ניתן לניתוח לרכיביו, אפשר לגלות בו יחסים בין חלקיו, ולכן דרשת פסוק היא בדרך כלל פירוש חדש למורכבות של הפסוק'.<sup>307</sup> אכן, היחס שבין צלעותיו השונים של הפסוק הוא מאושויותיה של הדרשנות התלמודית-מדרשית. דבר זה נכון כפל כפליים ביחס לאותן דרשות המבקשות לעקור את משמעות הפסוק ממקומה ולהשיאה לעניין אחר לחלוטין, כדברי חוקר האגדה יצחק היינמן: 'כשם שרופפו [חז"ל] את הלוגוס הפשוט כדי למצוא לוגוס אחר, מעמיק יותר, כן ביטלו אותו לא כדי לבודד את המלים אלא כדי לקשרן בדרך אחרת'.<sup>308</sup> מאחר והדרשה לא באה להטיל את מרותה, אלא לבסס באופן משכנע את הרעיון החדש בתוך הקאנון העתיק, הרי שפירושה הדרשני של המילה הבודדת הינו בדרך כלל חסר משמעות. מבחנה של הדרשה הוא בדרך שבו היא פותרת את המשכו של הפסוק באופן העולה בקנה אחד ומשלים את הרעיון.<sup>309</sup> אם ניטול דרשה טיפוסית לדוגמא, נמצא את האמורא רבי יוחנן כשהוא דורש את חרדתו של יצחק עם בואו של עשו מן השדה, כחרדה מפני הגיהנום:

ויחרד יצחק חרדה גדולה וגו' א"ר יוחנן [...] בשעה שנכנס עשו אצל אביו נכנסה עמו גיהנם, רבי אחא אמר התחילו כתלי הבית מרתיתים, הדא הוא דהוא אמר מי אפוא, מי

306 ראו קורדובירו, אור יקר, זוהר, צח ע"ב; פתייא, מתוך לנפש, על אתר.

307 פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 139.

308 היינמן, דרכי האגדה, עמ' 109.

309 אפילו מידה כמו 'אם איננו עניין', השייכת למדרש ההלכה ושבאופן מודע ומוצהר מעתיקה ומשיאה ייתורי תיבות ואותיות ל'עניין אחר', איננה מתעלמת מן ההקשר ותמיד מעתיקה את העניין לנושא הקרוב ביותר.



הוא זה שהוא עתיד ליאפות כאן אני או בני יעקב, אמר לו הקב"ה לא את ולא בנך אלא הוא הצד ציד הוא.<sup>310</sup>

הנה, דרשה זו מנתקת את חדרתו של יצחק מן הקונטקסט הפשוט, אולם היא מחוייבת לתואם עם המשך הפסוק ('הוא הצד ציד'). על כן היא יוצרת למעשה קונטקסט דרשני חליפי, לפיו המלים: 'הוא הצד ציד', הן מילות התשובה של הקב"ה.

גם הזוהר בחטיבותיו המרכזיות, למרות ייחודו ומאפייניו הידועים,<sup>311</sup> ממשיך מבחינה זו את דרכו של המדרש הקלאסי. הפרשנות הסימבוליסטית של הזוהר נשענת על מערכת סמלים המנתקת את המילה המסמנת מן הקונטקסט המקראי הסמנטי, אולם בד בבד היא מאחה את קרעי הפסוק מחדש ומעניקה לפסוק משמעות סימבולית רחבה. דוגמא יפה לאופי דרשני זה היא הדרשה הידועה של הזוהר אודות בניהו בן יהוידע. הפסוק המקראי, שעל פי פשוטו מונה את מפעלותיו של אחד מגיבורי דוד, נדרש בפיו של רב המנונא סבא בפירוט דקדקני על הדינמיקה הספירית של גלות השכינה:

פתח ואמר, ובניהו בן יהוידע, האי קרא אוקמוה ושפיר איהו אבל האי קרא לאחזאה רזין עלאין דאורייתא הוא דאתא. ובניהו בן יהוידע – על רזא דחכמתא קא אתא, מלה סתימא איהו ושמא גרים, בן איש חיל – דא צדיק עלמין, רב פעלים – מארי דכל עובדין וכל חילין עלאין [...], מקבצאל – דרגא עלאה סתימא דעין לא ראתה, [...] הוא הכה את שני אריאל מואב – תרין מקדשין הוו קיימין בגיניה ואתזנו מניה [...], כביכול הוא הכה לון וחריב לון ושצי לון וכרסייא קדישא נפלת, [...] מואב – דהוו מאב דבשמיא ואתחרבו ואשתציאו בגיניה, [...] הוא ירד והכה את הארי – [...] הוה נחית מלעילא דיוקנא דחד אריה והוו חמאן ליה ע"ג מדבחא רביץ על טרפיה אכיל קרבנין כגבר תקיף, וכל כלבין הוו מתטמרין מקמיה ולא נפקי לבר, כיון דגרמו חובין איהו נחית לגן דרגין דלתתא וקטיל להווא אריה דלא בעא למיהב ליה טרפיה כדבקדמיתא כביכול קטיל ליה, הוא הכה את הארי ודאי, לתוך הבור – לעינאה דסטרא אחרא בישא, [...] ביום השלג – ביומא דגרמו חובין ודינא אתדן לעילא מעם בי דינא עלאה, ועל דא כתיב לא תירא לביתה משלג דא דינא עלאה, [...] הוא הכה את איש מצרי – דא נהורא דההוא נהורא דהוה נהיר לון לישראל ומאן איהו משה דכתיב (שמות ב') ותאמרנה איש מצרי הצילנו וגו' [...], וירד אליו בשבט – בדינא קשיא [...], מן השלשים הכי נכבד – אלין שלשים שנה דאיהו נטיל מנהון ואנגיד לתתא ומנייהו איהו הוה נטיל ואתקרב, ואל השלשה לא בא – אינון הוו אתיאן לגביה ויהבי ליה ברעותא דלבא ואיהו לא הוי אתי לגביהון, ואף על

310 בראשית רבה, סז.

311 על הדרשנות הזוהרית ועל היחס בינה ובין הדרשנות המדרשית הקלאסית, ראו גרינולד, 'המציאות המדרשית'; מ' אורון, 'מאמנות הדרוש של בעל הזוהר', ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח) ירושלים תשמ"ט, עמ' 299-310. ככלל, ספרות המחקר (עד כה) העוסקת בשאלות מתודולוגיות של הדרשנות הזוהרית דלה למדי.

גב דלא עאל במגנינא וחושבנא דלהון (שם) וישימהו דוד אל משמעתו – דלא אתפרש מלוחא דלביה לעלמין, לית פרודא להון לעלמין.<sup>312</sup>

נסיונו של הדרשן לדלות את הרעיון מן הפסוק באופן הרמוניסטי, תוך טוויית כל אבריו לביטוי תימטי שלם, באה לאמת את תקפותו מתוך המקראות בדרך המשכנעת ביותר. הצלחתו של הדרשן הזוהרי לחשוף תואם דרשני על בסיס מערכת הסמלים הקבלית בתוך קטע קאנוני ארוך כל כך, מביאה לידי ביטוי את הישגיה האמנותיים של היצירה הזוהרית. יתר על כן, הזוהר מוצא בתוך הפסוקים לא רק את הסימונים הסימבוליים אלא גם את הזרימה הדינמית המאפיינת את תפיסת העולם של הקבלה התיאוסופית, כדברי משה אידל: 'היחידה המשמעותית של הפירוש הקבלי לא היתה המלה אלא הפסוק, או לעתים אפילו צירוף של פסוקים. המקובלים השיגו את הדינמיקה של הכוחות האלוהיים באמצעות הבנה כוללת של רצף מלים שהציגו בבירור מאורע, ולא רק הצביעו על קיומם של כוחות אלהיים מסויימים'.<sup>313</sup>

לאור כל האמור, ברורה ומובנת תחושת החידוש של בעל סבא דמשפטים הבאה לידי ביטוי בעצם העובדה שהוא רואה צורך לקטוע את רצף הדרשה במסה הרמונית ארוכה. את הטכניקה הדרשנית המהפכנית הוא מדגים בדרשת הפסוק: 'ואתם ידעתם את נפש הגר'. כאן רומזת התורה, על פי דרכו של הסבא, לנפש הגר בו מתלבשות הנשמות בגן עדן. אף שהמשך הפסוק: 'כי גרים הייתם בארץ מצרים', אין בו כדי לאשר את הכיוון הדרשני הזה באופן המשלים את רעיון לבוש הנשמות. חלק זה של הפסוק לא בא כאמור אלא כדי להסתיר את פניה המלאים של האהובה בהיכל, היא התורה, ועל הדרשן-האהוב לקלוט את האמת כולה מתוך הרמז הקלוש שמשגר אליו הפסוק: 'ואתם ידעתם את נפש הגר'. הטכניקה הדרשנית שלפנינו, לא בלבד שהיא תופסת את הפסוק תפיסה פרגמנטרית, אלא שהיא בוחנת אותו כיצירה דיסאינטגרטיבית מכוונת.

מתוך פרספקטיבה הרמונית זו שב הסבא לדרוש שוב את הפסוק: 'אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע'. למרות שפסוק זה כבר נדרש פעמיים אופקי הדרש החדשים שנפרשים לעיני הדרשן, לאחר שהשתחרר ממוסרות המחוייבות לקונטקסט, פותחים בפניו קשת כמעט אינסופית של אופציות דרשה חדשות.<sup>314</sup> מכאן ואילך רשאי הדרשן לראות במילים אלו צוהר לסודות תורת הגלגול, וזאת מתוך התעלמות מוחלטת מסופו של הפסוק: 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע', שנותר מעתה חסר פשר. כך משמשת הטכניקה הדרשנית הקיצונית, הנסמכת על זיקה קלושה לטקסט הנדרש ושאינה מחוייבת כלל לקונטקסט, לנקודת המשען עליה נסמך הסבא בכואו להציע את תורת הגלגול. תורה זו, כפי שראינו, היא הבסיס לכמה מן הפתרונות החשובים המוצעים כאן לשאלות העומדות בלב היצירה: עושק הנשמות ומות התינוקות.

312 זוהר, א, ו' ע"א - ז' ע"א.

313 אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 235.

314 בעיני הסבא 'פריצת אופקים' זו היא תיאורטית לחלוטין, שכן על הפרשן לחפש את הפירוש האחד הנכון – את העלמה בהיכל. על האופי האנטי פלורליסטי של סבא דמשפטים, ראו להלן, הרמוניסטיקה דרשנית ופתרון חלומות.

האם ניתן לאתר בסביבה הקבלית בת הזמן והמקום טכניקות דרשניות דומות? מסתבר שגם אם קשה למצוא מקבילה זהה ממש לשיטת הדרש הזו, לא ניתן להתעלם מזיקות אפשריות לתפיסות הרמנויטיות שהיו ידועות ומוכרות בעיקר בחוגי הקבלה הנבואית, שגם הן פרקו את הטקסט והפשיטוהו ממשמעו הסמנטי. בערך בתקופה בה אנו דנים התפתחה בקרב חוגים אלו טכניקה הרמנויטית שונה ורחוקה מן הדרשה המסורתית שהתמקדה במילה הבודדת ואף באות הבודדת, תוך שהיא מפוררת את המשמע הסמנטי ועושה אותו לחסר ערך. אמנם הפנייה אל היסודות הראשוניים של הטקסט אופיינית לקבלה בכלל. היא ניכרת כבר בספר הבהיר ואף עומדת ביסודו של ספר יצירה. אולם בניגוד מוחלט לאופי הדינמי של הקריאה הקבלית-תיאוסופית, הרי מתורתם של אברהם אבולעפיה ובני חוגם משתקפת גישה אטומיסטית-סטאטית אל הטקסט.<sup>315</sup> גישה כזו פותחת פתח לצמיחת שיטות רבות ושונות:

ושם זו הנתיבה כולל סוד שבעים לשונות שהוא בגימטריא צירוף האותיות והיא השבת האותיות אל חמרם הראשון [...], ותחת זו הדרך גימטריא ונוטריקן וחילופין ותמורות וחילופי חילופין וחילופי חילופין עד עשרה חילופין.<sup>316</sup>

ראשיתן של חלק מאותן טכניקות בעולם האשורי העתיק ויש להן ביטוי אף בתנ"ך.<sup>317</sup> לרנסאנס יהודי הם זכו בימי הביניים, מעט קודם לתקופה בה אנו עוסקים, בתורתם של חסידי אשכנז<sup>318</sup> ובמקביל בכתבי החוג הקבלי הספרדי המכונה חוג ספר העיון.<sup>319</sup> ברבע האחרון של המאה השלוש עשרה כבשה גישה פרשנית זו את הבמה גם בקרב חוגי המקובלים הללו ובתורתם של אבולעפיה היא לבשה צביון דקונסטרוקציוניסטי קיצוני.<sup>320</sup> בעל סבא דמשפטים, כמו אבולעפיה, פורץ את מבנהו ההרמנויטי של הפסוק ומבודד את הפרגמנט מן המקור השלם. על כן לא מן הנמנע שטכניקה דרשנית זו בסבא דמשפטים הושפעה מהלכי הרוח החדשים בחוגי הקבלה האקסטטית. יחד עם זאת, בין השיטות הללו קיים גם פער ואפילו ניגוד. הדרשן הזוהרי איננו מציע גישה הרמנויטית המפרקת את המשמעות הסמנטית לחלוטין והוא מחוייב לה לפחות ברמה הפרגמנטרית. את הביטוי 'אם אחרת יקח לו' הוא דורש אמנם כמכוון לנשמה האחרת ולא לאשה האחרת כמתחייב

<sup>315</sup> לסקירה של טכניקות הפרשנות המפרקות את המשמעות מן הקונטקסט, ראו אידל, 'הערות ראשוניות על הפרשנות הקבלית לסוגיה', עמ' 773-777.

<sup>316</sup> אבולעפיה, שבע נתיבות החורה, הנתיב הששי, עמ' 91.

<sup>317</sup> שיטת אתב"ש שימשה כידוע צופן בפי ירמיהו, כשנשא דברים על 'ששך', ירמיהו כה, כו; נא, מא), והתכוון למעשה לבבל. בדומה לכך 'לב קמ', שם, נא, א, שהוא על פי אותו מפתח: כשדים.

<sup>318</sup> רשימה סיסטמטית של דרכי הדרשה השונות של חסידי אשכנז מצוייה בספר החכמה של ר' אלעזר מוורמס, שם מציג המחבר 'ע"ג שערי החכמה', ומדגים את הפעלתן על הפסוק הראשון בתורה. על ע"ג שערי החכמה, ראו דן, על הקדושה, עמ' 90-95.

<sup>319</sup> ראו אידל, 'הערות ראשוניות על הפרשנות הקבלית לסוגיה', עמ' 776.

<sup>320</sup> מובן שאין באיפיון זה להצביע על זהות בין גישת המקובל הימבייני לתפיסות המודרניות המכונות דקונסטרוקציוניסטיות, אם כי לא מן הנמנע שניתוח משווה יחשוף גם יסודות משותפים, ואכמ"ל.

מן הקונטקסט, אך הוא איננו חורג ממשמעה הסמנטי של המילה 'אחרת'. יתר על כן, עצם העובדה שגם לחלקו האחר של הפסוק נועד תפקיד, גם אם לא סמנטי, בשימורו האזוטרי של הסוד, מלמדת על אוריינטציה קונסטרוקטיבית של בעל הדרשה.

אך ההבדל המשמעותי יותר בין המתודולוגיה הדרשנית בדרשת הפסוקים של סבא דמשפטים לזו של אבולעפיה, היא שבסבא דמשפטים האלמנט הפלורליסטי מסוייג ומרוסן. יתירה מזו, למרות אופק הדרשני החדש שפותחת הגישה הפרגמנטרית, משתקפת מדבריו של הסבא מגמה אנטי פלורליסטית במוצהר, שהרי הוא סבור שביטויים כמו 'נפש הגר' או 'אחרת' רומזים לאותה אהובה מסומנת קונקרטי, הנחבאת בתוך ערפל היכלה ושעתידה לגלות פניה לאהובה. יסוד זה בתורתו ההרמנויטית של סבא דמשפטים עולה כבר מהמשל עצמו ומהמסה הארוכה של 'מלין סתימין באורייתא' שנדונה בפרקים הקודמים. אך באופן ישיר ומפורש יותר באים הדברים לידי ביטוי במקום אחר בו דן בעל סבא דמשפטים ביחס שבין פרשנות לפתרון חלומות. לעניין זה אבקש להקדיש את הדיון הבא.

#### ה. הרמנויטיקה דרשנית ופתרון חלומות

עד כה התמקד עיוננו בדרשת 'מלין סתימין באורייתא' ובתפיסות ההרמנויטיות המשתקפות ממנה. אולם סבא דמשפטים מקדיש מקום נוסף, אמנם צנוע יותר, לשאלות המתודולוגיות של דרשנות הפסוקים. חשיבותם של דברים אלו היא קודם לכל בכך שהם מובאים בראש הדרשה, על לכן ניתן לראות בהם מעין הקדמה מתודולוגית לדרשה כולה:

אבל מלין דאורייתא מלין סתימין אינון, וכמה אינון מלין דחכמתא דסתימין בכל מלה ומלה דאורייתא ואשתמודען אורחין,<sup>321</sup> דהא אורייתא לאו מלין דחלמא אינון דקא איתמסרן למאן דפשר לון ואיתמשכן בתר פומא ועל כל דא איצטריכו לפום ארחין, ומה אי מלין דחלמא איצטריכו למפשר לפום ארחין, מלין דאורייתא דאינון שעשועין דמלכא קדישא על אחת כמה וכמה דאצטריכו למהך בארח קשוט בהו דכתיב כי ישרים דרכי יי וגו'.<sup>322</sup>

הרעיון הזוהרי הזה בנוי כמובן על התפיסה התלמודית של החלום, לפיה 'כל החלומות הולכין אחר הפה',<sup>323</sup> כמו גם על הסייג שמטיל על כך האמורא רבא: 'והוא דמפשר ליה מעין חלמיה'.<sup>324</sup>

הזיקה שבין פתירת חלומות לפרושי התורה מצויה היתה כבר לפני בעל סבא דמשפטים בספרות המדרשית, כפי שהראה ליבס:<sup>325</sup>

321 כך בדפוס מנטובה, בדפוס קרימונה ובכתב יד בהמ"ל 2076. רק בדפוסים המאוחרים של דפוס מנטובה מצוי הנוסח: 'ואשתמודען אינון לגבי חכימין דידעין ארחין דאורייתא'.

322 זוהר, ב, צה ע"א.

323 בבלי, ברכות, נה ב.

324 שם.

325 ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 88.

כי בא החלום ברוב עניין – והלא דברים קל וחומר, ומה אם דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין, חלום אחד יוצא לכמה עניינים, דברי תורה החמורים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים.<sup>326</sup>

ההשוואה בין החלום לתורה, והשימוש לשם כך בקל וחומר, מלמדים שהדרשן הזוהרי הכיר את הדרשה הקדומה, אלא שעשה בה שימוש מגמתי הפוך. כאן הדרשה איננה טוענת להרחבה פלוראליסטית של אופציות הפירוש אלא לצמצומן, שהרי מעתה לא כל ה'טעמים' לגיטימיים ויש ללכת בתורה אך ורק 'באורח קשוט'. למעשה, נראה שהסבא מגיב בכך תגובה זוהרית טיפוסית על הדרשה הקדומה – הוא מעמיד פרפראזה שנונה של הדרשה על מנת לבקר אותה. לאחר שהוא מבדיל ומבחין באופן חד משמעי בין החלום ובין התורה המתפרשת – 'דהא אורייתא לאו מלין דחלמא אינון דקא אתמסרן למאן דפשר לון' – מוטל אל הדיון ארגומנט הקל וחומר המהופך. אם אפילו החלום אינו פרוץ לפרשנות פלוראליסטית, שהרי פתרונו מותנה בזיקה מסוימת אל החלום, קל וחומר שיש להגביל ולסייג גם את פרשנות דברי התורה, שכאמור 'לאו מלין דחלמא אינון' ואין הן בידיו של הפותר.

לא פחות מהזיקה אל המקורות המדרשיים יש חשיבות לקשר האינטרטקסטואלי בין הקטע הנדון כאן לדרשת 'מלין סתימין באורייתא'. מעבר לעובדה שבשתיהן ממקד בעל סבא דמשפטים את עינון ביסודות התיאורטיים והמתדולוגיים של תורת הפרשנות, ניכרת ביניהם גם קירבה סמנטית. שני קטעי הדרשה פותחים במצג דומה: שם – 'קב"ה כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל לון באורייתא קדישא, וכאן – 'מלין דאורייתא מלין סתימין אינון'.<sup>327</sup> בשניהם מודגשת גם העובדה שהסוד 'אשתמודעאן',<sup>328</sup> היינו מוכר וידוע מראש.<sup>329</sup> מאידך הדימוי כאן מתחלף וגם כובד המשקל העיוני מופנה כאן לא אל משאת הנפש שבהיכל אלא אל הדרך המובילה אליה, ובלשון המקור 'אורחין', 'אורחוי' או 'אורח קשוט'. ב'דרך אמת' זו מכוון הסבא לדרכי הפרשנות הלגיטימיים<sup>330</sup> שאין לסטות מהן ימין ושמאל, גם אם בין הגבולות הללו נותר לו מרחב לא קטן ליצירתיות מרשימה. מבחינת עניינן של הדרשות, נראה שיש לראות אותן כתואמות ומשלימות זו את זו. כאן מקדים הסבא דברים בגנות התפיסה הפלוראליסטית הקיצונית של הדרשנות ואילו בדרשת 'מלין סתימין באורייתא' עתיד הוא לנתח ניתוח אקסיסטנציאלי את טיבן של הדרכים השונות אל הדברים הסתומים שבתורה ולהציע מתודה דרשנית חדשה ומהפכנית. שם הוא 'מותח' את מרחב התמרון של דרשנות הפסוקים וכאן הוא מסייג וכולם את הפעילות הדרשנית אל תוך גבולותיו של 'אורח קשוט'.

מגמה זו של הסבא, המבקרת את דרכי הפרשנות של הדרשה, משתקפת בהמשך הדברים מן העיון הספקולטיבי הארוך והמייגע בדרשת האיתנים. תוך דיון על הפסוק:

326 'מדרש ל"ב מידות', מדרש הגדול, מהדורת מ' מרגליות, בראשית, הקדמה, עמ' 39.

327 יש לציין כי חוץ משני המקומות הללו לא שב צירוף זה בסבא דמשפטים.

328 גם ביטוי זה אינו מצוי בסבא דמשפטים מחוץ לשני המקומות האחרונים.

329 על חשיבות הביטוי להעברת התמה המרכזית של סבא דמשפטים, ראו לעיל, ניתוח אנליטי: שלושה חתכים ספרותיים.

330 על מובנו של הביטוי 'אורח קשוט', ראו לעיל, עמ' 192 הערה 5.

'שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מסדי ארץ',<sup>331</sup> מציע הדרשן פירוש ספירת, לפיו האיתנים מסמלים את 'תרי סמכי ביתא וחד חדוה דביתא'. כלומר: נצח, הוד ויסוד (נה"י). דרשה תמימה זו מחוללת זעזוע עמוק ומאלצת את הסבא לצאת לאחד ה'קרבנות' הקשים שלו. כל זאת משום שההצעה הדרשנית נוגדת את המוסכמה הזוהרית, לפיה איתנים הם האבות, והם מתייחסים לספירות חסד, גבורה ותפארת (חג"ת):

השתא אמרת והאיתנים איתנים אינון לתתא והרים לעילא אסתמר סבא דהא רעיונא אחרא לקבלך דכתב משכיל לאיתן האזרחי, ודא איהו אברהם סבא ואקרי איתן, ואי אברהם איהו איתן יצחק ויעקב איתנים אקרון, קום סבא דהא ידעת רעיונא על דא הוי מחי לרעיונך.<sup>332</sup>

עצם הדיון הספקולטיבי בעניין תיאוסופי מהסוג הזה הינו זר לרוח הזוהרית. עוד פחות אופיינית לזוהר האדיקות הלא סובלנית בפירוש ה'נכון' ואי ההשלמה עם אופציה דרשנית נוספת, עם ה'דבר אחר' המדרשי. התזוית, הריתחה וסערת הנפש של הסבא במהלך הדיון הן הבכואה האמוציונלית של העמדה ההרמנויטית הביקורתית שבאה לידי ביטוי בפתיחה המתודולוגית על פרשנות ופתרון חלומות.

למי באופן קונקרטי מתייחס כאן הסבא? האם ניתן להצביע על מגמה בת הזמן או המקום הרואה את מלאכת הפרשנות או הדרשנות כפתרון חלומות? עד כמה שידי מגעת אין בידינו רמזים לתפיסה או לפרקטיקה כזו בימי הביניים.<sup>333</sup> לכן נראה יותר שזוהי פיקציה רטורית אירונית, מעין סאטירה, השמה ללעג ולקלס תפיסות הרמנויטיות מסוימות שעושות (בעיני המבקר) בפרשנות הטקסט כבתוך שלהן, כאילו פסוקי המקראות היו חלומות ש'איתמסרן למאן דפשר לון ואיתמשכן בתר פומא'. גישה הרמנויטית מעין זו ידועה בימי הביניים והיא אף זכתה לפריחה בשלהי המאה ה"ג. על תופעה זו בקבלה ובמסורת היהודית בכלל עמד כבר גרשם שלום,<sup>334</sup> ואת התפרצותה בימי הביניים תיאר בהרחבה משה אידל.<sup>335</sup> את ניצניה הראשונים של החירות והיצירתיות הפלוראליסטית הוא מאתר בקטלוגיה, בתורתו של ר' יעקב בר ששת, שהסב את תשומת הלב הדרשנית למשמעויות השונות שבהן טעון הטקסט הלא מנוקד של התורה.<sup>336</sup> במהלך

331 מיכה ו, ב.

332 זוהר, ב, קי ע"א.

333 אמנם יש ואנו מוצאים פירוש או הערה פרשנית מתוך חלום. ראו למשל, אוצר החיים לרבי יצחק דמן עכו, כתב יד מוסקבה גינצבורג 1062 (דף 122-123); בקטע המובא (באנגלית) אצל הוס: Huss, 'NiSAN', pp. 157-158. צל-צילה של זיקה בין פתרון חלומות לפרשנות נוכל לאחר בספרות הפשרים של כת מדבר יהודה, שם גם הפסוק 'נפתר', בדיוק כמו החלום. על פתרון חלומות בכת מדבר יהודה, ראו מ"מ ברויאר, 'הרפואה הגנוזה ופתרון חלומות במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים', הגות עברית באמריקה, א, עמ' 174-185. על פתרון חלומות בספר זוהר, ראו ר' נוישטדט, 'על שינה, חלום ולילה על פי הזוהר', מודעות ד (1987), עמ' 161-167.

334 שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 63-66.

335 אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 226-229; וראו עוד Idel, 'PaRDeS', pp. 258-263.

336 ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת א' ויידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 107.

השנים הבאות פותחה הפרספקטיבה הזו על ידי מקובלים קסטיליאניים כמו רבי יוסף ג'קטילה<sup>337</sup> ור' יוסף הבא משושן הבירה,<sup>338</sup> ורבנו בחיי בן אשר גיבש אותה לידי ניסוח עקרוני כולל:

כי האותיות כשאין מנוקדות סובלות כמה כוונות ומתחלקות לכמה ניצוצות, ומפני זה נצטיינו שלא לנקוד ספר תורה כי משמעות כל מלה ומלה לפי הנקוד, ואין משמעותה עם הניקוד כי אם ענין אחד, ובלתי נקוד יוכל האדם להבין בה כמה עניינים נפלאים רבים ונכבדים.<sup>339</sup>

בהתפתחות האידיאולוגיה הזו רואה אידל את הרקע לפריצה היצירתית של ספר הזוהר, שגורס כי 'בכל מלה ומלה אית כמה עיטין, כמה טבין לבני נשא, כמה מרגלאן דקא מנהרין לכל סטר ולית לך מלה באורייתא דלית בה כמה בוצינין מנהרין לכל סטר'.<sup>340</sup> לכך יש להוסיף כמובן גם את המגמה הסימבוליסטית המפותחת והמתפתחת בקבלת המאה השלוש עשרה, ובעיקר את האופי הדינמי של הסימבוליזם הרב-ערכי בזוהר.<sup>341</sup> כל אלו מחוללים או משקפים את רוחו הפלוראליסטית של הדרשן הזוהרי. אולם את פירוטיה האנרכיסטיים של התפיסה הפלוראליסטית יש לראות שוב בהרמנויטיקה של ר' אברהם אבולעפיה. כאן משתנה מעמדו של המקובל ביחס לטקסט ואותיות התורה נתונים בידי כחומר ביד היוצר. מתוך חופש כמעט חסר גבולות הוא מתיר לעצמו לפרק אותן ולהרכיבן שוב זו בזו בדרכים מדרכים שונות, ולמעשה לעשות בהן ככל העולה על רוחו על מנת להשיב אותן לחמורן הראשון ולתת בהן צורה, כדבריו.<sup>342</sup>

הפריצה ההרמנויטית הזו מתרחשת כאמור במחציתה השנייה של המאה השלוש עשרה.<sup>343</sup> קשה להניח שבעל סבא דמשפטים לא הכיר את הלכי הרוח הללו, מה עוד שמבחינות אחרות ניכרת בדרשתו השפעה מסוימת של הקבלה הנבואית.<sup>344</sup> על כן נראה כי הביקורת החריפה על ההבדל בין פרשנות לפתרון חלומות מכוונת אל המגמה הפלוראליסטית הזו, הפותחת את הטקסט לחלוטין ולמעשה משעבדת אותו לפירוש. חשיבות יתירה יש לעובדה שלמסורת ההרמנויטית אליה מכוונים חיציו של בעל סבא

<sup>337</sup> ראו גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 112, והפניותיו.

<sup>338</sup> מ' אידל, 'פירוש עשר הספירות לר' יוסף הבא משושן הבירה ושרידים מכתביו', עלי ספר ו-ז (תשל"ט), עמ' 75-76.

<sup>339</sup> בחיי בן אשר, ביאור על התורה, במדבר יא, טו.

<sup>340</sup> זוהר, ג, רב ע"א.

<sup>341</sup> ראו Idel, 'Infinites of Torah in Kabbalah'.

<sup>342</sup> ראו אבולעפיה, שבע נתיבות התורה, הנתיב הששי, עמ' 90-92; וראו עוד ספר מפתח החכמות, כתב יד פרמה 141 א9; ספר אוצר עדן גנוז, כתב יד אוקספורד 1580, 171 א1. ראו על כך אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, עמ' 101-103.

<sup>343</sup> יש להבחין בין רעיון הממדים האינסופיים של התורה, אותו יש להבין בהקשר התיאוסופי, לבין האינסופיות ההרמנויטית של דרכי הדרש בתורה, בה אנו דנים כאן. על הבחנה זו, ראו עוד Idel, 'PaRDeS' p. 258, no. 33, ושם גם השוואה למקבילות נוצריות.

<sup>344</sup> ראו למשל לעיל, מעמדו של הפשט; הטכניקה הדרשנית: בין מסורת לחידוש.

דמשפטים, אם כי בגירסתו המתונה, שייך על פי האמור גם ספר הזוהר בעצמו. אם כן הוא, אפשר לראות בביקורת הזו של סבא דמשפטים דיאלוג פנים-זוהרי.<sup>345</sup> אלא שלמעשה, את הביקורת שלפנינו יש להבין בהקשר הרחב ביותר של תולדות המתודולוגיה הדרשנית. כי הלא שורשיה של המתודה הדרשנית הבנויה על תפיסה פלוראליסטית של הטקסט מצוייה כבר בספרות חז"ל. כאמור, בניגוד לבני כת מדבר יהודה שידעו רק 'פשר' אחד למקרא, אצל חז"ל יש תמיד מקום גם ל'דבר אחר', היינו לפירוש אלטרנטיבי. הספרות המדרשית מצאה עניין רב בריבוי הדרשני, ומבחינה זאת ניתן לומר שהמדרש, מעצם מהותו, לא יכול היה לחתום את עצמו באופן קאנוני. לדעת יוסף דן,<sup>346</sup> תכונת יסוד זו של המדרש היא קו פרשת המים בין תפיסת הלשון בישראל לזו הנוצרית, שבה דבר האלהים הוא חד-משמעי. מאידך, חז"ל עצמם היו ערים לחיוניות של גבולות מתודולוגיים מוגדרים אותם הם ניסחו באופנים שונים.<sup>347</sup> גם המחקר החדש הקדיש מקום רחב להבנת דרכי המדרש,<sup>348</sup> ומהצלחותיו אנו למדים שניתן לשרטט קווי מתאר ברורים למתודולוגיה המדרשית, תהא רחבה ככל שתהא. המתירנות ההרמנויטית של ימי הביניים, כפי שתוארה לעיל, פרצה את הגבולות הללו ורמסה את התמרורים שהוצבו בנתיבות המדרש הקלאסי. את עמדתו השמרנית של סבא דמשפטים יש לראות בהקשר זה כריאקציה מתקנת וכבלם המבקש להשיב את החופש הדרשני לממדיו הלגיטימיים. האם תיקון זה משמעו שיבה אל העמדה ההרמנויטית המסורתית של חז"ל? התשובה לכך היא, כפי הנראה כן, דר-משמעית. ככל שמדובר במתודולוגיה של מדרש הפסוקים, סבא דמשפטים פורץ אפיקים חדשים כשהוא מתיר את רצועת המחוייבות לקונטקסט המקראי. אולם ככל שמדובר בלגיטימציה לעשות שימוש חופשי בטכניקה אותה הוא מציע בפנינו, מייצג סבא דמשפטים עמדה נוקשה המחוייבת ל'דרך אמת'.<sup>349</sup> את טיבה של דרך זו אין הוא מבהיר כלל ועיקר,<sup>350</sup> אך לא מן הנמנע שבכך הוא רומז לתודעת האוהב שמעיו ולבו ונפשו הולכים אחר האהובה הידועה והמוכרת ('דאשתמודעאן'), היינו אחר הסוד שאותו הוא כבר מכיר ויודע.

<sup>345</sup> על ביטוי אחר למגמת האיוון בין הפריצה ההרמנויטית האנרכיסטית למחוייבות למשמעות מוגדרת של הטקסט, ראו Idel, 'PaRDeS' pp. 259-263.

<sup>346</sup> דן, על הקדושה, עמ' 115.

<sup>347</sup> על יג מידות שהתורה נדרשת בהן, ראו ספרא, ברייתא דר' ישמעאל, א; וראו עוד בבלי, סנהדרין, סו ע"א; חולין, סג ע"א. על ריבוי המשמעות של הטקסט בעיני חז"ל, בעיקר בהקשר ההלכתי, ראו את סיכומו של הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, עמ' 197-203, וראו שם את הפניות למקורות הראשוניים ולמחקרים בנושא זה.

<sup>348</sup> נושא זה עמד במרכז עניינם של חוקרי האגדה ותפס מקום מרכזי בחיבוריהם, החל מצונץ (הדרשות בישראל) ועד להיינמן (דרכי האגדה) ופרנקל (דרכי האגדה והמדרש).

<sup>349</sup> עמדתו האמביוולנטית של בעל סבא דמשפטים בעניין זה, באה לידי ביטוי גם בכך שבעוד כל אחת מן הגישות ההרמנויטיות שאותן הוא מציג משקפת גישה שאיננה פלוראליסטית, הרי שעצם הבאת שלוש הגישות זו בצד זו מבטאת מטא-פרשנות שיש בה מקום לדעות שונות.

<sup>350</sup> ראו על כך ליכס, 'זוהר וארוס', עמ' 87-88, וראו שם בעיקר על הפער בין המובן של המונח הזה בסבא דמשפטים לבין הופעותיו בפירושו של הרמב"ן על התורה.



## ט. היצירה ורוח היצירה

את עיוננו בדרכי הדרשה בסבא דמשפטים לא נוכל לחתום מבלי לתת את הדעת גם לרוח הגדולה המפעמת בו, הנופחת רוח חיים בטכניקה הדרשנית ובאידיאולוגיה ההרמנויטית גם יחד – היא רוח היצירה. קבלת הזוהר שונה באופייה מקבלתו השמרנית של הרמב"ן בתודעת החידוש שלה. בעוד הרמב"ן ראה בקבלה מסורת אזורית מגובשת שעליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע,<sup>351</sup> לא כן היתה דרכם של בעלי הזוהר שהדגישו דווקא את הערך שבחידוש ונשאו עיניהם אל אותם 'מליץ חדתין עתיקין' שבתורה. על חידושי התורה של רשב"י יודע הזוהר לומר, כי:

מיומא דאתחבר בי מקדשא ובטלו קרבנין לית ליה לקודשא בריך הוא אלא אינון מליץ דאורייתא ואורייתא דאתחדשא בפומיה.<sup>352</sup>

לכן גם אין הקב"ה מצוי אלא במקום שמחדשים בו חידושים:

ודאי בחברותא דא קודשא בריך הוא יתחבר עלנא דהא מליץ חדתין דאורייתא יתחדתון הכא.<sup>353</sup>

אמנם, גם בתורתם של מקובלים אחרים ניכרת תודעה מסוימת של חידוש,<sup>354</sup> אולם לידי בשלות וחשיפה ספרותית עזה ונועזת באה תודעה זו רק בספר הזוהר.

ערך מוסף אחר של היצירה הזוהרית זיהה דניאל מט<sup>355</sup> בהשתוקקות ובגעגוע לחידוש.<sup>356</sup> בכך העתיק מט את מרכז הכובד של היצירה מן המימד התכליתי שבעצם החידוש אל החוויה האקסיסטנציאלית של החיפוש והיצירתיות, כשהיא עומדת לעצמה והולמת בעורקיה של היצירה הזוהרית כדופק החיים שלה. לאפיון חודר של רוח היצירה הזוהרית הקדיש ליבס את מאמרו: 'זוהר וארוס'. לדבריו 'הזוהר' עצמו הוא-הוא רוח היצירה הפועמת ברוחם של ה'משכילים' ומחיה אותה. ליבס רואה במילת מפתח זו את הדחף היצירתי המשתקף בספר בצבעים אירוטיים עזים. יש בו מכח הבריאה של האל היוצר ומשום כך יש לו גם אחיזה ושליטה בבית גנזיו.<sup>357</sup>

אופייה החושפני והשקוף של הדרשה בסבא דמשפטים מחדד באופן מיוחד את החיוניות היצירתית שלו. חלק גדול מן הביטויים וההופעות הללו הוארו כבר למעלה

<sup>351</sup> על אופייה השמרני-אזורי של קבלת הרמב"ן, ראו אידל, 'ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', בעיקר עמ' 550-562, והפניותיו.

<sup>352</sup> זוהר, ג, רב ע"א.

<sup>353</sup> שם, ב, קנג ע"א.

<sup>354</sup> על תודעת החידוש בכתבי רבי יעקב בר ששת, ראו ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 100; Matt, "New Ancient Words" pp. 194-195; Wolfson, 'By Way of Truth', pp. 154-155, n. 148. את תודעת החידוש שבכתביו העבריים של רמב"ל (ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 74), יש להבין ככל הנראה בזיקה לתופעה הזוהרית, ואילו זו שבחיקוני זוהר ובכתבי רבי מנחם ריקנטי (ראו וולפסון) בודאי מושפעת כבר מן הזוהר עצמו.

<sup>355</sup> Matt, "New Ancient Words" p. 195.

<sup>356</sup> על המושג 'חידוש' בזוהר, ראו עוד תא"ש, הנגלה שבנסתר, עמ' 36-37.

<sup>357</sup> ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 70-80.

בהקשרים שונים במהלך הספר וכאן אין לנו אלא לכנס ולארוג אותם – ואחרים עמם – ליריעה אחת שתשקף את הקווים העזים והבהירים של היצירות ה'סבאית'. כבר ליבס עמד על כך שלמעשה דרשותיו של הסבא נוצרות בעת אמירתן ואין בפיו מסכת בנויה ומכוונת מראש.<sup>358</sup> לדעתו, גם החידות שהסבא חד, אין פתרונן בצידן מלכתחילה.<sup>359</sup> טיבה של היצירות בסבא דמשפטים עולה גם מגיתוח מדוקדק של המסכת הדרשנית-רעיונית שלו. בכמה מקומות בדיונים הקודמים עמדתי על כך שהסבא הולך וטווה את הרעיון עם התקדמות הדרשה, כשניסוחו ועיצובו הסופי שונה בתכלית, גם אם לא תמיד סותר ממש, את נקודת המוצא. כך למשל, מוטיב התינוקות במתיבתא דלעילא מופיע פעמיים במהלך הדרשה, כאשר בפעם השנייה הוא עשיר ומפותח יותר.<sup>360</sup> גם דרשת האיתנים פושטת צורה ולובשת צורה בדרך המשקפת תהליך של התהוות והתגבשות.<sup>361</sup> כפי שנוכחנו כבר, הדינמיקה היצירתית של סבא דמשפטים עשויה להשתקף גם מההתגוונות וההתפתחות הדינמית בלשונו ובסגנונו, כמו שבא הדבר לידי ביטוי למשל בהתגלגלותו המושגית של המונח 'גלגול' במהלך הדרשה עצמה.<sup>362</sup> יתירה מזו, כשאנו עוקבים אחר דרך התמודדותו של הסבא עם שאלת מות התינוקות המסעירה את רוחו, נראה הוא כמגשש באפילה, כשכיווני הפתרון השונים שנבחנו אינם מקיימים ביניהם כל רצף קוהרנטי או לוגי. הרושם המתקבל הוא שאין כאן התפתחות סיסטמית של דיון אלא דינמיקה של ניסוי וטעייה על פי אינטואיציות מזדמנות.

בהקשרים אחרים במהלך הדרשה מגיע לעיתים הפער שבין נקודת המוצא לרעיון המוגמר לכדי סתירה של ממש. כך למשל, במהלך הדיון על מעמד בית דוד קובע הסבא בתחילה ביחס לבועז ש'הוזה ביה שינוי' ומייד מצהיר את ההיפך: 'שלא הוזה שינוי'.<sup>363</sup> עצם החרטה והחזרה אינם צריכים להתמיה אותנו, שכן בהקשר אחר הסבא

<sup>358</sup> כפי שכבר הראיתי מספר פעמים, למרות שהדרשה בפי הסבא אינה מתוכננת הרי שהיצירה הספרותית היא בעלת מבנה ברור החושף את מגמותיה המרכזיות.

<sup>359</sup> ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 89-94.

<sup>360</sup> ראו לעיל, פרק שלישי, התינוקות במתיבתא עלאה דקב"ה.

<sup>361</sup> כך למשל בחלקה הראשון של הדרשה (זוהר, ב, קט ע"ב) משרטט הדרשן את תהליך ה'השכלה' כווקטור של האצלה מחג"ת ליסוד וממנו למלכות, כשלספירת יסוד אין בו אלא תפקיד ממצע. אל עם התקדמות הדרשה (שם, קי ע"ב) הולך ותופס הסמל הספירתי מקום מרכזי יותר ויותר ולבסוף הוא נתפס כמימד הגעלם של התורה, שהיא כאן נקודת ההשקפה שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה. דוגמא נוספת לחזרתו של הסבא בתוך כדי הדרשה מצוייה שם, צה ע"ב, בעיונו בשאלת זהותן של הנשמות העשוקות; כאשר בתחילה הוא מביא בשם 'ספרי קדמאי' (ללא הסתייגות) שאלו הן נשמות חסידי אומות העולם, ולאחר מכן הוא משנה דעתו ומזהה אותן עם נשמות הרשעים שנעשקו בטרם ירידתן אל העולם הזה. באותו הקשר, כאשר מבקש הסבא לרדת לשורשי העושק הזה, הוא מוצא אותם בתחילה בהתגברות המיתית של כוחות הרע, אך תוך כדי דיבור הוא חוזר ורואה בכך את תולדת מעשיהם הרעים של בני האדם, ולפי זה הכל תלוי 'באילנא דרעת טוב ורע'.

<sup>362</sup> ראו לעיל, פרק שלישי, המונח 'גלגול' בסבא דמשפטים.

<sup>363</sup> זוהר, ב, קד ע"א-ע"ב. בעל זוהרי חמה עמד על סתירה זו והסביר, ביחס לעמדתו הראשונה של הסבא: 'כפי סברת ר' חייא ור' יוסי קאמר, ואת"כ גילה דעתו לקמן'. דברים אלו כמובן דחוקים ביותר.

עצמו מכריו על כך בריש גלי, כשהוא מציע בשם 'ספרא דחנוך' מעין נוסחה ליישוב תורת הנפש והגלגול אך חוזר בו ומציע נוסחה אחרת משלו.<sup>364</sup> ליבס הראה שכבר בשלב מוקדם יותר, בדרשת 'גדלת מאד',<sup>365</sup> מצדיק הדרשן באופן סמוי את החרטה ואת ההתחרטות, כשהוא מהפך בפסוקי ספר תהילים ומבקש להציג מתוכם את דוד המלך עצמו כמי שחזר בו בתוך כדי המזמור.<sup>366</sup>

המימד היצירתי בסבא דמשפטים בא לידי ביטוי גם באיכות האמנותית שלו. בדרשה ארוכה ומפותלת זו מעפילה הפואטיקה הזוהרית אל אחת הפסגות הזוהרות שלה – אל משל העלמה בהיכל, תוך שהיא מחברת ומשרשרת ושזזת אותה ביד אמן בתוך המסכת הרחבה של הדרשה. ההמחשה המטאפורית הסגנונית,<sup>367</sup> המעברים האסוציאטיביים עתירי המשמעות בין עניינים שונים שנראים לכאורה מנותקים ורחוקים זה מזה, כמו גם חידושי הלשוניים של הסבא ומשחקי הלשון שלו<sup>368</sup> הנסמכים מצד אחד על רבדי הלשון הקודמים ומאידך נושאים מטען סמנטי עשיר, מעידים על האוריינטציה היצירתית של בעל החיבור ועל היכולות המרשימות שלו. במהלך העיון בסיפור המסגרת עמדתי עוד על היצירות הניבעות מן האופן שבו מגבש הסבא את הרעיון הזוהרי מתוך חומרים מדרשיים קדומים.<sup>369</sup>

הזוהר כאמור מתאפיין לא רק ברוח היצירתית המצויה בתשתיתו ומניעה אותו אלא גם במודעות הגבוהה לאופי היצירתי של דרשותיו. המבע הרפלקסיבי בא לידי ביטוי גם בסבא דמשפטים, עדות לכך היא עצם הזדקקותו של הסבא לפרובלמטיקה של החרטה וההתחרטות הדרשנית. גם העיסוק האינטנסיבי בשאלות ההרמנויטיות, כפי שהראיתי באריכות בחלקים הקודמים, מלמד על תודעה רפלקסיבית עמוקה של הפעילות הדרשנית. בכלל, מעבר לתודעת היצירה של הסבא גיבור היצירה, עצם העמדת חיבור מן הסוג הזה, שיש בו חדירה פולשנית אל לבו, מסתרו וחוריותו האינטימיות ביותר של הדרשן המסיטיקאי, אינה יכולה לבוא אלא מתוך עולם רוחני שיש בו מודעות עמוקה לתהליכים נפשיים מצד אחד, ולטיבו המורכב, המיוסר והנועז, של ההליך הדרשני מצד שני.

מכאן נוכל לעמוד גם על ייחודה של תודעת היצירה ה'סבאית'. הדרמה המתחוללת לעיני הקורא יש בה הרבה מעבר להארה רפלקסיבית הכובשת את ה'תודעה' ברמה הקוגניטיבית. בעל היצירה מבקש להביע באמצעות דמותו של הסבא את הזעזוע האמוציונלי העמוק שתודעה זו מחוללת בקרבו. אמת, הזוהר בכלל ורשב"י בפרט, לעולם לא יצניעו את יראת הגילוי והדרשה או את חדות היצירה, אך דומה שביטוי כה מלא וחי

364 זוהר, ב, ק ע"א.

365 שם, צח ע"א-ע"ב.

366 ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 93-94.

367 ההמחשה המטאפורית באה לידי ביטוי מרשים במשל העלמה בהיכל אך גם במקומות אחרים, כמו למשל בדרך שבה הוא מנהל את הקרב עם הפסוק.

368 על כל זה, ראו לעיל, פרק שלישי, היבטים צורניים.

369 ראו למשל לעיל, פרק שני, גילוי הסודות, על דמותו של הסבא, שבה שזורים מוטיבים תלמודיים השאובים מדמויותיהם של הסבא האנונימי, הטייעא המופלא ואלהיו הנביא. כמו כן ראו לעיל, קול האשה וקול הנחש, על האופן שבו 'מחייה' הסבא את הרעיון התלמודי של הזדווגות הנחש באשה.

של יראה, חלחלה, שבר וחרטה, כמו גם נחישות, תעוזה להט וארוס, איננו מטבע עובר לסוחר אפילו בספרות הזוהרית על חטיבותיה השונות והמגוונות. המעברים הקיצוניים מקוטב אחד למשנהו מחוללים ברוחו של הסבא סערת רגשות עזה, ובכמה מנקודות השפל הללו – כאשר הסבא מתאבק ברגליו לפני השער או כשהוא מתחלחל אל מול אימי תהומות הים – מערערת התודעה העצמית את תחושת הבטחון הקיומי של היוצר מן היסוד, עד שנראה כי היצירות המודעת לעצמה עלולה לאבד את עצמה לדעת. ואולם דווקא כאן, בעיצומו של הסער האמוציונאלי המאיים עליו, בנקודה משברית כמעט עד חדל, מטפס הסבא אל פאזה גבוהה עוד יותר של תודעה רפלקסיבית:

סבא סבא הא אמינא דעאלת בימא רבא בלא חבלין ובלא דגלא מה תעביד, אי תימא דתסלק לעילא לא תיכול, אי תימא דתיחות לתתא הא עמקא דתהומא רבא מה תעביד, אי סבא אי סבא לא אית לך לאהדרא לאחורא, בעדנין אלין לא הוית ולא אתרגילת לאתחלשא בתוקפך דהא ידעת דבר נש אחרא בכל דרא דא לא עאל בארכא בעמיקא דא דאנת תמן, בריה דיוחאי ידע לאסתמרא ארחוי ואי עאל בימא עמיקא אשגת בקדמיתא היך יעבר בזמנא חדא וישוטט בימא עד לא ייעול ואנת סבא לא אשגחת בקדמיתא.<sup>370</sup>

כאן אנו מגלים שהיוצר ה'סבא' לא רק מודע לכח היצירה ולטיבה של הדרשנות. הוא אף מודע לחווייה שפוקדת אותו ויודע לאפיין אותה בתובנה מפוכחת להפליא, על רקע ובהשוואה למסע הדרשנות היצירתית שאותה הוא מייחס לרשב"י.

ומהו באמת ההבדל בין מסעו של הסבא לזה של רשב"י, ובמה אם כן נופל הוא מרשב"י? כאן, שוב, מצפה לנו הפתעה. אם עד כה דומה היה שבדמותו של הסבא עצמו מבקש בעל סבא דמשפטים לגלם באופן טיפולוגי את דמותו של המיסטיקאי הזוהרי בעל התודעה העצמית המפוכחת ביותר – עד מוות, בא כאן הנחתום ומעיד על עיסתו בכנות מרשימה. בעיניו, מסע ההרפתקאות אליו הוא יצא רצוף סכנות ונפילות, לא בשל המודעות העצמית אלא דווקא מפני שהוא לא היה מודע דיו לתוואי המסע בטרם צאתו אליו. בניגוד לרשב"י ששם את לבו מראש ויודע 'היך יעבר בזמנא חדא וישוטט בימא עד לא ייעול', מסעו הספונטני של הסבא מהלך על שפת התהום מפני שתודעתו לוקה בחסר, לפחות ביחס למיסטיקאי האולטימטיבי, 'טיגרא דעלמא', הוא רשב"י. בעיני בעל סבא דמשפטים אין די בתודעה סימולטנית בשעת אמת אם לא קודמת לה תודעה מראש. באופן פרדוקסאלי אופייני, תודעתו הגבוהה של הסבא מביאה אותו להכיר במגבלותיה-היא, מפני שאין בכוחה להעפיל אל מרומי התודעה הרשב"ית, היא התודעה המכוונת של המסע הדרשני האידיאלי.

הפער שבין דמותו של הסבא לזו של רשב"י מתגלה גם מכיוון אחר, כשאנו בוחנים את מקומו ותפקידו של כל אחד מהם בסביבתו היוצרת. מדבריו של הסבא אל זוג החברים בסיומה של הפגישה, עת הוא מתוודע אליהם כרב ייבא סבא, מתברר שפגיעתו בהם לא היתה מקרית כלל וכלל. נהפוך הוא, הסבא נקרה בדרכם בדמותו המזוהה ובחידותיו במכון ובמטרה ברורה ומוגדרת – 'ואנא ייבא סבא קאימנא קמייכו לאתערא מלין אליך',

370 זוהר, ב, ק ע"ב.

כלומר לעורר את הדברים האלה. כבר הראינו והרחבנו, שאותם דברים שבא הסבא לעורר אינם אלא דברי התורה, שעתה ורק עתה, בטרם פרידתו מהם, הם מתעוררים לנבוע מפייהם של החברים:

קמו אינן כמאן דאתער משינתיה ואשתתחו קמיה ולא הוו יכלין למללא, לכתר שעתא בכו, פתח רבי חייא ואמר שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך וגו'.<sup>371</sup>

מוטיבציה זו של המסע מתגלה למעשה עוד בטרם צאתו אליו, באותה אכזבה עמוקה שהוא מביע על שלא שמע מהם דברי תורה כפי שציפה.<sup>372</sup> הנה, גם עניינה של דרשת החותם איננו מקרי כאן. מצד אחד, אין ספק כי הדברים הללו אודות 'חותם הלב' צומחים מתוך חוויית הפרידה, אך מאידך אין להתעלם גם מהחוט המקשר אותם אל חתימת דבריו האחרונים של הסבא בעניין ה'גושפנקא', שהוא הלא חותם. כאשר רבי חייא פותח בפסוק: 'שימני כחותם על על לבך', הוא ממשיך את דרשת הסבא ובכך יוצר מימד של רצף. החברים מרימים למעשה את הכפפה שהטיל לעברם אותו סבא מעורר ומכוונו הם ממשכים ומחיים את זרימת הדרשה שנקטעה על ידו באחת. נמצא שסיפורנו לא בא רק להמחיש את הרוח היצירתית או את תודעת היצירה, אלא גם לבחון את דרכי ההתעוררות ליצירה. מיותר לציין שאופייה הפרובוקטיבי של דמות הסבא בא לידי ביטוי רחב ובהיר במעטפת החיצונית של העלילה: בחידתיות הפרובוקטיבית של הדמות הפלאית ובעיקר בחידות הטורדניות שבפיה, המצערות בתחילה את רוחו של רבי יוסי ולאחר מכן מתיקות אליהן את רוחם של החברים.

האסרטיביות המאפיינת את דמותו של הסבא רחוקה מדרכו של רשב"י, לפחות זה של החשיבה האפית, וגם איננה מזכירה כלל את האווירה בקרב החבורה שלו. מה מעורר את יצירתם-דרשתם של החברים בחבורתו הקרובה של רשב"י? על כך מעידים הם עצמם:

דכד אנן קיימין קמי דר' שמעון מבועין דלבא פתיחין לכל עיבר וכלא מתגליא, וכד אתפרשנא מניה לא ידענא מדי וכל מבועין סתימין.<sup>373</sup>

כאן אין צורך בפרובוקציה הדיסקורסיבית משום שעצם נוכחותו של רשב"י פותחת את המבועים ומשיבה בהם את הרוח. עצם העמידה לפני רשב"י רוויה במתח מיסטי שמוצא את פורקנו באפיק היצירה. ולא רק בני החבורה העומדים לפניו ולא רק לפניו ממש – למעשה כל מי ששפר חלקו לחלוק חיים ברורו של רשב"י הרי כבר זכה בכך לרוח יתירה. יש בדור הזה מה שלא היה עוד מעולם ואפילו בימיו של שלמה המלך, החכם מכל אדם,<sup>374</sup> ובו ורק בו עשויים להתגלות רזים עליונים:

371 שם, קיד ע"א.

372 שם, צה ע"א: 'והאי יומא חשיבנא ראשמע מלין חדתינ באורייתא ולא שמענא מדי'. על מוטיב ההרדיות בסיפורי ר"ת ור"י בכלל ובסבא דמשפטים בפרט, ועל המבע היצירתי שלו, ראו לעיל, פרק שני, מקומו של הסיפור בתוך הסיפורת הזוהרית.

373 זוהר, ב, פו ע"ב.

374 ראו למשל, שם, קמט ע"א.

דרא דרשב"י שארי בגויה כלהו זכאין חסידין כלהו דחלי חטאה ניהו, שכינתא שרייא בינייהו, מה דלית כן בדריין אחרנין, בגיני כך מלין אינון מתפרשאן ולא אתמרדאן, בדריין אחרנין לאו הכי ומלין דרוזי עלאה לא יכלין לגלאה ואינון דידעי מסתפו.<sup>375</sup>

מתוך כך באה לידי ביטוי בזהר תחושת הבהילות למיצוי ההזדמנות הכלתי חוזרת כדור הזה והחרדה מפני העתיד להיות לאחר שהיא תפוג:

אבל תוהנא על חכימי דרא היך שבקין אפילו רגעא חדא למיקם קמי דר"ש למלעי באורייתא בעוד דרכי שמעון קאים בעלמא, אבל בדרא דא לא יתנשי חכמתא מעלמא, ווי לדרא כד יסתלק איהו וחכימין יתמעטון וחכמתא יתנשי מעלמא.<sup>376</sup>

האפוס הזוהרי מתאר את החברים כשהם מטיילים בדרך ומתעוררים לחדש חידושי תורה מתוך תחושה עמוקה של השראת שכינה – 'שכינתא גבן'. כשהם פוגעים בזקנים, נוודים או ילדים שמתגלים לעיניהם כחכמים גדולים הפותחים בפניהם סודות תורה, הם מזהים בתופעה זו את רוחו של רשב"י השורה על בני דורו:

קם רבי אבא ושוי ידוי ברישיה וברכיה אמר ודאי חשיבנא דחכמתא לא אשתכח בר באינון זכאי דזכו בה, השתא חמינא דאפילו ינוקי בדרא דרבי שמעון זכו לחכמתא עלאה, זכאה אנת רבי שמעון, ווי לדרא דאנת תסתלק מניה.<sup>377</sup>

על הכל פורש רשב"י את מוטת כנפיו – על מקומות נידחים,<sup>378</sup> על הציפורים, על תחתונים ועל עליונים.<sup>379</sup> בכל המקומות הללו שורה השכינה כדור הזה וסודות התורה מתעוררים להתגלות. כדי לתאר את האופן שבו הוא מאציל מרוחו על בני דורו ללא אומר וללא דברים, עושה הזוהר שימוש בדימוי הידוע של הדלקת הנר מנר אחר.<sup>380</sup> ולעיתים בדימוי האור (בעיקר אור הפנים).<sup>381</sup> על פי האמור לא ייפלא שגם ימות המשיח בעיני הזוהר, כפי שהם באים לידי ביטוי בקטע המפורסם שבאידרא רבא, הם ימים של השראה עליונה ושל התגלות אינטואיטיבית:

375 שם, ג, עט ע"א.

376 שם. ראו עוד שם, א, צב ע"ב; שם, ב, פו ע"ב, פז ע"א; שם, ג, קי ע"ב, רלו ע"א, רפז ע"א. בהמשך לכך, לאחר מותו (הספרותי) של רשב"י, מובעת בזהר תחושה של אובדן והחמצה, ראו למשל שם, א, ריז ע"א.

377 שם, א, צב ע"ב. על תינוקות כדורו של רשב"י, ראו למשל שם, ג, קעא ע"א.

378 שם, ב, קנו ע"א: 'זכאה דרא דרבי שמעון דאפילו ביני טוריא חכמתא אשתכחת תמן'.

379 שם, ג, כב ע"ב: 'דהא ביומוי דר"ש אפילו צפרי שמייא מרחשן חכמתא, דהא מלוי אשתמודען לעילא ותתא'.

380 שם, ב, פו ע"ב: 'אמר ר' חזקיה, היינו דכתיב ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים, כבוצינא דא דנהרין מניה כמה בוצינן והוא בקיומיה שכיח, כך ר' שמעון בן יוחאי מארי דבוצינן הוא נהיר לכלא ונהורא לא אעדי מניה ואשתכח בקיומיה'. מקורו המדרשי של דימוי ההאצלה להדלקת נר מנר מצוי במדבר רבה, יג וכא; וראו עוד זוהר, ב, קצ ע"א. ככלל יש לומר שהכינוי 'בוצינא' ביחס לרשב"י הוא מן השגורים בזהר. נראה שכאן הוא מבקש להדגיש באופן מיוחד ר' לגייס את הדימוי הזה לשם גיבוי רעיון ההאצלה ולכן הוא מכנה אותו: 'מארי דבוצינן'.

381 ראו למשל שם, ב, קצ ע"א: 'א"ל ודאי מלה קדישא דא מנהירו דבוצינא קדישא אתנהיר'.

קם ר' יוסי ואמר, ביומי דמלכא משיחא לא יימרון חד לחד אליף לי חכמתא דכתיב ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, ובההוא זמנא יתער עתיק יומין רוחא דנפיק ממוחא סתימאה דכלא, וכד ישלף דא, כל רוחין דלתתא יתערוון עמיה [...] וביומי דמלכא משיחא לא יצטרכון למילף חד לחד דהא רוחא דלהון דכליל מכל רוחין ידיע כלא, חכמה ובינה עצה וגבורה [רוח] דעת ויראת ה'.<sup>382</sup>

ברי כי לפרובוקציה ה'סבאית' של סבא דמשפטים אין מקום בסיטואציה מיסטית כזו. על רקע דברים אלו, נראה שהזדקקותו של בעל סבא דמשפטים לאלמנט הדיסקורסיבי על מנת לעורר את החברים לחידוש וליצירה, משקפת גישה שונה ורוח אחרת. בהנחה, אותה איששתי לרוב במהלך הספר, שסבא דמשפטים מייצג רובד מאוחר יותר ביחס לחטיבה המרכזית של הזוהר, ניתן לזהות כאן נטייה לקונקרטיזציה של אותה השראה עליונה, שבעיני הזוהר בחטיבה המרכזית אולי לא יכולה להיות נפרטת לפרוטות דיסקורסיביות. אם אכן כך הוא, הרי שאת ההתפתחות הזו בגישה אל מקורותיה המיסטיים של הדרשה והחידוש הזוהריים יש לייחס לירידה ולנסיגה מן הרוח הזוהרית הקלאסית.

כשאנו בוחנים את ביטויי היצירה והיצירתיות בסבא דמשפטים אנו מוצאים שהאיכות היצירתית הפואטית והדרשנית כאן איננה נופלת, ובנקודות מסוימות אף עולה, על זו שבחטיבותיו האחרות של הזוהר. יתירה מזו, תודעת היצירה כאן חודרת ונוקבת עד השיתין – הסבא מודע לנחיתות תודעתו וגם מזהה את טיבה של הנחיתות הזו בהשוואה לתודעת היוצר והמחדש של רשב"י. מצד שני, התפקיד שממלא הסבא בהיותו מעורר את החברים ליצירה, כפי שנחשף הדבר לקראת סיומו של הסיפור, חושף כאן את ראשיתו של ניוון ברוח הזוהרית הקלאסית, כאשר התפיסה המיסטית הטהורה של ההתעוררות ליצירה מתגלגלת כאן לתפיסה מיסטית-דידקטית.

382 שם, ג, קל ע"ב. על המשמעות המשיחית של התגלות התורה בימיו של רשב"י ועל היחס בין ימים אלו לימות המשיח ראו בהרחבה גדולה במאמרו של ליבס, 'המשיח של הזוהר'.

## נעילה

מבדיקת כתבי היד והדפוסים של החיבור 'סבא דמשפטים' עולה בבירור כי יש לראות בו יחידה ספרותית העומדת בפני עצמה ומובחנת מן החטיבה המרכזית של הזוהר. מסקנה זו משתקפת היטב גם מסגנונו הספרותי, מאופי דרשותיו ומן האוריינטציה הרוחנית והטמפרמנט הדתי שלו. ניתוח ספרותי אינטרטקסטואלי מאשר את התפיסה האחדותית של היצירה, גם אם לא מן הגמגע כי המחבר שילב בה במודע ובמושכל חומרי גלם קדומים. כך ניתן להצביע על מבנה ותוואי של התפתחות ועל נטיות אומנותיות בעיצובה החיצוני הכולל. היצירה נוטה למבנה כיאסטי המחזיר את סופה אל תחילתה בענייניו ובשימושי הלשוניים (ע.ש.ק). המבנה המעוצב והמגובש משקף שתי מגמות תימטיות מקבילות בתוואי התפתחותה של הדרשה – התיאולוגית וההרמנויטיות, ושתייהן עוברות כחוט השני על פני היצירה כולה. לעיתים נראים שני הצירים הללו מקבילים ממש ומנותקים זה מזה, אך בכמה נקודות הרוח משמעות הם נחתכים ואף מתלכדים במידה מסוימת. בהקשר זה חשוב להדגיש את הפער שבין רוחו הסוערת והספונטנית של הסבא לבין אופייה המובנה והמחושב של היצירה עצמה.<sup>1</sup>

עיונו התיאולוגי של הסבא מתמקד בשאלת העושה. את רוחו טורד חוסר הצדק שבסבל האנושי הלא מובן והלא מוסבר. עיקר עניינו הוא בשאלת מות התינוקות, אך מכאן הוא מרחיב את הפרספקטיבה ומעלה את שאלות החיים במלוא חומרתן וחריפותן – העושה בטיקלא והעושה שעל ידי לילית, העוול שיש לדעתו בעיקרון הגמול המקראי 'פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים, על שילשים ועל רבעים', אשמתו של הנואף את אשת רעהו ומוליד ממנה בן עשוק והעושה שנגרם לממזרים שלא באשמתם. ההתעצמות האמוציונלית הזו סוחפת את הסבא עד לכדי קנאתו לעשו על העושה הפרה-אקסיסטנציאלי שנגרם לו בקביעת זהותו כסטרא אחרא. אלא שכל המענות התאודיציאניות שהוא מעלה אינן מניחות את רוחו, על כן הוא חותם את מסעו בזעקה חדה ופולחית, שאולי פתרון אין בה אך היא מביאה לידי ביטוי חד ובוטה את העמידה המיוסרת וחסרת האונים של האדם אל מול חידת העושה והעוול שבקיום האנושי.

המסה ההרמנויטית שבדרשת הסבא משקפת את עמדותיו בשאלות היסוד של תורת הפרשנות, כמו המתודולוגיה הדרשנית, הפלוראליזם הפרשני, מעמדו של הפשט, מקומה של היצירותיות בהליך הפרשני ועוד. בחלק מן הנושאים הללו ניתן לזהות את עמדתו עם גישות בנות הזמן והמקום, ובחלקן האחר אין ספק שמדובר בעמדות מקוריות ולעיתים אף מפתיעות. במוקד המסה הזו עומדת דרשת 'מלין סתימין באורייתא' המשרטטת בשלש תמונות עתירות דימויים שלושה מודלים של התייחסות אקסיסטנציאלית אל התורה ואל פרשנותה. הראשונה שבהן היא דרשת החכמים המלאים עיניים, המביאה לידי ביטוי תפיסה הרמנויטית אקטיבית שיש בה תשוקה יצרנית עזה לכבוש בעיני ההכרה ולפלוש אל

1 בניגוד לסבא, בעל היצירה יודע מראש לאן הוא חותר ומהי מגמתו. מבחינה זו נראה שהוא מזדהה דווקא עם דרכו של רשב"י שיועד 'היך יעבר בזמנא חדא וישוטט בימא עד לא ייעול'.



מעבר למעטה החיצוני של התורה כדי להשיג את הרזים שחבויים בה, או לפחות לקלוט אותם קליטה אינטואיטיבית. יחד עם זאת יש בגישה זו גם מודעות מפוכחת למגבלות הכוח, הכשרון וחדות העין האנושיים, הזקוקים לחסד ההתגלות של התורה מעצמה. המודל השני שמציע ומציג בעל סבא דמשפטים מיוצג במשל העלמה בהיכל, לפיו הדרשנות מונעת על ידי אהבה יוקדת לאמיתות הידועות והמוכרות זה מכבר. ההליך הפרשני לפי זה, איננו אתגר אינטלקטואלי או התנסות מיסטית, אלא חוויה אקסיסטנציאלית של התמזגות חושנית עם התורה שוב ושוב בדרכים שונות בכדי לגלות בה את אותן פנים ישנות ועתיקות, ומחדש. הגישה השלישית, המובעת בדרשת הפתי, עומדת על העוצמה הפרובוקטיבית שבתורה, על הכח שיש בה לעורר ישנים ולפקוח עיני עיוורים, עד שיתעורר גם הפתי ויראה ויכיר וידע את התורה בעצמה 'אנפין באנפין'. ביחס לשתי הגישות הקודמות, וגם לעומת תפיסות אחרות בנות הזמן, משתקפת כאן עמדה נפשית אופטימית שיש בה ציפייה להתאחדות והתמזגות עם התורה גם בהעדר כל התעוררות ומוטיבציה דרשנית מלתתא. במהלך פרקיו השונים של הספר נחשפה הזיקה ההדוקה שבין גוף הדרשה לסיפור המסגרת. שוב מתברר כי לא ניתן לנתק בין שני הרכיבים הספרותיים הללו, בראש ובראשונה מפני שדמותו החיה של הדובר על יצוריו ופחדיו, השגיו וחדלונו, הם חלק בלתי נפרד מן המבע של הדרשה. כשיוצא הסבא לדון בתורת הגלגול הוא מוצא את עצמו שט ומתגלגל בין 'גלגלי ימא', וכשמתחלפת רוחו והוא מסתער בשצף-קצף לתבוע את עלבונם של העשוקים, משתנה גם המטאפורה. מכאן ואילך הוא לובש מדי קרב ונאבק באויביו המרים. הקרב מתלהט תמיד כאשר העיון הדרשני מוצא עצמו במצור ובאופן שיטתי ועקבי יריביו של הסבא הם לא אחרים מאשר מושאי העיון שלו. כשהוא מבקש לרדת לעומק העניין של 'ריב ההרים' אנו מוצאים אותו מתעצם אל מול ההרים. כשהפסוק אודות שלמה מאיים על מהלך הדרשה הוא מתכתש עם שלמה וחיילותיו. התחבטויותיו בענייני הסטרא אחרא הם נסיונות לסיכול התגרויותיו של הנחש. התייגעותו לליבון עניינו של גלגול הנשמות משתקפת במאבקו מול גלי הים, ובמובן מעט שונה – כשהוא מבקש לפצח את מעטה הפסוק על מנת למצוא בו את התורה החבויה, הוא מתנצח עם הפסוק. אולם באופן עמוק יותר מצאנו, כי התימות ההרמנויטיות עצמן משתקפות בסיפור המסגרת. ההרמנויטיקה האקטיבית באה לידי ביטוי בחידות שבתחילת החיבור ובעיקר בחידת החידות – היא זהותו הנסתרת של הסבא האלמוני. המבע הפרובוקטיבי של התורה משתקף בדמותו המעוררת של הסבא ובעצם העובדה שעל פי עדותו, הוא בא אליהם על מנת 'לאתערא מלין אלין'. כמו כן, אהבת הדרשן אל התורה העלמה-האהובה שבהיכלה מטביעה את חותמה על היחס הנרקם בין הסבא לזוג החברים, שנקראים מעתה בפיו: 'רחימין דילי'. יתר על כן, פנייתו המעוררת של הסבא אל החברים בלשון זו חושפת גם את זהותו המסומנת של הסבא ומגורנו דוברת התורה בעצמה שעמה הוא הגיע כלהט הדרשה להתאחדות טוטאלית. היא האוהבת את אוהביה, היא היגעה והיא שבאה לעורר אותם לראותה 'אנפין באנפין', ולבסוף, היא זו שחקוקה בלבות החברים בסיומו של המפגש – 'דדיוקנא דילך חקוק בלבן' (קיד ע"א).

נמצינו למדים, שהסיפור שבו מתלבשת<sup>2</sup> הדרשה מביא לידי ביטוי את אותם היגדים הרמנויטיים עצמם במדיום שונה ובאמצעות סוגה ספרותית אחרת. סיפור המסגרת הוא למעשה ההיטל האפי של ההבעה המדרשית.

אופיו הזוהרי של סבא דמשפטים, וזיקתו אל חטיבותיו השונות של הספר, אינם מוטלים בספק כלל. השפה היא שפה זוהרית בעיקרה וכך גם הסגנון. המוטיבים המרכזיים של סיפור המסגרת מוכרים מן החטיבה המרכזית של הזוהר וכך גם התבנית הכללית של הסיפור, גם אם גיבושו ועיצובו מלאים ועשירים כאן יותר. גם עולם הערכים והרעיונות הבאים בו לידי ביטוי משקפים בעליל את בית הגידול הזוהרי. בתוך הספרות הזוהרית ניכרת זיקה מיוחדת של סבא דמשפטים אל מדרש הנעלם ואל הקדמת הזוהר ובאופן קלוש גם לסיפור הינוקא. בתוך החטיבה האפית יש לציין גם את הקשר בין סיפורנו למסורת סיפורי רבי יוסי ורבי חייא. למרות כל זאת, כמעט בכל נושא ומכל היבט ניתן להצביע על הייחודיות הסבאית או על גלגולו של הרעיון הקדום בלבוש חדש, הטעון משמעות יתרה. בתורת הנפש, למשל, מוטיב הנשמה המלוכשת בנשמה אחרת (כאן בנשמת הגר), כמו גם התבנית הקונצנטרית של נפש-רוח-נשמה המלוכשים זה בזה אינם מוכרים ממקור הקדום לו. גם יחסו האמפתי של סבא דמשפטים אל הרע הוא חריג ויוצא דופן בנוף הזוהרי ובמסורת המחשבה היהודית בכלל. הרעיון העתיק של גלגול הנשמות שנדון לרוב בחטיבה המרכזית של הזוהר מגיע כאן לידי ביטוי בשל, מפורט וחושפני ביותר. יתירה מזו, גם מן הבחינה הלשונית נושאת תורת הגלגול שכאן חידוש, שכן לראשונה נעשה כאן שימוש במינוח 'גלגול' במובן הידוע של התחלפות והתחדשות הנשמות בעולם מגוף לגוף, וכך גם הביטויים שנגזרים ממנו: 'תב בגלגולא', 'אתהדרו בגלגולא', 'אתיין בגלגולא', וכדומה. אך מעל לכל, ייחודיותה של דרשת הגלגול שכאן נעוצה במגמתה הרטורית. כלומר, בחתירתה אל המשמעות האתית של הגלגול ואל יסודות הצדק שעליהם הוא בנוי. הסבא, בתעוזה מרשימה, ביסודיות ובנחישות, מביא תורה זו בכור הביקורת הכוללת של עקרונות תורת הגמול, ובדרך העיון הספקולטיבי הוא מלבן, מצרף ומגבש, את המנגנון של הגלגול לפרטי פרטי.

בחיבור שלפנינו ניכרות גם השפעות ותגובות למגמות הרוחניות והאידיאות שמחוץ לסביבה הזוהרית, כשמצד אחד הוא 'קונה' מהן תפיסות יסוד ומאידך הוא מסתייג ומעמיד כנגדן עמדה אחרת. בהקשרים הרמנויטיים בולטת ההשפעה של עולם התפיסות והדימויים המיימוניים. עצם תפיסת התורה כמהות פנימית החבויה מאחורי החזות החיצונית מזכירה את האופן בו מדמה הרמב"ם את התורה ל'תפוחי זהב במשכיות כסף'. כרמב"ם, גם הוא מדמה את הבנת התורה לקליטה הבזקית של תמונה, אך בניגוד למורה מכיר הוא ביכולת האנושית להנציח ולנכס את מראה העלמה שנגלתה לרגע. בעיקר ניכרת ההשפעה המיימונית מתוך הזיקה שבין משל המלך בהיכלו למשל העלמה בהיכל, ושבהקשר זה יש לציין גם את משל המלך במלבושיו של ר"י ג'קטילה. גם כאן, הדמיון והזיקה שבין שלושת המשלים מחדדים דווקא את ההיבט הייחודי שבמשל העלמה.

2 על דרך המשל בדרשת 'מלין סתימין באורייתא', ניתן אולי לומר שסיפור המסגרת הוא המסך או הפרגוד; מצד אחד מסתיר את התוך-התוכן ומצד שני משקף אותו בעמימות פרובוקטיבית.

מהסביבה הקבלית יש לציין את הקירבה שבין תפיסתו ההרמנויטית של סבא דמשפטים למה שבא לידי ביטוי באיגרת המיוחסת לרמב"ן ובעיקר את גישתו האמביוולנטית למשנתו ההרמנויטית של ר' אברהם אבולעפיה. מצד אחד ההתלכדות של אישיות הסבא עם התורה בשיאה של הדרשה מזכירה מאוד את ההתאחדות המיסטית עם התורה מבית מדרשה של הקבלה הנבואית. כך גם הטכניקה הדרשנית של סבא דמשפטים המתעלמת במודע מן הקונטקסט ומגלה בכך נטיות מסויימות (אם כי מסוייגות) אל הגישה הכומר-דקסטרקציוניסטית של אבולעפיה, בה הטקסט מפורק לחלוטין ממובנו הסמנטי. מאידך, בדבריו אודות ההבדל בין פרשנות לפתרון חלומות נשמעת היטב הנימה האירונית כלפי כל מגמה פלוראליסטית חסרת עכבות, מעין זו המאפיינת את תורת הפרשנות של אבולעפיה.

כשאנו באים לסכם את העולה מדברינו ביחס למקומו של סבא דמשפטים על הציר הכרונולוגי של היצירה הזוהרית, נוכל לקבוע על סמך מכלול הסממנים הרעיוניים, הספרותיים והלשוניים, שמדובר בשכבה ספרותית מאוחרת לחטיבה המרכזית של הזוהר. יחידות המשנה הספרותיות מלאות ומגובשות כאן יותר<sup>3</sup> ובגלגולם של מיתוסים ומוטיבים ניכרות השפעות אידיאלוגיות ורוחניות מאוחרות.<sup>4</sup> מן האופן הסתום שבו משתמש הסבא במינוח זוהרי לא שגור, מבלי שהוא מספק לו ביאור מתבקש,<sup>5</sup> נראה כי הוא חי בסביבה זוהרית בשלה ובוגרת שהתשתית המושגית כבר מוכרת לה. יתר על כן, על פי אופיו הספרותי ותכניו הרעיוניים של החיבור ניתן לקבוע שסבא דמשפטים משקף שלב מעבר בין החטיבה המרכזית של הזוהר לשכבה המאוחרת של תיקוני זוהר ורעיא מהימנא. בכמה תכונות ותפיסות שבהן מובחנות החטיבות הקדומות מן המאוחרות אנו מזהים בדרשת הסבא עמדת ביניים. כך למשל, אופייה הדיאלקטי של היצירה משקף את המעבר מן השיח הדיאלוגי שבחטיבה המרכזית אל האופי החזוני של השכבה המאוחרת. במקביל משתנה גם היחס שבין הסבא לרשב"י. אם בחטיבה המוקדמת רשב"י הוא המיסטיקאי האולטימטיבי שעומד מעל כל סבא, ובתיקוני זוהר הסבא הוא בעל האוטוריטה המיסטית המתקן או מאשר את חידושיו של רשב"י, הרי שבסבא דמשפטים הם מופיעים כשווי ערך ומעמד (גם אם בעניינים מסויימים מודה הסבא לרשב"י השכיל ממנו לעשות). גם בתפיסת העולם ההרמנויטית ניתן לזהות מוטאציה של התבנית המרובעת הפלוראליסטית בחלקים המוקדמים של הזוהר אל התבנית ה'סבאית', שהיא עדיין מרובעת, אך מתמקדת באמת האבסולוטית האחת. מכאן לא רחוקה הדרך אל השלילה הטוטאלית של הפשט בשכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא. בסבא דמשפטים ניכרת גם הנטייה לעגן כל רעיון במסכת סיסטמטית שמקנה לו אופי טכני-משהו. נטייה זו מגיע לידי בשלות בתיקוני זוהר ולאחר מכן ביתר שאת בקבלת האר"י. מבחינה לשונית ומושגית עמדנו על האופן שבו משקף סבא דמשפטים את השינויים בהתהוותם. כך ביחס למושגים כמו 'גלגול' במובנו

3 עניין זה בא לידי ביטוי, למשל, בהבדלים הספרותיים שבין סיפור סבא דמשפטים לסיפורי ר' חייא ור' יוסי האחרים, באגדת תרמוד במדבר, ועוד.

4 הדבר משתקף בתולדות תורת הגלגול, בעניין מיתוס לילית ובמקומות נוספים.

5 ראו למשל את הערותינו בעניין 'מתיבתא דרקינא', 'נופל וגלוי עיניים', וכן בהקשר לרעיון 'יד ושם' לסריסים.

המאוחר, או 'רמז' כאחד מן הדרכים המובחנות של הפרד"ס, וכך ביחס לביטוי 'לית עילה בלא עילה' שבו משתקפים כבר ניצני השפה המושגית הפילוסופית, עוד לפני שקנתה שביטה של ממש בתיקוני זוהר כ'עילת העילות'.

בהקשר זה, העיון בגלגולי דמותו הספרותית של הסבא עשוי לשמש פריזמה בעלת חשיבות מרובה. בין דמותו הריאלית של הסבא בזוהר הקדום לאופייה המיתי של דמות זו בשכבות המאוחרות, מייצג רב ייבא סבא, גיבור סבא דמשפטים, התגלות שיש בה מצד אחד סממנים מיתיים, אך מאידך היא איננה מנותקת עדיין מן הדמות הריאלית. לאור בחינתן של דמויות מקבילות בחטיבות הקרובות לסבא דמשפטים ניתן לעמוד על מגמה רחבה עוד יותר של התפתחות, באשר דמותו של רב המנונא בהקדמת הזוהר קרובה יותר אל הסבא של התיקונים, ואילו בסיפור הינוקא משקפת דמותו של רב המנונא האב זיקה אל הקוטב הריאלי. ברי שהשינויים והנטיית המתחלפות הללו משקפים את תוואי ההתפתחות ואת תהליך המוטציה המיתית של דמות הסבא בחטיבותיו השונות של הזוהר. מעבר לעצם חשיפת מקומו ומעמדו של סבא דמשפטים כשלב מעבר בין החטיבה הקדומה למאוחרת, יש בשחזור זה תרומה להבנת טיב הזיקות בין החטיבות השונות, כשאת המעבר מן החלקים הקדומים אל המאוחרים הוא משרטט כרצף תהליכי. כלומר, רוחו הסוערת והרדיקאלית של בעל תיקוני זוהר לא נזרקה ולא הופיעה ביום אחד ואין לראות בה ריאקציה פוסט-זוהרית שחוללה תפנית דתית חדשה. את המעבר הזה יש להבין יותר כזרימה פרוגרסיבית אבולוציונית שבנקודה מסויימת השכיל בעל התיקונים להביאה לידי ביטוי נועז בחיבורו הגדול.

מבחינה פואטית אין ספק שיש לראות בסבא דמשפטים את שיאה של הכתיבה הזוהרית, כשגולת הכותרת שלה הוא משל העלמה בהיכל. במשל זה נעשה שימוש בדגם היסוד של אהבת האוהבים בכדי להביא לידי ביטוי תפיסה הרמנויטית אקסיסטנציאלית חדשה לחלוטין. אופיו הארוטי של המשל, ושל דרשת 'מלין סתימין באורייתא' בכלל, משקף במידה רבה רנסאנס של הרוח היהודית-הלניסטית ששקעה בספרות חז"ל ובספרות ימי הביניים, ושגם לאחר סבא דמשפטים אין לה המשך. יש לומר כי האופן שבו מגבש היוצר הזוהרי את עלילת המסגרת ואת דמותו הססגונית של הסבא מתוך חומרים קדומים שונים, מרשימה ביותר. ה'המחזה' של הדרשה למעין הצגת יחיד, כשמצד אחד מתוארות תהפוכות הרוח וסערת הנפש של הגיבור בשקיפות נדירה ומאידך נקשרים יחסי גומלין מעודנים אך עמוקים בינו לבין זוג החברים הצופים בו, הזיקה האמנותית שבין תוכן הדרשה לסיפור המסגרת, יכולת ההמחשה וההפשטה, התנועה וההתחלפות שבין מטאפורה לחברתה ובינן לבין הממש, המעבר בין המסמן ובין המסומן, כל אלו מעמידים את היצירה בפיסגת האפוס הזוהרי.

עם זאת, כשאנו בוחנים את תנודתו של סבא דמשפטים מן השכבה הזוהרית הקדומה לו מנקודת מבט הרמנויטית, ניכרת שקיעה. ההתעוררות לדרוש ולחשוף רזי תורה כבר לא תלויה ברוחו של רשב"י הנוכח ושווה על הדור. מעתה נזקק הסבא בעצמו לעורר את החברים בדרשתו החושפנית. בכך מתעמעם זוהרו המיסטי ואופיו האוטרקי של בית המדרש הזוהרי, שקודם לכן לא היה לו צורך כלל בפרבוקציה מן הסוג הזה. גם בעמדתו ההרמנויטית העקרונית יש לראות נסיגה מן הרוח הזוהרית הקלאסית והתקרבות אל רוח

תיקוני זוהר, שכן למרות הסוגה הספרותית שבה הוא בחר, תודעתו ההרמנויטית רחוקה מזו של המדרש. כאן כבר אין פלוראליזם אמיתי, הכל חותר אך ורק אל הפשר האחד המגלה את פניו בשקיפות כזו או אחרת דרך מסכיו השונים, ומכאן המשבר במעמד הפשט בתיקוני זוהר. עדיין היחס אל הפשט מתון ומפויס אך למעשה כבר אין לו ערך בפני עצמו.

בדיסונאנס שבין הפלוראליזם המיוצג בכתיבה המדרשית של סבא דמשפטים ובין התפיסה המוניסטית המבצבצת מן הדרשה גופה, טמון זרע הפורענות. כאן יש לראות את נקודת השבר שחרץ את גורלו של המדרש הזוהרי לכליה. 'הזוהר מזדהה אמנם יותר עם התלמוד מאשר עם ימי הביניים, ועם זאת כל אדם הוא תוצר תקופתו, ירצה או לא ירצה'.<sup>6</sup> יומרתו של הזוהר לרנסאנס מדרשי בתקופה אשר בה נעדרת התודעה המדרשית הנחוצה, נחלה כשלון חרוץ, גם אם הולידה את אחת היצירות המופלאות ביותר באיכותה הפואטית. אם נרצה, נוכל לקרוא את סבא דמשפטים כשיקוף רפלקסיבי שחושף ומנהיר את עקרותו הטראגית של המדרש הזוהרי, שאין לו עוד המשך ולא תוחלת. הזוהר היה לשירת הברבור של היצירה המדרשית. ולא עוד.

6 ליבס, 'הזוהר כרנסאנס', עמ' 9.

## ביבליוגרפיה

### א. כתבי יד ודפוסים קדומים של סבא דמשפטים

- כתב יד אוקספורד בודלי, קטלוג נויבאואר 2514.  
כתב יד אוקספורד בודלי C.53.  
כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1918.  
כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים 2076.  
כתב יד וטיקן 606.  
כתב יד מודינה אסטנוזה, L.I. 1-16, קטלוג ברנהיימר 22 (פנים פירוש אור יקר).  
ספר הזוהר, דפוס ראשון מנטובה שי"ח.  
ספר הזוהר, דפוס ראשון קרימונה שי"ט.

### ב. מקורות ומחקרים

- אבולעפיה, אברהם, שבע נתיבות התורה, ספר גן נעול, ירושלים תש"ס, עמ' 85-136.  
אבולעפיה, טודרוס, ספר שער הרזים, מהדורת מיכל אורון, ירושלים תשמ"ט.  
אברבנאל, ניצה, חוה ולילית, רמת גן תשנ"ד.  
אברמס, דניאל, 'אימתי חוברת ההקדמה לספר הזוהר', אסופות ח (תשנ"ד), עמ' ריא-רכו.  
אברמס, דניאל, ספר הבהיר על פי כתבי יד קדומים, ירושלים תשנ"ד.  
אברמס, דניאל, "ספר", "זוהר" ו"ספר הזוהר", קבלה יב (תשס"ד), עמ' 201-232.  
אורבך, אפרים אלימלך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"ם.  
אורבך, אפרים אלימלך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג.  
אורון, מיכל, 'מאמנות הדרוש של בעל הזוהר', ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), בעריכת יוסף דן, ירושלים תשמ"ט, עמ' 299-310.  
אורון, מיכל, 'קיום לתורת הנפש והגלגול בקבלה במאה הי"ג ובכתבי ר' טודרוס הלוי אבולעפיה' מחקרים בהגות יהודית, בעריכת שרה הלר-וילנסקי, משה אידל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 77-289.  
אורון, מיכל, 'שימני כחותם על לבך, עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת "סבא דמשפטים"', משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, בעריכת מיכל אורון, עמוס גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1-24.  
אזולאי, אברהם, ספר אור החמה, פרעמישלא תרנ"ו.  
אזולאי, חיים יוסף דוד (חיד"א), חיים שאל, לעמבערג תרמ"ו.  
אידל, משה, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים תל אביב תשנ"ד.  
אידל, משה, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, ירושלים ותל אביב תשנ"ו.  
אידל, משה, 'דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים', משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, בעריכת צבי ברס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 230-253.  
אידל, משה, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל אביב תשס"א.

- אידל, משה, 'המסע לגן עדן: גלגוליו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב (תשמ"ב), עמ' 7-16.
- אידל, משה, 'הערות ראשוניות על הפרשנות הקבלית לסוגיה', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, בעריכת משה בר אשר, ירושלים תשנ"ב, ב, עמ' 773-784.
- אידל, משה, 'חנוך הוא מטטרון', המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו), בעריכת יוסף דן, ירושלים תשמ"ז, עמ' 151-170.
- אידל, משה, 'פומיתאוס בלשון עברי', אשכולות 5-6 (תש"ם-תשמ"א), עמ' 119-127.
- אידל, משה, 'פירוש עשר הספירות לר' יוסף הבא משושן הכירה ושרידים מכתביו', עלי ספר ו-ז (תשל"ט), עמ' 74-84.
- אידל, משה, קבלה: היבטים חדשים, תל אביב תשנ"ג.
- אידל, משה, 'ר' משה בן נחמן: קבלה הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 535-580.
- אידל, משה, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-84.
- איזנשטיין, יהודה דוד, אוצר המדרשים, ניו יורק תרע"ה.
- איילי, מאיר, פועלים ואומנים: מלאכתם ומעמדם בספרות חז"ל, גבעתיים תשמ"ז.
- איסרליין, ישראל, תרומת הדשן, ורשה תרמ"ב.
- אלאשבילי, ר' יום טוב ב"ר אברהם, חידושי הריטב"א מסכת יבמות, מהדורת רפאל אהרן יפה'ן, ירושלים תשמ"ח-תשנ"ב.
- אליאור, רחל, "ספר דברי הארון" ליעקב פראנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה, החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה. משיחות, שבתאות ופראנקיזם, בעריכת רחל אליאור, ירושלים תשס"א, ב, עמ' 471-548.
- אליהו בן שלמה זלמן (הגר"א), ביאור הגר"א לספרא דצניעותא, וילנה תרמ"ב.
- אליהו בן שלמה זלמן (הגר"א), ביאור וגם הגהות על כל הזוהר, וילנא תק"ע.
- אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי"ה, מהדורת דוד דבליצקי, בני ברק תשמ"ט-תש"ס.
- אלשטיין, יואב, פעמי בת מלך: חקרי תוכן וצורה בסיפורו הראשון של ר' נחמן מברסלב, רמת גן תשמ"ד.
- אמינוף, עירית, 'דמותם של עשו ומלכות אדום בספרות המדרשית-תלמודית הא"י בתקופת התנאים והאמוראים', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת מלבורן, מלבורן תשמ"א.
- אפשטיין, יעקב נחום, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח.
- אשל, בן ציון, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד, אונימסטיקון יהודי, ירושלים תשל"ט.
- אשלג, יהודה ליב, זוהר, עם פירוש הסולם, ירושלים תש"ה-תשי"ח.
- בוזגלו, שלום, מקדש מלך, זאלקוויא תרכ"ה.
- בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות, מהדורת פנחס יהודה ליברמן, ירושלים תשכ"ח.
- בחיי בן אשר, ביאור על התורה, מהדורת חיים דב שעועל, ירושלים תשכ"ו.
- בלאו, יהושע, תשובות הרמב"ם, ירושלים תשמ"ו.
- בליי-סנה, אור, 'משלי מלך בהגות היהודית בימי הביניים', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה תש"ן.

- בנעט, דוד צבי, "חלוקא דרבנן": חיבור יפה מן הישועה ומסורת איסלאמית, תרביץ כה (תשט"ז), עמ' 331-336.
- בן-שחר (קלדרון), רות, 'דמות המשנה כטופוס בספרות האגדה שבתלמוד הבבלי', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"א.
- בן-שמאי, חגי, 'גלגול נשמות בהגות היהודית במזרח במאה העשירית', ספונות ה (תשנ"א), עמ' 117-136.
- בן-שמאי, חגי, 'שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ופת בן עלי', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח.
- בר, משה, 'למקורותיו של המספר ל"ו הצדיקים', בר אילן: ספר השנה למדעי היהדות א (תשכ"ג), עמ' 172-176.
- בראשית רבה, מהדורת תאודור-אלבק, ירושלים תשנ"ו.
- גארב, יהונתן, 'הכח ככונה בקבלה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס.
- גוטליב, אפרים, הכתבים העבריים של בעל תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, בעריכת משה אידל, ירושלים תשס"ג.
- גוטליב, אפרים, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת יוסף הקר, תל אביב תשל"ו.
- גוטמן, יחיאל מיכל, 'אליהו הנביא באגדת ישראל', העתיד ה (תרפ"ג), עמ' 14-46.
- גולדרייך, עמוס, 'ביירוים בראייתו העצמית של בעל תיקוני הזוהר', משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, בעריכת מיכל אורון, עמוס גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 459-496.
- גולדרייך, עמוס, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א.
- גושן-גוטשטיין, אלון, 'מיתוס מעשה בראשית בספרות האמוראית', אשל באר שבע ד (תשנ"ו), עמ' 58-77.
- גלנטי, אברהם, זהרי חמה, מונקאטש תרמ"א.
- גפני, ישעיהו, "ישיבה" ו"מתיבתא", ציון מג (תשל"ח), עמ' 12-37.
- ג'קטילה, יוסף, ספר גנת אגוז, ירושלים תשמ"ט.
- ג'קטילה, יוסף, שערי אורה, מהדורת יוסף בן שלמה, א-ב, ירושלים תשנ"ו.
- ג'קטילה, יוסף, שערי צדק, קראקא תרמ"א.
- גרוסמן, אברהם, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א.
- גרינולד, איתמר, 'המצאות המדרשית: מדרשות חז"ל לדרשות המקובלים', ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), בעריכת יוסף דן, ירושלים תשמ"ט, עמ' 255-298.
- גרסיאל, משה, 'המבנה הספרותי והמסר בסיפורי יעקב ועשו', הגות במקרא ד (תשמ"ד), עמ' 63-81.
- דוד בן עמרם העדני, מדרש הגדול, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תשנ"ז.
- די ליאון, משה, הנפש החכמה, בזיליאה שס"ח.
- דן, יוסף, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח.
- דן, יוסף, עלילות אלכסנדר מוקדון, ירושלים תשכ"ט.
- דן, יוסף, 'דואליזם קבלי ודואליזם גנוסטי', דעת 19 (תשמ"ז), עמ' 5-16.
- דן, יוסף, על הקדושה: דת מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז.



הברמן, אברהם מאיר, החידה העברית בהתפתחותה: עיונים בשירה ובפיוט של ימי הביניים, ירושלים תשל"ב.

הריונגה, יוהאן, האדם המשחק, ירושלים תשכ"ו.

הוס, בועז, 'חכם עדיף מנביא: ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר', קבלה ד (תשנ"ט), עמ' 139-103.

הוס, בועז, 'הופעתו של ספר הזוהר', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 542-507.

הוס, בועז, 'מקום קדוש, זמן קדוש, ספר קדוש: השפעת ספר הזוהר על מנהגי העליה לרגל למירון וחגיגות ל"ג בעומר', קבלה ז (תשס"ב), עמ' 256-237.

היינמן, יוסף, 'דוד המלך והתפרצות מי התהום', מחקרי ספרות מוגשים לשמעון הלקין, בעריכת עזרא פליישר, ירושלים תשל"ג, עמ' 34-23.

היינמן, יצחק, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד.

הלברטל, משה, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז.

הלברטל, משה, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א.

הלנר-אשר, מלילה, 'תורת הגלגול בספרי הקבלה של ר' דוד אבן זמרה', פעמים 43 (תש"ן), עמ' 50-16.

הלנר-אשר, מלילה, "ונהר יוצא מעדן": פסוקי התעוררות בזוהר', קבלה ב (תשנ"ז), עמ' 310-287.

הלנר-אשר, מלילה, "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה": שפת ההתעוררות בספר הזוהר', קבלה ה (תש"ס), עמ' 352-327.

הלנר-אשר, מלילה, 'על שפת החויה המיסטית בזוהר: הזוהר בעיני עצמו', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.

וייל, יעקב, שאלות ותשובות רבנו יעקב וייל, ירושלים תשי"ט.

ויטל, חיים, שער הגלגולים, ירושלים תרע"ב.

ויטל, חיים, שערי קדושה, בארדיאב תרפ"ה.

ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תשי"ח.

וירשובסקי, חיים, שלושה פרקים בתולדות הקבלה הנוצרית, ירושלים תשל"ה.

ורבלובסקי, ר"י צבי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו.

ורטהיימר, שלמה אהרן, בתי מדרשות, ירושלים תשי"ב-תשי"ג.

זוהר חדש, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשנ"ד.

זכות, משה, אגרות הרמ"ז, ליוורנו תרמ"ה.

זקוביץ, יאיר, 'עקבת יעקב', ספר ד"ר ברוך בן יהודה, בעריכת בן ציון לוריא, תל אביב תשמ"א, עמ' 144-121.

זון-רוקס, גלית, רקמת חיים; היצירה העממית בספרות חז"ל, מדרש האגדה הארץ-ישראלי, תל אביב תשנ"ז.

חלמיש, משה, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א.

חלמיש, משה, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס.

חנוך, חיים, הרמב"ן כחוקר וכמקובל: הגותו התורנית מתוך פרשנותו למצוות, ירושלים תשל"ח.

טנא, נעמי, 'דרכי עיצוב הסיפור בספר הזוהר', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ג.

יהודה בן הרא"ש, שו"ת זכרון יהודה, מהדורת יהודה רוזנברג, ברלין תר"ו.

- יהודה החסיד, ספר חסידים, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשל"ג.  
 יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מהדורת יהודה אבן שמואל, תל אביב תשל"ג.  
 יובל, ישראל יעקב, 'אוטוביוגרפיה אשכנזית מהמאה הארבע עשרה', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 541-566.  
 יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלאביוס), קדמוניות היהודים, מהדורת אברהם שליט, ירושלים תשנ"ח.  
 ילינק, אהרן, בית המדרש, לפסיה תרל"ח.  
 יסיף, עלי, סיפור העם העברי: תולדותיו סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד.  
 יסיף, עלי, סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה.  
 יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת יהודה אריה וידה, ירושלים תשכ"ט.  
 יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"ם.  
 יצחק אבן לטיף, ספר רב פעלים, לעמבערג תרמ"ה.  
 כהן-אלורו, דורית, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ז.  
 כהן-אלורו, דורית, המאגיה והכישוף בספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט.  
 כ"ץ, יעקב, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו.  
 כתבי אפלטון, מהדורת י"ג ליבס, ירושלים ותל אביב תשי"ז.  
 כתבי רבנו בחיי בן אשר, מהדורת חיים דב שעוועל, ירושלים תש"ל.  
 כתבי רבנו משה בן נחמן, מהדורת חיים דוד שעוועל, א-ב, ירושלים תשכ"ד.  
 לוצאטו, משה חיים (רמח"ל), מגדל עוז, מהדורת יונה דוד, ירושלים תשל"ב.  
 לוריא, בן ציון, היהודים בסוריה בימי שיבת ציון, המשנה והתלמוד, ירושלים תשי"ז.  
 לחובר, פישל, 'בשער המגדל', על גבול הישן והחדש, ירושלים תשי"א, עמ' 29-84.  
 ליבס, יהודה, 'גלם בגימטריא חכמה', קרית ספר סג (תש"נ-תשנ"א), עמ' 1305-1322.  
 ליבס, יהודה, 'הזוהר כספר הלכה', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 581-605.  
 ליבס, יהודה, 'הזוהר כרנסאנס', דעת 46 (חורף תשס"א), עמ' 5-11.  
 - ליבס, יהודה, 'המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של רבי שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל, בעריכת שמואל ראם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.  
 ליבס, יהודה, 'השבתאות וגבולות הדת', החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה. משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, בעריכת רחל אליאור, ירושלים תשס"א, א, עמ' 1-22.  
 ליבס, יהודה, 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.  
 ליבס, יהודה, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), בעריכת יוסף דן, ירושלים תשמ"ט, עמ' 1-71.  
 ליבס, יהודה, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', המיתוס ביהדות (אשל באר שבע ד), בעריכת חביבה פדיה, באר שבע תשנ"ו, עמ' 192-209.  
 ליבס, יהודה, 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו), בעריכת יוסף דן, ירושלים תשמ"ז, עמ' 171-196.  
 ליבס, יהודה, פרקים במילון ספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז.  
 ליבס, יהודה, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל אביב תשס"א.

ליבס, יהודה, 'תרין אורזילין דאילתא: דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, קבלת האר"י (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י), בעריכת רחל אליאור, יהודה ליבס, ירושלים תשנ"ב, עמ' 113-169.

ליבס, יוסף ג', 'הארת הנשמה וחזות האידאה של אפלטון', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשם שלום, בעריכת ברוך ירון, ירושלים תשכ"ח, עמ' קמט-קסא. ליפשיץ, ברכיהו, משפט ופעולה: מונחי חיוב וקניין במשפט העברי, ירושלים תשס"ב. מגד, מתי, האור הנחשף: ערכים אסתטיים בספר הזוהר, תל אביב תש"ם. מגד, מתי, סיפורי הזוהר: מיוגם, מקורותיהם, זיקותיהם הפנימיות משמעותם לגבי הזוהר עצמו ולגבי דמותו של המיסטיקאי, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ג.

מדיני, חיים חזקיהו, שדי חמד, ורשה ופיעטרקוב תרנ"א-תרע"ב. מדרש תנאים לספר דברים, מהדורת דוד צבי הופמן, תל אביב תשכ"ג. מדרש תנחומא על חמישה חומשי תורה, מהדורת שלמה כובר, לעמברג תרמ"ג. מופסיק, שרל, ספר שקל הקדש לר' משה די ליאון, לוס אנג'לס תשנ"ו. מינץ, משה, תשובות ר' משה מינץ, מהדורת יונתן שרגא דומב, תל אביב תשכ"ט. מנחם בן זרח, ספר צדה לדרך, ורשה תר"ם. מרגליות, אליעזר, אליהו הנביא בספרות ישראל, באמונתו ובחייו ורוחו, ירושלים תש"ך. מרגליות, ראובן, מלאכי עליון, ירושלים תש"ה. משה אבן מכיר, סדר היום, לובלין תרל"ו. משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגום שמואל אבן תיבון, וילנא תרס"ד. משה בן נחמן, פירוש על התורה, מהדורת חיים דב שעוועל, א-ב, ירושלים תש"ך. משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשכ"ג. משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשמ"ד. נאמן, פנחס, אנציקלופדיה לגיאוגרפיה תלמודית, תל אביב תשל"א-תשל"ב. נוי, דב, 'הצדיק הנסתר בסיפורי צידוק הדין', ידע עם 44-43 (תשל"ז), עמ' 32-40. נוי, דב, 'משה באגדות עם', מחניים קטו (תשכ"ז), עמ' 80-99. נוישטדט, רחל, 'על שינה, חלום ולילה עפ"י הזוהר', מודעות ד (1987), עמ' 161-167. נסים מקירואן, חיבור יפה מהישועה, מהדורת חיים זאב הירשברג, ירושלים תשי"ד. נפתלי הדין בן יעקב אלחנן, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח. נתן בן יחיאל, ספר ערוך השלם, מהדורת חנוך יהודה קאהוט, ניו יורק תשט"ו. סדר עולם רבה, מהדורת ירוחם ליינר, ורשא תרס"א. סנדלר, פרץ, 'לבעיית הפרד"ס', ספר היובל לאלהו אורבך (פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, א), בעריכת ארתור בירם, ירושלים תשט"ו, עמ' 222-235. סעדיה גאון, הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשל"ל. ספר האורה, מהדורת שלמה כובר, ירושלים תשכ"ז. ספר הזוהר, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשט"ז. ספר המעשיות, כולל אגדות וסיפורים מתוך קובץ כ"י ישן, מהדורת משה גסטר, ניו יורק תשכ"ח. ספר הפליאה, פרמישלן תרמ"ג. ספר מערכת האלהות עם פירוש ר' יהודה חייט, מנטובה שי"ח. פגיס, דן, על סוד חתום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד, ירושלים תשמ"ו.

- פדיה, חביבה, 'תמורות בקודש הקדשים: מן השוליים למרכז', מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 110-53.
- פושנסקי, שלום, 'לחקר שפת הזוהר', יבנה ב (ת"ש), עמ' 140-147.
- פכטר, מרדכי, 'בין לילה לבוקר: ניתוח ספרותי של מאמר הזוהר חלק ב לו ע"ב – לח ע"ב', ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), בעריכת יוסף דן, ירושלים תשמ"ט, עמ' 311-346.
- פלאי, פנחס הכהן, 'אליהו הנביא בבית מדרשם של חז"ל', באורח מדע: מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לאהרן מירסקי במלאות לו שבעים שנה, בעריכת צבי מלאכי, לוד תשמ"ו, עמ' 168-141.
- פליישר, עזרא, 'השלמות לשני חיבורי שיר מאת יהודה אלחריזי', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 557-543.
- פסיקתא דרב כהנא, מהדורת דוב מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב.
- פרבר-גינת, אסי, 'עקבותיו של ספר הזוהר בכתבי ר' יוסף ג'קטיליה', עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 83-70.
- פרבר-גינת, אסי, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה הי"ג: "סוד האגוז" ותולדותיו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז.
- פרידמן, שמואל (מתרגם), עלילות גלגמש מלך ארך, תל אביב תשנ"ז.
- פרנקל, יונה, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א.
- פרץ, אליהו, מעלות הזוהר: מפתח שמות הספירות, ירושלים תשמ"ז.
- פתיא, יהודה, זוהר סבא דמשפטים עם פירוש מתוק לנפש, ירושלים תשכ"ד.
- צמח, יעקב בן חיים, ספר זוהר הרקיע, קארעץ תקמ"ה.
- קדרי, מנחם צבי, דקדוק הלשון הארמית של הזוהר, ירושלים תשל"א.
- קורדובירו, משה, ספר אור יקר, ירושלים תשכ"ב-תשס"ה.
- קלצקין, יעקב, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, ניו יורק תשכ"ח.
- קסטו, משה דוד, מאדם עד נח: פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשכ"ה.
- רגב, שאול, 'טעמי מצות היבום: בין פילוסופיה לקבלה', דעת 28 (תשנ"ב), עמ' 65-86.
- רוזן-מוקד, טובה, 'לנסות בחידות', הספרות 30-31 (תשמ"א), עמ' 168-177.
- רוזן-מוקד, טובה, 'על חידות דיאלוגיות של שמואל הנגיד', דפים למחקר בספרות 12 (תש"ס), עמ' 15-13.
- רצהבי, יהודה, 'החידה בשירתנו הספרדית לאור רעותה הערבית', אפיריון 60 (תש"ס), עמ' 25-21.
- ריקנטי, מנחם, פירוש על התורה, ונציה ש"ה.
- שוורץ, דב, אסטרולוגיה ומאגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט.
- שוורץ, דב, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 182-143.
- שוורץ, דב, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ז.
- שוורצבאום, חיים, 'ל"ו צדיקים בפולקלור היהודי', ידע עם 43-44 (תשל"ז), עמ' 28-20.
- שחר, שולמית, ילדות בימי הביניים, תל אביב תש"ן.
- שטרן, דוד, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ה.
- שירמן, חיים, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ירושלים תשל"א-תשל"ב.
- שלום, גרשם, כתבי יד העבריים הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"ץ.

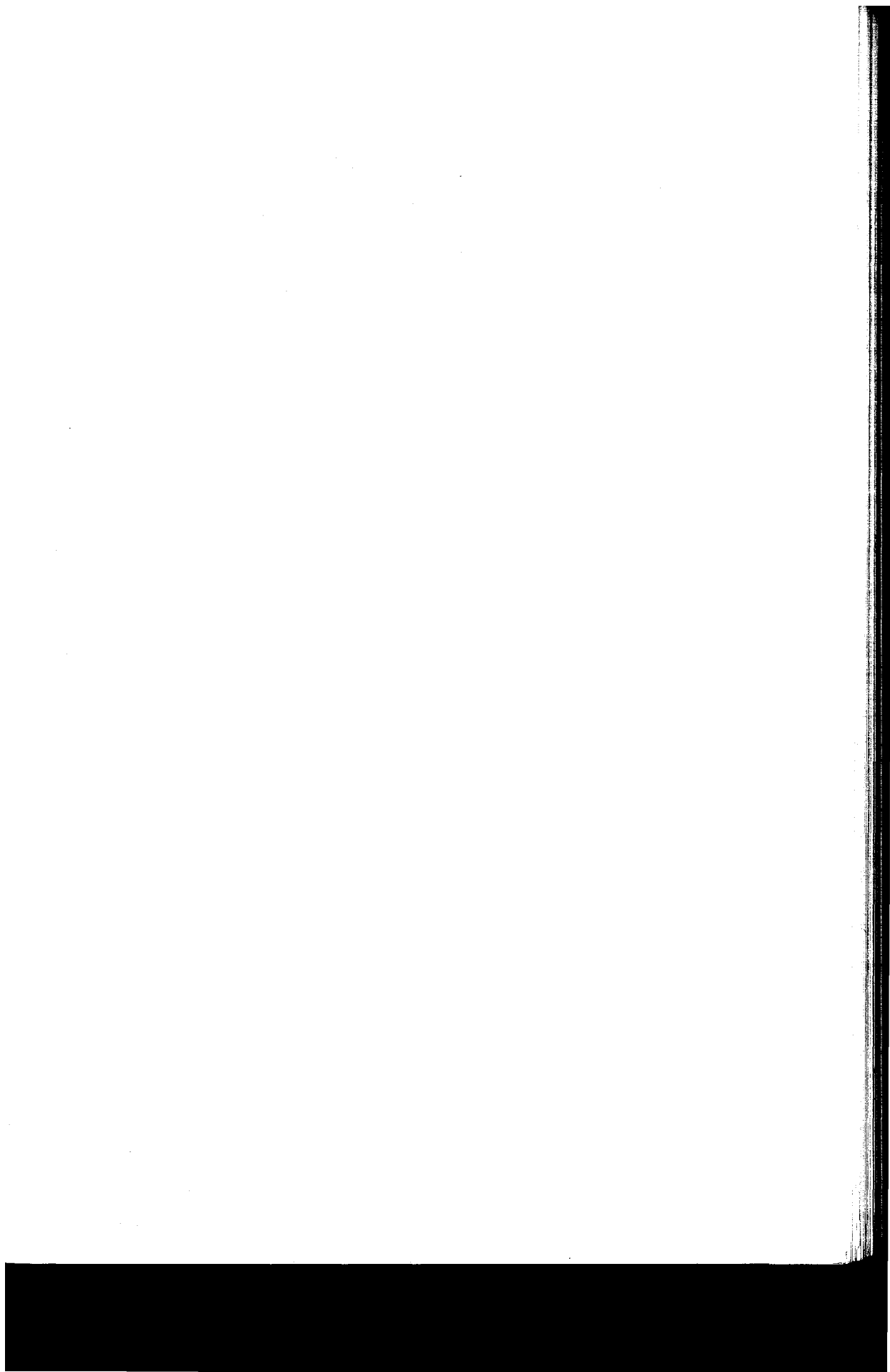
- שלום, גרשם, 'לבוש הנשמות ו'חלוקא דרבנן', תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 290-306.
- שלום, גרשם, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה, תל אביב תשל"ו, עמ' 155-190.
- שלום, גרשם, 'ל"ו צדיקים נסתרים במסורת ישראל', עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה (ב), תל אביב תש"ן, עמ' 199-204.
- שלום, גרשם, 'לחקר תורת הגלגול במאה הי"ג', תרביץ טז (תש"ה), עמ' 135-150.
- שלום, גרשם, 'לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש (תשובות ר' יוסף אלקאשטייל לר' יהודה חייט)', תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 167-206.
- שלום, גרשם, 'מקורותיו של "מעשה רבי גדיאל התינוק" בספרות הקבלה', דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה, תל אביב תשל"ו, עמ' 270-283.
- שלום, גרשם, ספר הזוהר (יוזעפאף תרל"ג) של גרשם שלום עם הערות בכתיבת ידו, ירושלים תשנ"ב.
- שלום, גרשם, 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו לפרק ראשון של ס' יצירה', קרית ספר לא (תשט"ז), עמ' 379-396.
- שלום, גרשם, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א.
- שלום, גרשם, 'פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית', מחקרי קבלה, א, תל אביב תשנ"ח, עמ' 201-224.
- שלום, גרשם, פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א.
- שלום, גרשם, 'פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר', ספר היוכל לכבוד לוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' תכה-תמו.
- שלום, גרשם, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן: מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הזוהר', מדעי היהדות ב (תרפ"ז), עמ' 165-290.
- שלום, גרשם, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב תש"ח.
- שלום, גרשם, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חיו, א-ב, תל אביב תשכ"ז.
- שלום, גרשם, 'שני קונטרסים לר' משה די ליאון', קובץ על יד ח (תשל"ו), עמ' 325-384.
- שלמה בן אדרת, תשובות הרשב"א, א, וינה תקע"ב.
- שלמה בן יהודה אבן גבירול, ספר מקור חיים, מהדורת אברהם צפרוני, תל אביב תש"י.
- שלמה שלומיל בן חיים, שבחי האר"י, פרעמישלא תרכ"ט.
- שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארא שי"ו.
- שפר, פטר, קונקורדנציה לספרות ההיכלות, טובינגן תשמ"ו.
- שצמילר, יוסף, 'צורת אריה לכליות והמחלוקת על לימודי החכמות בראשית המאה היר', ספר היוכל לשלמה פינס, בעריכת משה אידל, זאב הרוי, אלעזר שביד, ירושלים תש"ן, ב, עמ' 397-408.
- תא-שמע, ישראל מ', הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב תשנ"ה.
- תא-שמע, ישראל מ', 'יצירתו הספרותית של ר' מאיר הלוי אבולעפיה', קרית ספר מד (תשכ"ט), עמ' 429-435.
- תלמג, אפרים, 'המונח הגדה במשל האהובה בהיכל בספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד, ירושלים תשמ"ה, עמ' 271-273.
- תנא דבי אליהו, מהדורת מרדכי איש שלום, ירושלים תשכ"ט.
- תקוני זוהר, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשנ"ד.
- תשבי, ישעיה; לחובר, פישל, משנת הזוהר, א-ב, ירושלים תשנ"ב.

- תשבי, ישעיה, פירוש האגדות לרבי עזריאל מגירונה, ירושלים תש"ה.  
תשבי, ישעיה, 'שאלות ותשובות לר' משה די ליאון בעניני קבלה', חקרי קבלה ושלוחותיה, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 40-75.
- Aarne, A. and S. Thompson, *The Types of the Folktale, A Classification and Bibliography*, Helsinki 1961.
- Abrahams, Robert David. 'The Literary Study of the Riddle', *Texas Studies in Literature* 14 (1972), pp. 175-197.
- Abrams, Daniel. 'Knowing the Maiden Without Eyes: Reading the Sexual Reconstruction of the Jewish Mystic in a Zoharic Parable', *Da'at* 50/51 (2003), pp. 487-511.
- Agus, Irving Abraham. *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, New York 1969.
- Bacher, W. 'Das Merkwort PRDS in der Jüdischen Bibelexegete', *Zeitschrift für die Alttestamentlich Wissenschaft* 13 (1983), pp. 294-305.
- Barthes, Roland. *The Pleasure of the Text*, translated by Richard Miller, New York 1975.
- Ben Amos, Dan. 'Solutions in Riddles', *Journal of American Folklore* 89 (1976), pp. 249-254.
- Berger, David. 'Miracles and the Natural Order in Nahmanides', *Rabbi Moses Nahmanides: Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky Cambridge, Mass. 1983, pp. 107-128.
- Delling, Gerhard. 'The "One Who Sees God" in Philo', *Nourished with Peace Studies in Hellenistic Judaism, in Memory of Samuel Sandmel*, ed. F. Greenspan, E. Hilgert, B. L. Mack, Denver 1984, pp. 27-41.
- Dan J. 'Nachmanides and the Development of the Concept of Evil in the Kabbalah', *Proceedings of the Conference on Nahmanides and His Times*, Catalonia 1996, pp. 161-179 (= idem, *Jewish Mysticism*, New Jersey – Jerusalem, vol. 3, pp. 391-414).
- Dan J. 'Samael and the Problem of Jewish Gnosticism', *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism, Dedicated to Alexander Altmann*, ed. A. Ivry, E. Wolfson, and A. Arkush, Amsterdam 1998, pp. 257-276.
- Funkenstein, Amos. 'Nahmanides' Symbolical Reading of History', *Studies in Jewish Mysticism*, ed. J. Dan, F. Talmage, Cambridge, Mass. 1982, pp. 129-150.
- Gibb H. A. R. (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, New York 1953.
- Giller, Pinchas. *Reading the Zohar, The Sacred Text of the Kabbalah*, Oxford 2001, pp. 35-68.
- Glazier, J. Glazier, P. G. 'Ambiguity and Exchange: The Double Dimension of Mbree Riddles', *Journal of American Folklore* 89 (1976), pp. 189-238.
- Green, A. 'Bride, Spouse, Daughter: Images of the Feminine in Classical Jewish Sources', *On Being a Jewish Feminist*, ed. S. Heschel, New York 1983, pp. 248-260.
- Hasan-Rokem, Galit, *Untying the Knot: On Riddles and Enigmatic Forms*, ed. D. Shulman, New York 1996.

- Huss, Boaz. 'NiSAN – The Wife of the Infinite: The Mystical Hermeneutics of Rabbi Isaac of Acre', *Kabbalah* 5 (2000), pp. 155-182.
- Idel Moshe. 'Infinites of Torah in Kabbalah', *Midrash and Literature*, ed. G. Hartmann, S. Budick, New Haven 1986, pp. 141-157.
- Idel, Moshe. 'Kabbalah and Elites in Thirteenth Century Spain', *Mediterranean Historical Review* 9 (1994), pp. 5-19.
- Idel, Moshe. 'Midrashic Versus and Other Forms of Jewish Hermeneutics; Some Comparative Reflections', *The Midrashic Imagination*, ed. M. Fishbane, New York 1993, pp. 45-58.
- Idel, Moshe. 'ParDeS: Some Reflections On Kabbalistic Hermeneutics', *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, ed. J. Collins, M. Fishbane, Albany 1995, pp. 249-268.
- Kreisel, Howard. 'Judah Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal', *Maimonidean Studies* 2 (1991), pp. 95-121.
- Meier, Menachem. A Critical Edition of the 'Sefer Ta'amey Ha-Mizwoth' ('Book of Reasons of The Commandments'), Attributed to Isaac Ibn Farhi', Ph.D. Dissertation, Brandeis University 1974.
- Matt, Daniel. "'New Ancient Words": The Aura of Secrecy in the Zohar', *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism: 50 Years After, (Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism)*, ed. P. Schefer, J. Dan, Tübingen 1993, pp. 181-208.
- Matt, Daniel (ed.). *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot*, by R. David ben Yehudah he-Hasid, Chicago 1982.
- Meroz, Ronit. 'Zoharic Narratives and their Adaptation', *Hispania Judaica* 31 (2001), pp. 3-63.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941.
- Scholem, Gershom. *Origins of the Kabbalah*, Princeton and Philadelphia 1987.
- Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971.
- Schwarzbaum, Haim. *Jewish Folklore Between East and West: Collected Papers*, Beer Sheva 1989.
- Septimus, Bernard. "'Open Rebuke and Concealed Love" – Nahmanides and the Andalusian Tradition', *Rabbi Moses Nahmanides: Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1983, pp. 11-34.
- Sokoloff, Michael. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan 2002.
- Stern, Josef.. 'The Fall and Rise of Myth in Ritual – Maimonides' versus Nahmanides on the Huqqim, Astrology and the War against Idolatry', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6 (1997), pp. 185-263.
- Van-Der Heide, Albert. 'PARDES: Methodological Reflections on the theory of the four senses', *Journal of Jewish Studies* 34 (1983), pp. 147-159.

- Wolfson, Elliot. 'Beautiful Maiden without Eyes, "Peshat" and "Sod" in Zoharic Hermeneutics', ed. M. Fishbane, *The Midrashic Imagination, Jewish Exegesis, Thought and History*, Albany 1993, pp. 155-203.
- Wolfson, Elliot. 'By Way of Truth: Aspects of Nahmanides Kabbalistic Hermeneutic', *AJS Review* 14 (1989), pp. 103-178.
- Wolfson, Elliot. *The Book of the Pomegranate: Moses de León's Sefer ha-Rimmon*, Atlanta 1988.
- Wolfson, Elliot. 'The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar', *Religion* 18 (1988) pp. 311-345.
- Wolfson, Elliot. 'The Secret of the Garment in Nahmanides', *Da'at* 24 (1990), pp. xxv-xlix.
- Wolfson, Elliot. 'Female Imaging of the Torah: From Literary Metaphor to Religious Symbol', idem, *Circle in the Square, Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, New York 1995, pp. 1-28.
- Wolfson, Elliot. *Through a Speculum That Shines – Vision Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994.
- Thompson, S. *Motif Index of Folk Literature*, Copenhagen-Bloomington 1955-1959.





## מפתח

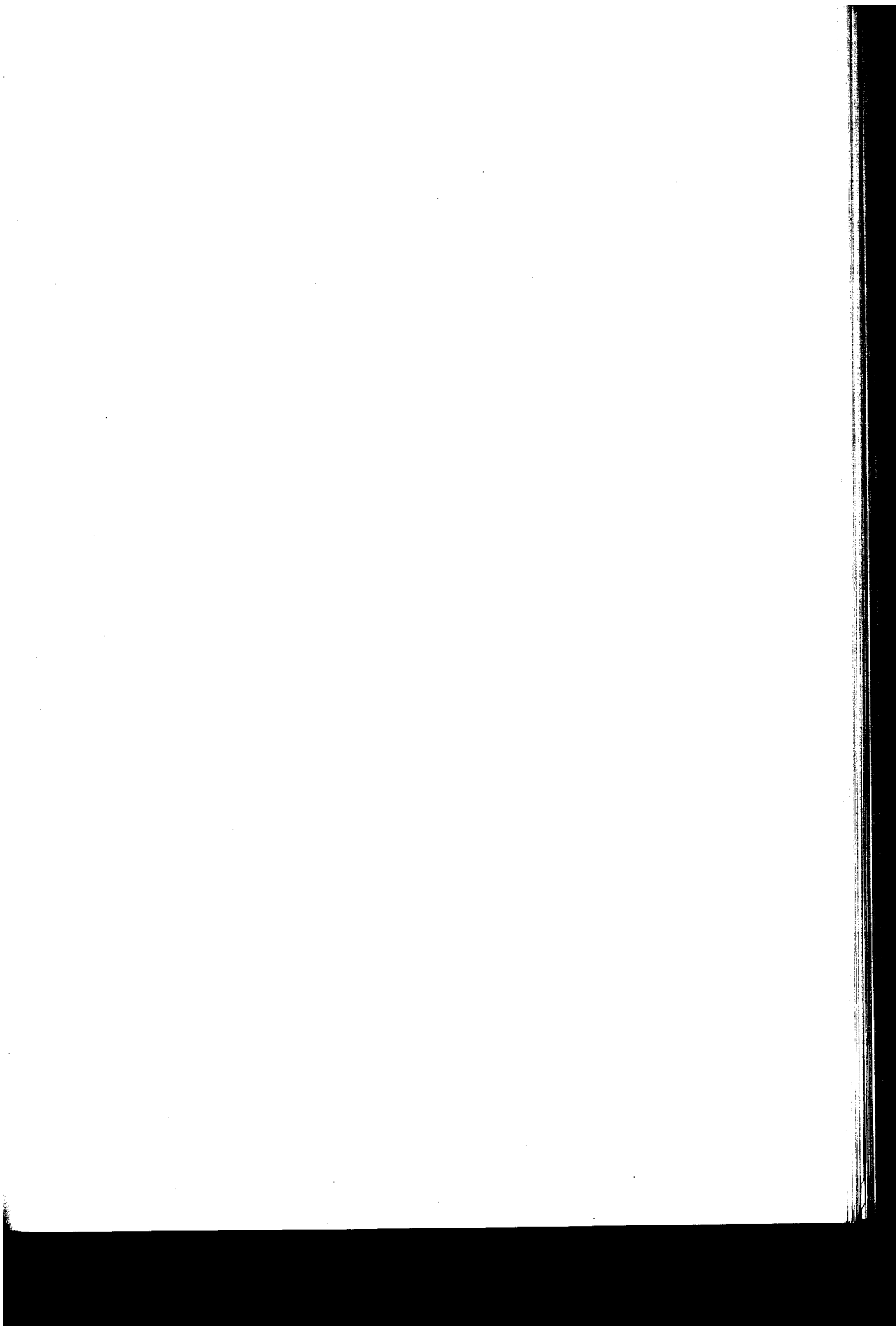
- 246, 240, 238, 217, 208, 205, 203  
 271, 268, 266, 265, 264, 250  
 ויטל, ר' חיים, 12, 30, 32, 68, 73, 199  
 זכות ר' משה, 28  
 חבורת הזוהר, 53, 88, 107, 110, 111  
 264, 228, 204, 185, 168, 112  
 חוג ספר העיון, 254  
 חייט, ר' יהודה, 122  
 חנוך, 143, 149  
 טיקלא, 37, 114, 115, 128, 144, 145  
 267, 185, 174, 150, 148, 146  
 יבום, 21, 28, 29, 37, 38, 39, 41, 49, 116  
 117, 118, 120, 123, 125, 128, 129  
 174  
 יובל, 123  
 יוסף הבא משושן הבירה, 114, 116, 128  
 258, 214, 129  
 ינוקא, 21, 23, 59, 65, 73, 74, 75, 76, 77  
 87, 88, 98, 100, 101, 106, 110, 161  
 271, 269, 165, 164  
 יעקב בר ששת, 61, 130, 257, 260  
 יעקב ועשו, 42, 43, 44, 45, 129, 153  
 267, 170, 158, 155, 154  
 יצחק אבן לטיף, 113, 214  
 יצחק דמן עכו, 113, 122, 124, 128, 144  
 257, 225, 214, 185  
 יצחק הכהן מקסטיליה, 149, 151, 162  
 165  
 יצחק סגי נהור, 67, 130  
 יצר הרע, 31, 33, 70, 131, 142, 150  
 לבוש, 33, 34, 35, 63, 72, 78, 91, 96  
 128, 136, 137, 138, 156, 193, 194  
 198, 199, 206, 207, 209, 212, 213  
 215, 217, 221, 224, 225, 229, 231
- אבולעפיה, ר' אברהם, 207, 214, 220  
 222, 224, 225, 226, 231, 245, 254  
 255, 258, 270  
 אבולעפיה, ר' טודרוס, 114, 130  
 אברהם בן דוד מפוסקייר (ראב"ד), 67  
 אגוז, 63, 211, 212, 213, 215, 217, 225  
 אידרא, 13, 89, 101, 103, 187, 265  
 אליהו הנביא, 54, 56, 57, 58, 59, 65, 66  
 67, 68, 70, 71, 79, 89, 262  
 אלקאסטייל, ר' יוסף, 122  
 אצילות, 34, 63, 102, 132, 149, 150  
 אקסטזה, 103, 104, 225, 254  
 ארוס, 80, 93, 96, 193, 222, 248, 249  
 263, 271  
 אשכנזי, יוסף בן שלום, 129  
 בחיי בן אשר, 38, 114, 116, 123, 124  
 128, 213, 239, 258  
 גן עדן, 35, 41, 57, 63, 118, 132, 135  
 137, 147, 168, 194, 199, 221, 253  
 ג'קטילה, ר' יוסף, 130, 210, 211, 213  
 214, 228, 234, 235, 249, 258, 269  
 גר, גרים, 31, 34, 35, 36, 91, 118, 137  
 138, 166, 192, 193, 194, 198, 206  
 251, 253, 269  
 דוד המלך, 23, 34, 39, 82, 83, 85, 92  
 115, 117, 124, 182, 209, 223, 252  
 261, 262  
 די ליאון, ר' משה, 105, 106, 116, 117  
 119, 120, 125, 128, 133, 135, 162  
 185, 209, 210, 211, 216, 217, 218  
 221, 228, 234, 248, 260  
 האר"י, קבלת האר"י, 18, 30, 68, 70, 73  
 118, 119, 199, 223, 240, 270  
 התעוררות, 48, 52, 53, 64, 65, 95, 104  
 105, 108, 110, 117, 189, 196, 201

סטרא אחרא, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 42,  
 43, 44, 45, 47, 60, 87, 90, 118, 119,  
 129, 144, 146, 147, 148, 149, 150,  
 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,  
 158, 166, 167, 168, 212, 225, 240,  
 245, 252, 267, 268  
 סמאל, 43, 149, 150, 156, 157, 158, 159,  
 162, 170  
 ספירות, 21, 34, 42, 45, 65, 84, 130, 131,  
 135, 149, 155, 165, 200, 221, 224,  
 239, 242, 247, 252, 257, 261  
 ספר אור יקר, 17, 18, 19, 24, 30, 31, 32,  
 35, 36, 41, 43, 47, 91, 187, 193, 194,  
 195, 196, 197, 198, 251  
 ספר דגל מחנה אפרים, 240, 245, 246  
 ספר הבהיר, 37, 38, 124, 126, 127, 128,  
 131, 132, 149, 233, 239, 254  
 ספר הנפש החכמה, 116, 117, 118, 120, 125,  
 133  
 ספר הרימון, 118, 234  
 ספר זהרי חמה, 12, 32, 34, 42, 43, 46, 84,  
 194, 199, 200, 230, 244, 249  
 ספר חסידים, 57  
 ספר מאירת עיניים, 113, 117, 122, 124,  
 125, 144  
 ספר מערכת האלהות, 114, 122  
 ספר מקדש מלך, 26, 199  
 ספר משכן העדות, 135, 185, 209, 210,  
 228  
 ספר שערי אורה, 130, 234, 235  
 ספר שערי צדק, 228  
 ספר שקל הקדש, 135  
 ספר תולדות יעקב יוסף, 207, 240, 241  
 ספר תיקוני זוהר, 14, 15, 17, 20, 21, 28,  
 70, 72, 73, 74, 75, 78, 89, 98, 114,  
 118, 119, 121, 126, 129, 184, 185,  
 213, 216, 217, 218, 219, 224, 225,  
 226, 228, 229, 270, 271, 272

233, 234, 235, 241, 249, 251, 253,  
 269  
 לוצטו, ר' משה חיים (רמח"ל), 226, 237  
 'מגיד', 68, 246  
 מדרש הנעלם, 15, 88, 110, 111, 112,  
 124, 126, 133, 134, 215, 216, 217,  
 218, 221, 222, 269  
 מורה הנבוכים, 103, 171, 184, 209, 214,  
 218, 220, 227, 230, 233, 236, 250  
 מטטרון, 143, 164  
 מיתת נשיקה, 102, 103, 104  
 מלכי אדום, 127  
 משה אבן מכיר, 237  
 משה בן מיימון (רמב"ם), 103, 104, 171,  
 172, 173, 178, 185, 209, 220, 221,  
 227, 228, 230, 231, 233, 234, 235,  
 236, 250, 269  
 משה בן נחמן (רמב"ן), 38, 61, 116, 117,  
 119, 126, 127, 130, 149, 156, 157,  
 171, 172, 176, 210, 211, 219, 220,  
 221, 222, 238, 239, 241, 259, 260,  
 270  
 משה מברגוש, 151  
 משיח, 78, 79, 265, 266  
 משל העלמה, 13, 16, 31, 35, 37, 46, 48,  
 51, 60, 64, 91, 94, 96, 97, 191, 192,  
 194, 199, 204, 205, 232, 233, 234,  
 236, 237, 239, 243, 249, 253, 262,  
 268, 271  
 מתיבתא עלאה, 32, 67, 143, 147, 163,  
 164, 165, 261, 270  
 נחמן מברסלב, 237  
 נחש, 29, 30, 33, 43, 44, 45, 49, 52, 85,  
 90, 95, 145, 155, 159, 162, 168, 169,  
 170, 175, 176, 177, 179, 225, 244,  
 262, 268  
 נפש רוח ונשמה, 21, 118, 130, 133, 134,  
 135, 269

מפתח 287

111, 107, 106, 103, 100, 92, 89, 88	167, 166, 152, 151, 46, עזא ועזאל
262, 260, 250, 187, 182, 164, 151	130, 124, 116, 61, עזרא מגירונה
271, 270, 267, 266, 265, 263	130, 103, 102, 61, עזריאל מגירונה
124, 104, 103, 102, 38, ר' מנחם, ריקנטי	216, 215, 213, 207, 197, 15, פרד"ס
260, 126	271, 225, 218
218, 217, 216, 213, 204, 197, 184, רמז	154, פרנק, יעקב
271, 219	78, 68, 65, 62, 58, 57, 56, 55, 54, צדיק
70, 27, 22, 20, 19, 17, 14, רעיא מהימנא	252, 235, 141, 139, 84
126, 116, 114, 90, 89, 78, 73, 72	246, 178, 68, קארו, ר' יוסף
219, 216, 213, 184, 182, 175, 157	254, 225, קבלה נבואית
270, 224	18, 17, 12, קורדובירו, ר' משה (רמ"ק)
121, 114, 61, שלמה בן אדרת (רשב"א), 179, 178, 172, 126, 125	198, 187, 186, 47, 43, 41, 30, 26
94, 90, 85, 60, 52, 47, 46, שלמה המלך, 251, 199	75, 74, 73, 71, 70, 23, רב המנונא סבא
264, 235, 168, 167, 166, 152, 145	271, 252, 105, 100, 92, 77, 76
268	48, 28, 21, 20, 18, 17, 11, רב ייבא סבא
172, 171, 157, 156, 44, שעיר המשתלח, 75, 74, 73, 72, 71, 70, 65, 55, 53, 52	246, 245, 190, 112, 108, 105, 95, 79
127, 126, 124, 119, ששת דסקרמנדיל, 271, 263	75, 71, 70, רב ייסא סבא
128	148, רב מתיבתא
85, 84, 83, 82, 79, תהום, 53, 48, 27, 20, 11, רבי שמעון בר יוחאי	84, 75, 74, 73, 72, 69, 67, 62, 57, 54
195, 42, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, 261, 239, 224, 223	
129, 122, 121, 118, 40, תחיית המתים	



attitude towards the literal still remains, but in essence it is already insignificant in and of itself.

As such, the study sharpens the dissonance that exists between the pluralism that is presented in *Sabba de-Mishpatim*'s midrashic writing and the monistic outlook that sprouts forth from the exegesis. In our view, this is indicative of the *Zohar*'s failure to revive midrash as a literary form. The *Zohar*'s attempt to inspire a midrashic renaissance in a period in which the necessary midrashic consciousness is lacking suffers an unequivocal failure, even if it does inspire one of the era's most wonderful poetic creations. *Sabba de-Mishpatim* can thus be considered a reflexive transparency that reveals and elucidates the tragic emptiness of zoharic midrash, which has neither a successor nor hope. As such, the *Zohar* symbolizes the swansong of the midrashic form.

suddenly appear out of the blue, nor can it be viewed as a post-zoharic reaction by authors with renewed spiritual orientations. This transition must be viewed more as a progressive evolutionary development, which at a certain point in time the author of *Tiqqunei ha-Zohar* had the daring foresight to express in his great work.

From a poetic standpoint, there is no doubt that *Sabba de-Mishpaṭim* represents the highpoint of zoharic writing, and that its crowning jewel is the parable of the maiden in the tower. In this parable, the love of the lovers is used as a prototype to express a new hermeneutic and existential perspective. The parable's erotic nature and the exegesis of *milin stimin be-'oraitah* are largely indicative of a renaissance of the Jewish-Hellenistic spirit, which faded away during the literature of rabbinic period and the middle ages and would cease to exist after *Sabba de-Mishpaṭim*. In general, *Sabba de-Mishpaṭim* consists of many attributes that place it at the peak of the zoharic epic: the manner in which the artist incorporates different early elements to develop the framing narrative and the Sabba's colorful character; the dramatization of the exegesis into a sort of soliloquy — where, on the one hand, the protagonist's vicissitudes and spiritual rage are described in rare openness, while, on the other hand, he forms tender relationships with the pair of friends; the artistic link between the content of the exegesis and the frame story (as aforementioned); the ability to illustrate and simplify; the movement and interplay between the various parables as well as between specific metaphors and their analogies; and the transition between signifier and signified.

From a hermeneutic standpoint, *Sabba de-Mishpaṭim* represents a phase of retreat and regression. The Sabba's reawakening and desire to interpret and reveal the Torah's mysteries no longer relies on Rabbi Shimon bar Yoḥai's spirit — whose presence hovers over the generation. From here on in, the Sabba is required to personally pique the pair of rabbies via his revealing exegesis. Consequently, the zoharic school's mystic aura and self-reliant nature are diminished as beforehand there was absolutely no need for this sort of provocation. Similarly, this signifies a retreat from the classical zoharic spirit and a step in the direction of the *Tiqqunei ha-Zohar*'s fundamental hermeneutic position. As noted, despite the literary form that he chose, *Sabba de-Mishpaṭim*'s hermeneutic consciousness is quite different from that of the Midrash. True pluralism no longer exists as everything is geared towards a single meaning, which come to the surface on this or other levels of openness via various masks. This, then, is the source for the crisis over the literal interpretation's status in *Tiqqunei ha-Zohar*. A moderate and conciliatory

Several characteristics and conceptions also prove that the Sabba's exegesis espouses a transitional view. For example, the work's dialectic nature expresses the transition from the conversational discourse that marks the central unit to the visionary style found in the later stage. Similarly, there are changes in the relationship between the Sabba and Rabbi Shimon bar Yoḥai. In the earlier unit, Rabbi Shimon bar Yoḥai is the ultimate mystic, towering over all other Sabbas; by the time of the *Tiqqunei ha-Zohar*, the Sabba wields the authority of a full-fledged mystic, which enables him to correct and judge Rabbi Shimon bar Yoḥai's revelations. In *Sabba de-Mishpaṭim*, however, they appear as equals with regard to both their contribution and status (even if the Sabba admits that Rabbi Shimon bar Yoḥai used better judgment on certain matters). As far as the hermeneutic worldview is concerned, the rigid pluralistic pattern that is characteristic of the *Zohar*'s earlier sections is gradually replaced by a pattern that while still rigid is nonetheless more advanced as far as the one absolute truth is concerned. At this point, the total negation of the *peshat*, which is found in *Tiqqunei ha-Zohar* and *Ra'aya Meheimna*, is just around the corner. There is also a tendency in *Sabba de-Mishpaṭim* to anchor every idea in a systematic network that engenders the work with a somewhat technical character. This inclination progresses in the *Tiqqunei ha-Zohar* and continues along these lines with greater vigor in Rabbi Luria's kabbalistic work.

From a linguistic and conceptual standpoint, this study has shown that *Sabba de-Mishpaṭim* is a manifestation of the changes that occur during this period. This is seen in his use of certain concepts: for example, the later meaning of *gilgul* is applied; the term *remez* is used as one of the defined ways of the *pardes*; and the presence of the expression *leit 'ilah be-lo 'ilah* signifies the nascent percolation of conceptual philosophical language before it finds a true home in the *Tiqqunei ha-Zohar* as the *'ilat ha-'illot*. In this context, a study of the various versions of the Sabba's literary image is of utmost significance. When compared with both the realistic image of the Sabba found in the early *Zohar* and its mythic characteristics during the later stages, *Sabba de-Mishpaṭim*'s protagonist Rav Yeiva represents a phenomenon, that while already adorned with mythic trappings, is still not detached from the realistic image.

Besides for the significance of *Sabba de-Mishpaṭim*'s role and status as a transitional phase, this reconstruction also contributes to our understanding of the transition between the various units as a continuous process. In other words, the raging radical spirit of the *Tiqqunei ha-Zohar*'s author did not just



the influence of Maimonidean worldviews and images are quite evident from a hermeneutic standpoint. The view that the Torah possesses an internal essence that is hidden behind an external appearance brings to mind Maimonides' image of the Torah as a 'golden apples in silver filigree' (Proverbs 25:11). Similarly, he also likens the understanding of the Torah to the instantaneous perception of a picture. However, in contrast to Maimonides, he recognizes mankind's ability to perpetuate and appropriate the image of the maiden that was momentarily revealed.

The Maimonidean influence is primarily felt in the link between the allegories of the king in his castle and the maiden in the tower. In this context, Rabbi Joseph Gikatilla's metaphor of the king garbed in his clothes must also be noted. On the one hand, the similarity and connection between these three metaphors actually sharpens the unique perspective of the maiden metaphor. As far as kabbalistic circles are concerned, the similarities between the hermeneutic outlook of *Sabba de-Mishpatim* and Rabbi Abraham Abulafia are of considerable significance, as is the Sabba's ambivalent attitude to it. On the one hand, the Sabba's unity with the Torah during the pinnacle of his exegesis is reminiscent of the mystical unification with the Torah found in the Ecstatic prophet's Kabbalah, which similarly echoes the Sabba's interpretive technique whereby he consciously ignores the context. Consequently, he reveals certain inclinations (if with reservations) toward Abulafia's quasi-deconstructionist approach in which the text's semantic meaning is completely dismantled. On the other hand, in his discussion on the difference between commentary and dream interpretation, he employs an ironic tone with regard to every unrestrained pluralistic trend, such as the one that stands at the center of Abulafia's rules of commentary.

As far as chronology is concerned, it appears that *Sabba de-Mishpatim* was written after *Guf ha-Zohar*. Its secondary literary units are richer and more polished. The versions of myths and their motifs that are found in *Sabba de-Mishpatim* are also indicative of later ideological and spiritual influences. Given the quotidian manner in which the Sabba uses rare zoharic terminology (without providing the requisite explanation), it appears that he resides in a mature and advanced zoharic environment in which the conceptual infrastructure is already commonplace. Furthermore, on the basis of *Sabba de-Mishpatim*'s conceptual and literary characteristics, it can be determined that it belongs to a transitional phase, which takes place between *Guf ha-Zohar* and the later stage – *Tiqunei ha-Zohar* and *Ra'aya Meheimna*.

found expresses the very same hermeneutic arguments in a different medium and literary form.

*Sabba de-Mishpatim*'s zoharic characteristics and its link to the book's different units are beyond all doubt. The language and style is essentially zoharic. The frame story's primary motifs and the story's general pattern are already familiar to us from *Guf ha-Zohar*. However, its development and design are fuller and richer in *Sabba de-Mishpatim*. Furthermore, the values and ideas that are expressed here also clearly reflect *Sabba de-Mishpatim*'s zoharic upbringing, especially the special link with *Midrash ha-Ne'elam*, the *Zohar*'s 'Introduction', and to a limited extent the *Yenuqa* story. Additionally, the link between *Sabba de-Mishpatim*'s story and the epic unit's tradition of Rabbi Yossi and Rabbi Hiyah tales must be noted as well.

Nevertheless, despite these similarities, one can distinguish the uniqueness of *Sabba de-Mishpatim*. This is true of almost every topic and from almost every aspect as well as on occasions in which earlier ideas are outfitted in new clothes — which enhance them with added significance. In the laws of the spirit, for example, the motif of the soul dressed in another soul and the idea of a concentric pattern of *nefesh* – *ruah* – *neshamah* in which these elements are attired one in the other are not found in any earlier source. *Sabba de-Mishpatim*'s empathetic attitude towards evil also stands out, as it is foreign to the zoharic landscape and for that matter to the entire tradition of Jewish philosophy. Similarly, the ancient concept of the *gilgul*, which is discussed primarily in *Guf ha-Zohar*, reaches its most mature, detailed, and revealing form in *Sabba de-Mishpatim*. Furthermore, from a linguistic standpoint, the laws of incarnation use the term *gilgul* in its familiar meaning — the replacement and renewal of souls in the world from body to body — for the first time. However, more than anything else, the uniqueness of the exegesis on resurrection is expressed by its rhetoric, which strives toward the ethical significance of the *gilgul* and the principles of justice on which it is based. With impressive daring, the Sabba places this law, as well as reward and punishment, under the spotlight of criticism in a comprehensive and uncompromising manner. Using this speculative discussion, he vindicates, connects, and gradually forms a fully-detailed apparatus of reincarnation.

*Sabba de-Mishpatim* was also influenced by spiritual trends and ideas that are not affiliated with the zoharic environment. The author's complex attitude to these sources is emphasized on more than one occasion. On the one hand, he 'purchases' fundamental outlooks from them, but, on the other hand, he has reservations about them and presents other contradictory views. For example,

Throughout the various chapters of the work, the close link between the bodies of the exegesis and frame of the story becomes clear. These two literary components can not be divided because the narrator – his wants and fears, achievements and failures – is an inseparable part of the perspective and expression of his exegesis. When the Sabba discusses the laws of reincarnation, he finds himself sailing, and wandering between the 'waves of the sea'. When his mood changes and is in a state of raging fury, he protests against the indignity of the oppressed, a metaphor which he changes from time to time. From here on in, he dresses in a military uniform as he takes on his bitter enemies. The battle always intensifies when the interpretive study finds itself under siege. Furthermore, in a consistent manner, the Sabba's enemies are none other than the objects of his study. In the 'argument of the mountains', we find him gathering strength opposite the mountains when he wishes to get to the heart of the matter. Similarly, when a verse about Solomon threatens the course of the exegesis he fights with Solomon and his soldiers. His deliberations concerning the *Sitra Aħra* are attempts to fend off the snake's provocations. He grows tired trying to vindicate the notion of *gilgul*, which is manifest in his struggle against the waves of the sea (in Hebrew and Aramaic the words *gilgul* and wave share the same root, *gal*).

In somewhat different circumstances, when he tries to decipher the verse so as to uncover the hidden Torah, he gets embroiled in a heated debate with the literal text. Nevertheless, on a deeper level, we find that the hermeneutic themes themselves are expressed in the literary framework of the story. In the beginning of the composition, the active hermeneutics are expressed in riddles and in the riddle of riddles: the hidden identity of the anonymous old man. The provocative aspect of the Torah is seen in the Sabba's lively image and by the very fact that according to his testimony he came to them in order to awaken these matters (*le-hit'ara milin 'elein*). However, the interpreter's love for the Torah (the parable of the beloved maiden in the tower) leaves its mark on the relationships that develop with the 'friends' who from now on are referred to as *rehimin dili* (my lovers). Furthermore, the vigorous solicitation that the Sabba presents before the pair of friends in this language reveals his hidden identity. The Torah itself, with whom he reached a state of total unification during the height of his exegesis, flows from his mouth. According to the Sabba, the Torah loves those that love her; she labors and comes to awaken them so that they can see her face-to-face (*'anpin be-'anpin*). At the end of the meeting she is 'engraved in their hearts'. We thus see that the story in which the exegesis is

*Zohar*) and the *Midrash ha-Ne'elam* — especially the series of stories on Rabbi Hiyyah and Rabbi Yossi and other stories involving the Sabba.

### *Chapter 3. The Sabba's Exegesis — Content and Form*

This chapter discusses the moving spirit behind the chapters containing the theoretical exegesis itself (with the exception of the laws of commentary, treated in the following chapter). The theological subjects that stand at the heart of the composition — for example, the laws of the soul, the laws of reincarnation, the conception of evil, and the oppression of souls — are examined here in light of the different views that were common during that period. This includes the zoharic surroundings, wider kabbalistic circles, and other relevant spiritual and philosophical environs. This study clearly shows that in contrast to what was known and accepted, the Sabba maintains independent opinions on major subjects. Moreover, his unique views on all these topics combine to form a mosaic that is indicative of *Sabba de-Mishpatim*'s spiritual profile and its author's daring theological orientation. The last parts of this chapter treat the Sabba's halakhic arguments and his unique language and literary style.

### *Chapter 4. The Laws of Commentary and the Interpretive Methods in Sabba de-Mishpatim*

In Chapter five the expressions of *Sabba de-Mishpatim*'s hermeneutic positions are assessed from different approaches: through his explicit statements on the subject, through an analysis of indirect literary expressions used in the descriptions in which the exegesis was created, and by determining the interpretive techniques utilized. Most of the discussion is devoted to explicit declarations and especially exegesis based on *milin setimin be-oraita*, best exemplified in the parable of the maiden in the tower. The chapter also depicts the nature of the hermeneutic outlooks that are expressed in both this exegesis and the Sabba's additional statements (for example, his views on commentary and dream interpretation). This includes a comparison between the laws of commentary from the rabbinic period and the middle ages, which offers insights on some of the author's unique views regarding such fundamental questions as the multiple meanings of texts, the status of literal interpretations, and the latter's link to the *derash*. The final part of the chapter concentrates on the nature of the creative process in *Sabba de-Mishpatim*, the work's consciousness, and its provocative trends.

least to absorb these secrets intuitively. This approach is also aware of the limits of human strength and abilities, an eye for detail, and it believes that these traits are dependent on the grace of revelation from the Torah itself. The second model offered is that of the parable of the maiden in the tower. According to this approach, the ability to interpret is prevented by a burning love for the known and accepted axioms. As such, the interpretive process is neither an intellectual challenge nor mystical experimentation. Rather, it is an existential experience that merges the senses with the Torah over and over again in different ways so as to tap into the same familiar and ancient dimensions anew. Lastly, the third approach is expressed in the simpleton's commentary. It promotes the provocative power of the Torah — the strength the Torah to stir those that sleep and open the eyes of the blind until even the simpleton awakens to fear, recognizes and understands the Torah face-to-face, *'anpin be-'anpin*. In contrast to the first two approaches and other contemporary outlooks, this is an optimistic, spiritual approach that believes that people can unite and merge with the Torah, even in the absence of any exegetical awakening or motivation.

#### *Chapter 1. A General Description of the Composition*

This chapter deals with two general aspects of *Sabba de-Mishpatim*. First, the work's textual framework is determined, and chapters that were apparently added to the printed editions after its standardization stage are identified. The second half provides a panoramic review of the work's different chapters and outlines its development. Furthermore, it describes the work's central ideas as well as its literary and theoretical focal points.

#### *Chapter 2. The Story's Framework*

This chapter investigates the work's literary sources and central motifs. The story's roots are found in both ancient and medieval literature. A comparative study also shows the unique manner in which the author of *Sabba de-Mishpatim* amalgamated all of the composition's ancient principles and the specific expression that is manifested in this rich version of the story. Additionally, the literary motifs are examined in their kabbalistic, theological, and historical contexts. This chapter also investigates the plot development and contends that there are clear links between the work's poetic dynamics and its focus on the exegetic-thematic dimension. A special emphasis is placed on the comparison between the frame of the story and other stories in both the *Guf ha-*

trends so as to get a feel for the work and understand the religious motivation behind it.

The structure's design and form is indicative of two parallel thematic trends, theological and hermeneutic, which delineate the development of exegesis. Both ideas are evident throughout the entire work. At times, these two ideas are truly parallel and non-contiguous, but at other crucial points they meet to a certain degree.

The old man's theological inquiry concentrates on the question of suffering. His soul is tortured by the inexplicable lack of justice inherent in the human condition. He is primarily concerned with the death of infants, but from here he expands the scope and raises the ultimate questions of life in all their seriousness and austerity: the travails in *tiqla* and the oppression perpetrated by Lilith. This includes what he views as the injustice of the biblical principle of reward and punishment (Exodus 20:5: 'visiting the iniquity of the fathers upon the children, and upon the children's children, unto the third and to the fourth generation'), the guilt of an individual that commits adultery with his friend's wife and who gives birth to an oppressed son, and the suffering caused to illegitimate children through no fault of their own. He even goes so far as to take up the cause of Esau's battle against oppression, which he suffers because he is identified symbolically with the Other Side (*Sitra Ahra*). Wherever the old man turns and despite all his theodicean claims, satisfaction eludes him. Therefore, he marks the end of his journey with a sharp and piercing scream. It may not offer a solution, but it bluntly expresses the unresolved tension that exists between a theological-mystical perspective on life's fundamental questions and their agonizing human expression.

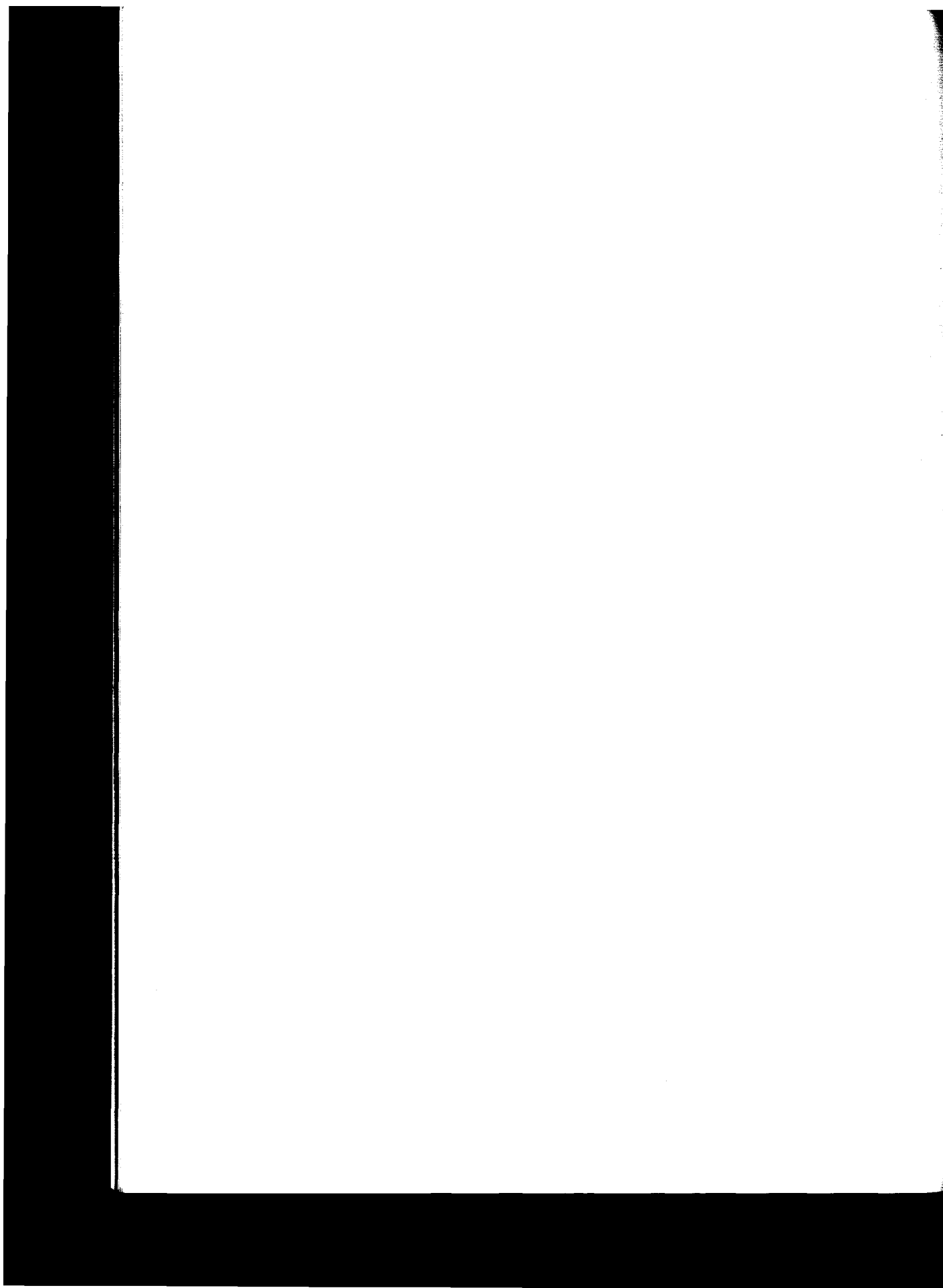
The hermeneutic endeavor expressed in the Sabba's exegesis depicts his views concerning the essential questions of the laws of commentary, such as exegetic method; interpretive pluralism; the status of the text's literal meaning ('*peshat*'), and the role of creativity in the interpretive process. In some of the issues that he raises, his positions can be identified with contemporary approaches, while it is obvious that other views are original and at times even surprising. At the heart of his efforts stands the exegesis of *milin setimin be-oraita* ('sealed [unclear] words of the Torah'), which he outlines with three vivid pictures that correspond to three models of existential approaches toward the Torah and its interpretation. The first model is based on the 'wise who are full of eyes'. It expresses an active hermeneutic perspective that consists of a powerful creative urge to capture center stage and to penetrate beyond the Torah's external covering in order to reach the mysteries hidden within, or at

## Abstract

*Sabba de-Mishpaṭim* is a distinct literary unit of Zoharic literature which interprets Exodus, chapters 21-24. It is found in a number of manuscripts and is printed in the pericope of *Mishpaṭim* in the *Zohar on the Torah*. The story's protagonist is an old man (in Aramaic, *Sabba*), and hence the name *Sabba de-Mishpaṭim*. The composition tells of a wonderful encounter between a pair of friends, Rabbi Hiyyah and Rabbi Yossi, and an eccentric old man, whom they originally mistook for an ignoramus. However, he immediately changes their impression by delivering an exhilarating exegesis. By the end of the plot, his true identity is revealed, and it turns out that he is none other than Rabbi Yeiva Sabba, a venerated figure that Rabbi Shimon bar Yoḥai dignified with the appellation 'Great Lion'. The exegesis delivered by the Sabba to the friends examines esoteric matters concerning the laws of the spirit and reincarnation, reward and punishment, and the principles of exegesis. Amounting to some forty folios in the Mantua edition of the *Zohar*, *Sabba de-Mishpaṭim*'s unique status stems from a wide variety of elements: the hermeneutical and theological questions that it poses, its artistic design (which does not resemble any other stratum of Zoharic literature), and its creative spirit. The protagonist's colorful and volatile personality similarly has no equal throughout the epic units of the *Zohar*. This work undoubtedly marks one of the highpoints of the poetic and epic character of Zoharic literature.

Over the last few years, several articles have been written on *Sabba de-Mishpaṭim*. Yehuda Liebes wrote of its creative nature, while Elliot Wolfson and Daniel Matt focused on hermeneutic aspects of the work. Michal Oron and Pinchas Giller depicted the work's broad significance. The present study will investigate the sources that inspired the author, premises underlying its exegesis, and the links between this story and zoharic literature in general.

An examination of the manuscripts and printed editions of the *Sabba de-Mishpaṭim* proves that it does not belong to the main body of Zoharic literature, *Guf ha-Zohar*, but must be considered a distinct literary unit. This conclusion is also firmly supported by its literary style, the nature of its exegeses, its spiritual orientation, and its religious temperament. Throughout the study, I make an effort to track the composition's theoretical focal points





## *Table of Contents*

*Foreword* 9

*Introduction* 11

*Chapter 1. General Description of the Composition* 17

1. The Composition's Text: Manuscripts and Printed Editions
2. A Structural and Conceptual Analysis of the Composition: Unity and Development

*Chapter 2. The Frame Story* 51

1. Introduction and General Description
2. The 'Hidden Character' Motif
3. The 'Revelation of Secrets' Motif
4. The Sailboat, the Sea, and the Abyss
5. The Battle
6. The Riddle
7. Crying
8. Stories in Zoharic Literature

*Chapter 3. The Sabba's Exegesis: Content and Form* 113

1. The Laws of the *Gilgul*
2. The Laws of the Soul
3. The Death of Infants and the Suffering of Spirits
4. Evil and its Status
5. Secondary Ideas and Literary Motifs
6. Normative Aspects – Halakhah and Custom
7. Stylistic and Linguistic Aspects

*Chapter 4. The Laws of Commentary and Exegetic Methods* 191

1. Introduction
2. *Milin Stimin be-'Oraitah* (the Maiden in the Tower) – a Genre
3. The Torah's Fundamental Outlook of *Sabba de-Mishpatim*
4. '*The Wise are Full of Eyes*': Active Hermeneutics
5. The Maiden in the Tower: The Hermeneutics of Love
6. The Torah and the Simpleton: Provocative Hermeneutics
7. The Exegetic Technique: Between Tradition and Renewal
8. Exegetic Hermeneutics and the Interpretation of Dreams
9. *Sabba de-Mishpatim* and its Creative Spirit

*Conclusion* 267

*Bibliography* 273

*Index* 285

*The Interpretation of Secrets and the Secret of Interpretation*  
*Midrashic and Hermeneutic Strategies in Sabba de-Mishpaṭim of the Zohar*

by Oded Israeli

© Copyright 2005 by *Cherub Press*

All rights reserved (including those of translation into other languages). No part of this book may be used or reproduced in any manner whatsoever without the written permission of *Cherub Press*, except in the case of brief quotations embodied in critical articles and reviews.

This volume was made possible in part by a donation in memory of  
Rabbi Abba and Mrs. Eleanor Abrams

This volume was published through the support of  
The Abulafia Project at the Mandel Institute of Jewish Studies  
The Hebrew University of Jerusalem

This book may be purchased directly from *Cherub Press*.  
[www.cherub-press.com](http://www.cherub-press.com)

ISBN 1-933379-00-6

The Interpretation of Secrets  
and the Secret of Interpretation  
Midrashic and Hermeneutic Strategies  
in *Sabba de-Mishpatim* of the Zohar

Oded Yisraeli

*Cherub Press*

Los Angeles 2005

אוניברסיטת בר-אילן  
הספרייה

Sources and Studies in the Literature of Jewish Mysticism  
edited by Daniel Abrams

17

The Interpretation of Secrets and the Secret of Interpretation