

מרכבת יחזקאל — פירוש זוהרי בלתי ידוע¹

רונית מרוז

ארבע חיות... מלאו עינים...
לתאר דמותן חרוז לא אָרָב.
לך קרא איך יחזקאל רשם בספר...²

בסריקה שיטתית ופרטנית של כתבי־היד שבהם מצוי ספר הזוהר — ובמרבית המקרים רק חלק קטן מספר הזוהר — מצאתי כמה טקסטים בלתי מוכרים. על פי סגנונם מסתבר כי אלו נמנים בדרך כלל עם שתי קבוצות: סגנונם של תיקוני הזוהר והרעיא מהימנא או סגנון הדומה לזה של מדרש הנעלם. הטקסט, אשר עוסק במרכבת יחזקאל ואשר את נוסחו אנו מציגים כאן לאחר המבוא, נמנה עם הקבוצה השנייה.³

במאמר זה נטען, בין השאר, כי פירוש המרכבה המובא כאן שייך לאחד הרבדים המוקדמים של הספרות הזוהרית ונכתב ככל הנראה בשנות השבעים של המאה הי"ג. הפירוש הוא אחת מחוליות הביניים בין כתביו של חוג

1 מאמר זה הוא חלק ממחקר מקיף על ספר הזוהר וכתבי היד שלו הממומן על ידי הקרן הלאומית למדע מיסודה של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים וכן על ידי קרן הזכרון לתרבות יהודית, ניו יורק. אני מודה לספריית האוניברסיטה של טורונטו על הרשות שניתנה לי לפרסם את הקטעים הנדונים כאן מתוך כתב יד המצוי ברשותם. צרור תודות לידידי אשר סייעו בידי: לנטע סובול על עזרתה בסריקת כתבי היד הנדונים כאן; לאיריס פליקס על הפניותיה החשובות, הערותיה בנושא 'החרש והמסגר' והגותו של ר' יוסף הבא משושן הבירה וכן על הרצאתה בעניינים הנוגעים למאמר זה ביוני 1999 (במסגרת המכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בירושלים); לפרופ' יהודה ליבס, לפרופ' מיכל אורון, לד"ר בועז הוס ולד"ר אביראל בר־לבב על שקראו, העירו ותיקנו, ולד"ר לאה מזור, אשר בנדיבותה העמידה לרשותי את ספרייתה.

2 דנטה אליגירי, הקומדיה האלוהית, טור הטוהר, שיר כט, שורות 92–100, בתרגום ע' אולסבנגר, ירושלים 1970.

3 לטקסטים נוספים שאינם מוכרים ושייכים לאותו הרובד ראו גם מרוז, סיפורים; מרוז, ואני.

'המקובלים' הגנוסטיקאיים' לבין הספרות הזוהרית; מתוך עיון בפירוש המרכבה המובא כאן מצטייר מעבר זה בין החוגים כצמיחה אורגאנית וטבעית. עוד ננסה לזהות באמצעות פירוש זה חוג משנה בתוך חוג הזוהר הרחב יותר.⁴

תיאור כללי של הפירוש — תכנים וסגנון

עם קריאתו של הטקסט שלנו מתבלט מיד המאפיין הבא: דלותו של ההיבט הקבלי שבפירוש, ומנגד — הדומיננטיות של דרכי הפשט והמדרש, כאשר שתי דרכים אחרונות אלו שואבות את מרבית דבריהן ממקורות חז"ל. יחס כזה בין צורות פרשנות שונות אינו אופייני בדרך כלל לכתיבה הזוהרית, אולם הוא מצוי — כפי שכבר טען גרשם שלום — בטקסטים ספורים הנמנים עם מדרש הנעלם, ונראים כשלבים ראשונים ביצירתו.⁵ ייתכן כי מאפיין סגנוני זה הוא המספק הסבר מדוע לא זכה הטקסט שלנו (וכמה מן הטקסטים האחרים אשר נותרו בכתבי יד) להגיע לתפוצה רחבה; אולי לא נשאה חן דלות קבלית זו בעיני מאן דהו — בין אם בעידנה של כתיבת הספר, בין אם במאות שלאחריה.⁶

במסגרת הפירוש על דרך הפשט נמצא בטקסט שלנו דיון בשאלת זמנה של נבואת יחזקאל (שורות 1–2), דיון במשמעויותיהן של המילים 'מתוכה' (שורות 88–89), או 'פני אריה אל הימין' (שורות 96–97) וכיוצא באלו. במסגרת הפירוש הדרשני נמצא בו, למשל, השוואה בין נבואת ירמיהו לנבואת משה (שורות 6–9), מדרשי שמות (שורות 46–50) ועוד. הרובד הקבלי קיים בפירוש זה, אך אם נשווה אותו, למשל, לשאר פירושי המרכבה הזוהריים, שבהם נדון בהמשך, ניווכח עד כמה הוא בלתי מפותח.

הטקסט שלנו נוקב בשמו של אחד ממקורותיו הספרותיים (בשורה 2 בטקסט נזכר תרגום יונתן) וזאת בניגוד לנטייתו הכללית של ספר הזוהר.⁷ אולם

4 על הטענה כי לא ר' משה דה לאון כתב את ספר הזוהר אלא קבוצה שלמה של אנשים, או 'חוג הזוהר', ראו ליבס, כיצד. לדיון רחב יותר בנושא זה ראו בחיבורי הנזכרים ברשימה הביבליוגרפית.

5 שלום, פרשה, עמ' תכח. נזכיר כי מדרש הנעלם עצמו נחשב כאחד הרבדים המוקדמים בספרות הזוהרית. ראו למשל: שלום, זרמים, עמ' 178–185; שלום, פרשה, עמ' תכה; תשבי ולחובר, עמ' 104–106.

6 וראו גם בסמוך להערה 82 להלן.

7 לדיון בענין המקורות הנזכרים בזוהר בשם ראו תשבי ולחובר, עמ' 87–88.

יש לציין כי גם לנטייה זו יוצאים מן הכלל: בין המקורות הספורים שהזוהר אמנם מונה בסופו של דבר בולט דווקא הכינוי 'תרגום יונתן'.⁸ כמו כן, בחלקיו הקדומים ביותר של הזוהר או המאחרים ביותר, בניגוד לעיקרו, נמצא לעתים יותר קרובות אזכור של שמות מקורות.⁹ על כל פנים, טענתנו כי הטקסט שלנו מוקדם יחסית מתיישבת עם מאפיינים אלו. ועוד: אזכור מקורות ספרותיים בשםם עשוי להתנגש עם ההיבט הפסידואפיגראפי הקיים בזוהר, אבל בפירושו נעדר היבט זה.¹⁰ מאחר והמסגרת הנאראטיבית חסרה בו לחלוטין.

ברוח דברי חז"ל טוען הטקסט שלנו כי יחזקאל זכה להתגלות השכינה¹¹ אשר ירדה לגלות.¹² אולם בניגוד לדברי חז"ל ניכר כאן כי ברקע טענה זו עומדת תיאוסופיה סימבוליסטית שלמה הדוגלת בקיומן של ספירות, ועל כן הן השכינה והן כמה מן הספירות האחרות זוכות לכינויים סימבוליים. יש לציין כי במסגרת קבלית ככלל, או זוהרית בפרט, אין במרכבתם של הסמלים המוצגים כאן משום חידוש מיוחד. נציין כמה מהם:

8 בדרך כלל התרגום המיוחס בזוהר ליונתן אינו שייך כלל ועיקר למה שמכונה כרגיל תרגום יונתן בן עוזיאל אלא לתרגום ירושלמי או לשרידים מתרגומים שאבדו. בזוהר ח"א, לא רע"ב מופיע תרגום המיוחס ליונתן אבל הוא אינו אלא דברי התרגום הירושלמי על בר' א, א, וכבר העיר מרגליות על אתר שיש כאן ככל הנראה פתיחה שגויה של ראשי התיבות 'ת...'. גושן-גוטשטיין כלל שני תרגומים אחרים בספרו 'שקיעים מתרגומי המקרא הארמיים'. סעיף 1.17 (עמ' 54) בספרו מזכיר את התרגום למדבר יב, יד כמופיע במדרש הנעלם רות עה ט"ד וסעיף 2.47 (עמ' 89) מזכיר את התרגום לדה"א כט, יא כמופיע בזוהר, ח"א, לא ע"א; ח"ב, קטז ע"א, רעיא מהימנא, ח"ג, רנו ע"א; תיקוני זוהר, הקדמה ט ע"ב; תיקוני זוהר, תיקון מז, פד ע"א. גם בטקסט שלנו ייתכן שאין הכוונה כלל לתרגום יונתן, וראו בהערה 3 לטקסט. בהקשר זה יש להזכיר את אבחנתם של חוקרים קודמים כי ככל הנראה יש למקובלים תפקיד בשימור מסורות תרגום אלו. וראו גינזבורגר, תרגום, עמ' viii-ix; שנאן, תרגום, עמ' 35; אידל, רקאנטי, עמ' 79 וכן עמ' 244, הערה 103.

9 ביחס למקורות קדומים ראו מרוז, סיפורים (הדיון בסיפור השלישי). ביחס לרעיא מהימנא ותיקוני זוהר ראו למשל בהערה הקודמת וכן תשבי ולחובר, עמ' 87-88.

10 אלא אם כן נתייחס לעצם הכתיבה בשפה הארמית כנושאת קמפוזן של כתיבה פסידואפיגראפית. אולם בהסתמך על הרצאתו של פרופ' יהודה ליבס בשנת 1999 (במכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בירושלים) בעניין שימושה של השפה הארמית בספר הזוהר נראה כי לא כן הדבר.

11 למשל, מקור אחד מני רבים: '...נאמר ביחזקאל "ואראה מראות אלהים" [יח' א, א] — אמר להם הרבה ראיות ראיתי עד שזכיתי להקביל פני השכינה' (מכילתא דרשב"י, כ:ה, עמ' 147).

12 על ירידת השכינה לגלות ראו למשל אורבך, עמ' 42-45; תשבי ולחובר, עמ' רכח-רלא.

הספירות בפירושו — סמליהן או תכונותיהן¹³

חסד	גבורה	רחמים	מלכות	המכלול
ימין (65–66) ¹⁴	שמאל (79) ¹⁵			
אברהם (84–85)	יצחק (59, 85)	יעקב ¹⁶		
אדם (96, 108)	נשר/נחש (99–102)	אריה (97)	שור (98, 110)	
דרום (78–79)	צפון (20, 76)	מזרח (97)	מערב (83, 98) ¹⁷	
ענן גדול (78–79)	אש מתלקחת (79)	נוגה (83)		
	רוח סערה (74–79) ¹⁸			
ניסן (22–28)	אייר (22–28)	סיון (22–28)	תמוז (22–28) ¹⁹	
	דין (20)	תורה שבכתב (27–29)	דין (26)	כתרים (17–19)
		עץ חיים (27–29) ²⁰	לבנה (15)	מדרגות (17, 84) ²¹
			חודש (15, 21)	ק' ברכות (19) ²²
			באר (17)	
			אני (31–36)	
			האות ה' (37) ²³	

הפירוש שלנו ממוקד במידה רבה במבנים בעלי מספר מרכיבים קבוע — מבנים זוגיים, משולשים ומרובעים. המבנים הזוגיים עוסקים בניגוד בין חסד לדין עד

- 13 המספרים המופיעים בטבלה זו בסוגריים מציינים את מספר השורה בטקסט.
- 14 אין לטעות בין 'הימין והשמאל המוחלטים', הם חסד וגבורה, לבין מה שמצוי ימינה מן האדם והוא האריה, או הרחמים, ומה שמצוי שמאלה מן האדם והוא השור, או מלכות. וראו עוד בעניין להלן.
- 15 הזיהוי בין ספירת הגבורה לשמאל ולצפון מצוי כבר בספר הבהיר, סעיף 109.
- 16 הזיהוי בין האבות לספירות אלו נפוץ בספרות הזוהרית ובקבלה בכלל (ראו, למשל, וידה, עמ' 339–351; תשבי ולחובר, עמ' תטז) ומבוסס על הטענה כי 'האבות הן המרכבה' (בראשית רבה, פב, יג, עמ' 983).
- 17 מיקומה של השכינה במערב נזכר כבר בכתלמוד הבבלי (כבא בתרא כה ע"ב) וכן בספר הבהיר, סעיף 104. באותו הסעיף בספר הבהיר מזוהה המזרח עם היסוד הגברי.
- 18 דיון במקורות זוהריים מקבילים ראו בהערות 27, 28 לטקסט.
- 19 על מקבילות זוהריות בדבר סמליותם של החודשים השונים ראו בהערה 16 לטקסט.
- 20 לשני סמלים האחרונים של ספירת התפארת ראו, למשל, זוהר ח"א, רכא ע"ב או תשבי ולחובר, עמ' קנג, ריט.
- 21 ביחס לכתרים ומדרגות ראו למשל תשבי ולחובר, עמ' רפח ועוד הרבה.
- 22 ראו למשל ר' משה דה לאון, משכיות כסף, עמ' 9.
- 23 קבוצת סמלים זו לספירת המלכות נפוצה בספר הזוהר. וראו למשל, ח"א, קנא ע"ב—קנב ע"א (סתרי תורה — וראו גם להלן בסמוך להערה 101), ח"א, קצט ע"א; ח"א, קפא ע"א—ע"ב ועוד. וראו גם תשבי ולחובר, עמ' ריט—ריסד.

להתגברות החדש והתכללות הדין בתוכו (שורות 51–69; 103–112).²⁴ בהקשר זה נדונים גם החילופים בין נחש לנשר (שורות 99–102). המבנים המשולשים יוצרים הקבלות בין הסמלים הבאים: חודש בן שלושים יום, לבנה בת שלושים מעלות, שלושה עדרים הרובצים על הבאר, שלושה דורות של נביאים, גלות והתגברות הדין במשך שלושים שנה והתגלות בשנה השלושים לנביא השלישי (שורות 1–28). המבנים המרובעים תלויים בתיאור המרכבה. הסמלים השייכים לקבוצה זו הוצגו בטבלה שלעיל ויידונו להלן.

המרכבה

חלק ניכר מן ההיבט הקבלי שבפירוש יוחד למבנה המרובע ולטענה בדבר זהותה של מרכבת יחזקאל עם כמה מן הספירות. טענה זו כשלעצמה אינה יוצאת דופן בספרות הזוהרית, אולם מסתבר כי פרטיה הטכניים אינם רגילים:

כמעט כל המקורות הזוהריים, בין שהם שייכים לגוף הזוהר ובין שהם שייכים לרעיא מהימנא ולתיקוני זוהר, מסתמכים על דברי יחזקאל 'פני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאל לארבעתן' (א, י) וקושרים בין האריה והימין למה שנחשב בדרך כלל בקבלה כמצוי בימין, דהיינו, ספירת החדש והדרום, ובין השור והשמאל למה שנחשב בדרך כלל בקבלה כמצוי בשמאל, דהיינו, ספירת הגבורה והצפון.²⁵ מאחר והנחת היסוד היא כי דברי יחזקאל מתייחסים לנקודת המבט של הצופה על המרכבה הרי יוצא שהמתבונן מצוי במזרח וצופה מערבה, ואילו המרכבה 'צופה' מזרחה. לשון אחרת, המתבונן עומד כנגד מזרחה של המרכבה. זו, אגב (ללא אזכור הספירות, כמובן), גם דעתם של פרקי דרבי אליעזר והרד"ק.²⁶

24 עוד על תפיסה זו בספר הזוהר ראו וולפסון, שמאל.

25 המקורות הזוהריים הטוענים זאת, בין אם הפרטים המובאים בהם הם מלאים ובין אם חלקיים הם, למשל, ח"ב, פ ע"ב; ח"ב, ריא ע"ב; ח"ב, כז ע"א; ח"ג, לח ע"ב; ח"ג, רצח ע"ב; ח"ב, מא ע"ב–מב ע"א (ר"מ); ח"ב, קכ ע"א (ר"מ); תיקוני זוהר, תיקון א, יח ע"א; תיקון ע, קלג ע"ב; פירוש המרכבה לר' משה דה לאון, עמ' 68; פירוש המרכבה לר' יוסף ג'קטיליה, עמ' 58; פירוש המרכבה בזוהר חדש, לו ט"ג–מא ט"ב. יוצא דופן הוא פירוש המרכבה בזוהר פרשת בהעלותך (ח"ג, קנד ע"א–ע"ב), שעל פיו אריה עומד כנגד מזרח ושור כנגד צפון.

26 רד"ק בפירוש הנסתר למעשה מרכבה: 'ראה [יחזקאל] הצד הנכבד שברוחות, והוא צד מזרח, ראה לנכחו פני אדם; ... והנכבד והחזק אחריו מן החיים הוא האריה, לפיכך ראה פניו לצד ימין. וראה פני השור שהוא פחות ממנו לצד שמאל... ראה פני השור לצד

אבל הפירוש שלנו הופך את סדר ההיסקים. נקודת המוצא שלו היא כי פני האדם שבמרכבה פונים דרומה, כלומר, הנביא המתבונן במרכבה מצוי בדרומה וצופה אליה כשפניו מופנות צפון. ואם כך, כאשר נאמר ביחזקאל 'ופני אריה אל הימין', הכוונה היא שהמתבונן רואה את האריה בימינם 'של פני אדם, דהיינו מזרח'. ובדומה: "'פני שור מהשמאל" — משמאל דרום, דהיינו, מערב' (שורה 98). מלאכותיותו של טיעון זה, אשר על טעמיה נצטרך לעמוד בהמשך,²⁷ ניכרת בין השאר בסתירה שבין שני סוגי הימין. כפי שעולה מן הטבלה לעיל, גם לדעת פירושו מציין הימין בדרך כלל את החסד והדרום, ורק בעניין המסוים הזה שלפנינו — את המזרח; ושוב, גם בפירושו, מציין השמאל בדרך כלל את הגבורה והצפון, ורק בעניין מסוים הזה שלפנינו — את המערב. בתיאורו של יחזקאל המקראי נותרו שתי שאלות פתוחות: לאן מופנים פני הנשר ומה מעמדם המדויק של פני האדם. המקורות הזוהריים נחלקים בתשובותיהם, ועל כל פנים מכריעים תמיד בניגוד לפירושו; חלקם קובעים כי הנשר עומד כנגד התפארת, ואי לכך פניו מופנים מזרחה, וחלקם טוענים כי הוא עומד כנגד מלכות ופניו מופנות מערבה.²⁸ ביחס לפני האדם הטענה הרווחת

שמאל... בצפון... ולדרום אריה' (עמ' 329). כמו כן מופיע סידור זה בריבים מן הנוסחים של פרקי דרבי אליעזר, פרק ד. כך הוא בנוסח הפנים של מהדורת הורוביץ ובחלק מחילופי הנוסח שמביא הורוביץ. בנוסח הפנים של המהדורה שאליה נלווה פירושו של הרד"ל מופיעה גרסה אחרת: מזרח — אדם, דרום — אריה, מערב — שור, צפון — נשר. הרד"ל מעיר כי זו טעות סופר ומתקן לסידור המופיע כאן.

27 וראו בסמוך להערה 65.

28 ח"ב, פ ע"ב, ח"ב, מא ע"ב—מב ע"א (ר"מ), ח"ב, קכ ע"א (ר"מ), ח"ג, רצח ע"ב, תיקוני זוהר, תיקון א, יח ע"א ותיקון ע, קלג ע"ב, מעמידים את הנשר במקום התפארת אך אינם קובעים את כיוונו (אם כי יש להניח שהתפארת מצויה במזרח).

המקורות הבאים (בדומה לרד"ק בפירוש הנסתר למעשה המרכבה) מעמידים את הנשר במערב שהוא השכינה: פירושי המרכבה לר' משה דה לאון (עמ' 68) ולר' יוסף ג'קטיליה (עמ' 58) זוהר חדש. יוצא דופן מכל פירושי המרכבה הוא זה המצוי בזוהר פרשת בהעלותך (ח"ג, קנד ע"ב), שעל פיו הנשר עומד כנגד הדרום.

ר' יצחק הכהן קושר בין הנשר למלכות ומציג זאת בשני אופנים. בפירושו למרכבת יחזקאל (עמ' 196, 200) הנשר הוא אחד מארבע חיות ומסמל את המלכות. במאמר על האצילות השמאלית (עמ' 247–248) נאמר כי המלכות נישאת על 'שלושה עמודים' או 'שלושה שרים' — מליכאל, עטוראל ונשריאל, והאחרון שבהם 'על שם האצילות שהיא רגזנית ומיסרת [בניה] כשאינם מתנהגים על דרך הישר כנגד אביהם שבשמים; וכשהם מכריעים כך זכות על דרך התשובה והשלום של[ן] להם ורצוי להם, אז היא מרחמת על בניה "כנשר יעיר קנו על גזליו ירחף" [דב' לב, יא] ואז "אם הבנים שמחה" [תה' קיג, ט] ומתרפקת על דודה'. לדעת שלום (שם, עמ' 209) מיוצגים כאן 'מקורות שונים'. כפל כזה של התיאורים ניכר גם בפירוש המרכבה של ר' משה מבורגוס (עמ' 183 לעומת עמ' 189). מעניין כי בפירושו לטקסט מחוג העיון טוען ר' משה מבורגוס כי את המונח

בזוהר היא כי הם כלל הכול, ²⁹ אך לעתים מועמדים פני האדם מעל לחיות ³⁰ או במעמד שווה לשאר החיות, ³¹ או צירוף כלשהו של טענות אלו. אם נעייין גם ב'ספרות הזוהרית' במובן הרחב יותר של המילה (כלומר, לא רק מה שנדפס בספר הזוהר, אלא גם מה שנכתב בידי אנשים המקורבים למחברים) נמצא סידור יוצא דופן זה גם בפירושו של בחיי בן אשר לתורה, ³² ולמעשה, כפי שנראה בהמשך, מסתבר שסידור זה מצוי רק בפירושו ואצל ר' בחיי! מאחר ובחיי כתב את פירושו בשנת 1291, ³³ ואילו פירושו נכתב, על פי טענתנו, בשנות השבעים של המאה ה"ג, ישנה אפשרות שפירושו הוא שהשפיע על בחיי. ³⁴

נשריאל' כתיאור המלכות מצא בספר מעין החכמה של חוג זה (ורמן, עמ' 229). ייתכן אפוא שיש כאן אמנם שתי מסורות שונות, וכי האחת, זו הקושרת בין מלכות למונח 'נשריאל', השפיעה על הקישור בין הנשר, כאחת מארבע חיות המרכבה, דווקא למלכות. ר' מאיר אבן גבאי (עבודת הקודש, ח"ד, פי"ז, קכה ט"ב) מביא נימוק אחר לקשירת הקשר בין נשר למלכות דווקא — 'להורות על מדתו; פעמים פורח ועולה בסוד "דרך נשר בשמים", ופעמים נושר ויורד, והכל כפי התעוררות גוזליו'. כלומר, המלכות נקראת נשר משום שהיא מגיבה ל'התעוררותם' של בני האדם (אשר סמלם הוא הגוזלים) ואי לכך מתעלה לספירת התפארת, השמים, או יורדת לעולם הזה.

29 טענה זו מבוססת על יח' א, ה. ובספרות הזוהרית נמצאנה למשל במקומות אלו: זוהר, ח"א, יח ע"ב—כ ע"א; ח"א, עא ע"ב; ח"ב, פ ע"ב; ח"ב, ריא ע"ב; ח"ג, רעד ע"א; פירוש המרכבה לר' יוסף ג'קטיליה, עמ' 58; פירוש המרכבה בזוהר חדש. מרבית מקורות אלו מדגישים כי דמות אדם זו כוללת זכר ונקבה. ייתכן כי טענה זו נסמכת על התפיסה הדו-מינית של הספירות וייתכן שמקורה בתפיסה הדו-מינית של המרכבה בחסידות אשכנז (וראו דן, אשכנז, עמ' 209; פרבר-גינת, עמ' 101–123; אברמס, אשכנז, 40–59). אולם לא פחות חשובה מאלו היא אפשרות עיגונה במקרא עצמו: מתוך 45 פעמים שהחיות נזכרות בפרק א שבספר יחזקאל רק כ-12 מן המקרים הן נזכרות כנקבה מן הבחינה הרקדוקית, ובכל שאר הפעמים כזכר. הדבר בולט במיוחד בפסוקים ט—יא, כג—כה שבהם הן מופיעות הן כזכר והן כנקבה (וראו גרינברג, יחזקאל, עמ' 44, וכבר העירו על תופעה זו חוקרים קודמים).

30 זוהר, ח"ב, פ ע"ב. טענה זו מבוססת על יח' א, כו.

31 על פי יח' א, י. ובספרות הזוהרית נמצא למשל: פירוש המרכבה בזוהר חדש ופירוש המרכבה לר' משה דה לאון, עמ' 68 (אדם כנגד מזרח); פירוש המרכבה בזוהר פרושת בעלזות, ח"ג, קנה ע"א (כנגד מערב); תיקוני זוהר, תיקון א, יח ע"א ותיקון כב, סה ע"ב (כנגד שכינה); תיקון כב, סה ע"ב (כנגד תפארת).

32 רבינו בחיי, בפירושו על ב' ב, כרך ג, עמ' יב—יד. ויותר מאוחר נמצא גרסה זו גם אצל הצינוני, פירוש לתורה, נח ט"ג—ד.

33 גוטליב, בחיי, עמ' 168.

34 כבר הפנה גוטליב את תשומת לבנו להשפעותיו של ספר הזוהר על בחיי (גוטליב, בחיי, במיוחד עמ' 167–168). כאן אנו עוסקים רק באפשרות השפעתו של פירוש המרכבה המובא כאן על בחיי.

התלי

אחד המונחים המושכים את תשומת לבנו בטקסט שלנו הוא המונח 'תלי'. הוא מזהה כאן עם ספירת הגבורה ועשוי להיטיב או להרע, לנהוג לעתים כנשר בעל מידת הרחמים³⁵ ולעתים כנחש הרע (שו' 80–84).

למונח תלי כמה משמעויות בספרות העברית. הראשונה, קשרי הירח (כלומר, הנקודות הקוסמולוגיות שבהן ייתכנו ליקויי לבנה), השנייה, 'מנור אורגים' קוסמי שבו תלויים כל הכוכבים, המזלות ואורותיהם (משמעות זו יוצרת למעשה זיהוי בין התלי לבין שביל החלב; לעתים היא קשורה גם לאסטרולוגיה ולא רק לאסטרונומיה), והשלישית — *axis mundi* — העובר בתוך הארץ מקוטב לקוטב. בשלוש המשמעויות יש לתלי הקשרים מיתולוגיים, הניכרים גם בטקסט שלנו, ועל פיהם הוא נחשב כנחש בריח, כתנין, כלווייתן או כדרקון — בין אם כמי שבולע את המאורות ובין אם כמי שנושא את הישויות הקוסמולוגיות.³⁶ מהקשר מיתולוגי זה נובעת משמעות רביעית — 'השט"ן ר"ל [רוצה לומר] זה התלי והוא התנין, נחש בריח, נחש עקלתון' או 'יצר הרע והוא התלי'.³⁷ משמע, התלי הוא שמו של הרע המוחלט ושל נציגו עלי אדמות, הוא היצר הרע. בהמשך דברינו כאן נתוודע למשמעות נוספת של מונח זה.

בניסיון לעמוד על משמעות המונח בטקסט שלנו נבחין בראש ובראשונה כי שתי המשמעויות האחרונות אינן רלוונטיות לענייננו, שהרי מצד אחד הדיון בתלי משולב בטקסט שלנו בפסוק הרומז ל'שמים', ומצד שני, העובדה שהתלי עשוי להיטיב או להרע מראה שאין מדובר בכוח שהוא רע מוחלט אלא בהקשר אסטרולוגי (הכולל מניה וביה גם את ההיבט האסטרונומי). כדי לדייק יותר נעדין בהופעותיו של המונח בזוהר ובספרות הזוהרית המורחבת. התלי מוכר בספר הזוהר.³⁸ במשפט הבא, למשל, הוא מתואר באמצעות לשון נופל על לשון: 'באמצע הרקיע נקשר דרך אחד מזהיר והוא נחש הרקיע,

35 הקישור בין הנשר למידת הרחמים מצוי כבר אצל חז"ל (למשל, תנחומא בוכר, עקב, סי' ג) ומופיע גם בזוהר — למשל, ח"ב פ ע"ב. עוד ראו את דברי ר' יצחק בהערה 28 לעיל.

36 לדיון נרחב יותר בשלוש משמעויות אלו ראו בחיבוריהם של אפשטיין (עמ' קצא–קצד), גפן, הרכבי שרף, בינטיין, עמ' יט–לד בחלק העברי ועמ' 178–189 בחלק האנגלי. המקור העברי הנרחב ביותר העוסק בתלי (ואשר רבים אחרינו נסמכים עליו) הוא ספר חכמוני לר' שבתי דונולו, פרק ו, משנה א.

37 שערי צדק, עמ' ה ט"א; ט ט"א.

38 ובנוסף למקורות שיזכרו להלן נזכר גם אצל ר' משה דה לאון, ספר הרימון, מהדורת וולפסון, עמ' 10.

שכל הכוכבים הזעירים כולם קשורים בו וקיימים בו תלי-תלים.³⁹ ובמקום אחר הניסוח הוא 'נחש הרקיע, שכל כוכבי הרקיע נקשרו בו'.⁴⁰ תיאורים אלו קושרים אפוא בין התלי לבין המשמעות השנייה מתוך הארבע שנזכרו לעיל, דהיינו, ל'מנור האורים' הקוסמי. אולם, למיטב ידיעתי, בשום מקום בספר הזוהר עצמו אין התלי מזוהה כמו בפירושו עם הספירות עצמן, כולן או אחת מהם, כשם שאין המערכת האסטרולוגית וכוחותיה מזוהים עם הספירות.

עניין באסטרולוגיה קיים בספר הזוהר, אולם הוא בולט במיוחד בחטיבת סתרי תורה (הקדומה יחסית ובה נדון בהמשך) וכן ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר, אשר נכתבו, ככל הנראה, ברבע הראשון של המאה הי"ד.⁴¹ לפי שיטתן של שלושה חטיבות אלו מקורם של הכוחות האסטרולוגיים בעולם המרכבה שמתחת לספירות; הם משקפים את מבנה הספירות ומערך הכוחות שלהם אך בכל מקרה כפופים להם, ואינם זהים להם כפי שהוא בפירושו.⁴² יש לציין כי הן מן הבחינה הסגנונית והן מנקודת ראות של העושר הרעיוני אין הטקסט שלנו קרוב כלל ועיקר לטקסטים המאוחרים שמבין השלושה.

עד כמה שידעתי מגעת רק ר' יוסף שלום אשכנזי, אשר אף הוא פעל בראשית המאה הי"ד, מזהה בין התלי לבין הספירות, ומעניק בכך למונח זה משמעות חדשה (חמישית), הנגזרת מקודמותיה. כאן אין התלי מצוי אונטולוגית במדרגתם של הכוכבים והמזלות, אלא הרבה מעליהם. הוא משמר רק היבט אחד ממשמעויותיו הקודמות — היותו בעל כוח לקבוע גורלות. הכוכבים והמזלות כפופים לו ומהווים אמצעים להשפעת כוחו קובע הגורלות על העולם.⁴³ בלשונו של ר' יוסף אשכנזי בהקדמת פירוש ספר יצירה:

תפארת ועטרה הם יסודי י"ב שבטים... והם י"ב הויות [כלומר, פרמוטציות של שם הויה] 'אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש' [איוב יב, י];

39 זוהר, ח"א קכה ע"א. התרגום: תשבי ולחובר, עמ' תפח-תפט. ובמקור: 'באמצעות דריקעא אתקטר חד אורחא קסטריא ואיהו חויה דרקיע דכל ככבין דריקעין כלהו קטירין ביה וקיימי ביה תלי תלים'.

40 זוהר, ח"א, מד ע"א. התרגום: תשבי ולחובר, עמ' תלג. ובמקור: 'חיויא דריקעא דכל ככבי דריקעא גלידו ביה'.

41 ראו, למשל, תיקוני זוהר, תיקון ע, קכח ע"ב. קינר (אסטרולוגיה, עמ' 38) מציין כי עיסוק מפותח באסטרולוגיה מצוי רק בתיקוני זוהר ורעיא מהימנא וכי בגוף הזוהר לא נמצא כמעט התייחסות לנושא זה פרט לכמה הערות כלליות.

42 ראו למשל זוהר, ח"ג, רטז ע"ב (רעיא מהימנא), הטוען בצורה בהירה כי כוח הספירות עולה על כוח המזלות.

43 בעקבותיו של ר' יוסף אשכנזי עתיד ללכת במאה ה"ז ר' שמעון לביא, בפירושו "כתם פז" לספר הזוהר. וראו הוס, עמ' 217-224.

הפסוק אמור לרמז כי שם הויה, הנזכר בפסוק ט, הוא הקובע גורלות]. והנפשות האלה והרוחות האלה יש להם י"ב צינורות בתפארת וי"ב צינורות בעטרה. ובהם נשמות י"ב שבטים הכוללים כל ישראל.

הנה מאיזה שבט שישתלח הנפש יקרא בית החיים ואחריו ממונו ואחריו קרוביו ואחריו אבות ואחריו בנים ואחריו חלי ואחריו זיווג ואחריו מות ואחריו בית דרכו ואחריו בית ממשלתו ואחריו אוהבו ואחריו אויבו (עמ' 9)...

ידוע כי שמש ומגן ה' צבאות⁴⁴ [רמז לתפארת] הוא מנהיג את העולם על פי י"ב ההיות, וכל הויה והויה יש לה טבע וסגולה לענינים ידועים (עמ' 12) ...

וי"מ [ויש מפרשים] 'התקשר מעדנות כימה' [איוב לח, לא] — הם שש ההיות העליונות⁴⁵ אשר סובבים על דרך התלי ר"ל [רצה לומר] ראשו... 'או מושכות כסיל תפתח' [איוב, שם] — הם הנמשכים אחר זנב התלי והם ו' היות שלמטה, כי הו' היות העליונות בונות והתחתונות מחריכות (עמ' 13).⁴⁶

יש להניח כי ניסיונם של פירושו ושל ר' יוסף אשכנזי לזהות בין שתי המערכות משמעו הניסיון להעניק לאסטרולוגיה מעמד עליון; להעמידה על צדק וחוקיות אלוהיים נשגבים יותר מאשר החוקיות הרגילה של האסטרולוגיה. קרוב לוודאי, כי בבסיס גישה זו קיימת גם בקורת על האסטרולוגיה כעבודה זרה הנעזרת בכוכבים ובמזלות, בין שהיא מבוצעת בידי גויים בין בידי יהודים.

אצל הרמב"ן נוכל למצוא גוון נוסף למשמעויות אלו, גוון הקשור דווקא למושג המרכבה.⁴⁷ פרפרזות של דבריו, העומדים קרוב לוודאי ברקע

44 ובתה' פד, יב: 'כי שמש ומגן ה' אלהים'.

45 גם אצל דונולו (ראו הערה 36 לעיל) יש הפרדה דומה: '[התלי] אינו נראה לעין כי אם ממסורת למוד הספרים הקדמונים אנו מוצאים לדעת את התלי וכו' וממשלתו ... ואין אדוקין בו י"ב מזלות, ששה מצד דרום וששה מצד צפון'.

46 הסבר: בין ספירות תפארת ומלכות (כאן היא מכונה עטרה) מצויים לדעת ר' יוסף שתי מערכות של שנים עשר צינורות, כנגד י"ב שבטים וי"ב פרמוטציות של שם הויה וכנגד י"ב הכתים באסטרולוגיה. במערכת האחת של הצינורות 'משלחים' הנפשות מן התפארת אל המלכות ומשם אל העולם, ובמערכת השנייה — הרוחות. אופן השתלחותם קובע את גורלם בעולם הזה. ששת הצנורות, או הכתים האסטרולוגיים העליונים נחשבים לראש התלי, וששת האחרים — לזנבו. ששת העליונים בונים ומאפשרים חיים חיוביים לנפש או לרוח, וששת התחתונים — מחריכים ומביאים מזל רע לאדם.

47 הרמב"ן, פירוש לתורה, ויק' יז, ז, עמ' צה-צו; דב' יח, ט, עמ' תכת. אצל ר' אברהם אבולעפיה, לעומת זאת, מתגלה התלי לאדם בדמות סולם כדורי. התלי קובע גורלות אלא

הטקסט שלנו, מופיעות בכתביו של ר' משה דה לאון וכן אצל 'המקובלים' הגנוסטיקאים:

בספר משכיות כסף (עמ' 12) מזכיר ר' משה דה לאון 'רוח מצד הרוחות העולים לשמוע מאותן נגידי התלי העתידות המזומנות לבא בעולם, ואותו הרוח יוצא ושורה על העורבים וכל העופות, והעורבים מצפצפים ואומרים בכוח אותו הרוח והם [העופות] אינם יודעים כלום בענין'.

בדומה כותב ר' משה דה לאון בספר הרימון: 'מה שאמרו [כי השדים] שומעים הוא בסבת טיסתם, ועולים ושומעים נגידי התלי אותם הדברי' העתידים להיות בזמן קרוב ולא בזמן רחוק, ומשם חל על כל העופות'.⁴⁸

ובניסוחו של ר' יצחק הכהן: 'שרי מזל תלי הם מורים העתידות על ידי העופות בקול ובכנף, ולא יגידו עתידות רחוקות'.⁴⁹

בקטעים אלו חלקו של התלי במערך האסטרולוגי הקובע גורלות מציין רק צד אחד בתפקידו. הצד השני הוא גילוי גורלות אלו לאדם, או ניבוי עתידות באמצעות חכמת 'הטיאר', דהיינו הניחוש בצפורים. תפקיד זה מתבצע באמצעות שרשרת של מתווכים: על פי משכיות כסף השרים הממונים על התלי (נגידי התלי) מעבירים את האינפורמציה ל'רוח'. משם היא עוברת לעופות המעבירים אותה בצפופיהם מבלי להבינה כלל ועיקר, ובני האדם הם שמפענחים אותה ולומדים את העתידות. בספר הרימון תופסים השדים את מקום 'הרוח' בשרשרת נבואית זו.⁵⁰

בחטיבה הזוהרית המכונה 'היכלות דבראשית' השרשרת הנבואית שוב שונה במקצת. גורלותיהם של האנשים אינם נחתכים באמצעות כוחות אסטרולוגיים אלא על ידי הממונים בהיכל הזכות, ההיכל הרביעי משבעת היכלות גן עדן. מאחר והתלי וכוחותיו אינם אלא מתווכים פאסיביים בשרשרת זו, דומה כי הלכה למעשה חולקת חטיבה זו על השיטה האסטרולוגית:

שהוא כולו מתגלה בתודעתו של האדם — וכשתשכל באמת עצמך תמצא כל זה הסולם בכלל ובפרט מצייר בין עיניך לבך והשתכל בו מאד ודעהו. לפרטים ראו אידל, אבולעפיה, עמ' 91–95. עוד בעניין התפיסה הזוהרית המוצגת להלן ראו כהן-אלורו, מגיה, עמ' 229–234; עמ' 370, הע' 20, וכן נספח ב' לספר הרימון במהדורתה, עמ' שלז-שלט.

48 ספר הרימון, מצוות לא תעשה: במהדורת כהן-אלורו, עמ' 31, במהדורת וולפסון, עמ' 279.

49 ר' יצחק הכהן, מאמר על האצילות השמאלית, תוספות, עמ' 193. וראו שם גם מקור נוסף שמביא שלום בהערה 6.

50 על פי הרמב"ן (במקורות הנזכרים בהערה 47) השרשרת הנבואית קצרה יותר — משרי התלי עוברת האינפורמציה ישירות לעופות או לשדים ומשם לבני האדם.

שנים עשר פתחים יש להיכל זה [היכל הזכות], בכל פתח ופתח כל אותם סרנים וממונים, שהם מכריזים להודיע למטה את כל הדינים ההם העתידיים לרדת למטה... מכרוזים אלה נוטלים דבר כל בעלי הכנפיים [המלאכים] עד שמודיעים דבר לרקיע של חמה [הוא הרקיע הרביעי שבו מצוי התלי לדעת דונולן] ומשם בצאת השמש יוצא הדבר ומשוטט בעולם עד שמגיע לנחש הרקיע, שכל כוכבי הרקיע נקראו בו, [משום] שהוא באמצע הרקיע. הסרנים שתחת השמש והממונים על הנחש ההוא שומעים את הדבר ותופסים אותו ומשם הוא מתפשט בעולם, ואפילו רוחות ושדים ואפילו עופות השמים מודיעים אותו בעולם.⁵¹

אולם דווקא ר' מנחם ציוני, אשר אינו בן זמנו ומקומו של הזוהר אלא מאוחר לו, מחדד בעבורנו את הקשר שבין שיטה מנטית זו למושג המרכבה. לאחר שהוא מביא את הפרטים הנדונים כאן (שוב, כפרפרזה על דברי הרמב"ן) הוא מוסיף (מט ט"א): 'ושרי התלי עצמם מושפעים ממלאכי מעלה והם ד' שרי מעלה מלאכי המרכבה'. משמע, הציוני מוסיף חוליה עליונה לשרשרת הנבואית הנזכרת, והיא היא המרכבה.

בפירוש המרכבה לר' יוסף ג'קטיליה (עמ' 58) נמצא קטע קרוב למדי לקטע המצוטט מ'היכלות דבראשית'. ההבדלים המרכזיים הם שניים: מצד אחד נפקד בו לגמרי מקום התלי, ומן הצד השני מתברר כי גם למרכבה יש תפקיד בשרשרת הנבואית, בדיוק כדבריו של הציוני:

יפני נשר'. המחנות והמרכבות הידועות [לצד מערב] נקראות בדרך [כלל] 'נשר'... זה הנשר הוא ראש כל בעלי כנפים. כמה רבבות של מחנות תלויין בו... וכל בעלי צפצוף ופורשי כנף תלויין בו... והנה בהיות כל מעשה בריות נזכרים למעלה ונידונין בני העולם על כל מעשיהם בב"ד העליון, והדבר נודע בכרוזין למעלה, אזי כל מחנות הנשר יודעים מפי הכרוזין כל העתיד להתחדש בכל בני העולם למטה. ואז כל מין

51 זוהר, ח"א, מד ע"א. תרגום: תשבי ולחובר, עמ' תלב-תלג. במקור: 'תרין עשר פתחין אינון להיכלא דא בכל פתחא ופתחא כל אינון סרכין וממנן דאינון מכרוזי לאודעא לתתא כל אינון דינין דזמינין לנחתא לתתא... ומגו כרוזי אלין נטלי מלה כל מריהון דגדפיין עד דאודעי מלה לרקיע דהמה ומתמן כד נפיק שמשא נפיק מלה ואתשטייא בעלמא עד דמטי לההוא חיויא דרקיעא דכל ככבי דרקיעא גלדו ביה דאיהו באמצעתיא דרקיעא ושמעין מלה ונקטין לה אינון סרכין דתחות שמשא (נוסח אחר: שמיא) ואינון דממנן על ההוא חיויא ומתמן אתפשט לעלמא ואפילו רוחין ושדין ואפילו עופי שמיא מודעי ליה בעלמא'.

ומין מאותם המחנות של נשר הנקראים בעלי כנפים, כל אחת מהם משים הדבור באותו העוף שהוא מינו למטה, וכל זה בעת זריחת השמש. ועם הנץ החמה מתפשטין בעלי כנף למטה וכל אחד משים דבר באותו העוף שהוא מינו ומצפצפין העתידות. וזו היא חכמת הטייר... וזה הבנת צפצוף העופות.

כאמור, התלי וכוחותיו אינם נזכרים כאן.⁵² בדומה לחטיבה הזוהרית 'היכלות דבראשית' נקבעים בקטע זה הגורלות בבית הדין האלוהי, ובדומה לדבריו של הציוני מסתבר כי לכוחות המרכבה יש תפקיד בשרשרת הנבואית — 'פני הנשר' הם שממונים על המתווכים.

ייתכן אפוא כי שרשרת נבואית דומה עומדת ברקעו של פירושנו: מן התלי, אשר הוא הוא המרכבה המזוהה עם הספירות, עוברת האינפורמציה הנבואית לעופות, ואלו מוליכים את הקול אל הנביא. מסתבר מכל אלו כי עניינו של פירושנו בנבואת יחזקאל משמעו ככל הנראה (לפחות, בין השאר) עניין בחכמה המנטית של ניחוש בצפורים!

אגב כל אלו לא למדנו על משמעות נוספת למונח 'תלי' אלא על תפקידיו. בין אם הוא זהה עם מערך המזלות ובין אם הוא זהה עם הספירות הממונות על המזלות — מסתבר כי יש לו תפקיד בשרשרת נבואית, אשר קצה הקרוב לאדם הוא חכמת הניחוש בצפורים.

הקישור שיוצר הטקסט שלנו בין נשר לנחש ולתלי — ובאופן עקיף לנחש בריח, לנחש עקלתון ולשרף⁵³ — יוצר גודש הקשרים מיתיים ומאגיים בעלי אופי אמביוולנטי:

הנשר הוא אחת מחיות המרכבה השוכנות בקרבת האל ובטקסט שלנו הוא מזוהה עם נחש. הנחש שבעולם הזה עשוי להקרא שרף,⁵⁴ אולם בגלל ההקבלה הקיימת בין חזון השרפים של ישעיה לחזון הכרובים של יחזקאל⁵⁵ הרי גם הנשר שבמרכבה נחשב שרף. הקשר האסוציאטיבי הנוצר בצורה כזו בין

52 אם כי יש לשים לב ל'שרידי' תפיסה זו, אשר באים לידי ביטוי בפעילות הכרוזים דווקא עם הנץ החמה, כפי שעולה מן המובאה הקודמת.

53 ביחס לשרף ראו עוד בהערה 70.

54 על פי ב'מ' כא, ו-ט; ד'ב' ח, טו; י'ש' יד, כט; שם ל, ו. קשר זה נזכר גם בהיכלות דבראשית — זוהר, ח"א מב ע"א ובמשמע גם בהיכלות דפקודי, ח"ב, רמז ע"ב.

55 קיימת בספרות התייחסות רבה לקשרים שבין שני החזונות. נזכיר, למשל, את הדוגמאות הבאות: חגיגה יג ע"א; הברית החדשה, חזון יוחנן, פרקים ד, ה; רד"ק, פירוש הנסתר למעשה המרכבה. חיות המרכבה אשר תוארו בפרק א' בספר יחזקאל נחשבות גם ככרובים על פי פרק י' המקביל.

הנשר לבין שרפה (באמצעות המונח הדו־משמעי 'שרף') מחזק הן את דימויו של האל כמופיע מתוך האש⁵⁶ והן את ההקשרים השליליים של כוחות הדין האלוהיים. קיימת כאן אמביוולנטיות בתפיסת האל — אל נומינוזי, המעורר באמצעות האש, הנוגה והסערה את יראת הרוממות מן הצד האחד, ואל מעניש, הנעזר בתכונות אלו עצמן כדי לעורר את הפחד הארצי, הפשוט, מן הצד השני. בזיהויה של אחת הספירות עם הנשר, הנחש והשרף. חוזר הטקסט שלנו ומחיה את ההיבטים המיתיים-צורניים, אשר היו מקובלים במזרח הקדום בתיאור אלים או עוזריהם; דמויות שבהן מצויים שילובים של אנשים וחיות מכונפות.⁵⁷ מנגד, מעורר הנחש אסוציאציות לכוחות הקמאיים, המיתולוגיים אשר נלחמו באל ואף לביטויים המחודש כעֶשֶׂיו ובניו, בני זמנו של המחבר, הלוחמים בעמו (שורות 104–107).

הנשר כתלי קשור, כפי שראינו, לפעולות ניחוש. גם כאן קיימת אמביוולנטיות: היחס בישראל לניחוש הוא אמביוולנטי; הניחוש עשוי להוביל לבשורות טובות ורעות; פעולת הניחוש נקשרת לתלי, או לכוחות אסטרולוגיים, אשר טיבם משתנה חליפות מטוב לרע, מחיים למוות. כבר במדבר הביאו 'הנחשים השרפים' שבעולם הזה מיתה על ישראל (במ' כא, ו), אך ההיבט הקמאי שבהם העניק מרפא וחיים ואף זכה למעמד של קדושה ולייצוג במשכן ובבית המקדש (במ' כא, ח-ט; מל"ב יח, ד). דומה כי כאן, בטקסט שלנו, עבר 'הנחש' תהליך דומה, עד שזכה להיכלל בקדושה, בין הספירות.

החרש והמסגר

נעבור עתה לדיון באמירה המעניינת ביותר בפירושונו — הטענה כי השכינה ירדה לגלות בבל לא רק משום שרצתה ללוות את בניה, כלל הגולים,⁵⁸ אלא משום שלא רצתה להיפרד מ'מארי אוריתא', כלומר מבעלי התורה, המכונים כאן 'החרש והמסגר' (שורות 40–42). מאחר והדברים נאמרים בהקשר להתגלות השכינה ליחזקאל נראה כי יש לפרש זאת כהבעת רצונה של השכינה להתגלות

56 וראו שורות 74–81 בטקסט ובהערות הנלוות להן וכן וייס, נבואה.

57 וראו, למשל, גרינברג, יחזקאל, עמ' 54–59, המתאר מבחר דמויות מיתיות כאלו, אשר עשויות היו לעמוד ברקע חזיונו של יחזקאל.

58 אפשרות זו נרמזת כאן בשורות 30–34. על דעת הזוהר כדבר ירידת השכינה למען בניה ראו תשבי ולחובר, עמ' רכח-רלא.

'לחרש ולמסגר', וכי אין יחזקאל אלא 'מקרה פרטי' בקבוצה זו.⁵⁹ מעצם אזכורם של החרש והמסגר במקרא כקבוצה נפרדת בין הגולים בבלה עולה כי הם נחשבו כקבוצת עילית.⁶⁰ לפי המדרש 'אלו הם תלמידי חכמים',⁶¹ ודברי הטקסט שלנו שהם 'מארי אוריתא' נראים במבט ראשון כלא יותר מאשר פרפרזה לדברי המדרש האלה. אולם כאן נטען כי הקשרו של הביטוי בפירושו מרמז על שימוש ככינוי או כתו מזהה לקבוצה עילית רוחנית ייחודית יותר, דהיינו, קבוצה המצפה להתגלות נבואית; 'בעלי התורה' אינם אפוא סתם תלמידי חכמים, אלא תלמידי חכמת הנסתר.

'החרש והמסגר' המקראיים היו ככל הנראה אומנים ובעלי מלאכה.⁶² נראה לי כי לא תהיה זו טעות להניח שבעל הטקסט שלנו התייחס אליהם כמי שהיו אחראיים בעיקר על היכל ה', במיוחד לאור הסמיכות בדיון לפסוק הדן בגורלם של כלי הזהב אשר בהיכל ה' (מל"ב כד, יג). ואם בטקסט שלנו הם אינם עוד אנשי החומר אלא אנשי הרוח קרוב לוודאי שקשריהם להיכל בעיני עומדים, ועתה מומחים הם לבניינו הרוחני. דומה כי בהקשר מיסטי וקבלי יש לראותם כמי ששולטים בסודות המשכן או המקדש. אחד המקורות הבולטים ביותר בהקשר זה הוא מה שנאמר על בצלאל, בונה המשכן. בתורה נאמר עליו 'וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת' (שם' לה, לא), ודרשו חז"ל 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ' (ברכות נה ע"א). ידע האותיות נקשר אפוא בידע קוסמולוגי ובסודות המשכן מחד גיסא, ובהשגת רוח אלהים מאידך גיסא. במילים אחרות, בצלאל היה בעל ידע מאגי ומיסטי של האותיות. הקשר נוסף למונחים אלו הוא משיחי. די אם נזכיר כאן את דברי הגמרא: 'מאן נינהו

59 ויש להזכיר כי בפירושו ליחזקאל א, ג מדגיש רש"י את הקשר ביניהם: 'יחזקאל גלה עם החרש והמסגר', אף על פי שאין הדבר מצוין במפורש במקרא.

60 מל"ב כד, יד-טז; ירמ' כד, א; שם, כט, ב.

61 ויקרא רבה יא, ז, עמ' רלג. וראו גם סדר עולם רבה פ כה, עמ' נז; גיטין פח ע"א ורש"י שם.

62 על פי תרגום יונתן (מל"ב כד, יד) הם 'אומניא ותורעיא', כלומר, האומנים והשוערים הממונים על סגירת שערי העיר ופתיחתן. רש"י, רד"ק ור' יוסף קרא בפירושיהם על אתר ממשיכים את הקו המדרשי הנוכח בהערה הקודמת או מצטטים את תרגום יונתן. נקודת המבט של החוקרים המודרניים היא מדינית-כלכלית: 'חרש הוא אומן העוסק כעבודת העץ, האבן והמתכת... המסגר [היה] אומן בתחום התמחות מיוחד באומנות המתכת (והשוה לביטוי "זהב סגור" במלכים א ו, כ)... הזכרת "כל החרש והמסגר" וציון המספר "אלף" [במל"ב כד, טז], שהוא כעשירית מכלל הגולים, מלמדים על חומרת המהלומה שניתכה על יהודה מבחינה כלכלית ומבחינת איבוד החרושת הצבאית. נראה שמלך בבל הגלה אותם לא רק כדי להחליש את יהודה, אלא גם לצורכי מפעלי הבנייה שלו...' (קוכמן בתוך: בוסתנאי וקוכמן, מלכים ב, על אחר).

ארבעה חרשים [זכ' ב, ג]... משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק' (סוכה נב ע"ב). ולמען הסר ספק נוסיף גם מקצת מדבריו של רש"י על אתר: 'חרשים — אמנים. משיחים — שנייהם חרשים לבנין בית המקדש'.

אף הקשר בין חזון המרכבה של יחזקאל למשכן או למקדש, עתיק יומין הוא, ולא כאן המקום להרחיב בזה. נציין בקצרה כי הוא מעוגן כבר בעניינו הכפול של יחזקאל המקראי הן במרכבה והן במקדש. למרות זאת, עצם המונח 'מרכבה' אינו מופיע כלל ועיקר בחזונו של יחזקאל אלא בתיאור המקדש (דה"א כח, יח). בן סירא הוא המקור הספרותי הראשון הקושר בין המונח 'מרכבה' לחזונו של יחזקאל: 'יחזקאל ראה מראה ויגד זני מרכבה' (מט, ח). צירוף רעיוני זה הוא אחד מיסודותיה של המיסטיקה היהודית באלף הראשון לספירה, ספרות ההיכלות או ספרות המרכבה.⁶³

הקשר בין המרכבה למשכן או למקדש עשוי לעמוד בבסיסו של הטקסט שלנו אף אם לא הוצג במפורש, שכן הוא קיים בחלק מן הספרות הזוהרית והספרות הקרובה לה. הוא בולט במיוחד בפרשת תרומה הזוהרית וב'פירוש מלאכת המשכן' לר' יוסף הבא מוושן הבירה.⁶⁴ ר' יוסף טען בראש ספרו — 'וענין המשכן מורה צורת המרכבה' (עמ' 4).

עתה נוכל לקשור בין השערותנו כאן, היינו, עניינו של פירושנו בסודות המשכן והמקדש, לבין מאפיין יוצא דופן שנדון לעיל, היינו, סידורן של ארבע החיות ביחס לארבע רוחות השמים.⁶⁵ לדעתנו המניע לסידור המלאכותי של החיות במרכבת יחזקאל בטקסט שלנו הוא הצורך ליישבו גם עם פרישתם של מחנות ישראל סביב המשכן, כמתואר בפרק ב שבספר במדבר וכן במדרש: 'כשם שברא הקב"ה ד' רוחות העולם כך סיבב לכסא ד' חיות... וכנגדן סידר הקב"ה הדגלים [דגלי מחנות ישראל] למשה' (במדבר רבה ב, י). דברי המדרש זוכים להרחבה נוספת ולפירוט בדבריו של ראב"ע, ואלו מצוטטים בפירושיהם של הרמב"ן ובחיי לתורה. ההרחבה קושרת בין חיות המרכבה לסמלי הדגלים של ארבעת השבטים המרכזיים סביב המשכן:

'באתת' [במ' ב, ב] — סימנים היו בכל דגל ודגל וקדמונינו אמרו שהיה

63 ראו אליאור.

64 פירוש זה הוא ספר תש"ק לר' יוסף (אלטמן, עמ' 411; ר' יוסף הבא מוושן הבירה, ס' תש"ק, עמ' 2); תש"ק הוא כנראה נוטריקון של תרומה, שיר השירים, יחזקאל (אלטמן, עמ' 405), ואף עניין זה מחזק את הקשר בינו לבין הטקסט שלנו. עוד יש להדגיש את קיומו של קשר זה בפירוש המרכבה הזוהרי המצוי בפרשת בעלותך, ח"ג, קנ"ג ע"ב—קנ"ה ע"א: כל הדין במרכבה משוכן שם כחלק מן הדין במשכן.

65 וראו לעיל בסמוך להערה 27.

בדגל ראובן צורת אדם מכח דרש דודאים,⁶⁶ ובדגל יהודה צורת אריה כי בו המשילו יעקב,⁶⁷ ובדגל אפרים צורת שור מטעם 'בכור שור'⁶⁸ ובדגל דן צורת נשר,⁶⁹ עד שידמו לכרובים⁷⁰ שראה יחזקאל הנביא.⁷¹

66 על פי במדבר רבה (ב, ז) על דגלו של ראובן היו מצוירים דודאים ולא צורת אדם. נראה כי ראב"ע משמר כאן את שרידיו של מדרש קדום שאבד לנו (וראו גם להלן בהערה 69) המזהה בין שתי הצורות. על כל פנים הרד"ק (בפירושו על יח' א, כח) מוסיף ביאור: 'ובדגל ראובן פני אדם לפי שנאמר בו "וימצא דודאים בשדה" [בר' ל, יד] ולהם [לדודאים] צורת אדם'. ואף ערוגת הבשם (א, עמ' 284) מרחיב: 'דודאים בגימ' כאדם' (ואמנם שניהם עולים ל-65), אם כי יש לציין שעל פי מקור זה חקוקה דמות זו על אבן האפוד ולא על דגלו של ראובן. יותר מאוחר עתיד גם הציוני שהזכיר עניין זה (פירוש לתורה, נח ט"ד). על פי פטאי זוהרי, דודאים 'פעמים שרשו של הצמח הזה [הדודאים] מסועף בצורה משונה שיש בה אבק דמיון לצורת אדם. דבר זה [ודעות נוספות]... טפלו על הדודאים תלי תלים של אגדות ואמונות תפלות בקרב כל העמים ובכל התקופות'. על פי פרייזר, פולקלור, הייתה אמונה זו מקובלת כבר על הפיתגוראים ונפוצה ברחבי אגן הים התיכון ובאירופה. על 'תלי תלים אלו של אגדות' ראו פרטים רבים שם, בפרק 7 שבחלק השני ובפרט בעמודים 377, 378, 388. עוד ראו פטאי, אדם, עמ' 216–220, ובפרט עמ' 217; גינזבורג, חלק ו, הערה 189. גם ר' משה דה לאון מקדיש בשו"ת שלו פסקה ארוכה לעניין זה (שו"ת, עמ' 41–42), אם כי לדעת תשבי (תשבי ולחוכר, עמ' 38) יש בפסקה זו סימנים ברורים לאינטרפולציה ומכאן שלא מידו של דה לאון יצאה. לענייננו, התוספת שבדבריו היא בקישור שבין דמות האדם לדודאים באמצעות כמה גימטריות ומדרשים, ובפרט יש לציין את דבריו אלה: 'ענין הדודאי' היה התעוררות יותר להריון ולכן היו [הדודאים] בצורת אדם כדי לעשות התעוררות להריון לצור צורת ולד שהוא צורת אדם, ולכן נחקק באבנו צורת אדם'. כאן מופיעה אפוא דמות האדם על אבן האפוד המיוחדת לראובן ולא על דגלו (וכפי שהוא בערוגת הבושם). כמו כן אין דה לאון קושר בין דמות זו לבין חיות המרכבה.

67 'גור אריה יהודה' (בר' מט, ט).

68 על פי ברכת משה ליוסף (דב' לג, יז).

69 על פי במדבר רבה (ב, ז) על דגלו של דן מצויר נחש ולא נשר, ושוב נראה כי ראב"ע משמר מסורת אשר מקורותיה האחרים אבדו (וראו הערה 66). על כל פנים, לדעת הרד"ק (בפירושו על יח' א, כח) 'בדגל דן' "פני נשר" שנאמר "יהי דן נחש עלי דרך" [בר' מט, יז] ונאמר "אפעה ושרף מעופף" [יש' ל, ו]. ערוגת הבשם מעיר (ח"א, עמ' 285): 'ואני שמעתי שעל דגל דן... נש"ר, וסימן [הוא ראשי התיבות] — ג'פתלי ש'בע רצון' [דב' לג, כג] וא"ת ב"ש של 'אילה' אשר בפסוק 'נפתלי אילה שלוחה' [בר' מט, כא] גימ' נש"ר [כלומר, גימטריה של תמכ"צ היא בגימטריה של נש"ר (550)]; ואילו לדעת הציוני (הפירוש לתורה, נח ט"ג) 'על שם "כנשר יעיר קנו" [דב' לב, יא] ושבת דן היה מאסף לכל המחנות והוא היה מעוררם ומזרזם'. עוד מוסיף הציוני (שם, נט ט"א): 'המקובלים כתבו שהגוף היה צורת נחש שרזמו למקומו, שנאמר "יהי דן נחש" [בר' מט, יז], והכנפיים כנפי נשר שמורים רחמיו שנאמר "יעיר קנו" [דב' לב, יא]'.

70 כאן באים הכרובים כתיאור כללי לכל ארבעת החיות.

71 הראב"ע, הרמב"ן ובחיי, שלושתם בפירושיהם לתורה, במ' ב, ב.

פירושנו מנסה אפוא להראות כיצד סידור חיות המרכבה במרחב הזה לסידור השבטים במרחב, שנייהם על פי האמור במקרא עצמו. זהות זו מתאפשרת רק בעקבות 'סיבוב' המרכבה על צירה כך שפניה לא יפנו מזרחה, כדעה המקובלת אלא דרומה. לאחר 'סיבוב' זה פונים פני האריה שבמרכבה מזרחה; הדבר הולם את מצוות ה', כי שבט יהודה, אשר על דגלו מצויר אריה, יחנה ממזרח למשכן (במ' ב, ג). פני השור אמורים אז לפנות מערבה ולרמז בכך על מקום חנייתם של אפרים ומנשה (במ' ב, יח-כ) ועל תיאורם באמצעות הדימוי של השור. וכן: פני הנשר יפנו צפונה, כמקום חנייתו של שבט דן (במ' ב, כה) אשר תואר בברכת אביו כ'נחש עלי דרך' (בר' מט, יז), כלומר, לדעת פירושנו ומקורותיו, כנשר (שורות 99-102). ולבסוף, פני האדם יפנו דרומה בהתאמה למקום חנייתו של שבט ראובן, וכרמז לדגלו שעליו מצוירים פני אדם.

כאמור, השערתנו היא כי המאמץ הניכר בהכרעותיו של בעל הטקסט שלנו ליישב בין שני הסידורים מצביע על חשיבותו של המשכן בעיניו, ואולי, מוטב לומר, על מרכזיותו, תרתי משמע. מניה וביה דומה כי כרוכים בכך גם עניין במאגיה ואולי גם במשיחות.

כבר הזכרנו לעיל כי פירושנו הוא ככל הנראה המקור לדבריו של רבינו בחיי בפירושו לתורה בדבר סידורן של חיות המרכבה.⁷² יש לציין שבחיי מציג במפורש את הצירוף אשר לטענתנו מצוי ברקע הכרעותיו של פירושנו; כלומר, הוא יוצר התאמה גלויה בין אופן חנייתם של שבטי ישראל סביב המשכן לבין מקום עמידתן של חיות המרכבה בארבע רוחות השמים.

לסיכום נציג באופן סכמתי את אפשרויות הסידור של חיות המרכבה במרחב. לשתי האפשרויות המובאות בספרות הזוהרית נוסיף הצגתו של סידור שלישי — סידור המופיע בפרקי דרבי אליעזר, בנוסח המובא בפנים מהדורתו של הרד"ל. אמנם הרד"ל טען שם כי נוסח זה שגוי, אך בכל זאת מסתבר כי חסידי אשכנז וכן ר' יעקב הכהן הלכו בעקבות נוסח 'שגוי' זה.⁷³ למעשה אפשר למצוא סידור רביעי, אלא שהוא מהווה צירוף בין שתי האפשרויות הזוהריות, ולכן לא זכה כאן לטור בפני עצמו. מנקודת ראותנו הוא קרוב דווקא יותר לפירושנו מאשר לשאר המקורות הזוהריים, שכן סידור חיות המרכבה במרחב הזה לפירושנו ורק ההתאמה לספירות שונה. מאחר וסידור רביעי זה מצוי בין ממשיכי דרכה של

72 וראו בסמוך להערה 32 לעיל.

73 ר' יעקב הכהן, פירוש המרכבה (עמ' 19, 22 ועוד רבות), מסתמך במפורש על הנוסח 'השגוי' של פרקי דרבי אליעזר. סידור זה של המרכבה, כמו אלמנטים רבים אחרים בפירושו של ר' יעקב, לקוחים מתוך פירוש המרכבה לר' אלעזר מוורמס (וראו הערותיה של פרבר-גינת בעמ' יג במבוא; עמ' 118, הערה 6; עמ' 129, הערה 1).

קבלת גרונה ייתכן שהוא מצביע על קשר כלשהו ביניהם לפירושנו או לרבנו בחי.⁷⁴ ההצגה הסכמאטית הבאה מראה אפוא את שלוש מסורות היסוד בעניין סידור חיות המרכבה, ואגב כך מדגישה את ייחודו של פירושנו:

סידור המרכבה או מחנות ישראל או הספירות על פי המקורות השונים:⁷⁵

פרד"א (רד"ל), חסידי	פרד"א (הורוביץ), רד"ק, רוב	במדכ"ר, רבינו בחי
אשכנז ור' יעקב הכהן	המקורות הזוהרים, רקאנט ⁷⁶	ופירושנו
	ש"ט בן ש"ט ⁷⁷ ואבן גבאי ⁷⁸	

מערב		מערב		צפון	
שור		אדם או נשר		נשר	
גבורה או מלכות ⁷⁹		תפארת או מלכות		גבורה	
דרום		צפון		דרום	
אריה		דרום		מזרח	
חסד		אריה		(משכן) שור	
גבורה או מלכות		חסד		מלכות	
אפרים		גבורה		אפרים	
מזרח		מזרח		דרום	
אדם		אדם או נשר		אדם	
תפארת		תפארת או מלכות		חסד	
הנביא המתבונן		הנביא המתבונן		הנביא המתבונן	

74 הסידור הרביעי מצוי בספר מערכת האלוהות, פרק ד: צפון-נשר-מלכות; מערב-שור-דין; מזרח-אריה-חסד; דרום-אדם-תפארת. צירוף זה נוצר מתוך תפיסתה השונה של קבלת גרונה (שונה ממרבית המקורות הקבליים האחרים) את הקשרים בין רוחות השמים לספירות. כמו כן הוא מצוי גם במאירת עינים לר' יצחק דמן עכו (עמ' מד-מה) וכן אצל הציוני (פירוש לתורה, נח ע"ב). חלק מדבריו של הציוני בעניין זה מועתקים אחר כך גם בספר הפליאה, מו ע"א. כידוע, הטקסטים ששרדו ממקובלי גרונה עצמם, על כל זרמי המשנה שלהם, אינם מגלים עניין מיוחד במרכבה. ייתכן אפוא שהנאמר כאן עשוי לשנות תמונה זו ולהצביע על אפשרות אובדנו של חומר גרונזי בנושא המרכבה.

75 כל טבלה כוללת את מרב הפרטים שבאותה מסורת, אולם לא נכנסתי לשאלה אילו היבטים של כל אחת מהן מצויים באילו מן המקורות הנזכרים בראשה. מדרש במדבר רבה, למשל, לא יכלול כמובן התייחסות לספירות, וכיו"ב. לפרטים נוספים ראו בסעיף 'המרכבה' לעיל, ובפרט בהערה 26.

76 רקאנט, פירוש לתורה, פרשת במדבר, עא ע"א.

77 ס' האמונות לר' שם טוב בן שם טוב, שער ד, פרק יז, מד ע"א.

78 ר' מאיר אבן גבאי, ס' עבודת הקודש, חלק ד (סתרי תורה), פרק יז, קכה ט"ב.

79 ההתאמה לספירות על פי הערותיה של פרכר-גינת לפירוש המרכבה של ר' יעקב, עמ' 31.

טענו לעיל כי בעניינו המיוחד במשכן דומה פירושו לספרו של ר' יוסף הבא משושן הבירה. והנה מצויה נקודת קרבה ייחודית נוספת ביניהם. בראשו של פירוש מאגי לשם הויה מיסודו של ר' יוסף מצויה הכותרת הבאה:

מנמוקי החכם הגדול הר"ר יוסף הבא משושן הבירה והיה חכם בכל חכמה והביא מרגלית זאת בידו מקבלת החרש והמסגר.⁸⁰

ככל הידוע לי. פרט לטקסט שלנו הרי זהו המקור היחידי בקורפוס הזוהרי המורחב המשתמש במונחים 'החרש והמסגר'. הקונוטציות שנדונו לעיל מתחזקות אפוא מתוך הקשריה של כותרת זו. ממנה נראה כי כינוי זה אינו רק תו היכר של קבוצת עילית רוחנית בימים עברו אלא גם של קבוצת מקובלים 'מודרנית' ופעילה שעמה נמנה ר' יוסף. אם אמנם הטקסט שלנו הוא 'זוהרי' הרי ששומה עלינו לומר כי מדובר בחוג משנה בתוך חוג הזוהר.⁸¹ נדירותו של זוג המונחים מעידה אולי על ביש מזל היסטורי, אולי על השפעתו המצומצמת של חוג משנה זה ואולי על צנזורה מכוונת.⁸² העובדה שבדרך כלל לא נמצא בזוהר עצמו זיהוי של מערכת הספירות עם המערכת האסטרולוגית⁸³ מחזקת דווקא את האפשרויות האחרונות, אם כי עדיין אין לדבר הכרע.

יש לציין כי קביעתנו שמדובר בחוג משנה נסמכת על מה שנראה לנו כהגדרה עצמית.⁸⁴ עצם העובדה שטקסטים אלו משתמשים בכינוי יוצא דופן לקבוצה של מקובלים — מן הסתם, לקבוצתם — מעיד, על פי השערותנו, על תודעה עצמית של ייחוד. על כל פנים, אם אמנם היה קיים הרי לא היה זה חוג המשנה היחידי במסגרת הרחבה של חוג הזוהר. גם באמרה המפורסמת הבאה ניכרת תודעה עצמית של חוג משנה הנבדל מרעיו:

אמר ר' שמעון: מעשה בראשית החברים עוסקים בו ויודעים בו,

80 כתב יד פריז Heb. 770, ס' 12328, עמ' 233-236A; כתב יד מן המאה ה"ו. וכבר נזכר אצל שלום, כתבי יד, עמ' 13-14; אלטמן, עמ' 405.

81 ראו בסמוך להערה 4.

82 וראו גם בסמוך להערה 6 לעיל.

83 ראו בהערה 42 לעיל ובסמוך לה.

84 אולם כפי שהעירה איריס פליקס יש אולי לסייג קביעה זו של תודעה עצמית ביחס לר' יוסף הבא משושן הבירה, מאחר ובעליל לא ר' יוסף הוא שהוסיף את כותרת דבריו הנזכרת לעיל. איננו יודעים במקרה זה אפוא מי הוא בעל תודעה עצמית זו — ר' יוסף או המעתיק.

אבל מעטים הם שיודעים לרמוז את מעשה בראשית בסוד התנין הגדול.⁸⁵

נשוב לדיון בזוג המונחים יוצא הדופן. הזכרנו את טענת המדרש כי החרש והמסגר הם תלמידי חכמים. אולם אותו מקור מדרשי מציין גם אפשרות אחרת — 'אלו הביליוטין'. דניאל שפרבר⁸⁶ הציע כי אין מילה זו אלא שיבוש של מונח לטיני נדיר — Galeotae, אשר זכה לצורת רבים עברית — 'גליוטים', ומשמעו סוג מסוים של מומחים להגדת עתידות. במקור מדרשי אחר⁸⁷ הוא מועמד כמונח נרדף למונח 'תְּכָרִים' — שם כללי לאנשי המאגיה לסוגיה, אסטרולוגים, נקירולוגים וכיוצא באלו. חז"ל יוצרים כאן אפוא מדרש מקורי — התְּכָרִשׁ מרמז בכינויו על מעשי התְּכָרִשִׁים, הקוסמות באופן כללי, ואילו המסגר — על יכולת מאגית מסוימת יותר: המסגר 'סוגר', כלומר, כובש, אוסר או חותם.⁸⁸ גם הבנה כזו של המונחים 'חרש ומסגר' אפשרית בטקסט שלנו, הן בגלל קיומו של רמז להקשר אסטרולוגי ומנטי באזכורו של התלי (כנדרן בסעיף הקודם) והן בגלל קיומה של מקבילה טקסטואלית בסתרי תורה (כפי שנראה בהמשך).

במקרא מציין זוג מונחים זה את אחת מקבוצות הגולים ובטקסט שלנו הוא כרוך ככל הנראה בצפיית לנבואה. שאלת אפשרות קיומה של נבואה מחוץ לגבולות ארץ ישראל כבר עלתה בתקופות קודמות ואין צריך לומר שהתלכטו בה הוגי ימי הביניים.⁸⁹ אם אמנם משמש זוג מונחים זה ככינוי

85 התרגום לקוח מתוך ליכס, המשיח, עמ' 123, ועיינו שם על הקשריו. ובמקור: 'אמר ר' שמעון: עובדא דבראשית חבריא לעאן ביה וידיעין ביה, אבל זעירין אינון דידעין לרמזא עובדא דבראשית ברזא דתנין הגדול' (זוהר, ח"ב, לד ע"ב). לדיון נוסף בחוגי משנה של חוג הזוהר ראו מרוז, ספר.

86 שפרבר, מאגיה, עמ' 67–70.

87 בראשית רבה מא (מב), ג, עמ' 404, על פי נוסח כתב יד מינכן.

88 וראו בסמוך להערה 104.

89 כבר במקרא נחשבו הארצות שמחוץ לארץ ישראל לטמאות, וראו שמ"א כו, יט, עמוס ז, יז, יחז' ד, יג. לדעת גרינברג (יחזקאל, עמ' 40) התאפשרה נבואת יחזקאל בזכות המים החיים (נהר כבר), שטהרתם העצמית הפיגה מעט מן הטומאה. לאיכותם המטהרת של המים החיים ראו ויק' יד, ה, נ; טו, יג; במ' יט, יז (והשוו גרינוולד, עמ' קיב–קיד). ברוח זו גם תירצו גם חז"ל את עצם התרחשוותה של נבואת יחזקאל. אמנם בדרך כלל אין השכינה נגלית בחוצה לארץ' (מכילתא דרבי ישמעאל, בא, פרשה א, עמ' 3) ובכל זאת נזכרת באותו מקור עצמו גם ההסתייגות: 'ואף על פי שנדבר עמהם בחוצה לארץ ובזכות אבות לא נדבר עמהם אלא במקום טהור של מים. שנאמר "ואני הייתי על אוכל אולי" [דנ' ב, ב], ואומר "ואני הייתי על יד הנהר הגדול הוא חזקל" [דנ' י, ד]. הקשר בין נבואה למים מופיע גם בקבוצת הפירושים הנדונה כאן, וראו אידל, טכניקה, וכן להלן בהערה 22 לטקסט. פתרון אחר מופיע בתלמוד הבבלי, מועד קטן כה ע"א. רבי אבא אומר שם

לקבוצת מקובלים בת הזמן הרי נראה כי מניה וביה עונים הם בחיוב על שאלה זו. הוזהר שולל בדרך כלל את אפשרות הנבואה מחוץ לארץ ישראל⁹⁰ ולא בכדי מתרחשת עלילתו המרכזית בארץ ישראל. יחד עם זאת, ייתכן כי דווקא ברבדיו המוקדמים היה ניסיון ליצור עלילה רחבה יותר אשר התרחשה הן בארץ ישראל והן בבבל.⁹¹ עמדה כזו עשויה הייתה להשתקף בטקסט שלנו אף אם לא נרקמה ב'סיפור מסגרת'.

עדיין תוהה אני האם בבל, מקום גלותם של החרש והמסגר, ממש היא או שמא משל לכל הגליות כולן; לשון אחר, האם אין לנו כאן רמז, בין בדברי ר' יוסף בין בדברי הטקסט שלנו, לקשר ממשי בין מקובלי קאשטיליה לחכמי בבל!

הז'אנר והקשריו

פירושנו נמנה עם ז'אנר הפירוש הפרטני למקרא; במקרה זה, פירוש פרטני ליחזקאל, פרק א. בספרות הזוהרית המורחבת נוכל למצוא עוד ארבעה פירושי מרכבה הנמנים עם ז'אנר זה: הפירוש הנדפס בזוהר חדש, לז ט"ג-מא ט"ב, וכן פירושיהם של ר' משה דה לאון, ר' יוסף ג'קטיליה, ור' יוסף הבא משושן הבירה.⁹²

כי 'ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכניה אלא שבבל גרמה ליה [שלא תשרה]'. על כך מקשה רב נחמן בר חסדא מיחזקאל ששרתה עליו שכניה בחוץ לארץ, וקושיה זו מתורצת על ידי אביו האומר כי יחזקאל זכה לכך מאחר וכבר התנבא קודם לכן בארץ ישראל, ולא הייתה נבואת בבל אלא המשכה של הנבואה הראשונה. פתרון שלישי מופיע בשמות רבה כג, ה, שם מתורצת אפשרות הנבואה בהיזקקותו של העם. מנגד, בחיבור ראיות יחזקאל (גרינולד, עמ' קה) לא ניכרת הסתייגות מעצם אפשרות הנבואה בחוץ לארץ. לדיון נרחב בעמדות השונות שהוצגו בימי הביניים בשאלה זו ומראי מקום למכביר ראו חלמיש ורביצקי.

90 וראו למשל ח"א, קמא ע"א.

91 הדעה כי עלילת הזוהר מתרחשת בארץ ישראל בלבד מקובלת על החוקרים, וראו למשל תשבי ולחובר, עמ' 75-76. מצד שני, במאמר קודם שלי (מרוז, סיפורים) העליתי את האפשרות כי במדרש הנעלם ניסו אולי ליצור עלילה רחבה יותר, המתייחסת הן לארץ ישראל והן לבבל.

92 פירוש של ר' יוסף הבא משושן הבירה מצוי בספר תש"ק, עמ' 347-437. לפירושיהם של ר' משה ור' יוסף ג'קטיליה ראו בציונים הביבליוגרפיים שבסוף המאמר. יש לציין כי את פירושו העברי של בעל תיקוני זוהר למרכבת יחזקאל לא ראיתי ואיני יודעת אם יש לדון בו במסגרת זו. על קיומו למדתי מד"ר עמוס גולדרייך, המתעתד להוציא לאור. אגב אורחא נציין כמה מחקרים העוסקים בתולדות התייחסויות אחרות למרכבה: פדיה (המאמר עוסק בחוויה המיסטית הקשורה בחזון המרכבה); הלפרין, מרכבה (עוסק

בספרות הזוהרית עצמה מצויות התייחסויות נוספות למכביר למרכבת יחזקאל, אם כי אלו נתונות כחלק מז'אנרים אחרים. למשל, במסגרת דיון תימאטי בשבעת היכלות גן עדן נמצא רמזים לאין ספור למרכבת יחזקאל, הן בחטיבה המכונה 'היכלות דבראשית' והן בחטיבה המכונה 'היכלות דפקודי'. כן מצויה התייחסות למרכבת יחזקאל במסגרת של דיון אסטרולוגי, שבו היא כפופה למבנים טקסטואליים הנובעים מעקרונותיה של האסטרולוגיה.⁹³ בסעיף זה נתמקד, כאמור, רק בטקסטים בני הז'אנר של פירושנו.

ההשוואה בין פירושנו לטקסטים הנזכרים בני אותו הז'אנר מצביעה על דמיון רב אשר מקורו הן בתוכן המתפרש (יחזקאל, פרק א) והן בגישות סימבוליות זהות. הגישה הסימבולית המשותפת רואה סמלים לעולם הספרות לא רק בפרטי חזונו של יחזקאל אלא גם בסיפור המסגרת, כגון בתאריך הנבואה או במקומה. עוד משותפת לכל אלו ההתמקדות בקשר בין חזון יחזקאל לנבואה בכלל. לעומת זאת, טקסטים זוהריים רבים אחרים מתמקדים בקשר שבין חזון יחזקאל לתיאוסופיה או לאנגלולוגיה ואילו הרעיא מהימנא ותיקוני זוהר מתמקדים בהקשר האסטרולוגי.⁹⁴

ומנגד: בולט מאוד הפער העצום בין עושרם של הפירושים האחרים לזה שלנו; לא זו בלבד שקבוצה זו מפרשת חלקים גדולים יותר מחזון המרכבה ממה שנמצא בפירושנו (לפחות במתכונת העומדת היום לפנינו), אלא שבמקומות רבים שבהם מצוי שם פירוש סימבולי נמצא אצלנו פירוש על דרך הפשט או הדרש הרחוק ממנו באופיו. רק פירושו של ר' יוסף הבא משושן הבירה עשיר אמנם יותר מפירושנו, אך דומה לו בכך שהוא משלב פירושים על דרך הפשט והדרש ולא רק פירושים סימבוליים.

ייתכן שמהבדל זה שבעושר הסימבולי יש להסיק שפירושנו קודם לאחרים. נזכיר כי ר' יוסף ג'קטילה כתב את פירושו כנראה בשנות השמונים של המאה הי"ג, ור' משה דה לאון — ככל הנראה סמוך לשנת 1293, ואילו ר' יוסף הבא משושן הבירה — על ספה של המאה הי"ד.⁹⁵

בספרות המרכבה); ליס, מרכבה (עוסק בהשוואת דרכו של רש"י בפירוש המרכבה לעומת זו של ר' אליעזר מבלגנצי) וכן וולפסון, מרכבה (עוסק בדרכו של ר' יהודה הלוי). לענייננו חשוב במיוחד להפנות את תשומת הלב למאמרו של אידל על הרמב"ם (אידל, רמב"ם) הרואה בהתפתחות הקבלה תגובה ועימות עם הפרשנות הפילוסופית לחזון המרכבה, וראו גם וולפסון, חכמה.

93 היכלות דבראשית — זוהר, ח"א, מא ע"א-מה ע"ב; היכלות דפקודי — זוהר, ח"ב, רמד ע"ב-רסב ע"ב; הקשר אסטרולוגי — ח"ב, מא ע"ב-מב ע"א (רעיא מהימנא).

94 דוגמאות לשתי אפשרויות אלו נזכרו למכביר בהערות 28, 30.

95 ביחס לזמן כתיבת הפירוש למרכבה על ידי ר' יוסף ג'קטילה ראו מהדורת פרבר-גינת,

לפירושים הנזכרים קדמו במסגרת הקבלה כמה פירושי מרכבה הנמנים עם ז'אנר זה דווקא; אלו הם פירושים אשר נכתבו כחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' על ידי ר' יעקב הכהן, ר' יצחק הכהן, שכתב את פירושו כנראה בשנות השבעים, ור' משה מבורגוס.⁹⁶ פירושי המרכבה הזוהריים, ובכללם גם הפירוש שלנו, מגלים קרבה ברורה ביותר לקבוצה זו. שני המאפיינים אשר היו משותפים לפירושי המרכבה הזוהריים מצויים כבר כאן: ראשית, החזון כמו גם סיפור המסגרת נתפסים כסמלים לעולם הספירות, ושנית, התמקדותו של הטקסט הפרשני בקשר בין חזון יחזקאל לנבואה בכלל. פירושו קרוב במיוחד לפירושיהם של 'המקובלים הגנוסטיקאים' בנטייתם אל עבר הפירושים על דרך הפשט והדרש ולא רק על דרך הסימבוליקה.

פרטי ההשוואות בין פירושו לקבוצת הפירושים הזוהרית, מן הצד האחד, ולקבוצת הפירושים של 'המקובלים הגנוסטיקאים', מן הצד השני, רשומים בהערות השוליים לטקסט ואין צורך להביאם שנית כאן. אסתפק בהפניית תשומת הלב לשלושה מאפיינים המצטיירים מהערות אלו:

א. הקרבה הרבה הניכרת בכמה מן הפרטים. כך, למשל, התיבות 'ויהי בשלושים שנה' (שורה 15) מתפרשות כרמז למבנים תיאוסופיים או לענייני נבואה, והתיבות 'בחמשה לחודש' (שורות 37–38) מתפרשות כרמז לשכינה. כמו כן, בכל הטקסטים האלו חוזרים ונשנים הרמזים בדבר הקשר בין המרכבה לאבות.

ב. נטייתם של 'המקובלים הגנוסטיקאים' ושל ר' יוסף הבא משושן הבירה להיעזר לעתים קרובות, בדומה לפירושו, בדרכי הפירוש על דרך הפשט ועל דרך הדרש. ראו, למשל, את פירושם של הראשונים לשמו של נהר כבר (שורה 39) או את פירושו של האחרון לתיבה 'ברביעי' (שורה 22 וההערה שם).

ג. הקרבה המפתיעה שמגלה פירושו (ופירושו של ר' יוסף הבא משושן הבירה) דווקא לפירושיהם של 'המקובלים הגנוסטיקאים' ביחס לפסוק 'רוח סערה... ענן גדול ואש מתלקחת ונוגה לו סביב' (יח' א, ד) יותר מאשר לאלו של שאר חברי חוג הזוהר. והנה דווקא בעניין זה של ראייתו של הענן כבעל מהות חיובית המוקף במהויות שאינן רעות — רוח הסערה, אש מתלקחת ונוגה — קרובים 'המקובלים הגנוסטיקאים' במיוחד לחסידות אשכנז ולדימוי

המבוא, עמ' 29; ביחס לר' משה דה לאון — מהדורת פרבר-גינת, המבוא, עמ' 29–35;.

ביחס לר' יוסף הבא משושן הבירה — אלטמן, עמ' 262–267; 411.

⁹⁶ לפרטים ביבליוגרפיים ראו בסוף המאמר. ביחס לזמן פירושו של ר' יצחק ראו במבוא של שלום לפירוש, עמ' 192.

האגוז הנקוט בידם. השפעה חסידית זו עוברת שינוי מהותי אצל שאר חברי חוג הזוהר אשר יראו את כל ארבע הישויות הנזכרות כרוע המצוי מחוץ לגבולותיה של האלוהות ויעניקו משמעות שלילית למונח 'קליפות' (קליפות האגוז).

מסיכום זה מצטייר פירושנו כחוליה מקשרת או כשלב מעבר בין חוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' לבין חוג הזוהר. כמו כן ניכרות נקודות קרבה ברורות בינו לבין ר' יוסף הבא משושן הבירה המחזקות את המגמה שניכרה כבר בדיוננו ביחס למונחים 'החרש-והמסגר'.

לפירושיהם של 'המקובלים הגנוסטיקאים' קדמו שתי מסורות ימי-ביניים אשר עסקו בנושא זה של מרכבת יחזקאל על דרך הסוד ואף השפיעו על מקובלים אלו, הלא הן מסורותיהם של חסידי אשכנז וחוג העין.⁹⁷ בניגוד לשמונת הפירושים הנזכרים בסעיף זה לא הציגו שתי מסורות אלו את דעותיהם בענין מרכבת יחזקאל באמצעות ז'אנר הפירוש הפרטני למקרא. מנקודת ראות ז'אנרית נוטה חסידות אשכנז להתמקד בקשר שבין המרכבה לבין סמל האגוז או בקשר שבין חזון יחזקאל לפסוק משיר השירים (ו, יא) 'אל גנת אגוז ירדתי', ולא בפירוש הפרטני לספר יחזקאל, ואין צריך לומר שלא בסיפור המסגרת הנבואת יחזקאל. אף כתביו של חוג העין אינם בנויים מן הבחינה הז'אנרית בדרך זו. אולם לא זו בלבד שמונחיו של יחזקאל המקראי משמשים אבני הבנין המרכזיות בהגותם, אלא שעל פי תודעתם כתביהם אמנם מהווים פירוש לחזון יחזקאל, וכך הוא, למשל, בדברי ההקדמה האלה: 'זהו ספר העין שחיבר ר' חמאי ראש המדברים על ענין הפנימיות ... וביאר ר' חמאי ז"ל ענין הפנימיות ... על דרך מעשה מרכבה ופ' [=ופירוש] נבואת יחזקאל'.⁹⁸

מכל האמור לעיל עולה כי פירושי המרכבה הימי-ביניים אשר נכתבו על דרך הסוד נחלקים לשני סוגים. בראשון נמצא את פירושיהם של חסידי אשכנז וחוג העין, ובשני את פירושיהם של 'המקובלים הגנוסטיקאים' ופירושיהם של כמה מבני חוג הזוהר, במובן הרחב של המונח.⁹⁹ ייתכן שאפשר להגדיר את ההבדל שבין שני סוגים אלו לא רק באמצעות הז'אנר אלא לפחות גם באמצעות מאפייני אחד נוסף: בהשפעתה של הכתיבה האלגורית, כדרכם של הוגי הדעות הנוצריים, על שני החוגים האחרונים. הדבר ניכר, למשל, ביחסם של שני החוגים האחרונים לסיפור המסגרת שבו משוקע חזונו של יחזקאל.

97 על השפעתה של חסידות אשכנז בנושא זה של מרכבת יחזקאל מצוי חומר רב ביותר. ראו למשל דן, האגוז; דן, מלאכים; פרבר-גינת, האגוז; אברמס, אשכנז. ביחס לחוג העין ראו בספרו של ורמן.

98 ורמן, עמ' 65.

99 ואין בחלוקה זו משום התכחשות להשפעות של אלו על אלו, כפי שכבר צוין לעיל.

בעוד שחסידות אשכנז מתמקדת במשל הרי ששני החוגים האחרונים מתמקדים בקריאה סימבולית של הטקסט כולו, ללא הבחנה בין 'עיקר' ל'סיפור מסגרת'. חסידות אשכנז משווה בין שני ציורים, שני דימויים — האגוז והמרכבה; מוקד הדיון הוא התוכן המובע באמצעות הטקסט — חזון המרכבה המקראי, ולעומת זאת שני החוגים האחרונים מתמקדים בטקסט עצמו. הטקסט זוכה לעצמאות, כשהמגמה הניכרת כאן היא ניתוק גדל והולך מן הפשט שבו. הטקסט (ולא ציור אחר, כמו ציור האגוז) הופך להיות אמצעי להכרת מבנה מסוים בספירות. וכך, אף פשטו של הכתוב, דהיינו, ציורה של המרכבה, מצביע לפי גישתם על מבנה אחר, עליון יותר — מבנה הספירות ('המרכבה העליונה'). ושוב, בניסוח אחר: עבור חסידי אשכנז מהווה האגוז אמצעי להכרת המרכבה ואילו הטקסט מהווה אמצעי לתיאור הכרה זו, ועבור שני החוגים האחרונים הטקסט הוא האמצעי להכרת הישיות האלוהיות. הטקסט המקראי מתאר אולי את הכרתו של יחזקאל, אך הוא הופך להיות חשוב דווקא משום שהוא מאפשר למקובלים הכרה רחבה אפילו יותר מזו של יחזקאל; הטקסט הקבלי הוא שמתאר הכרה ימִי־ביניימית זו.

ההתמקדות בפירושו של עניין אחד, חזון יחזקאל, מהווה אפוא הזדמנות לחוש בשינויים המרכזיים שחלו בהיסטוריה של החשיבה המיסטית היהודית ולאחר את רגע השינוי דווקא בחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים'.

ועוד לעניינה של ההשפעה הנוצרית: תוהה אני על שבפירושים אלו דומיננטי כל כך הקשר הסמלי שבין האבות למרכבה. אמנם כבר טענו חז"ל, כאמור לעיל, כי 'האבות הן הן המרכבה' (בראשית רבה פב, יג, עמ' 983), אולם האין הסמל זוכה לחשיבות מחודשת גם מפאת השפעתה של הנצרות? הן בטקסטים של אבות הכנסייה והן בגילויי האמנות הנוצרית? אנו מוצאים לעתים קרובות יצירה של קורלציה בין ארבע חיות המרכבה לבין ארבעת בעלי האונגליונים — מתי, מרקוס, לוקס ויוחנן (אם כי פרטי הצירופים משתנים בין ההוגים).¹⁰⁰

השוואה לסתרי תורה ולמדרש הנעלם

עמדנו כבר על מספר מאפיינים הגותיים של הטקסט שלנו והשווינו אותם למבחר טקסטים המופיעים הן בספר הזוהר והן מחוצה לו. מן הראוי עוד

100 קוק, עמ' 30, מונה כמה מקורות לדעות אלו, בין השאר מכתביהם של אירנאוס, הירונימוס ואוגוסטינוס; ספרו של נויס, לעומת זאת, יוחד לעיסוק בהיבטים האמנטיים של קורלציות אלו.

לנסות ולהצביע על החטיבות הזוהריות (כלומר, כאלו שנכללו בספר הזוהר עצמו) הקרובות לו ביותר, פרט לפירושי המרכבה הנזכרים. על פי התרשמותי סתרי תורה ומדרש הנעלם עונים על קריטריון זה, אם כי אינן מזדהים עם עמדותיו באופן מלא.

א. נמנה כמה מנקודות דמיון הקרבה בין פירושנו לבין סתרי תורה. מרביתן אינן מופיעות באופן בלעדי בסתרי תורה, אולם ריכוזן מופיע רק בו.

1. על פי פירושנו (שורות 17–20) שלושת עדרי הצאן אשר רכצו על באר של יעקב (בראשית כט) מציינים השפעת שפע אל המלכות (היא הבאר) דווקא מכוחות דין. באחת מדרשות סתרי תורה, הבנויה מצדה כפירוש על תוספתא, מצויים דברים דומים.¹⁰¹ התוספתא הזוהרית הקצרצרה היתה הראשונה לפרש את הפסוקים הנדונים כסמלים לכוחות אלוהיים — הבאר היא מלכות, והעדרים הם בחלקם ספירות עליונות לה המשפיעות עליה שפע (ולא מצוין שם באלו ספירות מדובר) ובחלקם המלאכים והמרכבות המקבלות ממנה שפע. סתרי תורה המשיך מגמה זו ופירטה בצינו כי העדרים העליונים לבאר הם ספירות נצח הוד ויסוד. בדומה לפירושנו הוא ייחד תשומת לב רחבה יחסית לכוחות הדין ולתפקידם הקוסמי, אם כי הסמלים שונים: בסתרי תורה מסמלת האבן שגלל יעקב מעל פי הבאר את כוחות הדין המסולקים מן השכינה, ואילו כאן מסמלים אותם שלושת העדרים.

2. ככלל, בסתרי תורה יש ליעקב מעמד קוסמי מרחיק לכת: הוא מייצג את הברית התיכון שבספירות, בעוד שבחלקים אחרים בספר הזוהר תופסים משה או רשב"י את מקומו.¹⁰² נראה שכן הדבר גם בפירושנו, והדבר נרמז בכינויה הכללי של המרכבה — 'אתרא דיעקב' (שורה 103).

3. כבפירושנו כן בסתרי תורה ניכר עניין באסטרולוגיה: סתרי תורה מעמיד את התנהגותם של כונוי מגדל בכל כניגוד להתנהגותו של יעקב. על פי פירושו לפרשת נח¹⁰³ העדיפו כונוי המגדל את כוחות הרע וביקשו להשליטם על הארץ. תקוותם התבססה על ידיעותיהם המופלגות בקוסמולוגיה ועל יכולתם להשיג את מטרותיהם במאמר פיהם; זאת משום שהם ידעו מהם מפתחותיו של מטטרון, שר המלאכים, כיצד הם שולטים בעולם ובאילו שעות

101 זוהר, ח"א, קנא ע"ב–קנב ע"א (תוספתא וסתרי תורה, פרשת ויצא).

102 מעמדו המרכזי של יעקב בעולם הספירות אופייני במיוחד לתוספתות, מתניתין, סתרי תורה וכתביו העבריים של ר' משה דה לאון. בגוף הזוהר תופסים את מקומם משה או רשב"י. לדיון רחב יותר בנושא ראו מרוז, ספר.

103 ח"א, עד ע"ב–עה ע"א (סתרי תורה).

ורגעים הם יכולים 'לסגור'¹⁰⁴ ולפתוח'. נראה אפוא שחכמתם של בוני מגדל בכל נשענה על כישוף. השבעות ואסטרולוגיה אשר כווננו למטרות שליליות. מזימתם נכשלה כאשר הקב"ה ערכב הן את לשונם — האמצעי המאגי המרכזי שעמד לרשותם — והן את מדרגות ההויה. בפרשת ויצא¹⁰⁵ מתאר בעל סתרי תורה את יעקב אשר זכה להתגלות הסולם ומלאכיו, כלומר, להתגלות מטטרון וצבאותיו. משמע, אף ליעקב הייתה ידיעה מושלמת של עולם המלאכים, אלא שהוא השתמש בה למטרות חיוביות. סתרי תורה אינו טוען במפורש שליעקב היה ידע אסטרולוגי,¹⁰⁶ אולם הדבר משתמע מתוך הניגוד לבוני המגדל, מה גם שבפרשת וירא מוצג עולם זה של המלאכים באופן מאגי ומזוהה עם המרכבה.¹⁰⁷

4. במסגרת הדיון הנזכר בפרשת ויצא מציג הכתוב את התפתחותו של יעקב כעמידה בניסיון: הוא הכיר את הטוב ואת הרע ובחר בטוב אגב הכללתם של כוחות הדין בכוחות החסד. כמו בפירושו מרמזים נדודים על תהליך זה. אברהם הכליל את כוחות הדין בכוחות החסד הן בנדודיו מאור כשדים לארץ ישראל והן בחזרתו ממצרים לארץ (שורות 54–59); תהליך דומה עבר יחזקאל מן ההתגלות על נהר כבר אל ההתגלות בארץ ישראל (שורות 59–68). סתרי תורה מפרש באותו האופן את ירידתם של אברהם ויעקב למצרים ואת ירידתו של יעקב לחרן (מקום חרון האף) וחזרתם ארצה.¹⁰⁸

5. ולבסוף יש לציין דמיון סגנוני בין פירושו לבין סתרי תורה: שניהם מפרשים פירוש פרטני את פסוקי המקרא, כל שבירר פסוק, בזה אחר זה. בניגוד לחלקים ניכרים מספר הזוהר (כמו מדרש הנעלם), אין דרשותיהם מיוחסות לדוברים מסוימים — תנאים, אמוראים או אחרים — ואין הן חלק מ'סיפור מסגרת'. כדרשות הן נוטות להיצמד לפסוקים המתפרשים ולא 'לקרב [פסוקים] רחוקים', כמו הדרשות המורכבות שב'סבא דמשפטים' או סיפורים מתוחכמים אחרים בסגנונו.

הקרבה הרעיונית והסגנונית לסתרי תורה מעלה גם את האפשרות של קרבה ביניהם בזמן. סתרי תורה נחשב בדרך כלל לבן זמנו של מדרש הנעלם, כלומר, אף הוא בן לאחד הרבדים המוקדמים בהתפתחות הספרות הזוהרית.¹⁰⁹

104 עוד בעניין ביטוי זה ראו לעיל בסמוך להערה 88.

105 ח"א, קמז ע"א–קמט ע"ב (סתרי תורה).

106 ויש לזכור שסתרי תורה הוא מן החלקים היותר מקוטעים בספר הזוהר.

107 ח"א, קח ע"א–קט ע"א.

108 לדיון נוסף בעקרון היכלותו של הדין בחסד על פי קטעים זוהרים אחרים ראו וולפסון, שמאל.

109 תשבי ולחובר, עמ' 19, 103–108; תשבי, עמ' לט.

- ב. פירושנו מגלה גם, להערכתי, ריכוז רב יחסית של נקודות דמיון למדרש הנעלם, ובמיוחד לחלקיו המוקדמים:¹¹⁰
1. הטקסט שלנו קרוב בכמה עניינים ל'פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר', שאותה פרסם גרשם שלום, ובמקבילותיה הנדפסות,¹¹¹ זאת למרות שאין הן עוסקות במרכבה כלל ועיקר. הזכרנו כבר את השיתוף בסגנון — דומיננטיות של ההיבטים הבלתי קבליים בפירוש.¹¹²
 2. כמו ב'פרשה' מצוי גם בטקסט שלנו עירוב של עברית וארמית.¹¹³
 3. ב'פרשה' (כמו גם בסתרי תורה, כאמור) מציין 'עקב יסוד מרכזי בעולם הספרות; מקום נרחב יחד בה לנושא זה'.¹¹⁴
 4. כפי שאפשר ללמוד מ'אגדות היהודים' ללוי גינזבורג נדירה היא ראיית התנהגותו של יעקב עם עשו כמעשה ערמומיות, אבל תפיסה זו מופיעה בפירושנו, ובצורה נרחבת — ב'פרשה'.¹¹⁵
 5. נזכיר כי דנו לעיל במונח 'תלי' ושיערנו שלהיבטיו האסטרולוגיים קיימת מקבילה בסתרי תורה. לעומת זאת, אם נתיחס אליו כאל מונח ניטרלי יותר (כלומר, קוסמולוגי) נוכל לראותו כקרוב אל ה'פרשה' ומקבילותיה, שכן אלו מגלות עניין רב ביותר בעניינים קוסמולוגיים.
 6. נקודת קרבה מעניינת ביותר ניכרת בקטע אחר של מדרש הנעלם. על פי פירושנו מתוארת התגלותו של יחזקאל באמצעות הסמל של שלושים מעלות הלבנה (שורות 1–21), ואילו במדרש הנעלם מתפרשים תחנוניו של אברהם בנושא סדום באופן האלגורי הבא:¹¹⁶

עוד פותחת [הנשמה] ואומרת: רבש"ע [רבנו של עולם]! 'אולי ימצאון

- 110 על אפיוניהם של הרבדים המוקדמים במדרש הנעלם ראו שלום, פרשה, מבוא.
- 111 זוהר חדש, יד ע"א–טו ע"ב (מדרש הנעלם).
- 112 ראו הערה 5 לעיל.
- 113 כבר שלום העיר על מאפיין זה של ה'פרשה', וראו שלום, פרשה, עמ' תכז. טקסט נוסף השייך לאחד הרבדים המוקדמים של הספרות הזוהרית הוא הסיפור ה'זרד וריחו'; עליו ראו מרזו, סיפורים.
- 114 ראו לעיל, בסמוך להערה 102.
- 115 גינזבורג, חלק ו, הערה 51; שלום, פרשה, עמ' תלג; שורות 104–107 בפירושנו. טענה זו מופיעה גם בזוהר פרשת ויצא הנדפס בזוהר חדש, כז ט"ד; בשו"ת דה לאון, עמ' 45–49, 55, וברמז קל גם בזוהר ח"א קלח ע"א. בראשית המאה הי"ד היא מופיעה אצל ר' דוד בן יהודה החסיד, מראות הצובאות, עמ' קנא. בכל אלו ניכר מוטיב 'המרמה הקדושה', דהיינו, כדי לנצח את הנחש מותר לקדושה לרמות.
- 116 זוהר ח"א, רנה ע"א, השמטה טז האמורה להיות משובצת בתוך ח"א, קד ע"ב (מדרש הנעלם).

שם שלושים [כר' יח, לן]? כלומר, אולי יש ביניהם צדיקים שעסקו והשיגו אותם הל' מעלות הרמוזות בנבואת יחזקאל בפ' [בפסוק] 'ויהי בשלושים (שנה)'?

דומה כי כאן יש לדייק ולומר כי פירושנו, או אחת מן המקבילות הנזכרות בהערות לשורה 16 שבטקסט (או מקבילה אחרת בלתי ידועה), עומד בבסיס הדברים הללו במדרש הנעלם. ובניסוח אחר: הסמל של שלושים המעלות כבר ידוע לחברי חוג הזוהר קודם לכתובתה של הפסקה האחרונה ממדרש הנעלם, והדבר מתיישב יפה עם השערתנו כי הטקסט שלנו שייך לשלביו המוקדמים של מדרש הנעלם.¹¹⁷ בין אם פירושנו הוא מקורה הישיר של אותה פסקה בין אם לא, מסתבר כי הוא מציג רעיון הקיים כבר בשלבים מוקדמים אלו. למרות קיומן של נקודות קרבה אלו עדיין יש לציין כי בסופו של דבר סתרי תורה קרוב לפירושנו יותר ממדרש הנעלם, שכן הנטייה לכיוון המאגי היא מאפיין עמוק ומהותי. נטייה זו משותפת, ככל הנראה, לפירושנו ולסתרי תורה ולא למדרש הנעלם.



לסיום נציין, כי מצאנו כמה שיקולים בעד הקדמת זמנו של פירושנו במסגרת הספרות הזוהרית:

א. קרבה סגנונית לחלקיו המוקדמים של מדרש הנעלם (אשר הוא כשלעצמו נמנה עם רבדיה המוקדמים של הספרות הזוהרית), דהיינו — ריכוזם הנמוך יחסית בטקסט של הפירושים על דרך הקבלה ביחס לפירושים על דרך הפשט והדרש וכן עירוב בין הארמית לעברית.

ב. קרבה רעיונית למדרש הנעלם. יתרה מזו, נראה כי אחד מפירושי האלגוריים של מדרש הנעלם מסתמך על סמל שלושים המעלות המופיע בפירושנו; ומכאן — אפשר שפירושנו קודם לאותו פירוש אלגורי שבמדרש הנעלם, ועל כל פנים סמל זה ידוע לחוג הזוהר כבר בשלבים המוקדמים.

ג. קרבה רעיונית וסגנונית לסתרי תורה, פחות או יותר בן זמנו של מדרש הנעלם. יש לציין במיוחד את העדרו של הבדיון הספרותי הממוקד בתנאים או אמוראים.

ד. דלותו של החומר הקבלי ביחס לפירושים זוהריים אחרים על מרכבת יחזקאל, פירושים אשר נכתבו משנות השמונים למאה הי"ג ואילך.

117 ראו לעיל, בסמוך להערה 5.

ה. קרבתו של פירושנו לפירושי המרכבה שנכתבו בחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים'.

גרשם שלום שיער, כאמור, כי פירוש המרכבה לר' יצחק הכהן נכתב בשנות השבעים למאה ה"ג. היות וכבר בשנת 1281 מביא ר' יצחק נ' סהולה בתוך ספרו, משל הקדמוני, שתי מובאות ממדרש הנעלם, נראה שיש לקבוע אף את זמנו של פירושנו לשנות השבעים, ואולי אפילו ראוי לומר — לסוף שנות השבעים.

יחד עם ראייה דיאכרונית זו של הספרות הזוהרית אפשר להתבונן בה בראייה סינכרונית. זוג המונחים 'החרש והמסגר', המשותף לפירושנו ולר' יוסף הבא משושן הבריה, מעיד, להערכתנו, על תודעה עצמית של ייחוד, או בלשון אחר, על קיומו של חוג משנה בתוך חוג הזוהר, במובנו הרחב של המונח. נקודות הקרבה הרבות אשר הועלו במהלך מאמר זה ביחס לשני הוגים אלו — עניינם המשוער באסטרולוגיה, במאגיה בכלל ובתפקידו הקוסמי של המשכן או המקדש כמו גם השפעתו של חוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' הניכרת אצל שניהם — מחזקות השערה זו. הצירוף בין שתי צורות ההסתכלות, הדיאכרונית והסינכרונית, יוביל אותנו למסקנה כי הטקסט שלנו נכתב בראשית דרכו של אותו חוג.

פירוש זוהרי למרכבת יחזקאל

הטקסט¹

[ט 213ב] [נ 287ב] ויהי בשלשים שנה [יח' א, א] — הא אוקמוה לתמן לזמן דאשכח חלקיה הכהן ס"ת [ספר תורה]² וכן תרג' יונתן.³ ולמה מנה מאותו זמן? ♦ לפי שאמרו כי יחזקאל בן ירמיהו הוא, שנתבזה על כבוד קונו⁴ ועל

1 גוף הטקסט הועתק מכתב יד המביא חלקים ניכרים מספר הזוהר — כתב יד ביונטי מסוף המאה הי"ד או מראשית המאה הט"ו, אשר יוחד כולו להעתקת ספר הזוהר והשמור היום באוניברסיטה של טורונטו, אוסף פרידברג 5-015, ס' 70561, עמודים 213 ב'–214 ב' לתיאור חלקי כתב יד זה ראו אלקיים, זוהר. כתב יד זה מסומן באות ט. גם חילופי הנוסח מקורם בכתב יד ביונטי מן המאה הט"ו אשר יוחד כולו לספר הזוהר — כתב יד וטיקן 206, ס' 264, עמ' 287–289א. כתב יד זה מסומן באות ו.

שני הנוסחים קרובים ביותר זה לזה ולכן חילופי הנוסח מעטים. לא ציינתי כאן הבדלים בין מילה שלמה לקיצוריה (כמו 'מעלה' לעומת 'מעלי'), הבדלים בין כתיב מלא לחסר וצורות שונות לציון מספרים. הקרבה הרבה בין הנוסחים ניכרת, למשל, באופן הציטוט מתוך המקרא. שניהם מדלגים על המילה 'אל' במקרה אחד ומקצרים את התיבות 'בעשרים וחמש' ל'כ"ה' או 'ארץ ישראל' ל'א"י' (ראו שורות 62–67). כתב יד וטיקן אינו יכול להיות מקורו של כתב יד טורונטו, שכן בראשון חסר משפט המצוי בשני (שורות 99–97). מאחר וברוב המקרים (אך לא בכלם!) זהה נוסחו של כתב יד וטיקן להצעות התיקון של מגיה כתב יד טורונטו נראה כי עומדות לפנינו האפשרויות הבאות: (א) כתב יד וטיקן הועתק מכתב יד טורונטו, אם באופן ישיר או באמצעות כתב יד שלישי. המעתיק העדיף בדרך כלל את נוסחו של המגיה יותר מאשר את נוסח המצוי בגוף הטקסט. (ב) שניהם מסתמכים על מקור שלישי. מעתיק כתב יד טורונטו התרשל אמנם בהעתקה אך מגיהו הקשוב הצליח לשחזר את הטקסט בצורה נאמנה.

2 מל"ב כב, ג–י.

♣ תרג' יונתן — ו: חסר, וייתכן שהדיו נמחקה שכן יש מקום פנוי ובכמה מקומות נוספים מחוקה הדיו.

3 תרגום יונתן על יח' א, א — 'זוהר בתלתין שנים, לזמן דאשכח חלקיה כהנא רבא ספרא דאורייתא בבית מקדשא'. וראו גם סדר עולם רבה, פכ"ו, נח ע"א. טענה זו נזכרת אחר כך שוב אצל פרשני מקרא רבים. אגב, ייתכן שאין פירושו מתכוון כלל לתרגום יונתן בן עוזיאל אלא למה שמכונה היום 'תוספתות תרגום לנביאים', שכן כפי שניכר מהערה 5 להלן נראה כי שרידי תרגום זה מהדהדים בדבריו. על כל פנים הטענה המובאת כאן בדבר זמנה של הנובאה מופיעה גם בתוספתות אלו. וראו כשר, תוספתות, עמ' 180, 190, 193.

♦ זמן — ו: הזמן.

4 על ירמיהו נאמר במדרש: "ותוכחתי לא אביהם" [משלי א, כה] — זה ירמיה שהיה מוכיח את ישראל והיו מבזים ומלעיגים עליו (ילקוט שמעוני, משלי. רמז תתקלב). עוד ראו שורות 51–52 להלן ודברי הרד"ק בהערה 5 להלן. גם שם אביו של יחזקאל נדרש מלשון בוז: כל ימיו ביה עצמו על כבודי [כבוד המקום] ועל כבוד של ישראל (אליהו רבה (פ') פ"ו, עמ' 34 במהדורת איש שלום, וכן ויקרא רבה, ב, ה, עמ' מו; ילקוט

5 שהיה מיסר את ישראל, והוא היה בן חלקיהו.⁵ ולהורות כי שלשה מעלות, עשר בכל מעלה, כנגדו שלשה דורות — חלקיהו, ירמיהו, יחזקאל, צדיק בן צדיק בן בנו של צדיק,⁶ ולהורות כי משם ינק נבואתו. וזכה חלקיהו לבן שנבא מ' שנה, דהיינו ירמיהו, כמו שנבא משה דכתי' 'נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך יי' אלהיך אליו תשמעון' [דב' יח, טו] וזהו ירמיהו שהתנבא כמותו,⁷ והזהירם משה שישמעו לו כדי שלא יגלו, וזכה חלקיהו להוציא בן זה לעולם על שהוציא ס"ת שהיה גנוז בעזרה והחזיר את ישראל למוטב.

10 ת"ח [תא חזין]. עשרין וחמשה שנים אמתנת לון אי יתובון קמי מאריהון.* כיון דלא תבו אגלי ליויכין בשנת עשרים וחמשה,⁸ דכ"ה איתערת עליהו

שמעוני יחזקאל, רמז שמ). כפי שהעירה איריס פליקס גם בזהר ח"ב, קס ע"א-ע"ב נדרש שם זה מלשון בוז, אלא שהפעם נקרא כך משום שכזה עצמו מפני גדולים ממנו, וראו עוד להלן בשורות 49-50.

5 ירמיהו כבנו של חלקיהו — על פי יר' א, א. ישנה מסורת שלפיה חלקיהו זה הוא הוא הכהן אשר מצא את ספר התורה בזמנו של יאשיהו (במרומו בתרגום יונתן על יר' א, א ובמפורש, למשל, רד"ק על אתר). לדעת חוקרים נתייחס ירמיהו על משפחת כהנים מענות אשר לא הייתה פעילה הלכה למעשה בבית המקדש, ואילו יחזקאל נמנה ככל הנראה עם משפחת צדוק, אשר כיהנה בבית מקדש בירושלים (הרן, בתוך ברין, יחזקאל, עמ' 12). מסורות אחרות מפחיתות ממעמדו של ירמיהו: על פי כמה מקורות (כגון פסיקתא דרב כהנא יג, ה, עמ' 228) היה ירמיהו מבני בניה של רחב הזונה דווקא. לעתים גם יחזקאל נחשב כאחד מצאצאיה של רחב, ראו, למשל, מדרש שמואל ט, ו או ילקוט שמעוני, יהושע, רמז י. ייתכן שמסורת זו היא המקור לטענה הנשמעת באסלאם כי יחזקאל פעל בזמנו של יהושע. וראו בעניין זה שוסמן, עמ' 318-319.

כל המסורות האלו (וראו גם בהערה הקודמת), בין החיוביות בין השליליות, אינן קשורות במפורש בין יחזקאל לירמיהו. רק הערוך (ערך 'כו' II) ורד"ק (בדבריו על יחו' א, ג) מביאים את שרידיה של מסורת שאבדה, והיא הקושרת ביניהם: 'יבחרגום ירושלמי: "יחזקאל נביא בר ירמיהו נביא"; ונקרא ירמיהו "בוחי" על שהיו מבזין אותו'. על דברים אלו העיר גושן-גוטשטיין שהיות ו'קיימת מסורת דרשנית לפיה ישראל ולזלו הן בירמיהו הן ביחזקאל בשל מוצאם המפוקפק... קל לזהות את אביו של יחזקאל דווקא עם ירמיהו הנביא' (שקיעים, 2.34, עמ' 82). על אבדנו של אותו תרגום ירושלמי ראו בקצרה רבין, תרגומים, עמ' 29, וביתר פירוט כשר, תוספות, עמ' 13-16.

בדומה לפירושנו חוזר גם ר' יוסף הבא משושן הבירה (ס' תש"ק, עמ' 353) על פרפרזה של דברי הערוך והרד"ק הנזכרים.

6 על פי אליהו רבה (פ"ו) פ"ז, עמ' 34 במהדורת איש שלום, (וכן ויקרא רבה ב, ח, עמ' מו; ילקוט שמעוני, יחזקאל, רמז שמ) נקרא יחזקאל 'בן אדם' כלשון חיבה לומר שהוא 'בן אנשים' כשרים וצדיקים'. נראה כי מסורת זו באה לשלול את דברי הזולזל שנשמעו כלפי יחזקאל, וראו בהערה הקודמת.

7 על פי פסיקתא דרב כהנא, יג, ו, עמ' 229.

* מאריהון — ו: מארהון.

8 ילקוט שמעוני, משלי, רמז תתקלב: "יען קראתי ותמאנו" [משלי א, כד] — ... ירמיה

בדינהו⁹, וגלו ל/עשרים ♦ וחמשה שנים. וחמשה שנים לגלות המלך יויכין, הרי / [288א] שלשים שנה. בגיני כך ויהי בשלשים שנה. ד"א [דבר אחר]. ויהי בשלשים שנה — לקביל ל מעלות¹⁰ דסיהרא דישתלימת בהו, והשתא בעיא למשלים אינון ל יומין ולמפל* בגלותא. ד"א לקביל תלת דרגין דמליאן לההוא באר, דכל חד איתכליל מעשרה,

שהיה קורא בירושלים לעשות תשובה ולא היו מאמינים לו... זה הקב"ה שהיתה ידו פשוטה כמה שנים שיחזרו בתשובה ולא הקשיבו. ועד מתי? א"ר ירמיה, עד ששב חרין אפו.

9 ובדומה גם אצל ר' יוסף הבא משושן הבירה (ס' תש"ק, עמ' 394) אנו מוצאים כי יש פירוש סימבולי למספר זה: 'תנינא ברזא דמחצדי חקלא כ"ה גונוין קדישין ובגיני כך מתקרי [ד'] אופני המרכבה] כ"ה ובגיני כך אינון אמרי' "כה תברכו את בני ישראל אמור להם" [בראש ברכת כהנים, במ' ו, כג] ועוד "כה אמר ה'" לקבל הנהו כ"ה רתיכין קדישין'. ייתכן אפוא שרקע סימבולי למספר זה ולצורת כתיבתו גרם לשיבוש' אופן כתיבתו בפסוק המקראי המובא בשורה 62. בכמה מקורות אחרים נמצא כי לא רק שיש בהם פירוש סימבולי ל'כ"ה' אלא שבדומה לפירושנו הוא מרמז למידת הדין: ג'קטילה, שערי אורה, שער א, עמ' 81; זוהר, ח"ג קמה ע"ב; שם, קמח ע"א; בחיי, הביאור לתורה, במ' ו, כג, עמ' כט; שם, דב' לג, ח, עמ' תפר. להתלבטויות החוקרים בדבר מוצאו של רעיון זה ראו שלום, האם, עמ' 12, הערה 40; שלום, זרמים, עמ' 195; גוטליב, בחיי. עמ' 187; ליבס, כיצד, עמ' 22.

♦ ט: בגוף הטקסט — 'עשרים; התוספת בגליון — 'ל'. ו: לעשרים. 10 אם נצרף את האמור בשורה זו לאמור בשורות 4–6 יעלה כי לשון שלושים מעלות מרמזת הן למבנה התיאוסופי והן לאופי הנבואה. לשון זו ומשמעויותיה מופיעים באופן דומה במרבית הטקסטים השייכים לסוגתו של פירושנו. כפל המשמעויות מופיע במפורש רק אצל ר' יוסף ג'קטילה בפירושו למרכבה (עמ' 47–48): שלושים המעלות הם 'מיני מראות שבהם היו מתנבאים הנביאים', ואלו אחוזות במלכות, דהיינו, הלבנה. במקורות הבאים מצאתי התייחסות רק לאחת משתי המשמעויות. התייחסות למבנה התיאוסופי בלבד נפוצה למדי — בשערי אורה, שער חמישי, עמ' 202–203 מרמזות שלושים השנה לשלושת רגלי המרכבה. דה לאון (פירוש המרכבה, עמ' 58) רואה בשלושים המעלות רמז לשלושת חלקיה העליונים של המרכבה המופרדים מחמת הגלות מרגלה הרביעית אך מתחברים אליה לשעה קלה בעת הנבואה. אצל ר' יעקב הכהן (עמ' 3–4) היא מתארת שלושים היבטים שונים בפלירומה האלוהית, ובפירוש המרכבה של ר' יצחק אחיו (עמ' 197) היא מתארת את 'כלל כל מערכות האצילות'. לעומת כל אלו הרי במקור של מדרש הנעלם הנוכר במבוא (בסמוך להערה 116) ישנה התייחסות להיבט הנבואה בלבד. בספר משכיות כסף לר' משה דה לאון (עמ' 21) מצביע סמל השלושים לא רק על הפלירומה האלוהית (במקרה זה שלוש ספירות עליונות) אלא גם על סוד הקשור בככל ובמצרים (אולי ההתגלויות המתרחשות שם למרות הגלות?). יש עוד לציין כי הקשר בין סמל שלושים המעלות לפלירומה האלוהית מופיע מאוחר יותר גם בספר האמונות לשם טוב, שער ח, פ"ז, צא ע"ב. ואגב, קשה שלא לחשוב בהקשר לסמל זה על המיתוסים הגנוסטיים הקדמונים שבהם מתוארים דווקא שלושים אאונים.

✦ ולמפל — ו: ולמעל, וכצ"ל.

דהא כל כתרי מלכא כל חד איתכליל מעשרה, דהא כל כתרי מלכא כל חד
 איתכליל מעשרה, ולקביל כולהו מאה ברכות.¹¹ השתא אינון תלתא עדרי
 20 צאן דרבעין עלהא,¹² איתמליאן דינא מסטרא דצפון לארקא בה, ועל דא ל
 שנה שריין, בהו איקריא סיהרא וְדָשׁ.

ד"א. ברביעי [שם] — דא תמוז,¹³ ירחא קדמאה דדינא איתער ביה
 בעלמא, והוא הוה קדמאה לדיניהו דישראל.¹⁴ בתר דהוה להו חירו ממלאך
 המות ירחא רביעאה איתער דינא עליהו ואיתפסק חירו דמלאך המות
 25 דאיתיהיב בהו בלוחות.¹⁵

11 וראו מנחות מג ע"ב וכן תוספות שם, ד"ה שואל מעמך.
 12 על פי בר' כט, ב: 'יירא [יעקב] והנה באר בשדה והנה שם שלשה עדרי צאן רובצים
 עליה'. וראו עוד בעניין זה במבוא, בסמוך להערה 101.

♦ תמוז — ו: הוא תמוז.

13 פירושנו רואה בתיבה 'ברביעי' את מניינו של החודש, כפשוטו של הכתוב (וראו גרינברג,
 יחזקאל, עמ' 40). ר' יעקב הכהן ור' יוסף הבא משושן הבירה דורשים את הכתוב, ולא
 רק על דרך הקבלה, ובכך הם קרובים לסגנון כתיבתו של פירושנו. ר' יעקב כהן דורש
 בפירוש המרכבה שלו (עמ' 4): 'ברביעי' — לפי שרצה הבי"ה להראותו המראה היקרה
 של הארבע חיות... ועוד כי השם המפורש הנשרש במרכבת ד' החיות אין בו כי אם
 ד' אותיות במספר'. ר' יוסף הבא משושן הבירה רואה בתיבה זו מילה נרדפת לתיבה
 'בחמשה', ומכאן שהיא מציינת את מניינו של היום (ס' תש"ק, עמ' 348). זהו אפוא
 רמז ליום הרביעי, שבו נבראו המאורות, והוא מסביר מדוע נגלה האור העליון ליחזקאל
 דווקא ברביעי. עוד מרמז מספר זה, כמו אצל ר' יעקב, למבנה המרובע של המרכבה.
 לבסוף מוסיף ר' יוסף, כמקובלים הנזכרים להלן, גם פירוש קבלי, וטוען כי תיבה זו
 מרמזת לאות הרביעית של שם הויה, שהיא ה'.

שאר הפירושים הנמנים עם סוגה זו שונים מפירושנו בראש ובראשונה בכך שהם מתעלמים
 כאן מן הדיון בשאלת משמעות פשט התיבה (אם כי ניכר בהם כי מקור יניקתם בדברי ר'
 יעקב הנזכרים לעיל) ועוברים היישר למשמעות הקבלית. בפירושים הבאים מרמזת תיבה
 זו על מלכות ועל האות ה' (הרביעית בשם הויה) כסמלה: ר' יצחק הכהן (עמ' 195),
 ג'קטליה (פירוש המרכבה, עמ' 48, שערי אורה, שער חמישי, עמ' 203 ושער תשיעי, עמ'
 106), דה לאון (פירוש המרכבה, עמ' 58) ופירוש המרכבה שבזוהר חדש (לז, ט"ג-ט"ד).
 14 על תמוז כחודש של דין ראו בהערה 16 להלן.

15 פרקי דרבי אליעזר, פרק מז — 'כל אותן הימים עד שלא עשו אותו המעשה [חטא העגל]
 ... לא משל בהם מלאך המות ... כיון שעשו אותו המעשה כעס עליהן הקב"ה ואמר
 להם: סבור הייתי שתהיו לפני כמלאכי השרת שנאמר "אני אמרתי אלהים אתם ובני עלין
 כלכם", ועכשיו — "אכן כאדם תמותון" [תה' פב, ו-ז]. שמות רבה מא, ז: "והלוחות
 מעשה אלהים המה... חיות על הלוחות" [שם' לב, טז], מהו חרות? ... ר' נחמיה אומר
 חירות ממלאך המות'. מאחר שמשה עלה להר סיני 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל
 מארץ מצרים' [שם' יט, א], כלומר, בחודש סיון, ומאחר שהוא שהה בהר במשך ארבעים
 יום, הרי שמעשה העגל ושכירת הלוחות אירעו בתמוז. על השאלה בדבר יומם המדויק
 של אירועים אלו ראו יומא ד ע"ב, משנה תענית ד, ו וכן ירושלמי, תענית פ"ד ה"ה.

ת"ח. שלשה ירחין דשתא דינא איתער בהו, ואינן תמוז, אב, טבת. והאי תמוז דאיקרי רביעי איהו קדמאה.¹⁶ ת"ח. בשלישית איתיהיבת אורייתא, רזא דתורה שבכתב, דאיקרי עץ חיים. לקביל דא — בשלשים שנה* — רזא דתלתא עשרות, לזימנא דאישתכחת אורייתא בימי חלקיהו. והשתא אינן — ברביעי — דשריא דינא עליהו. ואע"ג דדנת לון אופה היא עמהון בגלותא, הה"ד [הדא הוא דכתיב] — 'ויסרתי אתכם אף אני' [וי' כו, כח]. יכול אתון תהכון בגלותא ולא אני? ♦ ת"ל [תלמוד לומד] אף אני עמכון בגלותא ודא שכנתא לדיירא עמכון. בגין כך ואני בתוך הגולה [שם], למהוי עמכון בצרה.¹⁷

35 ת"ח. כיון דכתי' היה היה דבר יי אל יחזקאל בן בוזי [יח' א, ג] ה"ל [היה] לון למכתב 'ויחזקאל בתוך הגולה'. מאי ואני? דא שכנתא דנחתת עמהון.

16 על החודשים תמוז אב וטבת (או על תמוז, אב ושבט) כחודשי דין או 'ימי הרעה' (על פי קה' יב, א) ומנגד על החודשים ניסן אייר וסיון כחודשים מוכחרים ראו גם זוהר ח"ב, יב ע"א; עז ע"ב; רעה ע"א; ח"ג, רנט ע"א; וזהר חדש, יתרו, לו ט"ד (סתרי תורה?); זוהר חדש, מדרש הנעלם על איכה, צב ט"ד. פירושנו רואה אפוא בחודש כתמוז סימן לשליליותה הכללית של תקופת ההתגלות ליחזקאל — זהו זמן שבו חוזרים ונשנים סימנים שליליים כגון חטא העגל או גלות (ברוח דברי המשנה במשנה תענית ד, ו) ואילו בחודשים אחרים, כגון ניסן, חזורים ונשנים סימנים חיוביים. ברקע הדברים עומדת תפיסה תבניתית של הזמן, שעל פיה זמנים מסוימים מועדים לטוב או לרע. היא באה, למשל, לידי ביטוי גם בקביעות חז"ל מעין זו שבראש השנה יא ע"א: 'בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל'. יש לציין כי דוגמאות אחרת לתפיסה התבניתית נפוצות יותר בספר הזוהר מאשר הדוגמה שלפנינו. כדוגמה אחת נזכיר את ספירת העומר הנחשבת כתקופה של טומאה, וראו ביתר פירוט תשבי, עמ' תקח-תקלב. ועוד: בניגוד לטקסט שלנו רואה החיבור 'ראויות יחזקאל' (גרינולד, עמ' קד) בהתגלות שאירעה ליחזקאל בתמוז דווקא פיצוי מסוים: 'מה נשתנה תמוז שבו ראה יחזקאל את הגבורה, והלא סימן רע הוא לישראל, שכן שנו חכמ' במשנה, בן[שבעה עשר] בתמוז נשתברו הלוחות? אלא א' ר' לוי, להודיע שבחו וגבורתו של הקב"ה שבתמוז לקו ובו נתגלגלו רחמיו שלה'ק' עליהם'. ויש לשים לב שכאן המונח 'גבורה' אינו מציין את ספירת הדין אלא 'היא כלשון חכמים מושג נרדף לכבוד ה' שבמקרא או ל"כבוד" סתם בספרות האפוקליפטית והמדרשית' (גרינולד, שם).

♣ שנה — ו: שנה, וכצ"ל.

♦ אני — ו: התיבה אינה קריאה.

17 הקישור בין הליכת השכינה לגולה לבין נבואת יחזקאל דווקא מצוי כבר במדרש: 'ומנין שהלכה שכינה עם ישראל בגולה? שנאמר "למענכם שלחתי בבלה" [יש' מג, יד] וכן אומר 'היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן' [יח' א, ג] (שמות רבה כג, ה). וכן מופיע טיעון זה, כמו הקשר המסוים למילים 'ואני בתוך הגולה', אצל דה לאון (עמ' 58) ובספר תש"ק (עמ' 349). 'אני' כסמל לשכינה מופיע גם כמה פעמים בספרות הזוהרית (למשל, זוהר, ח"א, ו ע"ב; שער אורה, שער עשירי, עמ' 117). מנגד אפשר גם למצוא את הטענה כי 'מאן אני? דא קודשא בריך הוא [כלומר, תפארת] (זוהר, ח"א, רד ע"ב). על ירידת השכינה לגלות ראו במבוא, הערה 12.

בחמשה לחדש [יח' א, א] — איתחזיאת ליחזקאל רזא דה"א תתאה דנחתת בגו גלותא.¹⁸

על נהר כבר [שם] — ההוא נהרא כבר הוה.¹⁹ מאי דהוה אנהיר לה, והשתא עאל* ואסתלק לעילא, ואיהי נחתת לגלותא²⁰ בגין דבנהא אינון מארי אוריתא, החרש והמסגר,²¹ תמן לא בעיא לאתפרשא / [ט 214] מנהון.

18 כמעט כל הפרשנים בני אותה הסוגה דורשים תיבה זו כאופן זהה, כמסמלת את השכינה: ר' יצחק הכהן, פירוש המרכבה, עמ' 196; ר' יוסף ג'קטיליה, פירוש המרכבה, עמ' 49; זוהר חדש, לו ט"ב-ט"ג (כאן מסמלת התיבה את השכינה ואת המדרגות מתחתיה); ר' יוסף הבא משושן הבירה, ס' תש"ק, עמ' 348. לעומת זאת, ר' יעקב הכהן בפירוש המרכבה (עמ' 4) דורש את הכתוב: 'בחמשה לחדש — לפי שרצה הב"ה להראותו ד' חיות הקדש והרקיע הנטוי על ראשן שהם ה' דברים', ובכך הוא משמר לפחות את הדמיון הסגנוני.

19 על פי דרכם של כמה מדרשים: 'מאי "היה" [יח' א, ג]? שהיה כבר' (מועד קטן כה ע"א), או: "'ויהי אור" [בר' א, ג], כבר היה' (בראשית רבה, ג, ב; במהדורות חיאודור ואלבק, שם, אך רק בשוליים; ספר הבהיר, סעיף 17). דברים דומים על נהר כבר מופיעים גם בפירוש המרכבה בזוהר חדש (לו ט"ד) ובכמה מקומות אחרים בזוהר, כגון ח"א, טז ע"ב. בחוג 'המקובלים הגנוסטיקאים' (ר' יצחק, עמ' 196; ר' יעקב, עמ' 5), לעומת זאת, דורשים את הכתוב לאו דווקא על דרך הקבלה. הם דורשים את התיבה 'כבר' מלשון 'רכב', ועל ידי כך קושרים את מקום ההתגלות למקום האל (על מרכבתו) במקום למקומו של הנביא (בסמוך לנהר). יש לציין שתיבת 'רכב' מצויה בתיאור מקראי מקביל להתגלותו של האל: 'לדוד מזמור שיר... רכב אלהים רבותים אלפי שנאן, אדני בס סיני בקדש' (תה' סח, יח). וכן מוסיף ר' יעקב ודורש על פי תנחומא (בוכר), צו, ס' טז (ומקבילות): 'ועוד ר"ל רכב כ"ב רכב והוא רמז לכ"ב אלף מרכבות שהיו במתן תורה כאותה שראה יחזקאל'. ולבסוף מצרף שם ר' יעקב פירוש מיסטי הקרוב במידת מה לדרכו של פירושנו (ראו להלן, הערה 22) — 'נהר כבר הוא רמז לנהר דינור הנמשך והיוצא תחת ד' חיות הקדש', דהיינו, גם הוא רואה בנהר כבר רמז לנהר בלתי ארצי, אולם אין זה שפע הספירות.

✣ עאל — ו: אעל [1].
20 מצוי כאן שילוב של דברי חז"ל בדבר ירידת השכינה לגלות (למשל, מגילה כט ע"א) והסתלקותה לשמים (למשל, שמות רבה ב, ב). למעשה מעוגנים תיאורים אלו כבר בדברי יחזקאל עצמו: מחד: 'ונתתי את כבודי בגוים' (לא, כא), ומאידך: 'ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר' (יא, כג). לרעיון הסתלקותו של האל מבית מקדשו או עלייתו השמימה מצויות גם מקבילות בתרבויות המזרח הקדום. וראו כשר, יחזקאל. הטקסט שלנו מביא גם ניסוח אחר לאותה טענה, וראו בהערה 36 להלן ובסמוך לה. דומים לפירושו הם דבריו של דה לאון (פירוש המרכבה, עמ' 58): 'אשר כבר נפסק "ונחבר ויבש" [על פי יש' יט, ה ואיזה יד, יא] וכבר היה מלפני' למלא את הים ועכשיו נחבר מקורו. ובסבה זו ירדה שכינה לבבל... והכבוד העליון [שלושת רגליה העליונים של המרכבה] עלה למרום מרומי'. גם בזוהר נמצא כמה מקבילות, כגון ח"א ו ע"ב וכן פירוש המרכבה בזוהר חדש לו ט"ג-ט"ד.

21 ראו דיון במבוא.

היה היה [יח' א, ג] — היה לעילא היה לתתא.²² היה בארעא קדישא, דמלילת עמיה כבר תמן. היה — השתא בגלותא דאיתהדרת למללא עמיה בזכותו דישראל.²³

45 יחזקאל [שם] — כד"א [כמא דאתמר] 'חזקו ידיים רפות' [יש' לה, ג]. בגין כך איקרי יחזקאל, בגין דאתא לאיתתקפא לבייהו דישראל דהוו תבירין בגלותא.²⁴

בן בוזי [שם] — על דאיתבזו ישראל בגלותא אע"ג [אף על גב] דאינון ממלכת כהנים²⁵ איקרי אוף איהו בן בוזי הכהן [שם].

50

22 פירוש ראשון ל'היה היה' — הכפילות מעידה על קיומו של נהר עליון (שפע הספירות המאפשר את ההתגלות) ועל קיומו של נהר תחתון, הוא נהר כבר. משמע מכאן שגם המים הארציים מסייעים להתגלות. קשר דומה נמצא גם אצל ר' יצחק, פירוש המרכבה, עמ' 196; ר' משה דה לאון, עמ' 67; זוהר חדש, לט ט"ג. מקבילה מילולית מדויקת מצויה בזוהר, ח"א, קמט ע"א, ובניסוח אחר נמצא אצל ר' יוסף הבא משושן הבירה, ס' תש"ק, עמ' 353. לדין נוסף בטענה זו ראו בהערה 89 במבוא.

דמלילת — ו: דמלית [1].

23 פירוש שני ל'היה היה' — ליחזקאל הייתה התגלות בארץ ישראל, אשר קדמה להתגלות על נהר כבר. מקורה של טענה זו בנאמר בבבלי, מועד קטן כה ע"א. זוהר (ח"א פה ע"א), לעומת זאת, רואה בצמד מילים זה דגש על דרך הניגוד: הפעם קרה מה שלא קרה מעולם, דהיינו, התגלות השכינה גם בגלות. יחד עם זאת גם מקור זוהרי זה (כמו גם זוהר, ח"א, קמט ע"א ומקבילות) מדגיש כי הנבואה היא 'ישעתא', דהיינו כתגובה לצרכיו של העם.

24 מן הבחינה הסגנונית דומה פירושו בעניין זה לפירושו של ר' יוסף הבא משושן הבירה, כלומר, בעצם הניסיון לדרוש את שמו של הנביא. הדרש של ר' יוסף הוא קבלי — האותיות 'קאל' מעידות על 'קול', שכן יחזקאל 'ראה קול המרכבה הקדושה של המטרוניתא ולא ראה את מרכבות הקב"ה' (עמ' 353, בתרגום) ואף נקשר-החזיק בה, ובאמצעותה — במרכבות העליונות. בחיבורו הנדפס בתוך ספר מלכות לר' דוד הלוי, פ ט"ב (כהערתה של איריס פליקס) שינה דבריו במקצת: 'יחזקאל. ר"ל [רוצה לומר] חז"א ק"ל, שלא ראה אלא מרכבת מטטרון בלבד...'. אולם מן הבחינה התוכנית דומים יותר לפירושו דבריו המאוחרים בהרבה של ר' יצחק אברבנאל (הקדמה ראשונה לספר יחזקאל, עמ' תלג, ט"ב): 'ולפי שהנביא הזה חיזק ואימץ לבבות בני ישראל בנבואותיו נקרא בהשגחת השם מלידה ומבטן יחזקאל; רצה לומר מספר חזק האל וגבורתו בגאולה העתידה'. ואגב גם בקבלה הלוריאנית נפוץ מדרש מיסטי לשמו של יחזקאל: יחזקאל וחזקיהו 'נזכרו נשמותיהם כך כלשון חזק להורות על חיקונם שנתקנו תיקון גמור ונתחזקו לגמרי מרפיונם', כאשר רפיונם הוא ביטוי לאופן בוואם לעולם בזמן אדם הראשון כטיפות קרי (רח"ו), שער הפסוקים על יחזקאל, מו ע"ב). נציין כי לדעת המחקר המודרני 'השם יחזקאל ... מורכב מן השרש חזק ומן המרכיב התיאופורי אל. הוראת השם: האל יחזק את הרך הנולד, או: האל יחזק, כלומר: האל יגלה את חזקו, את גבורתו (ודומה לו השם חזקיהו). בוולגטה בא השם בכתוב: Ezechiel, החזור אולי אל הצורה השמנית חזקאל שהוראתה: האל הוא חזקי' (ר' צדוק, בתוך ברין, יחזקאל, בפירוש על א, ג).

25 על אביו של יחזקאל כמי שביזה עצמו ראו בהערה 4 לטקסט. יש לשים לב כי במשפט

ד"א. בגין דאודע לון מאן גרם לון האי גלותא בגין דהוּוּ מבזו דברי ירמיהו
 כד הוּוּ בארעיהו ולא בעו לקבלא מיניה אולפא.²⁶ בגין כך נחתו לארץ
 כשדים. ת"ח. כד ישראל מכשרי עובדיהו איהדרא שמאלא למיהוי ימינא,
 הה"ד 'ימינך תרעץ אויב' [שמ' טו, ו].²⁷ כגוונא דא אברהם: בקדמיתא
 בשמאלא, באור כשדים; אפקיה קב"ה ואהדריה לימינא, הה"ד 'ויסע
 אברהם' הלוך ונסוע הנגבה' [בר' יב, ט]. ואע"ג דנחתא למצרים בתר הכי
 תב, דכתי' / [ו 2288] 'ויעל אברהם ממצרים' וכו' 'ולוט עמו הנגבה' [בר'
 יג, א]. והא איתערו 'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך' [יה'
 כד, ג], ויצחק אישתאר תמן בסטרוי לאתקפא בדינא. כגוונא דא יחזקאל
 — בקדמיתא איתגלי ליה בארץ כשדים על נהר כבר, סטרא דשמאלא,
 ובסופא אהדריה לימינא.

בכ"ה שנה לגלותינו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר
 אשר הכתה העיר [יח' מ, א] בא אלי הפליט מירושלם לאמר הִכְתָּה העיר
 [יח' לג, כא]. במראות אלהים הביאני אל א"י וינחני אל הר גבוה מאד
 ועליו כמבנה עיר מנגב [יח' מ, ב] — דאיתהדר בה לאחזאה ליחזקאל מה
 דיתבקון בסוף יומיא, דיתדבקון בימינא ולא איתפרדון מתמן לעלמין, הה"ד
 במראות אלהים הביאני אל א"י וינחני על הר גבוה מאד ועליו כמבנה עיר מנגב.
 דהאי עיר איתהדר משמאלא ותניק מימינא נהירו דחסד ועל דא — הר גבוה
 מאד, כד"א 'ירום ונשא וגבה מאד' [יש' נב, יג] ועלה דסיהרא איתמר,²⁷

הבא של הטקסט שלנו נדרשת לשון הבזו במיוחד לגנותם של בני ישראל ולא רק לזכות
 יחזקאל ואבותיו. ועל כל פנים, ההנחה כי אביו של יחזקאל הוא ירמיהו הולמת מדרש
 זה, וראו בהערות 5 ו-26 לטקסט.

26 ראו שורה 3 בטקסט והערות 4 ו-25 לטקסט.

♣ ימינך... אויב — כך בשני כתבי היד, וצ"ל: ימינך ה' תרעץ אויב.

♦ אברהם — כך בשני כתבי היד, וצ"ל: אברם, וכן במובאה הבאה.

♣ בכ"ה — כך בשני כתבי היד, וצ"ל: בעשרים וחמש, אך ראו בהערה 9 לטקסט.

♦ לגלותינו — ו: גלותנו, וכצ"ל.

♣ א"י — כך בשני כתבי היד, וצ"ל: ארץ ישראל.

♦ וינחני — ו: וביאני, וצ"ל: וינחני.

♣ דיתבקון — ו: דיתדבקון.

♦ א"י — כך בשני כתבי היד וצ"ל: אל ארץ ישראל.

27 הפסוקים בישעיה העוסקים בעבד ה' מקושרים בתנחומא ישן (כובר, תולדות, כ) ובמקבילותיו
 גם לדימיו של הר ומיוחסים למשיח. כאן העבד והזר הופכים לסמליו של הירח, כלומר
 לסמליה של ספירת מלכות. מקבילה זוהרית מצויה בח"א, קפא ע"א—ע"ב: אומללותו של עבד
 ה' מקושרת שם למיתוס מיעוט הירח — כשם שעבד ה' נבזה היום כך אף הירח (המלכות)
 לאחר מיעוטו; כשם שעבד ה' ירום וישא לעתיד לבוא כך אף הירח יהיה אורו שבעתים

70 ואוקימנא.* בגין השתא, בארץ כשדים, ותהי עלי שם יד יי' [יח' א, ג] כביכול בגין צדיקיא נחתת תמן דהוה משולש בזכותא. זכותא דחלקיהו וירמיהו וזכותיה דאיתעטרו באוריתא באינן תלתין שנין* מדאשתכח ההוא סיפרא, בגין כך עלי דיקא.

השתא בעי לפרשא מאי דחמא, בגין לאתקפא לבייהו דישראל דאיהו 75 תביר בגלותא דבגין כך איקרי יחזקאל. ואמ' וארא והנה רוח סערה באה מן הצפון [יח' א, ד] — דא איתערו דסיטרא דשמאלא דאיתער למיעבד דינא באה לקבולי/לקיבליה* דהוא אתריה בדרום ב' [?], ואתיא שמאלא לשלטא* על ימינא, הה"ד ענן גדול ואש מתלקחת [שם]. ענן גדול — דא ימינא, ואש מתלקחת* — דשליט שמאלא ואיתער דינא* בעלמא, בגין דכתי' 'השיב אחר ימינו מפני אויב' [איכה ב, ג]. ועל דא לענן גדול מקפין 80 ליה רוח סערה מהאי גיסא ואשא מהאי גיסא.²⁸ ועם כל דא — ונוגה לו

כאור שבעת הימים. רק ברעיא מהימנא משמשים שוב הפסוקים מישעיה כרמו למשיח — ח"ג, קנן ע"ב וכן רמז ע"ב.

♣ ואוקימנא — ו: ואוקמ'.

♦ שנין — ו: קשה לקריאה.

♣ הבאתי כאן (ובדומה גם להלן) את שני הנוסחים המצויים בכתב יד ט: בגוף הטקסט — לקבולי; התיקון בגליון — לקיבליה. ו: לקבליה.

♦ לשלטא — ו: למשלט.

♣ ט: כאן מצויות מילים המסומנות בקו עליון, כנראה כאות למחיקה הרצויה לאור הופעתו פעם שנייה — 'ענן גדול דא ימינא ואש מתלקחת'.

♦ ט: נוספה כאן המילה 'דינא' פעם שנייה אך סומנה בקו עליון, כנראה כאות למחיקה הרצויה.

28 דברים אלו דומים באופן מובהק ביותר לפירושי המרכבה של ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוס (שנייהם בעמ' 197–198): בענן מתלבש הכבוד והוא מקור הנבואה; הענן מוקף בשתי מידות דין — ברוח סערה מצד אחד ובאש מתלקחת מן הצד השני. בדומה נמצא אצל ר' יעקב הכהן (פירוש המרכבה, עמ' 11–16). ר' יוסף הבא משושן הבירה (ס' תש"ק, עמ' 354–355) הופך את הסמלים, ועדיין ניכר הדמיון: ענן הוא מוות, 'ערפל וחשוכא', ואילו האש המתלקחת היא חיים ואור. בטקסטים אלו ניכרים שרידי השפעתה של חסידות אשכנז והקישור שהיא עושה בין דימוי המרכבה לדימוי האגוז: האגוז מוקף בשתי קליפות כשתי כוסות משני צדדיו, ואין קליפות אלו דווקא בעלות מעמד אונטי שלילי, כפי שניכר מתיאוריהן כמיני זוהר ורצחצחות (וראו שוב ושוב אצל אברמס, אשכנז, החלק העברי). ובדומה אף כאן, בפירושנו, הקליפות הן כוחות הדין האלהיים אך לא כוחות רוע החיצוניים לאל.

בפירושים הבאים, לעומת זאת, עדיין ניכרת השפעתה של חסידות אשכנז אולם אופן החשיבה שונה לחלוטין. על פי דה לאון (עמ' 60) ור' יוסף ג'קטיליה (פירוש המרכבה, עמ' 49–50; שערי אורה, שער שני, עמ' 142) ולעתים גם על פי מקצת מפסקאות הזוהר (למשל, ח"ב, רג ע"א–ע"ב) רוח סערה, ענן גדול, אש מתלקחת ונוגה הן ארבע קליפות של רוע העומדות מחוץ לאלוהות. עבור שני האחרונים, כמו גם בפירוש המרכבה שבזוהר

סביב [יח' א, ד], דקב"ה אינהיר לו קצת בגלותא²⁹ בגין דלא יכרון תמן דלא איתחזי ליחזקאל לתתא במערב ולא חזא לעילא בימינא ממש.
ת"ת. בהאי יד יי כולהו דרגין איתכלילו בה, ונגיד לה חוט של חסד מסטרא דאברהם ודינא מסטרא דיצחק ונוגה לו מסטרא דרחמי דאיכרי 85 לה/לו. * והשתא ההוא חוטא * דחסד דאיכרי ענן גדול איתכסי בה * מקמי דינא והכא אישתני, אבל לעילא * כי אני יי לא שְׁנִיתִי³⁰ בגין כך * אתם בני יעקב לא כליתם * [מלאכי ג, ו]. ומתוכה [יח' א, ד] — דא הוא רוח סערה.³¹ כעין החשמל מתוך האש [שם] — דאיתלבש באש.

חדש (לח ט"ב) הן מיוצגות בארבע המלכויות שאליהן גלו ישראל. על פי זוהר ח"ב, פא ע"ב רוח סערה ואש מתלקחת באו מצד הגבורה ומטרותן היא לשכר את אותן ארבע מלכויות. בספר הבהיר, סעיף 24, כל ארבעת המונחים מייצגים שפע הכא מצד הגבורה ומטרותו הענשת הרשעים. קשר זה לכוחות הגבורה או לקליפות מעוגן למעשה כבר בדברי התלמוד הבבלי, חגיגה יג ע"ב: 'להיכן אזל [רוח הסערה]? ... שהלך לכבוש את כל העולם כולו תחת נבוכדנצר הרשע... אמר הקדוש ברוך הוא: מי גרם לי שאהיה שמש לעובדי פסילים? עונותיהן של ישראל הן גרמו לי'. קו זה מיוצג גם בפירושיהם של רש"י (על אתר) — רוח הסערה 'באה בחימה, להשחית את ישראל' וכן ר' יוסף קרא (על אתר). ולבסוף, גם אצל ר' יעקב הכהן, בפירושו למרכבה, עמ' 11, נוכל למצוא (בנוסף לדעותיו הנזכרות) 'מלאכים ממונים על רוח סערה... והם ממונים לאבד פושעים וחטאים'. בנושא זה ראו עוד בהערה הבאה וכן במבוא, בסעיף העוסק ב'זאנר והקשריו'.
אצל ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוס (עמ' 198–200) יש לנוגה פעילות כפולה; מחד 29 הוא משתתף בתהליך הנבואה כספירת יסוד המעניקה ח"ן ונוג"ה (בדומה לפירושונו הגורם כי אור הנוגה הוא המאפשר ליחזקאל את הנבואה), ומאידך הוא 'המשחית ומביא המכול לעולם [כעונש]'. על פי ר' יוסף הבא משושן הבירה (ס' תש"ק, עמ' 355) אין הנוגה 'קצת אור' אלא דווקא 'נהורא רבתי' ומקורו באור שנברא ביום הראשון. ובדומה — גם על פי זוהר ח"ב, פא ע"ב הנוגה הוא 'זיהרא'. אצל ג'קטיליה ודה לאון, לעומת זאת, דרך הפרשנות שונה: הנוגה הוא אחת מארבע קליפות האופפות את המלכות, וראו בהערה הקודמת.

♣ ט: בגוף הטקסט — 'לה'. בגליון: 'נ'ל' [נראה לומר] לר'. ו: לו, וכצ"ל.

♦ חוטא — ו: חוט.

♣ בה — ו: ביה, וכצ"ל.

30 בעוד שלדעת הפילוסופים לא ייתכן שינוי באל הרי פשרתם של המקובלים היא שבחלק מרובדי האל אין שינוי ובאחרים יש. הדעה כאן היא כי 'למעלה' (מבינה ומעלה? או שמה באין סוף?) אין שינוי, אבל מחדס (הענן הגדול) ומטה יש שינוי. פתרון דומה, ובהקשר לאותו פסוק עצמו, מצוי בחיקוני זוהר, תיקון כו, עא ע"ב.

31 הפירוש ממשיך כאן את דרכו של תרגום יונתן: 'ומגו עננא ומגו עלעולא כעין חשמלא מגו אשתא'. בדרך זו נוקטים גם ר' יוסף קרא ורד"ק על אתר (על שייכותו של הפירוש ליחזקאל המיוחס לבית מדרשו של ר' יוסף ראו ברין, קרא, עמ' 13). לעומת זאת, לדעת רש"י (על אתר) יש לפרש: מתוך האש. על כל פנים, דרכו של פירושונו כאן היא דרך הפשט, ואילו דרכו של ר' יוסף הבא משושן הבירה בעניין זה (ס' תש"ק, עמ' 357) היא דרך המדרש

90 ומתוכה דמות ארבע חיות [יח' א, ה] — איננו מלאכין קדישין קריבין להיכלא דמלכא ואיקרון חיות דסיטרא דחיים איתנהירת בהיא/בהו, ♦ ובגין דלא תטעי* לומר חיות ממש אמ' וזה מראהן דמות אדם / [ט 214ב] להנה [שם], אדם דעדיף מכלא.³²

וארבעה / [ו 289א] פנים לאחת [יח' א, ו] — להיות פונה לכל צד. 95 ודמות פניהם* פני אדם [יח' א, י] — ר"ל [רוצה לומר] כי לכולם, לכל אחד מארבע חיות, יהיו פני האדם שבכל חיה פונים לצד דרום. ופני אריה אל הימין [שם] — של פני אדם, דהיינו מזרח לכל אחת מארבעתן. ופני שור מהשמאל [שם] — משמאל דרום, דהיינו, מערב, לארבעתן [שם] — לכל אחת מארבעתן.* ופני נשר לארבעתן [שם] — מצד שכלפי צפון. 100 ולפי שפגע בדרום לא נתברר לו בתוכה לצד צפון בכל חיה שפיר בין נשר לנחש, והכל שם כמו שפירשו, זכו נשר, לא זכו נשר כחה ואיתיהיב חילא לחויה דשרי תמן לסטרא דצפון לשלטא.

ת"ח. האי נשר באתרא דיעקב³³ וזה תלי, דכתי' 'דרך הנשר'³⁴ בשמים [משלי ל, יט] ממש, ואיתרשים הכא לסטרא דצפון,³⁵ בגין דיעקב בעי ליה

הקבלי: למעשה נראה החשמל מתוך ארבע הדמויות (ולכן היה לומר 'מתוכן') אך הכתוב נוקט לשון יחיד — 'מתוכה' — כדי ללמדנו שהשכינה היא זו שמתגלית.

♦ ט: בגוף הטקסט — 'בהיא'. בגליון — 'ע"ל בהו'. ו: בהו, וכצ"ל.

♣ תטעי — ו: תטעה.

32 אגדת בראשית, לח, עמ' לג: 'ואין פנים אלא מלאכי השרת, שנאמר 'ודמות פניהם פני אדם' [יח' א, י].

♦ ט: התיבה 'פניהם' חסרה בגוף הטקסט ומופיעה רק בגליון.

♣ ופני שור... מארבעתן — ו: חסר.

33 כמה וכמה מקורות טוענים כי דמות האדם במרכבה היא דווקא דמותו של יעקב. לטענה זו קשר לטענה אחרת המופיעה לעתים קרובות, כי יעקב 'איקונין' שלו חקוקה בכסא' (בראשית רבה סח, יב, עמ' 788, וכן פב, ב, עמ' 978). וראו עוד, למשל: תוספתות התרגום ליחזקאל בתוך כשר, תוספתות, עמ' 197; אותיות דרבי עקיבא, נו"א, עמ' שפג; רש"י על יח' א, ה. בספרות הזוהרית: זוהר, ח"א, עב ע"א, סוד המרכבה לר' משה דה לאון, עמ' 61, 72 ובמקומות רבים נוספים. למקורות אחרים על הקשר המפותח שבין דמותו של יעקב למרכבה ועל משמעויותיו ראו ביתר הרחבה הלפרין, מרכבה, עמ' 121; כשר, תוספתות, עמ' 197–198; ובמיוחד וולפסון, יעקב. וראו גם בסעיף האחרון שבמבוא.

34 בשני כתבי היד מסומנת האות ה' שבתבה 'הנשר'; ייתכן שסימון זה בא להדגיש את זיהוי התלי עם הנשר.

35 ואם כן, למרות שהנשר מצוי 'באתרא דיעקב' הרי הוא רשום לצד צפון, כלומר, הוא זהה לגבורה ולא לתפארת. וראו שורות 99–102 המדגישות זאת. ובזוהר, ח"ב, פ ע"ב אחד הנוסחים המובאים בדפוס דומה לשלנו: 'נשר באן אתר דוכתה? ... באתרא דיעקב, וכן

105 לנטרא ביתה, דאיקרי בית יעקב, מההוא נפש/נחש* דלא יקרב לסאבא מקדשיה דיעקב כלל. ובגין כך איצטריך למהוי חכים בערמימותא, ואיקרי שמייה הכי יעקב, וקב"ה קרי ליה הכי דאיתחכם לקבל* ההוא נחש. ות"ח. אע"ג דאדם בדרום זימנין הוא במערב/במזרח* לאמשכא לה חוט של חסד, וזימנין איסתלק לעילא בדרום ואיתדבק במינה/בימינא,* כד"א נאם 110 יי לאדני שב לימיני [תה' קי, א]. ושאר/ושור* דשארי במערב זימנין סליק לצפון לינקא דינא מתמן,³⁶ בגין דעלמא איצטריך ליה, וכן כולהו איתכלימו* האי בהאי לאחזאה דכלא חד.³⁷

ביבליוגרפיה

מקורות

ר' אברהם אבן עזרא, פירוש לתורה על פי כת"י ודפוסים ראשונים, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ו.

אברהם בר' עזריאל, ערוגת הבשם, מהדורת א"א אורבך, ירושלים תרצ"ט—תשכ"ג. אגדת בראשית, מהדורת ש' באבער, וילנא תרפ"ה.

אותיות דרבי עקיבא, נו"א, בתוך: בתי מדרשות לש"א ורטהימר, ירושלים תשי"ג, עמ' שמג—שצה.

אליהו רבה, מהדורת מ' איש-שלום, וינא 1904 (ד"צ: ירושלים תשכ"ט).

ר' אליעזר מבלגנצי, פירוש ליחזקאל, בתוך: כהן, יחזקאל.

ר' בחיי בן אשר, ביאור על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו—תשכ"ח.

מצוי שם הקישור לפסוק ממשלי. ובדומה נמצא גם בח"ג, רצח ע"ב. למרות זאת ברור כי בשני מקומות זוהריים אלו הנשר הוא תפארת.

♦ ט: בגוף הטקסט — 'נפש'; בגליון — 'נ"ל נחש'; ו: נחש, וכצ"ל.

♣ לקבל — ו: לקביל.

♦ ט: בגוף הטקסט — 'במערב'; בגליון — 'נ"ל במזרח'; ו: במערב, וכצ"ל.

♣ ט: בגוף הטקסט — 'במינה'; בגליון — 'נ"ל בימינא'; ו: בימינ'.

♦ ט: בגוף הטקסט — 'ושאר'; בגליון — 'נ"ל ושור'; ו: שור, וכצ"ל.

36 כלומר: מקומו הנכון של האדם הוא בדרום, דהיינו, בספירת חסד. אולם לעתים הוא מצוי במערב, דהיינו במלכות 'להמשיך' לה חוט של חסד, ולעתים הוא מתכנס במקורו, כלומר דבק בימין. זהו ניסוח אחר לטענה המובאת בשורות 39–40 בדבר הנהר שלעתים מאיר בשכינה ולעתים מסתלק כלפי מעלה. נראה כי כאשר אין החסד/ האדם/ הדרום/ הימין מאיר במלכות/ מערב/ שור הרי היא יונקת במקום זאת מן הצפון.

♣ איתכלימו — ו: אתכלילו, וכצ"ל.

37 התכללות הדין והרחמים זה בזה בהקשר לחזון יחזקאל נזכר גם בפירוש המרכבה לר' משה דה לאון, עמ' 68, ובזוהר חדש, לו ט"ד.

בראשית רבה, מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, ירושלים תשנ"ו.
ספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס, על פי כתבי יד קדומים... עם מבואות מאת מ' אידל
וד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד.

ר' דוד בן יהודה החסיד, מראות הצובאות, מהדורת ד' מאט, בתוך: D.C. Matt,
The Book of Mirrors — Sefer Mar'ot ha-Zove'ot, R. David ben Yehudah
he-Hasid, 1981

ר' דוד הלוי, ספר מלכות, קאזבלנקה 1930.
ר' דוד קמחי (רד"ק), פירוש הנסתר על 'מעשה מרכבה', בתוך: כהן, יחזקאל, עמ'
333–329.

הנ"ל, פירוש ליחזקאל, בתוך: כהן, יחזקאל.
הנ"ל, פירוש לירמיהו. בתוך: מקראות גדולות, ונציה רפ"ד–רפ"ו (ד"צ: ירושלים
תשל"ב בצירוף מבוא של מ' גושן-גוטשטיין).

הנ"ל, פירוש למלכים, בתוך: כהן, מלכים ב.
ויקרא רבה, מהדורת ר' מרגליות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג.
זוהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשמ"ד.

זוהר חדש, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשל"ח.
ר' חיים ויטל (רח"ו), שער הפסוקים, ירושלים תרע"ב.

ר' יוסף ג'קטילה, פירוש המרכבה, מהדורת א' פרבר-גינת, לוס אנג'לס תשנ"ח.
הנ"ל, שערי אורה, מהדורת י' בן שלמה, ירושלים תשל"א.

ר' יוסף הבא משושן הבירה, ס' תש"ק, מהדורת ג' צוולינג — J. Zwelling, *Joseph of Hamdan's Sefer Tashak: a Critical Edition with Introduction, Dissertation*,
Brandeis University 1975

ר' יוסף קרא, פירוש ליחזקאל, בתוך: כהן, יחזקאל.
הנ"ל, פירוש למלכים, בתוך: כהן, מלכים ב.

ר' יוסף שלום אשכנזי, פירוש ס' יצירה, נדפס ע"ש הראב"ד בתוך: ספר יצירה עם
פירושים, ירושלים תשכ"ב.

ר' יעקב הכהן, פירוש מרכבת יחזקאל, בתוך: א' פרבר-גינת, פירוש מרכבת יחזקאל לר'
יעקב בן יעקב הכהן מקאשטיליה, מהדורה ביקורתית, עבודת גמר, האוניברסיטה
העברית, ירושלים תשל"ח.

ר' יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים אחרונים, ירושלים תשט"ו.
ר' יצחק דמן עכו, מאירת עינים, בתוך: ע' גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן
עכו, מהדורה מדעית, דיסרטציה, ירושלים תשמ"א.

- ר' יצחק הכהן, מאמר על האצילות השמאלית, בתוך: ג' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, מדעי היהדות ב (תרפ"ז), עמ' 244–264.
- הנ"ל, מאמר על האצילות השמאלית — תוספות, בתוך: ג' שלום, לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, תרכ"ח (תרצ"ד), עמ' 190–196.
- הנ"ל, פירוש מרכבת יחזקאל, בתוך: ג' שלום, לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, תרכ"ח ב (תרצ"א), עמ' 188–217.
- ר' מאיר אבן גבאי, ס' עבודת הקודש, ירושלים תשל"ג.
- מדרש שמואל, מהדורת ש' בוכר, קראקא תרנ"ג (ד"צ: ירושלים תשכ"ה).
- מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש הורוביץ וי"א רבין, פרנקפורט 1931–1928 (ד"צ: ירושלים תשנ"ח).
- מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו.
- ר' מנחם ציוני, פירוש על התורה, לעמברג תרמ"ב (ד"צ: ירושלים תשכ"ד).
- ר' מנחם רקאנטי, פירוש לתורה, בתוך: ר' מרדכי יפה, לבושי אור יקרות, ירושלים תשכ"א.
- ספר מערכת האלוהות, מנטובה, שי"ח (ד"צ: ירושלים תשכ"ג).
- ר' משה בן נחמן (רמב"ן), פירוש על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט–תש"ך.
- ר' משה דה לאון, משכיות כסף, מהדורת י' ווינהובן, עבודת גמר לתואר מ"א, אוניברסיטת ברנדייס, 1961.
- הנ"ל, ספר הרימון, מהדורת א' וולפסון: E. R. Wolfson, *The Book of the Pomegranate, Moses De Leon's Sefer Ha-Rimon*, Atlanta 1988.
- הנ"ל, ספר הרימון, מצוות לא תעשה, מהדורת ד' כהן-אלורו, ירושלים תשמ"ז.
- הנ"ל, פירוש המרכבה, מהדורת א' פרבר-גינת, לוס אנג'לס תשנ"ח.
- הנ"ל, שו"ת, בתוך: י' תשבי, 'שו"ת לר' משה די ליאון בעניני קבלה', חקרי קבלה ושלוחותיה — מחקרים ומקורות, כרך ראשון, ירושלים תשמ"ב, עמ' 36–75 (= קובץ על יד ה [טן], ירושלים תשי"א, עמ' יא–לח).
- ר' משה מבורגוס, פירוש מרכבת יחזקאל, ההתחלה בתוך: ג' שלום, לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, תרכ"ח ב (תרצ"א), עמ' 197–199 (הטור השמאלי של הטקסטים); הסוף בתוך: ג' שלום, שם, תרכ"ח ה (תרצ"ד), עמ' 182–190.
- נתן בן יחיאל מרומי, ספר הערוך, מהדורת ערוך השלם של ח"י קאהוט, וינה תרפ"ו–תרצ"ז (ד"צ: ניו יורק תשט"ו).
- סדר עולם רבה, מהדורת ד"ב ראטנר, וילנא תרנ"ד–תרנ"ז (ד"צ: ירושלים תשמ"ח).
- ספר הפליאה, פרעמישלא תרמ"ד (ד"צ: ישראל תשמ"ד).

פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניוארק תשמ"ז.
 פרקי דרבי אליעזר, עם פירוש הרד"ל, וארשה תרי"ב.
 פרקי דר' אליעזר, מהדורת רח"מ הורוביץ, דפוס ונציה ש"ד בצירוף פקסימיליה של
 המהדורה המדעית בכתב ידו של הורוביץ, ירושלים תשל"ב.
 ר' שבתי דונולו, ספר חכמוני-פירוש על ספר יצירה, בתוך: ספר יצירה עם פירושים,
 ירושלים תשכ"ב.

שמות רבה (פרשות א-יד), מהדורת א' שנאן, ירושלים תשמ"ד.
 ר' שלמה יצחקי (רש"י), פירוש ליחזקאל, בתוך: כהן, יחזקאל.
 ר' שם טוב בן שם טוב, ספר חאמונות, פירוש שי"ז (ד"צ: ירושלים תשכ"ט).
 ר' שמעון מפרנקפורט, ילקוט שמעוני על ספר יהושע, מהדורת ד' הימן ו' שילוני,
 ירושלים תשנ"ט.

ס' שערי צדק, מהדורת יא"א פרוש, ירושלים תשמ"ט.
 תנחומא ישן, מהדורת ש' בוכר, וילנא תרע"ו (ד"צ: ירושלים, תשכ"ד).
 תיקוני הזוהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשל"ח.
 תרגום יונתן ליחזקאל, בתוך: כהן, יחזקאל.
 תרגום יונתן למלכים ב, בתוך: בתוך: כהן, מלכים ב.

מחקרים

D. Abrams, *Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany — A study of the Sod Ha-Egoz Texts*, Tuebingen 1997

אורבך = א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח.
 אידל, אבולעפיה = מ' אידל, החוייה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים
 תשמ"ח.

אידל, טכניקה = הנ"ל, 'לגלגוליה של טכניקה קדומה של חזון נבואי בימי הביניים',
 סיני פו (תשמ"מ), עמ' א-ז.

M. Idel, 'Maimonides and Kabbalah', in: I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge MA & London 1990, pp. 31-79

אידל, רקנאטי = ר' מנחם רקנאטי המקובל, א, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח.
 אלטמן = א' אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות המיוחס לר' יצחק ן'
 פרחי', קרית ספר מ (תשכ"ה), עמ' 256-276; 405-412.

אליאור = ר' אליאור, מסורת המרכבה וראשיתה של המיסטיקה היהודית הקדומה —
 שלושה מקדשים ושלוש מסורות כוהניות-חזיוניות..., הרצאת מגנס, ירושלים,
 בדפוס.

אלקיים, זוהר = א' אלקיים, 'הזוהר הקדוש של שבתי צבי', קבלה ג (תשנ"ח), עמ' 345–387.

אפשטיין = א' אפשטיין, מקדמוניות היהודים (כתבי אברהם אפשטיין, חלק ב), ירושלים תשי"ז.

בוסתנאי וקוכמן, מלכים ב = ע' בוסתנאי ומ' קוכמן (עורכים), מלכים ב, עולם התנ"ך, תל-אביב 1994.

ברין, יחזקאל = ג' ברין (עורך), יחזקאל, עולם התנ"ך, תל-אביב 1993.

ברין, קרא = הנ"ל, מחקרים בפירושו של ר' יוסף קרא, תל-אביב תש"ן.

גוטליב, בחיי = א' גוטליב, בחיי הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, תל-אביב תש"ל. גולדרייך = ע' גולדרייך, 'ביוררים בראייתו העצמית של בעל תיקוני זוהר', משואות

— מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' א'

גוטליב ז"ל, עורכים: מ' אורון וע' גולדרייך, תל אביב תשנ"ד, עמ' 459–496.

גושן-גוטשטיין, שקיעים = מ' גושן-גוטשטיין, שקיעים מתרגומי המקרא הארמיים, א (בסיועו של ר' כשר), רמת גן תשמ"ג.

גינזבורג = ל' גינזבורג, אגדות היהודים, רמת גן תשכ"ז.

גינזבורג, תרגום = M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch)*, Berlin 1903

גינברג, יחזקאל = M. Greenberg, *Ezekiel I–XX, a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, 1983

גפן = ש' גפן, 'תלי' ספר זכרון ליוכל השבעים של א"ז רבינוביץ, תל אביב תרפ"ד, עמ' 126–128.

גרינולד = א' גרינולד, "ראיות יחזקאל" — מהדורה ביקורתית ופירוש, טמירין א, ירושלים תשל"ב, עמ' קא–קלט.

דן, אשכנז = י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח.

דן, האגוז = J. Dan, 'Hokhmah Ha-Egoz — Its Origin and Development', *JJS*, 17 (1966), pp. 73–82

דן, מלאכים = הנ"ל, "ס' מלאכים" לר' יהודה החסיד, דעת 2–3 (תשל"ח–ט), עמ' 99–120.

הוס = ב' הוס, על אדני פז — הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס.

הלפרין, מרכבה = D. Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tuebingen 1988

הרכבי = א' הרכבי, 'תלי-אתלי', בן עמי, פטרסבורג תרמ"ז, עמ' 27–35.

וולפסון, חכמה = E. Wolfson, 'Hebraic and Hellenic Conceptions of Wisdom in Sefer ha-Bahir', *Poetics Today*, 19 (1998), pp. 147–176

וולפסון, יעקב = א' וולפסון, 'דמות יעקב חקוקה בכיסא הכבוד: עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז, משואות — מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' א' גוטליב ז"ל, עורכים: מ' אורון וע' גולדרייך, תל אביב תשנ"ד, עמ' 131–185.

E. Wolfson, 'Merkavah Tradition in Philosophical Garb: = מרכבה', *American Academy for Jewish Research*, 57 Judah Halevi Reconsidered', (1990/1991), pp. 179–242

E. Wolfson, 'Left Contained in the Right; A study in Zoharic = שמאל', *ASJ Review*, 1,1 (1986), pp. 27–52 Hermeneutics',

G. Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Gêrone sur le Cantique des = יידה* *Cantiques*, Paris 1969

וייס = מ' וייס, נבואה 'תמונה וקול בפרקי מראות הנבואה', בתוך: מ' וייס, מקראות ככוונתם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 99–110 (= דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, תשל"ז, כרך א, עמ' 91–99).

M. Verman, *The Books of Contemplation — Medieval Jewish Mystical = רומן* *Sources*, New York 1992

חלמיש ורביצקי = מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), א"י ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א.

כהן, יחזקאל = מ' כהן (מהדיר), הכתר, ספר יחזקאל, ההדרה מדעית על פי כתבי יד עתיקים, רמת-גן תש"ס.

כהן, מלכים ב = הנ"ל (מהדיר), הכתר, מלכים ב, ההדרה מדעית על פי כתבי יד עתיקים, רמת-גן תשנ"ה.

כהן-אלורו, מגיה = ד' כהן-אלורו, המגיה והכשוף בספר הזוהר, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט.

כשר, יחזקאל = ר' כשר, 'אנתרופומורפיזם, קדושה ופולחן — מבט חדש על יחזקאל מ-מה', בית מקרא מ (תשנ"ה), עמ' 357–375.

כשר, תוספתות = הנ"ל, תוספתות תרגום לנביאים, ירושלים תשנ"ו.
ליבס, המשיח = י' ליבס, 'המשיח של הזוהר — לרמותו המשיחית של ר' שמעון ברי-יוחאי' בתוך: הרעיון המשיחי בישראל — יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87–234.

ליבס, כיצד = הנ"ל, כיצד 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך: י' דן (עורך), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח — דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית — ספר הזוהר ודורו, תשמ"ט, עמ' 1–72.

- H. Liss, "It is not Permitted to Ponder the deeper Meaning of the = מרכבה Verse" — An Interpretation of the Merkava-Vision in Ezekiel according to the Commentaries of Rabbi Shelomoh Jizchaqi (Rashi) and Rabbi Eli'ezer of Beaugency', *Jewish Studies Quarterly*, 7 (2000), pp. 42–64.
- R. Meroz, 'The Path of Silence: An Unknown Story from a Zohar = מרוז, דממה Manuscript', in print
- מרוז, ואני = הנ"ל, "ואני לא הייתי שם?" — קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע, בדפוס.
- מרוז, ספר = הנ"ל, הפנינה והדג — הביוגרפיה הרוחנית של רשב"י; או — מבנהו הקדום של ספר הזוהר (שם זמני). בדפוס.
- R. Meroz, 'Zoharic Narratives and their Adaptations', *Hispania Judaica* 3 (2001), in print
- W. Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie u. Kunst bis z. Ende d. xii Jahrhunderts*, Muenster in Westf 1912
- פדיה = ח' פדיה, 'ההשתוקקות לראיית האל במסתורין היהודי הקדום', אסופות ט (תשנ"ה), עמ' רלז–רעט.
- פטאי, אדם = ר' פטאי, אדם ואדמה, ירושלים תש"ב.
- פטאי וזהרי, דודאים = ר' פטאי ומ' זהרי, הערך "דודאים", אנציקלופדיה מקראית, ב, 'ירושלים תשל"ג.
- פרבר-גינת, האגוז = א' פרבר-גינת, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה הי"ג — סוד האגוז ותולדותיו, דיסרטציה, ירושלים תשמ"ז.
- J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, London, 1919 = פרייזר, פולקלור
- G. A. Cooke, *A critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, The International Critical Commentary, Edinburgh 1970
- R. C. Kiener, 'The Status of Astrology in the Early Kabbalah = קינר, אסטרולוגיה from the Sefer Yesirah to the Zohar', בתוך: "דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו), ירושלים תשמ"ז, עמ' 42–1 (בחלק האנגלי).
- רבין, תרגומים = ח' רבין (עורך), תרגומי המקרא, פרקי מבוא, ירושלים תשמ"ד.
- A. Schussman, 'The Prophet Ezekiel in Islamic Literature — = יחזקאל Jewish Traces and Islamic Adaptations', in: M. Stone & T. Bergren (ed.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998, pp. 316–339

D. Sperber, *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, = מאגיה, שפרבר, Ramat-Gan 1994

שלום האם = ג' שלום, 'האם חבר ר' משה די ליאון את ספר הזוהר?', מדעי היהדות א (תרפ"ו), עמ' 16-29.

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941 = שלום, זרמים

G. Scholem, *Einige Kabbalistische Handschriften im Britischen Museum*, Jerusalem 1932 = שלום, כתבי יד

שלום, פרשה = הנ"ל, 'פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר' בתוך: ש' ליברמן, ש' שפיגל ואחרים (עורכים), ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' תכה-תמו.

שנאן, תרגום = א' שנאן, תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ג.

A. Sharf, *Jews and Other minorities in Byzantium*, Ramat-Gan 1995 = שרף, ביזנטיין

תשבי = י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשל"ה.

תשבי, משיחיות = י' תשבי, משיחיות בדור גירושי ספרד ופורטוגאל, ירושלים תשמ"ה.

תשבי ולחובר = י' תשבי ופ' לחובר, משנת הזוהר, א, ירושלים תשל"א.