

# הזוהר והתיקונים — מרנסנס למהפכה

## יהודה ליבס

### א. ספר חדש בספרות תיקוני זוהר

תודה רבה למשה אידל, למיכל אורון ולאקדמיה הלאומית למדעים על הוצאתו לאור של ספרו של אפרים גוטליב ז"ל,<sup>1</sup> שבו פורסמו — בלוויית הערות מפורטות, מבוא ומפתחות — חיבורים עבריים, שנאספו מכתבי יד ומדפוסים, שאותם זיהה גוטליב כחיבוריו של המחבר האנונימי של השכבה המאוחרת ביותר של ספרות הזוהר, רעיא מהימנא ותיקוני זוהר. ספר חשוב זה עתיד להפיח חיים במחקר התנועה הרוחנית הזוהרית. אני מודה להם גם על כך שהסירו מעל כתפיי את החוב שרביץ עליהן זה שלושים שנה.

אפרים גוטליב היה מורי העיקרי בשנות לימודי הסדירות באוניברסיטה העברית. גוטליב היה מורה אהוב ומסור, ואילולי הוא, ספק רב אם הייתי עוסק בהוראה ובמחקר בתחום הקבלה. בחודשים האחרונים של חייו שוחח אתי גוטליב רבות על המציאה החשובה שעלתה בידו, כתבים עבריים של בעל תיקוני זוהר, שלפירושם ולהתקנתם הקדיש את זמנו. לאחר שנתקבלה הבשורה המרה על פטירתו של גוטליב מהתקף לב בעצם מלחמת יום הכיפורים, לקחתי את כתב היד כדי להתקינו לדפוס, אך לאחר כמה שבועות החזרתי אותו, בלי לקבל על עצמי את המשימה הזאת.

להחלטה זו, שאיני גאה בה כלל, היו כמה סיבות. צפיתי שהעבודה על כתב יד זה תארך זמן רב (הגם שלא העליתי על דעתי שבשלושים שנה מדובר),

\* נוסח מורחב של הרצאה שנישאה בכנס על ספר הזוהר שהתקיים באוניברסיטת תל אביב בד' טבת תשס"ד, במסגרת ישיבה מיוחדת לכבוד הופעת ספרו של אפרים גוטליב, הכתבים העבריים של בעל תיקוני זוהר ורעיא מהימנא (ערך והקדים מבוא משה אידל, התקין שמואל ראם, הכינה מפתחות מיכל אורון), הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשס"ג.

1 ראה לעיל, הערת כוכבית.

שבמהלכו לא אוכל להתפנות לתכניות המחקר העצמאי שלי. איני מסוגל לפצל עצמי ולעסוק בדברים שונים בבת אחת, ובאותה התקופה עמדתי בכתיבת דוקטורט. אך לכך נוספה עוד סיבה, והיא נוגעת לגופו של עניין: בעבודת הדוקטור עסקתי בלשון הזוהר על כל שכבותיה, ובכלל זה לשון תיקוני זוהר,<sup>2</sup> אך העדפתי מאוד את החטיבות המשתייכות לגוף הזוהר, מה שמכונה בלשון שכבת התיקונים: "חבורא קדמאה" (החיבור הראשון),<sup>3</sup> והתעתדתי להמשיך ולעסוק בעיקר בשכבות אלה. ואכן את רוב ימי בשלושים השנה שעברו מאז הקדשתי לעיסוק בגוף הזוהר.

אך מחקר זה גופו מחזירני לעסוק שוב ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר, שכן הגעתי בו ליד הכרה שהזוהר איננו רק ספר אלא ספרות שלמה,<sup>4</sup> וממחקר הזוהר עברתי לעסוק במחקר הזוהריות, שהיא בעיניי תנועה תרבותית-דתית חשובה, שתולדותיה חופפות רק בחלקן את תולדות הקבלה בכלל.<sup>5</sup> במסגרת התנועה הזוהרית תופסת שכבת התיקונים מקום חשוב ביותר; רק בצירוף זוהר ותיקוני זוהר אפשר להבין הן את גרעינה של תנועה רוחנית זו במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, הן את השפעתה המכרעת על היהדות המאוחרת, ובעיקר על גדולי המקובלים, שראו עצמם כממשיכי אותה תנועה, בחינת ר' שמעון בר יוחאי (רשב"י) או רעיא מהימנא (הרועה הנאמן, הוא משה רבנו) שחזרו לעולם.<sup>6</sup> מקובלים אלה שאבו גם מן הזוהר וגם מן התיקונים,<sup>7</sup> אף כי לא בהכרח באותה המידה. רבים הושפעו יותר מגוף הזוהר, ובהם הארי שבחבורה, ר' יצחק לוריא (האר"י),<sup>8</sup> אך גם בין אותם שהחשיבו יותר דווקא את התיקונים, ימצאו מגדולי

2 ליבס, מילון.

3 עיקרה של פרשת פינחס שבספר הזוהר הוא חיבור רעיא מהימנא על פרשה זו, וחלקי גוף הזוהר שבה מצוטטים בחיבור זה בציון "ובחבורא קדמאה". על המונח "חבורא" ומשמעותו בתיקוני זוהר ראה פדיה, המראה, עמ' 37. וראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 115.

4 ראה ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 1-71.

5 על תנועה זו, ראה ליבס, ארוס ואנטי-ארוס, עמ' 152-167, 548-551; הנ"ל, בר יוחאי, עמ' 126-142; ועוד.

6 ראה ליבס, משיח הזוהר, עמ' 101-118; הנ"ל, עמק המלך, עמ' 120-126. במקומות אלה עסקתי בהזדהות עם רשב"י, אך גם הזדהות עם רעיא מהימנא אינה נעדרת, והיא מודגשת במיוחד אצל ר' חיים לוצאטו (הרמח"ל).

7 יש לזכור, בהקשר זה, שהרמח"ל כתב את זוהר תניינא ואת תיקונים חדשים.

8 האר"י מצטט בכתביו את מאמרי גוף הזוהר (ובעיקר את ספרות האידרות) במידה רבה הרבה יותר מאשר את ספרות התיקונים. הדבר ניכר ביתר שאת בחיבורים הלוריאניים המוקדשים לפירושי הזוהר, כגון "שער מאמרי רשב"י", שמפרשים הרבה מגוף הזוהר, ורק מעט מאוד מספרות התיקונים.

המקובלים: ר' משה קורדובירו (הרמ"ק)<sup>9</sup> והגאון ר' אליהו מוילנא (הגר"א)<sup>10</sup>. כפי שנראה להלן, שתי השכבות הזוהריות שונות מאוד באופיין, כרנסנס לעומת מהפכה. וכך, מן המזיגות השונות והמינונים השונים של שכבות אלה בקבלת האחרונים, אפשר ללמוד משהו על עולמו הרוחני של כל מקובל.

הטקסטים החדשים שמתפרסמים עתה בספרו של גוטליב מספקים הזדמנות מצוינת לפתיחה מחדש של סוגיית היחס בין ספרות תיקוני זוהר והספרות הזוהרית שקדמה לה, שבה יעסוק מאמרנו זה. הטקסטים החדשים אמנם שונים משאר ספרות תיקוני זוהר לא רק בלשונם — עברית ולא ארמית — אלא גם בהבדל נוסף הקשור לכך. אין המדובר בפסאודואפיגרפיה; טקסטים אלה אינם רואים עצמם כחלק מן הספרות הזוהרית, והמחבר הימי-ביניימי מדבר בהם בשם עצמו (גם אם אינו מזוהה בשם), כמו שמצינו בפתיחת אחד החיבורים: "אמר המחבר שמתי נפשי ורוחי ונשמתי כעני ההולך לעמוד בהיכל שכינתך"<sup>11</sup>. לפיכך גם אין לצפות שר' שמעון בר יוחאי, בעל הזוהר, יופיע כאן בדמותו, ויספר דברים חדשים שאינם בספר הזוהר. כאן רשב"י אינו אלא מחבר הזוהר, שנחשב לחיבור מסוים, שהטקסטים החדשים מצטטים ממנו מלוא חופניים, ופה ושם מסמיכים לציטוט גם את שמו, ספר הזוהר,<sup>12</sup> או נוקטים בלשון "ראיתי (או 'מצאתי') כתוב בשם ר' שמעון בר יוחאי" וכיו"ב,<sup>13</sup> או בלשון "אמר ר' שמעון"<sup>14</sup>. עניין זה תקף גם באשר לרב המנונא סבא, שעל מקומו בספרות הזוהר ותיקוני זוהר נעמוד בהמשך.<sup>15</sup> בכתבים החדשים אין הוא נזכר אלא כמחברו של קטע זוהרי המצוטט כאן, המובא בגוף הזוהר בשם ר' המנונא.<sup>16</sup>

הבדל זה נוגע גם לדרך הצגתו של משה רבנו. בספרות תיקוני זוהר, ובמיוחד בחיבור הנקרא רעיא מהימנא, מזהה המחבר את עצמו עם דמותו של משה

9 ראה להלן, הערה 110, וסמוך לה.

10 הגר"א כתב פירוש אינטנסיבי על כל ספרות תיקוני זוהר (ספר תיקוני זוהר, תיקוני זוהר חדש ורעיא מהימנא). מספרות גוף הזוהר פירש הגאון קטעים מעטים (כגון "היכלות" ו"ספרא דצניעותא"), ובנוגע לשאר החיבור הסתפק הוא בהערות טקסטואליות פה ושם. על דרך פירושו לספרות התיקונים, ראה להלן, הערות 135, 262, וסמוך להן.

11 ראש מאמר ב אצל גוטליב, כתבים עבריים, עמ' 123. המאמר הראשון קטוע בראשו ובסופו, וממקום הקטיעה (עמ' 115, ש' 1347) מתחיל חיבור חדש הנקטע עם סיום המאמר הראשון, והוא תפילה. וראה להלן, הערה 216.

12 גוטליב, שם, עמ' 88, 179, 188.

13 שם, עמ' 137, 143, 145.

14 שם, עמ' 147, 201.

15 ראה להלן, פרק ה.

16 גוטליב, כתבים עבריים, עמ' 137-138. ראה הערות גוטליב שם.

שלדעתו חזרה בגלגול בימיו (בכך נדון עוד בהמשך). בכתבים החדשים לא יימצא כזאת, אף שגם בהם משה רבנו הוא הגיבור העיקרי, ובמקום אחד מצינו אף את הביטוי "משה רבנו של מעלה", המזוהה עם ספר הזוהר, עם תורה שבכתב ועם ספירת תפארת (בן י"ה).<sup>17</sup> לזיהויים האלה יש מקבילות רבות בספרות תיקוני זוהר,<sup>18</sup> ובכל זאת ניכר ההבדל, כי בכתבים החדשים דומה ש"משה של מעלה" וספר הזוהר אינם אלא כינויים לספירת תפארת, ואין לדמותו של משה משמעות פרסונלית עכשווית.

עם זאת, בסוף החיבור רעיא מהימנא המחבר משנה את דרך כתיבתו, ועובר לכתיבה זוהרית ממש. בסוף הטקסט שנדפס בספרו של גוטליב<sup>19</sup> המחבר אומר: "ועתה צריך לפרש כל התיקונים שאמר ר' שמעון". גוטליב ומהדיריו לא הביאו את המשך הטקסט, המצוי בכתב היד ובדפוס הראשון (בספר המלכות),<sup>20</sup> כנראה מפני שהוא כתוב בארמית ונדפס גם בספר זוהר חדש.<sup>21</sup> אם נעבור לעיין שם, נמצא חיבור שעוסק בחכמת הפרצוף (הכרת פנים, פזיוגנומיה). חכמה זו היא נושא חשוב בספרות הזוהרית,<sup>22</sup> המקדישה לה כמה חיבורים, מהם שייכים לגוף הזוהר,<sup>23</sup> ומהם לשכבת ספרות תיקוני זוהר.<sup>24</sup> גם החיבור הנדון קרוב באופיו לספרות תיקוני זוהר,<sup>25</sup> והוא אכן מפרש את "התיקונים שאמר ר' שמעון", כלומר את הקביעה, המצוטטת כאן (בשינויים קטנים) בראש הקטע מתוך ראשית החיבור "רזא דרזין" — חיבור העוסק בהכרת פנים ושייך לגוף הזוהר — ולפיה אופיו של האדם ניכר בששה מקומות ("סטריין") בפניו ובגופו.<sup>26</sup> שאר החיבור מוקדש

17 שם, עמ' 38. יצוטט להלן, בהערה 236 (אות יו"ד היא רמז לכמה, היא אבא אות ה"א לספירת בינה, היא אמא, וספירת תפארת היא בנם).

18 ראה הערותיו של גוטליב, שם, על אתר; וראה זוהר חדש, קמט ע"א (תיקונים).

19 גוטליב, כתבים עבריים, עמ' 201.

20 ראה דברי מ' אידל במבוא לספרו של גוטליב, שם, עמ' ט, ובהערת גוטליב, שם, עמ' 123.

21 זוהר חדש, לא ט"א—לב ט"ב. בספר המלכות ובמקורו בכתב היד הקטע קטוע באמצעו, ובזוהר חדש הוא ארוך הרבה יותר.

22 על הכרת פנים בספרות הזוהרית והקבלית ראה ליבס, הכרת פנים. ראה גם מאמרו של רון מרגולין בכרך זה.

23 זוהר, ח"ב ע—עח. כאן נדפסו שני חיבורים בטורים מקבילים, האחד אנונימי ונקרא "רזא דרזין", והאחר משתייך לגוף הזוהר גם מצד המסגרת הספרותית, ונזכרים בו רשב"י וחבורתו.

24 יש למנות כאן, בנוסף על הקטע הנדון, גם את תיקון ע' מספר תיקוני זוהר, שהנו חיבור שלם העוסק בחכמת הפרצוף.

25 אופיו זה של הקטע אינו חידוש, והוא מוסכמה ישנה בין החוקרים. אך ראה להלן (סמוך להערה 27) את דברי הסתייגותו של מ' אידל מכך.

26 זוהר, ח"ב ע ט"ב—ט"ד (רזא דרזין). בחיבור המקביל (ראה לעיל, הערה 23), משתנים

לפירוש קביעה זו, ואחרי הקביעה מופיעה גם הנוסחה "וכען צריך לפרשא", שהיא נוסח ארמי של המשפט הנזכר לעיל — "ועתה צריך לפרש כל התיקונים שאמר ר' שמעון" — הבא בסוף החיבור העברי וכחוליית חיבור בינו לבין הקטע הארמי.

בכך מוצא אני אישוש לקביעה דלעיל, שמקורה בדברי משה אידל,<sup>27</sup> שבנקודה זו עבר המחבר מן הכתיבה העברית של תיקוני זוהר אל הארמית. אידל אמנם קבע זאת בהסתייגות, שכן לדעתו: "טקסט זה, שנדפס בזוהר חדש... קרוב קירבה גדולה ביותר לסגנונו של בעל ס' תיקוני זוהר... אולם למרות קירבה זו יש עדיין שינויים מסוימים לעומת שיטתו של בעל ס' תיקוני זוהר, והדבר טעון ליבון מיוחד". לפי הסתייגות זו אפשר שמחבר הקטע, ומחבר הכתבים העבריים, איננו מחברו של ספר תיקוני זוהר, אלא מישהו אחר מחוגו. זאת אפשרות מתקבלת על הדעת, שכן קשה לחשוב שהאופוזיציה החברתית והרוחנית, שאותה מייצג בעל תיקוני זוהר, ושאופייה יידון להלן, תכלול רק אדם אחד. ואכן גם בעל התיקונים, בבדידותו הרבה, מדבר על "אחד מעיר ושנים ממשפחה" המתקבצים אתו לספרו, הדומה לתיבת נח.<sup>28</sup>

לדעת אידל נכתבו הכתבים העבריים לפני ספר תיקוני זוהר, אך לדעתי דבר זה אינו מוכרח, ואפשר שנכתבו על ידי תלמיד הממשיך את רבו.<sup>29</sup> דעה זו, המאחרת את הכתבים העבריים, תוכל למצוא לה סמך בחישוב קץ המופיע בכתבים העבריים, שיש לו מקבילה בספרות תיקוני זוהר. ההבדל בין שני חישובים מקבילים אלה הוא בעיקר בשורה האחרונה: תיקוני זוהר מתכוון כנראה לשנת אלף מאתיים ארבעים וחמש אחרי החורבן, כלומר לשנת 1313

ששה אלה לשבעה (שם, ט"ג). אך בהמשכו (זוהר, ח"ב עח ע"א) נזכרים שוב אותם "שית סטריין". במקומות אחרים בזוהר באים "שית סטריין" במשמעות אחרת, כתרגום ארמי של המונח "שש קצוות" שמקורו בספר יצירה, ומציין שש מתוך עשר הספירות.

27 אידל, מבוא לספרו של גוטליב, כתבים עבריים, עמ' לז.

28 ראה להלן, בראש פרק ו. על אפשרות של חוג מקובלים הקשורים לתיקוני זוהר, ראה אידל, מבוא לספרו של גוטליב, כתבים עבריים, עמ' כט.

29 אידל (שם, עמ' כט-ל) מסתמך על העובדה שבטקסטים העבריים אין ניכרת השפעת המקובלים ר' יוסף הבא משושן הבירה ור' דוד בן יהודה החסיד. אך אם טקסטים אלה נכתבו על ידי תלמיד אחר, אין זו ראיה, כי אפשר שתלמיד זה לא נטה לכיוונם של מקובלים אלה. אין ראיה גם מן המקבילה שהביא אידל (שם, עמ' כג-כד, ויובאו להלן, ליד הערה 144) מספר יסוד עולם. הדברים המצויים שם מקבילים אמנם לדברי תיקוני זוהר ואף לכתבים העבריים, אך אינם ציטט מדויק, ואפשר שאינם מעידים אלא על התפשטות נוספת של חוג תיקוני הזוהר, וגישתו המיוחדת להלכה. ראיה נוספת שמביא אידל (שם) היא חוסר ציטטות ארמיות בכתבים העבריים, להוציא הקטע הנדון, אך אפשר לנמק זאת בסוגה הספרותית השונה שבחר לו בעל הכתבים העבריים.

לספירת הנוצרים, ואילו החיבור העברי מאחר את זמנו במאה שנה, גם במחיר של קושי דרשני,<sup>30</sup> ומותר לשער שכך עשה מפני שהמועד הראשון חלף ועבר. ייחוס הכתבים העבריים לתלמיד של בעל תיקוני זוהר נתמך לכאורה גם בשיקול נוסף. נקל לתאר איך אצל תלמיד שכזה קופאים משה והזוהר והופכים לסמל ולמקור ספרותי, בעוד שאצל הרב היו הם עדיין חוויה ביוגרפית. כך מצאנו למשל גם אצל ר' דוד בן יהודה החסיד, שגם הוא נמנה עם ממשיכי התנועה הזוהרית, ואף הוא תרגם לעברית ושכתב קטעים זוהריים (השייכים לגוף הזוהר) והמשיך לכתוב בסגנונם. בכתבי ר' דוד נמצא אכן את הקטעים הזוהריים בלי רוב האלמנטים האישיים, בלי "סיפורי המסגרת" על אודות רשב"י וחיבורתו.<sup>31</sup> המעבר ההפוך, ממקור ספרותי אל הזדהות אישית, אולי קשה יותר להבנה פסיכולוגית. כנגד זאת אפשר להביא ראיה מן המציאות: מעבר כזה אינו השערה בלבד אלא התרחש בנקודה דלעיל, שבה עבר בעל הכתבים העבריים לכתיבת הקטע הפיזיוגנומי שנדפס בזוהר חדש,<sup>32</sup> בין אם נראה בקטע זה כחלק אינטגרלי מספרות תיקוני זוהר,<sup>33</sup> ובין אם לא. זיקתו הנוספת של קטע זה לתיקוני זוהר אינה רק בשפה הארמית; כאן מזדהה המחבר עם דמותו של משה רבנו, ורשב"י הזוהרי כבר אינו רק מקור לציטוט, אלא גם להתעמקות, ואפילו למחלוקת, הנוגעת למעלתם היחסית של שני האישים, משה ורשב"י.

### ב. משה לעומת רשב"י בספרות תיקוני זוהר

החיבורים הפיזיוגנומיים הזוהריים נסמכים על עצתו של יתרו למשה "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע ושמת עליהם שרי

30 ראה גוטליב, כתבים עבריים, עמ' 40, ובהערותו של גוטליב, שם. גוטליב מפנה כראוי לזוהר חדש, קיג ט"א (תיקונים) ומציין: "החשבון שבנוסח התיקונים, שמתכוון כנראה לאלף ומאתיים ארבעים וחמש שנים אחרי החורבן, הוא בוודאי מתאים יותר להלך-המחשבה שלו בחישובי הקץ מאשר הנוסח שלפנינו".

31 ראה ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 54-65. שם אמנם שיערתי שלפני ר' דוד היה נוסח אחר של קטעי זוהר (במיוחד האידרות), לפני שפותחו בם סיפורי המסגרת. שתי האפשרויות קיימות, ומכל מקום האלמנטים האישיים מפותחים ביותר דווקא בשכבה האחרונה של גוף הזוהר.

32 ובדומה טוענת ר' מרוז כי אפשר לראות התפתחות בתוך רצף הטקסטים השונים של תיקוני זוהר, אשר עיקרה הוא המעבר אל ההזדהות האישית. כך נטען בהרצאה שנשאה בערב גוטליב (ראה לעיל, הערת כוכבית), אשר כותרתה "הצצה לביוגרפיה של בעל תיקוני זוהר", וכן בספרה שבדפוס.

33 זה כנראה עיקר דעתו של אידל, במבוא לגוטליב, כתבים עבריים, עמ' לז.

אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות".<sup>34</sup> כך גם בקטע הנדון, וגם בחיבור "רזא דרזין", השייך לגוף הזוהר, ושעליו בא כזכור מחבר הקטע להעיר את הערותיו.<sup>35</sup> שני המחברים מייחסים אפוא את חכמת הפרצוף למשה רבנו, ובכל זאת אינם מסכימים בסוגיית ייחוס זה. לפי רזא דרזין, משה התקשה בחכמה זו, עד שבאה השכינה (או רוח הקודש) ומילאה אותו, ובחרה היא עצמה את השרים לפי חכמת הפרצוף,<sup>36</sup> ונמצא שחכמה זו אינה בבחינת ידע טכני המצוי אצלו תמיד, אלא תלויה היא בהתעוררות מיסטית "לפי שעה".<sup>37</sup> את זהותו המדויקת של בעל חכמת הפרצוף, כלומר השכינה, לומד "רזא דרזין" מן המילה "ואתה" שבראשית הפסוק הנ"ל "ואתה תחזה". "ואתה" רומז לשכינה, או לאלהות, לפי הפסוקים: "ואתה הוא ושנותיך לא ייתמו",<sup>38</sup> "ואתה מחיה את כלם",<sup>39</sup> "ואתה ה' מגן בעדי".<sup>40</sup> החיבור "רזא דרזין" חותם את קביעתו זו בלשון "ואתה תחזה ותסתכל בהא"<sup>41</sup> אנת הוא ולא אחרא למנדע ולאסתכלא בשתיך רבוא". כלומר, "ואתה תחזה" ותסתכל בכך (ואם נוסח המקור הוא "דהא", יש לתרגם: שכן) אתה הוא (כלומר רק השכינה הנקראת אתה) ולא אחר (הראוי) לדעת ולהסתכל בשישים ריבוא (בני ישראל).

הקטע הנדפס בזוהר חדש, השייך כזכור לספרות תיקוני זוהר, מצטט כמעט מילה במילה מן המשפט האחרון, אך בו "ואתה" מתייחס לא לשכינה אלא למשה. כלומר תיקוני זוהר משתמש בלשונו של "רזא דרזין" כדי לומר את ההפך מטענתו. "רזא דרזין" מבקש להפקיע את המילה "ואתה" ממשה, שהוא המכוון בפשט הפסוק, ולהעבירו אל השכינה הנקראת "אתה", ואילו הקטע שבזוהר חדש עושה את ההפך הגמור, ולומד מ"ואתה" שדווקא משה הוא היחיד המסוגל להסתכלות שכזאת, כאומרו: "ואתה תחזה מכל העם' אנת אית לך לאסתכלא ולא אחרא, דאנת איהו נהורא דאורייתא לקיימא בכ' זכרו תורת

34 שמות יח, כא. ראה על כך ליבס, הכרת פנים.

35 ראה לעיל, לפני הערה 26.

36 זוהר, ח"ב ע ט"ב (רזא דרזין). רעיון דומה לכך (אך לא זהה) נמצא בחיבור הפיזיולוגי האחר השייך לגוף הזוהר, ח"ב עח ע"א. שם במקום השכינה נזכרת רוח הקודש. על מקרה אחר שבו התקשה משה עד שהראו לו מלמעלה, ראה מנחות כט ע"א.

37 = "לפום שעתא" (זוהר, ח"ב עח ע"א. התרגומים מארמית במאמר זה כולם שלי, י"ל). עניין זה קשור למעמדה של חכמת הפרצוף, ועל כך ראה ליבס, הכרת פנים, וראה גם ליבס, החצנת הסוד.

38 תה' קב, כח.

39 נחמ' ט, ו.

40 תה' ג, ד.

41 אולי צריך להיות: דהא.

משה עבדיי".<sup>42</sup> כלומר רק לך, למשה, ולא לאחר יש להסתכל (בהסתכלות זו של חכמת הפרצוף), כי אתה הוא אור התורה, כדי שיתקיים בכך (הפסוק הקורא את התורה על שמך) "זכרו תורת משה עבדיי".<sup>43</sup> מקבילה לכך מצאנו בחיבור פיזיולוגי אחר השייך לספרות תיקוני זוהר, שרשב"י עצמו מעיד על משה שלו בלבד יש כוח ויכולת להסתכל ולהבין בדיוקני אנשים.<sup>44</sup>

שאלת היכולת הפיזיולוגית קשורה אולי לאופן הנהגת החבורה המיסטית. כך אפשר ללמוד מן הנהוג בחבורות מיסטיות אחרות, הדומות לחבורת הזוהר ואף קשורות לאותה מסורת המכוננת אותה. בחבורות כאלה מצינו לעתים שמנהיג החבורה בוחר את תלמידיו-חבריו באמצעות חכמת הפרצוף. כך ייחסו הקדמונים לפיתגורס, שבדמות חבורתו נוסדו חבורותיהם של הפילוסופים הנאו-אפלטוניים, וכך היה גם בחבורת האר"י, שראה עצמו כגלגולו של רשב"י ושל משה.<sup>45</sup> בזוהר ובתיקוני זוהר לא מצינו כך בפירוש, והדבר עדיין צריך עיון. ומכל מקום, מחלוקת זו בדבר כושרו הפיזיולוגי של המנהיג אינה אלא סניף לפרשה הכללית של היחס בין מעלת משה לבין מעלת רשב"י בספרות גוף הזוהר ובספרות תיקוני זוהר. לשאלה זו חשיבות רבה, שכן היחס בין שני אישים אלה משקף את היחס שבין גופי ספרות (קורפוסים) אלה עצמם. רשב"י הוא הרי גיבורו של גוף הזוהר, ואילו בעל תיקוני זוהר רואה עצמו בדמות משה, הרועה הנאמן (רעיא מהימנא) שחזר בגלגול. יחסו של תיקוני זוהר אל רשב"י, כלומר אל הספרות הזוהרית שלפניו, תשמש בידנו נקודת מוצא לחקר חדש של יחס ספרות תיקוני זוהר אל ספרות ההלכה, ולהערכה חדשה של מקומה של ספרות תיקוני זוהר בתולדות מחשבת ישראל.

יחסי רשב"י-משה הם נושא עדין כבר בחטיבת גוף הזוהר כשהיא לעצמה. משה מתואר שם במונחים מיתיים מופלגים ביותר, ולכאורה לא קם כמוהו עוד בישראל, כמו שנאמר.<sup>46</sup> אך עיון נוסף בגוף הזוהר מגלה שבכל זאת קם אחד, והוא ר' שמעון בר יוחאי, גיבור הספר. מבחינות רבות רשב"י מושווה בזוהר למשה, ומבחינות אחדות אף עולה הוא עליו. על כך כתבתי בעבר,<sup>47</sup>

42 זוהר חדש, לא ט"ג.

43 מ' ג, כב.

44 תיקוני זוהר, תיקון ע, קלח ע"א.

45 על כל זאת בהרחבה, ראה ליבס, הכרת פנים. ראה גם הנ"ל, ארוס ואנטי-ארוס; הנ"ל, בר יוחאי.

46 ראה דב' לד, י.

47 ראה ליבס, מילון, עמ' 144-145; הנ"ל, משיח הזוהר, עמ' 106, 112, 122-123, 125-126, 142.

וחברי בועז הוס הוסיף והעמיק מאוד בשאלה זו.<sup>48</sup> הוס הראה ש"משה ורשב"י הם שני האישים היחידים שהתלמוד מייחס להם את המעלה המיסטית העליונה של הסתכלות באספקלריה המאירה,<sup>49</sup> ושעניין זה עמד במרכז עיונו של מחבר גוף הזוהר בשאלת מדרגותיהם המיסטיות של רשב"י ושל משה. יתרונו של רשב"י על משה הוא בעיקר בכך שהוא אקטיבי יותר ויצירתי יותר. רשב"י הוא הגורם הפעיל והיוזם שאינו צריך ליטול רשות בצפייתו באספקלריה המאירה ובשאר יחסיו עם הקב"ה וביצירתו הרוחנית. לכך מתקשר עוד יתרון של רשב"י על משה, הוא יתרון המודעות למעלה המיסטית שלו עצמו. באדרא רבא רשב"י מכריז על כך ש"משה לא ידע כי עור פניו קרן, ואילו הוא היה מודע לכך."<sup>50</sup>

לדעתי, אפשר גם לראות בספרות האידרות בכללה התרסה כנגד מוגבלות ההשגה שניתנה למשה לעומת חכמת רשב"י. עניינה העיקרי של ספרות זו הוא בתיאור מפורט של הפרצופים האלוהיים, ותיאור כזה, שבא מפי רשב"י או בהשראתו הקרובה, עומד בניגוד להשגת משה, שכידוע נמנעה ממנו ראיית פנים, והוא נאלץ להסתפק בראיית אחר של האל.<sup>51</sup> הפנים מסמלות את האישיות הפרסונלית, ואפשר אם כן שראיית פנים קשורה גם ליצירתיות ולחדשנות, שקבלת האדרא מצטיינת בהן במיוחד. לפי דעת הוס, היצירתיות והחדשנות אכן מנוגדת לדימויו של משה בספר הזוהר, והוא משער שגם בדמותו של משה רמז הזוהר לאישיות הקרובה לזמנו, הרי הוא הרמב"ן, שהיה מקובל שמרני הרבה יותר מאשר בעלי הזוהר, התנגד לכל יצירתיות קבלית והסתפק בשמירה פסיבית של הסודות שקיבל מרבותיו.<sup>52</sup>

הערכה זו מתהפכת בספרות תיקוני זוהר. בעל התיקונים מעריך את משה יותר מאשר את רשב"י.<sup>53</sup> אך אין ללמוד מכאן שהוא חוזר ונוקט את עמדתו השמרנית של הרמב"ן. נהפוך הוא. תיקוני זוהר נוקט דווקא בעמדה מהפכנית רדיקלית (שעל עניינה נעמוד בהמשך), אך את גיבורה מוצא הוא דווקא במשה,

48 הוס, חכם, עמ' 103–139.

49 ראה סוכה מה ע"ב; יבמות מט ע"ב; וראה הברית החדשה, האיגרת הראשונה אל הקוריאנים יג, יב (בפרפרזה על במ' יב, ח).

50 זוהר, ח"ג קלב ע"ב (אדרא רבא), ולפי שמות לד, כט.

51 ראה שמות לג, כג. ראה גם פירוש רש"י ליבמות מט ע"ב; רמב"ם, יד החזקה, הלכות יסודי התורה יא, י.

52 הוס, חכם, עמ' 129–133; אידל, אין בידינו, עמ' 51–73.

53 ב' הוס כבר שיער כי "ייתכן שאת דברי תיקוני זוהר יש להבין כפולמוס נגד המאמרים [שבגוף הזוהר, י"ל] המתארים את רשב"י כעדיף על משה". אך הוס, העוסק במאמרו בגוף הזוהר ולא בשכבת התיקונים, אינו מרחיב בעניין זה. ראה הוס, חכם, עמ' 122, הערה 71.

או ב"רעיא מהימנא" (הרועה הנאמן), לפי הכינוי המועדף שהוא נוקט. כאן אין צורך בהשערות לגבי זיהויה של דמות משה עם חכם מימי הביניים — אין ספק שרעיא מהימנא הוא בעל תיקוני זוהר. ואמנם משה זה אינו נחשב כאן לזהה לגמרי למשה של דור יציאת מצרים. לדעת בעל תיקוני זוהר, נשמתו של משה מתגלגלת בדרכים שונות בכל דור ודור, ובדורו שלו התגלגל משה בו עצמו, כלומר בבעל תיקוני זוהר. לפיכך, כאשר בעל תיקוני זוהר מתאר את משה, או את רעיא מהימנא, מתאר הוא בעיקר את עצמו. על עניין זה עמדו כבר חכמים קדמונים, כגון נתן העזתי נביאו של שבתי צבי<sup>54</sup> ור' יעקב עמדין, גדול הלוחמים בשבתאות,<sup>55</sup> וכן היסטוריונים כא' יעלינק וה' גרץ,<sup>56</sup> וגם אני כתבתי על כך לא מעט,<sup>57</sup> אך יותר מזאת הוסיף והעמיק בכך ע' גולדרייך במאמרו על תודעתו העצמית של בעל תיקוני זוהר.<sup>58</sup>

משה נחשב ברעיא מהימנא לבעל הזוהר, וכך גם לגואל ישראל, שכן ספרות הזוהר נחשבת כאן לתנועת הגאולה של עם ישראל,<sup>59</sup> כפי שאומר לו אליהו הנביא במפורש: "בהאי חבורא דילך דאיהו ספר הזוהר... יפקון ביה מן גלותא",<sup>60</sup> כלומר: בחיבור שלך, שהוא ספר הזוהר... יצאו בו מן הגלות. הלשון "חבורא דילך" מעידה שרעיא מהימנא נחשב באמת למחבר הספר. אך מאחר שבספר זה נשמעים גם קולות אחרים (כמו למשל קולו של אליהו הדובר כאן, וקולותיהם של רשב"י ושל רב המנונא סבא), יש כנראה להבין את תוארו של רעיא מהימנא כבעל הזוהר בעיקר במשמעות ראש המדברים בתנועה הרוחנית והמשיחית הזוהרית (וכך הוא בגוף הזוהר בנוגע לרשב"י).

54 באיגרתו על המרתו של שבתי צבי כותב נתן כי רעיא מהימנא של החיבור הנקרא כך אינו משה רבנו עצמו אלא "האיש שהיה בזמנו [של רשב"י] נקרא רעיא מהימנא לפי שהיה מגולגל בו נשמת מרע"ה [משה רבנו עליו השלום] וזה ברור לרגיל בספר זה". ראה שלום, שבתאות, עמ' 241.

55 מטפחת ספרים לר' יעקב עמדין, עמ' יח: "והנה... רעיא מהימנא והתיקונין של הזוהר מחברם אחד... הוא מן המקובלים שבספרד המאוחרים אם ר' משה הנחשד (= ר' משה די ליאון)... גם יש לומר שקראו על שמו רעיא מהימנא, ואזיל לשיטתיה, כמו שכתב ברעיא מהימנא ובתיקונין, דאתפשטותיה דמשה רבינו ע"ה בכל דרא ודרא". וראה להלן, הערה 251. על התפשטותו של משה ראה להלן, הערה 157, ובסמוך לה.

56 ראה להלן, הערות 249, 250, ובסמוך להן.

57 ראה ליבס, מילון, עמ' 303–304; הנ"ל, משיח הזוהר, עמ' 104–107.

58 גולדרייך, בירורים, עמ' 459–496. ע' גולדרייך מסתמך כאן על חיבורי הנזכרים בהערה הקודמת לעניינים אחרים, אך אינו מזכירם בקשר לנושא העיקרי של המאמר, היינו בשאלת תודעתו העצמית של בעל תיקוני זוהר או בשאלת משיחותו של משה.

59 ראה להלן, סמוך להערה 273.

60 זוהר, ח"ג קכד ט"ד (רעיא מהימנא).

אמנם מצינו בתיקוני זוהר גם את רשב"י כבעל הזוהר וכגיבורו: בראשית הקדמת הספר נדרש הפסוק "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע", המשמש כעיין מוטו לספרות הזוהרית, על הרשות מלמעלה שניתנה לרשב"י ולחבריו כשהתכנסו ליצירת חיבור זה (במקור: "למעבד האי חבורא").<sup>61</sup> השקפה זו אינה מאפיינת את עיקר ספרות התיקונים, ואפשר לשער שמדובר בשני מחברים שונים השייכים לחוג תיקוני זוהר, האחד דוגל ברשב"י, והאחר איש משה. לפי אפשרות נוספת, המתקבלת יותר על הדעת (לא מצאתי הבדלים נוספים התומכים בהשערת שני המחברים), בתחילת דרכו החשיב עדיין בעל תיקוני זוהר את רשב"י כבעל הזוהר, ורק אחר כך, כשהתגברה בו הערכת עצמו, העביר את הבכורה למשה.<sup>62</sup> עם זאת, את הסתירה בין המקורות אפשר ליישב, ולומר שרשב"י של רעיא מהימנא ושל תיקוני זוהר הוא מייצגה של התנועה הזוהרית מתחילתה, שראשיתה בגוף הזוהר, ב"חבורא קדמאה"; ושרעיא מהימנא מייצג רק את השכבה האחרונה, הנעלה יותר, לפי השקפת בעל התיקונים. כך עולה באמת ממקום אחד, שבו משתבח רשב"י שהקב"ה מסכים ונכלל עם העליונים והתחתונים להיות בספרו ("בהאי חבורא"), ומוסיף ואומר (בתרגום): "אשרי הדור שזה [כלומר חיבור זה] נגלה בו, שעתיד כל זה להתחדש על ידי משה בסוף הימים, בדור האחרון".<sup>63</sup> כלומר משה הוא זה שמגלה בדור האחרון, דהיינו בימי הביניים, את הזוהר, המיוחס לתנא רשב"י, וגם הוא זה המחדש אותו. החידוש מתייחס בוודאי לשכבת התיקונים. באשר לשכבת גוף הזוהר יש כאן עמעום, שנשען על אופיו הפסאודואפיגרפי של החיבור, המאפשר למחבר לטעון שמה אינו אלא זה שגילה אותו בדור זה. טענה זו מאפשרת לראות במשה גם את האחראי לזוהר כולו, ולראות בחטאי העבר של משה את המקור למגרעותיו של "חבורא קדמאה",<sup>64</sup> ובפרט לפי מה שנראה מיד, שרוחו של משה מצויה ופועלת גם ברשב"י.

בספרות תיקוני זוהר שורר אכן יחס דיאלקטי בין רשב"י לבין משה: מחד גיסא, משה של ספרות זו מאוחר הוא לרשב"י, שכן, לפי תיאורים רבים,<sup>65</sup> משה הוא שנמצא בעולם הזה, ונשמת רשב"י, שכבר נפטר לעולמו, מתגלה

61 תיקוני זוהר, הקדמה, א ע"א. ההקשר המקורי של קטע זה נמצא בזוהר חדש, קד ט"א (תיקונים).

62 דומה שזו דעתה של ר' מרוז בספרה שבכתובים, וכן בהרצאתה, ראה לעיל, הערה 32.

63 "זכאה דרא דהאי אתגליא ביה, דעתיד כוליה האי לאתחדשא על ידא דמשה בסוף יומיא בדרא בתראה" (תיקוני זוהר, תיקון סט, קיא ע"ב).

64 ראה להלן, סוף סעיף ו.

65 דוגמאות לכך ימצאו במובאות דלהלן.

לו מן העולם הבא, כמו נשמת אליהו ואחרים. מאידך גיסא, יש לזכור שמשנה זה אינו אלא הופעה אחרונה של משה רבנו, מימי יציאת מצרים, ומשה החדש ממשיך ומקיים אתו קשר של הזדהות, ונמצא שמשנה, המשיח של תיקוני זוהר, הוא בבחינת גואל ראשון וגואל אחרון<sup>66</sup> גם יחד.

היחס הדיאלקטי בין רשב"י למשה אינו עניין לכרונולוגיה בלבד, אלא נוגע גם ליחסי הכוחות בין שני האישים. וכך מצינו לעתים שרשב"י בא אל משה כדי לסייע לו ולעודד את רוחו, אך אין ללמוד מכך שרשב"י חזק הוא ממשנה. רק חולשה זמנית של אותו משה אחרון מזעיקה אליו את רשב"י, והוא פונה אל משה במילים אלה (בתרגום): "הרועה הנאמן, בגלל שנחלשת פתחתי לפרש<sup>67</sup> במצוות אלה, להיות לך למעט עזר".<sup>68</sup> חולשה זו מקורה דווקא במעלתו של משה, שגם היא סובלת מכפילות דיאלקטית: לפי מצבו החברתי משה הוא בשפל המדרגה, עני ומדוכא בייסורים, שאין מי שמכיר בגדולתו, אלא כל החכמים שמים אותו ללעג. לעג זה חודר גם לתודעתו שלו, שכן אין הוא מודע כלל למעלתו, והוא זקוק לעידוד. אמנם לפי האמת הנסתרת, גם חוסר מודעות זו מוסברת לפי המעלה המיסטית העליונה, שבה לא קם בישראל כמשה, היא מעלת הענווה.<sup>69</sup> אליבא דאמת, משה הוא החכם שאין בלתו, והוא מקור כוחם של כל החכמים,<sup>70</sup> ובראש בראשונה מקור כוחו של רשב"י, שהוא כירח המקבל אורו מן השמש, בעת שקיעת זה האחרון.<sup>71</sup> השמש הוא משה, וזמנו של הירח — הוא רשב"י<sup>72</sup> — קבוע לזמן ההפסקה שבין שתי זריחותיו, מתן תורה בעבר וגילוי הזוהר בשלמותו בעת הגאולה. משה מתעודד בשומעו מרשב"י שהוא מקור אורו, אך גם מברך את רשב"י על כך שהוא שמאיר לו, כלומר שמאיר את אורו במקומו, בשעה שאורו שלו כבה ואיננו.

רשב"י גם הוא כנראה זקוק לעידוד מעין זה, שישרה בו את הביטחון בהתמדת אורו של רעיא מהימנא המגיע אליו מלמעלה. במקום אחד<sup>73</sup> מצינו את האבות רעיא מהימנא, אהרן דוד ושלמה, הבאים לברך את רשב"י ולספר

66 ראה קה"ר א, כח.

67 כך ("לפרשא") הוא הנוסח של אור יקר, ואילו בדפוסים הרגילים "לפרשתא", כלומר "את הפרשה". ראה אור יקר טו, עמ' קיז.

68 "רעיא מהימנא, בגין דחלישתא פתחנא לפרשא [ראה לעיל, הערה 67] באלין פקודין למהוי מעט עזר לך" (זוהר, ח"ג פא ט"ד [רעיא מהימנא]). ראה גם להלן, סמוך להערות 203, 227.

69 ראה להלן, סמוך להערה 99.

70 ראה להלן, הערה 157, ואחריה.

71 זוהר, ח"ג רפ ע"א (רעיא מהימנא). ראה גם זוהר, ח"ג רנו ע"א (רעיא מהימנא).

72 השווה עם ב"ב עה ע"א: "פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה".

73 זוהר, ח"ג רנו ע"א (רעיא מהימנא).

לו שרעיא מהימנא מאיר בו, כמו שהוא מאיר בששת תלמידיו, והכול אחד בלא פירוד. מאחדות זו מתפשטים המאורות גם לשאר החכמים, אך כנראה כאן לא תימצא אותה מידה של אחדות.

המעמד העדיף של משה מודגש גם בגוף דרשתו של רשב"י, שבאה כאמור לעודד את רעיא מהימנא בעת חולשתו. זו דרשה על מצוות כיבוד אב וכיבוד האח הבכור. מצווה אחרונה זו מקיים רשב"י בעצם דרשתו, כי בעיניו רעיא מהימנא הוא בבחינת אחיו הבכור. ובאשר לכיבוד אב, זוהי בעיני רשב"י מידתו של משה, שכן הוא בנו של הקב"ה.<sup>74</sup> דומה שגם בייחוס מידת הבן למשה, יש מעין התרסה נגד מעלת רשב"י בגוף הזוהר, שכן רשב"י הוא הנקרא שם בן לקב"ה ולכנסת ישראל.<sup>75</sup> לפי גוף הזוהר רק לבן מותר להיכנס אצל המלך בלא נטילת רשות,<sup>76</sup> ושוב דומה שהכוונה העיקרית היא לרשב"י, שאף לפי התלמוד הסתכל באספקלריה המאירה בלי צורך ליטול רשות.<sup>77</sup> בתיקוני זוהר מעלה זו ניתנת למשה, ובמידות אלה משבח אותו דווקא רשב"י, המציין שבמידה זו נעלה הוא על כל הנביאים.<sup>78</sup> אפשר ואפשר למצוא כאן התרסה כנגד הקטנת מעלת משה לעומת רשב"י בגוף הזוהר, וכבר ציין זאת בועז הוס.<sup>79</sup> כך הוא גם בנוגע לתואר "פי ה'", שהוא תוארו של רשב"י בגוף הזוהר,<sup>80</sup> ואילו בשכבת התיקונים הוא ניתן דווקא לרעיא מהימנא, וזאת שוב דווקא בפי חבורת רשב"י.<sup>81</sup>

האר"י המשיך בקו זה של תיקוני זוהר וראה עצמו במדרגת משה ועדיף

74 זוהר, ח"ג סא ע"ב. אמנם גם אחרים מכונים כך, כגון ר' אלעזר בן רשב"י (ח"ג פא-פג [רעיא מהימנא]), משה רבנו (ח"ג קנו ע"א), ואף כל אדם מישראל (ברכות לח ע"ב, וכן במקומות אחדים בזוהר, כגון ח"ג נה ע"א). אך דומה שכינוי זה דבק ברשב"י בצורה סובסטנטיבית יותר. הוא מתואר שם כמי שהזדמן עם הקב"ה מיום שנברא העולם, בצורה דומה במקצת לפרצוף הבן בנצרות.

75 זוהר, ח"ג רמ ע"ב.

76 זוהר, ח"ג קיא-קיב. למרות המצוין בדפוסים, קטע זה אינו שייך ל"רעיא מהימנא" אלא לחטיבת ה"פיקודין" השייכת לשכבת גוף הזוהר.

77 סוכה מה ע"ב.

78 תיקוני זוהר, תיקון יח, לא-לב.

79 הוס, חכם, עמ' 103-139. עם זאת, ייחוס מעלת הבן למשה, ואף ראייתו כנביא היחיד המתנבא בכל עת שיחפוץ, יימצאו גם במקורות קודמים, וחלק מהם ציין הוס, שם. ראה גם משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה ז, ו.

80 זוהר, ח"ג רא ע"ב. ראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 105-106. כמוסבר שם, אחת המשמעויות של הצירוף "בוצינא קדישא" (המאור הקדוש), המשמש בזוהר ככינוי מובהק לרשב"י, היא "הפה הקדוש".

81 זוהר, ח"ב קטו ע"ב (רעיא מהימנא). הדוברים מצוינים כ"מארי מתיבתאן דהוו נחתי עם בוצינא קדישא", כלומר ראשי הישיבות שהיו יורדים עם המאור הקדוש, הוא ר' שמעון בר יוחאי.

על רשב"י. גם זאת הראה בועז הוס, במחקר שהתפרסם אחרי שנמסר לדפוס מאמריו זה.<sup>82</sup>

### ג. הדרך המיסטית של בעל תיקוני זוהר

כאמור, רשב"י ומשה נחשבים בתלמוד ובזוהר כמי שמסתכלים באספקלריה המאירה,<sup>83</sup> אך בספרות הזוהרית שונה דרך הסתכלותם של השניים. באמצעות שוני זה ביטאו מחברי הזוהר את דרכם המיסטית על דרך תודעתם שלהם, שלפיה גוף הזוהר מזדהה עם רשב"י, ובעל שכבת התיקונים מזדהה עם משה. בעל התיקונים מסתמך בעניין זה על דברי גוף הזוהר, ומקבל את ההבדל שמנסח זה בין רשב"י למשה, אך במה שנחשב בעיני גוף הזוהר כיתרון לרשב"י, מוצא בעל התיקונים דווקא חיסרון, והוא נותן את הבכורה לדרכו המיסטית של משה, כלומר לו עצמו.

על "אספקלריה המאירה" כסמל לתודעה העצמית בגוף הזוהר כתב בועז הוס, בנספח למאמרו.<sup>84</sup> במיוחד הסתמך הוא שם על מאמר זוהר המצוי בראש פרשת וארא,<sup>85</sup> ובו מפרש הזוהר את השגתם של האבות לעומת השגת משה לפי הפסוק "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם".<sup>86</sup> הזוהר בוודאי גילה כאן משהו מדרך ההשגה שלו עצמו, שכן על השגת האבות קורא הוא כאן את הפסוק מספר דניאל המשמש כקריאת הקרב הזוהרית: "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע".<sup>87</sup> אין ספק בעיני שאכן מדובר כאן במדרגתו המיסטית של רשב"י,<sup>88</sup> ואני מבקש לשוב ולעיין במאמר זה, כדי לנסות ולחדד יותר את הדרך המיסטית המתוארת בו.<sup>89</sup>

מתוארים כאן שני מיני אורות, האורות הגבוהים והאורות הנמוכים. האורות

82 הוס, קהילות, עמ' 149–169. הוס (שם, עמ' 164–165) מראה שאפשר שגם ר' יוסף קארו ראה עצמו נעלה מעל רשב"י.

83 ראה לעיל, סמוך להערה 49.

84 הוס, חכם, עמ' 137–139.

85 זוהר, ח"ב כג ע"א–ע"ב. כפי שמציין הוס (שם, עמ' 139, הערה 142), כבר קדם ד' מאט ומצא במאמר זוהרי זה רמזים לתודעה העצמית של הזוהר, ראו מאט, מבחר הזוהר, עמ' 243.

86 שמות ו, ג.

87 דנ' יב, ג. על פסוק זה ועל הכינוי "משכילים", ראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 73–76. ראה גם הלנר-אשד, ונהר, עמ' 91–99, 276–279.

88 ראה נוספת לכך, ראה להלן, סמוך להערה 98.

89 וראה גם הלנר-אשד, ונהר, עמ' 92–93. מסקנת דבריי כאן דומה בעיקרה למסקנתה.

הגבוהים שאינם ניתנים לראייה לא ניתנו אלא למשה לפי הפסוק בפרשת וארא, והם "זוהר הרקיע" של "והמשכילים יזהירו", שאכן נקרא כאן "רקיע דמשה"; האורות הגבוהים מזוהים עם האספקלריה המאירה ועם הספירות חסד וגבורה ובאמצען ספירת תפארת (היא מידתו של משה). כנגד שלושה אלה נזכרים כאן גם שלושה אורות נמוכים יותר, המצויים בשכינה, הנקראת אספקלריה שאינה מאירה, ואותם יכולים לראות כל בני העולם<sup>90</sup> בטכניקה פשוטה יחסית של גלגול עיניים.<sup>91</sup> אך יש גם מדרגה נוספת, שדומה גם למדרגת האורות הנמוכים וגם למדרגת האורות הגבוהים, והיא מדרגתם של אותם שעשויים להגיע אל האספקלריה המאירה בעצמם. לא כמשה המסתכל בה ישירות, אלא על ידי עיון עצמי והתעמקות באורות אספקלריה שאינה מאירה. גם בדרך שכלית זו אפשר לעלות ולהשיג אותם אורות שאינם ניתנים לראייה, אורות האספקלריה המאירה. הסתכלות עצמית שכזאת היתה, לפי מאמר זה, מדרגתם של האבות.<sup>92</sup> כך כנראה מיישב הזוהר את הקושי הברור העולה מן הפסוק מפרשת וארא (אותו קושי שעליו מתבססים כידוע גם בעלי ביקורת המקרא), המציין שהאל לא נגלה לאבות בשם ה', אף שבסיפורי ספר בראשית נמצא גם שם זה. בהבנה כזאת של דרך הסתכלותם יתברר גם מדוע הקבלה מייחסת את הספירות חסד, גבורה ותפארת לשלושת האבות,<sup>93</sup> אף שלא חזו ישירות אלא באספקלריה שאינה מאירה, ויובן ההבדל בין מידת יעקב לבין מידת משה, שספירת תפארת מיוחסת לשניהם.<sup>94</sup>

הסתכלות עצמית זו היא גם מדרגתם של "המשכילים" שבפסוק מדניאל, המזוהים עם חבורת הזוהר, המתוארת כחבורת רשב"י. אם נדייק בלשון הפסוק נמצא שאלה מזהירים לא מזוהר הרקיע ממש, אלא רק "כזוהר הרקיע". הסתכלותם הישירה אינה אלא בשכינה,<sup>95</sup> ולספירות שמעליה מגיעים הם בכוחות עצמם, בדרך אנלוגית שכלית, ומכאן כינויים: "משכילים". המשכיל מוגדר כאן כמי שהגיע למדרגת "חכם דיסתכל מגרמיה", צירוף זה בוודאי הוא פרפרזה

90 בלשונו "שאר בני עלמא".

91 ראה ליבס, מילון, עמ' 291–293, 316–317.

92 אמנם לא מצינו במקומות אחרים, בספרות הזוהרית ומחוץ לה, שהאבות הסתכלו באספקלריה המאירה. ראה להלן, הערה 97.

93 על ייחוס זה, ראה ליבס, מידות האל, עמ' 68–71.

94 על השוני שבין ייחוס מידת תפארת ליעקב לבין ייחוסה למשה, ראה ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 192–198, 204–209.

95 על מקומה העיקרי של השכינה ברוחניות הזוהרית, ראה הלנר-אשד, ונהר, עמ' 83–91, 313–314, 400–402.

זוהרית על "חכם ומבין מדעתו", שהוא היחיד המורשה לדרוש במרכבה, לפי המשנה.<sup>96</sup> מדרגה זו מוגדרת כאן גם כ"ידיעה", והיא גבוהה מן הראייה, שאיננה אלא ראיית הגוונים הנזכרים באספקלריה שאינה מאירה.<sup>97</sup> החכמים עצמם הם "המזהירים" ("יזהירו" מתפרש כאן כפועל יוצא) גוונים אלה, כלומר גורמים להם להאיר, ממש כמו שגורמים הם לפסוקי התורה [להאיר] ביצירתם הדרשנית, ואכן מיד אחרי דרשה זו מתאר ר' אבא את רשב"י, בעל הדרשה, כמי שמאיר את דברי התורה.<sup>98</sup>

מכאן ניתן להסיק מהו ההבדל בין מעלת משה למעלת רשב"י — משה נמצא ממילא במדרגת הזוהר העליון, ואילו רשב"י יוצר את האור בכוחו הוא. הבדל זה דומה להבדל ביניהם שראינו לעיל — משה אינו מודע למעלתו, ואילו רשב"י יודע היטב כי קרן עור פניו.<sup>99</sup> גוף הזוהר מוצא בכך יתרון לרשב"י, אך דומה שבעל תיקוני זוהר, המכיר גם הוא בהבדלים אלה שבין שבני הגיבורים, מעדיף את הפסיכיות העליונה של משה, שאינו מודע למעלתו, וזקוק כזכור לרשב"י שיעודד אותו ויזכיר לו שדווקא הוא הבן העליון.<sup>100</sup> כיוצא בכך מצאנו גם במקום אחר — אחרי שרשב"י מודיע למשה את מעלתו, הוא מברך אותו גם על חוסר מודעותו העצמית, ורואה בה סימן של ענווה,<sup>101</sup> והרי הענווה היא יסוד המיסטיקה היהודית.<sup>102</sup>

כך גם בעניין האספקלריה המאירה. במאמר אחד שבתיקוני זוהר חדש<sup>103</sup>

- 96 משנה, חגיגה ב, א. על המשמעות המיסטית הנודעת לצירוף זה, ראה ליבס, ספר יצירה, עמ' 53. ראה גם להלן, סמוך להערה 115.
- 97 את ההבדל בין ראייה לידיעה דורש כאן הזוהר מן הפסוק הנזכר: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות ו, ג). לכאורה משתמע מכאן שרק המשכילים מגיעים בכוחם למדרגת אספקלריה המאירה, והאבות הם במדרגת שאר בני העולם, שצופים בגוונים הנראים באספקלריה שאינה מאירה. אך פירוש זה סותר את מה שנאמר קודם, שהאבות ידעו את האורות העליונים מתוך התחתונים. לכן אפשר שהזוהר רואה בפסוק זה רק את פעולתו של הקב"ה ממעל: ביוזמתו שלו נראה הקב"ה לאבות רק באורות התחתונים ולא נודע להם בשמו ובאורות העליונים. לידיעה זו הם הגיעו בכוחות עצמם.
- 98 "יכיל לאנהרא מלין דאורייתא" (תרגום: יכול להאיר דברי תורה). על הזוהר כיצירתיות, ראה ליבס, זוהר וארוס.
- 99 ראה לעיל, סמוך להערה 50.
- 100 ראה לעיל, סמוך להערה 74.
- 101 ראה להלן, סמוך להערה 227.
- 102 על רעיון זה ייסדתי את ספרי, ליבס, חטאו של אלישע.
- 103 זוהר חדש, קה ע"א (תיקונים). על שאלת שייכותו של קטע זה לשכתב התיקונים, ראה להלן, סמוך להערה 106.

דומה שהמחבר ממשיך את מאמר גוף הזוהר דלעיל מפרשת וארא, אך בשינוי ערכים. גם כאן נדרש הפסוק "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע", ומתוך הזדהות רבה, אך כאן נוצר הבדל דווקא בין "משכילים" לבין "יודעים", הנמוכים מהם במעלה. לא ברור לגמרי מיהם היודעים, אך אפשר שאלה הם בעלי התודעה והמחשבה העצמית,<sup>104</sup> לעומת המשכילים המזהירים מזוהר התורה שלמעלה. אמנם אין הדבר ברור שמאמר זה (המצוין בראשו במילה "מתניתין"<sup>105</sup>) וגם המאמרים הסמוכים לו, שייכים באמת לספרות התיקונים. לפי סגנונם של מאמרים אלה, המפרשים באינטנסיביות את הפסוק "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע" ושחשיבותם להבנת התודעה הזוהרית רבה, דומה ששייכים הם בעיקרם לשכבת גוף הזוהר, ורק עברו עיבוד קל בידי בעל התיקונים (או בידי מישהו מחוגו שמקומו בתווך בין השכבות).<sup>106</sup> אולי רק המילים "ומה דאמר המשכילים ולא אמר היודעים" הן תוספת שנוספה על המאמר של גוף הזוהר בידי בעל התיקונים או בידי אחר, שכן משפט זה ניתן להשמטה,<sup>107</sup> ולא מצינו במקום אחר בספרות הזוהרית כל זלזול במידת הידיעה, כל שכן בגוף הזוהר, שמעלה את הידיעה אף מעל למעלת מעשים טובים.<sup>108</sup>

תיאורם של "המשכילים" במאמר זה שבתיקוני זוהר חדש אכן מתאים לשכבת גוף הזוהר. לא זר לשכבה זו תיאורם של אותם צדיקים שיורשים עולם הבא, ונכנסים ויוצאים בגנזי ריבונם ואין מי שימחה בידם, ומסתכלים בסודות

104 לפי ביאור הגר"א, שהובא בניצוצי זוהר על אתר: "היודעים הם מה שקיבלו מאחר אבל המשכילים הם המבינים מעצמם". כיוצא בכך פירשתי בעבר במאמרי "זוהר וארוס", כשראיתי בקטע זה חלק משכבת גוף הזוהר (ראה ההערה הבאה). אז סברתי ש"היודעים" הם כעין "גנוסטיקאים" (גנוזיס פירושה ידיעה), "אלה שיש בידיהם אינפורמציה סודית שהיא קבועה מראש". ולעומתם "המשכילים" הם אותם "שמזהירים לכל עבר באמצעות זוהר התורה המאיר בהם... הוי אומר: יוצרים" (ליבס, זוהר וארוס, עמ' 74, והערה 46).

105 בספרה שבכתובים, יובלי זוהר, ר' מרוז מעירה כי בעצם השימוש במונח זה יש משום הצהרה שהכותב מצטט טקסט קדום יותר.

106 על כך הסתמכתי בעבר, כשניתחתי קטע זה בהקשר של רעיונות גוף הזוהר (ראה ההערה הקודמת), וכך נהגה גם הלנר-אשד, ונהר, עמ' 98, הערה 111. מה שמטה את הדעת לכיוון שכבת התיקונים היא מעלתה הנמוכה של הידיעה (ראה להלן, הערה 108). גם סיום המאמר הקודם, שלפני המילה "מתניתין", מתאים אולי יותר לשכבת התיקונים. שם מתואר משה בשעה שקרן עור פניו כמי שקיבל את מפתחות סודות התורה שהגיעו, באמצעות יהושע והזקנים, עד "מארי מהימנותא", כלומר המקובלים.

107 אמנם המשפט נמצא בנוסח הפנים הזוהרי שנדפס באור יקר, אך אינו מתפרש בפירושו הרמ"ק. ראה אור יקר (על תיקוני זוהר), ג, עמ' קמח.

108 לפי מדרש שיר השירים שבזוהר חדש, ע ט"ד, נחשבת הידיעה למעלה עליונה, ומי שמגיע לעולם הבא בלא ידיעה, גם אם יש בו מעשים טובים רבים, מוציאים אותו מכל השערים. מדרש זה שייך בוודאי לחטיבת גוף הזוהר, ולא דווקא למדרש הנעלם.

פנימיים סודיים שלא ניתנו לאחרים.<sup>109</sup> עם זאת, כדאי להתחשב גם בדברי הרמ"ק, שבעיניו סודות פנימיים אלה הם סודות שכבת התיקונים ("סודות פרישת התיקונים"), שהם עמוקים יותר מסודות גוף הזוהר ("שהם בעומק המקראות ויותר ויותר מסודי פשוטי הפרשיות דחיבורא קדמאה מהזוהר"), הידועים ל"כל מי שהוא בקי בכינויין".<sup>110</sup>

בעל תיקוני זוהר היה כמובן מסכים ברצון עם קביעתו של הרמ"ק בנוגע למעלתו הגבוהה מעל גוף הזוהר. מעלה זו קשורה אצלו אכן לדרכו המיסטית והיצירתית, המאופיינת לא בידיעה ובהתערבות שכלית, אלא בשפע אוטומטי שבא מלמעלה (דרך דומה נקט הרמ"ק בטיולי "הגירושין" שלו).<sup>111</sup> על כך מלמד גם מאמר אחר,<sup>112</sup> שמפתח גם הוא באופן דומה את עניין האספקלריה המאירה, ובאשר לו אין כל ספק בשייכותו לספרות תיקוני הזוהר. בעל התיקונים מייחס כאן למשה את הדרך המיסטית דלעיל, ודווקא באמצעותה מסביר הוא איך משה נחשב אצלו לבעל ספר הזוהר — "ספר הזוהר" הוא שם ספרו של משה, מפני שמשה הוא במדרגת ספירת תפארת הנקראת ספר,<sup>113</sup> שעליה נשפע זוהר מן האם העליונה, ספירת בינה הנקראת זוהר. זוהר זה שופע על לבו של משה ופורץ בדיבורו ובכתיבתו, וממנו מזהירים כל שאר החכמים. וכאן מוסיף בעל התיקונים ומעיר, שמסיבה זו אמרו חז"ל על מקובל בדרגת משה: "איזהו חכם המבין דבר". אמנם בדברי חז"ל שבידינו מדובר דווקא על "נבון המבין דבר מתוך דבר",<sup>114</sup> אך בעל תיקוני זוהר גרס דווקא כך (ואין טעם בהגהות המאוחרות ש"תיקנו" את המאמר בסוגריים לפי התלמוד), בגלל הצירוף המיסטי דלעיל של חכמה ובינה,<sup>115</sup> שבספרות תיקוני זוהר השתנתה משמעותו והפכה לידיעה אינטואיטיבית. במקום אחר הנדפס בספרות זו<sup>116</sup> מזוהה אותו זוהר,

109 השווה למשל מאמר הזוהר הנזכר לעיל, בהערה 76.

110 ראה אור יקר (על תיקוני זוהר), ג, עמ' קמח. שם הרמ"ק אמנם מצרף לסודות העמוקים של התיקונים גם "דרשות ואלה המלכים על העולמות הקדמונים", כלומר חלקים מספרות האדרא, הנמנית במחקר עם חלקי גוף הזוהר. לדעת הרמ"ק, רשב"י חיבר את ספר התיקונים אחרי שנתגלו לו סודות האדרא. ראה אור יקר (על תיקוני זוהר), א, עמ' צג. ראה גם זק, בשערי הקבלה, עמ' 37, 47-50.

111 שם, עמ' 17-22, 218-220.

112 זוהר חדש, קג ט"ד (תיקונים). ראה גם מקבילה בזוהר חדש, צד ט"ב (תיקונים).

113 משה והתורה שבכתב הם מן הסמלים החשובים והנפוצים לספירת תפארת בספרות הזוהרית.

114 חגיגה, יד ע"א.

115 ראה לעיל, הערה 96, ובסמוך לה.

116 זוהר חדש, קד ט"ב-ט"ג (תיקונים). אמנם גם לגבי קטע זה איני בטוח שהוא שייך באמת לתיקוני זוהר. אם הוא שייך לגוף הזוהר, אפשר לראות בו הטרמה של ייחוס

השופע מלמעלה, עם אספקלריה המאירה, ובצירוף הדגשה מפורשת, שלמדרגה זו לא זכה כל אדם אלא משה בלבד, ואולי באה הדגשה זו להוציא את רשב"י מן הכלל.

היצירה שנוצרה באופן זה שונה באופייה מגוף הזוהר. במקום חיבורים ספרותיים בנויים היטב ודרשות חריפות עמוקות ומתוחכמות המכוונות לעניין מסוים, נמצא כאן זרם של אסוציאציות, המסיטות את הדרשה לכיוונים מתחדשים. המחפש רעיון שלם צפוי לעתים קרובות לאכזבה, כי לפני סיום עובר המחבר אסוציאטיבית לעניין אחר. הקורא צריך להתרגל לקריאה אקסטנסיבית ולא דווקנית, לעמימות מחשבתית, ולקצב מתפשט, ולעולם שמאופיין יותר בהלכי רוח מאשר בדעות מוצקות ועקביות.

אופי זה של ספרות התיקונים לא נעלם כמובן גם מן המחקר, כגון בדברי ישעיה תשבי על "חשיבתו האסוציאטיבית המדלגת בקפיצות מסחררות מרעיון לרעיון ומסמל לסמל", ואף על "ניגודים וסתירות חמורים בין מאמר למאמר, ולפעמים גם באותו מאמר, שאין כל אפשרות להעלותם בקנה אחד".<sup>117</sup> הגדיל בעניין זה עמוס גולדרייך, שבעזרת כתבים חדשים שמצא, יכול היה להצביע גם על מודעות של כתיבה אוטומטית בספרות זו, וגם על פרוצדורה מיסטית-מאגית שהתיימר בה המחבר, ושטבעה לייצר סגנון שכזה. הכוונה ל"שם הכותב", או להשבעת הקולמוס, שיכתוב כאילו מאליו, ואולי אף ל"שם הדורש" האחראי לדרשות אוטומטיות.<sup>118</sup> טכניקות כאלה בוודאי רחוקות מרוחו של גוף הזוהר כפי שאפשר להסיק הן מסגנונו הן מדעות מפורשות המובעות בו,<sup>119</sup> ולכן אין לקבל את השערת ר' יצחק דמן עכו באיגרתו המפורסמת, שלפיה ר' משה די ליאון חיבר את הזוהר באמצעות "שם הכותב",<sup>120</sup> ואולי נפגש ר' יצחק עם בעל תיקוני זוהר או מישהו מחוגו, וממנו שאב אינפורמציה זו.

הזוהר למשה, ומקור ויסוד לדעתו של בעל תיקוני זוהר. על כל פנים, כפי שהעירה רונית מרוז, טקסט זה מהווה עיבוד של קטע אחר המשוקע בסתרי תורה, ח"א ק ע"א-ע"ב.

117 תשבי, עמ' שעה-שעו.

118 ראה גולדרייך בירורים. בנספח א למאמרו (שם, עמ' 493-495), העוסק ברובו בעניין הקולמוס, נדרש גולדרייך גם ל'אפשרות שימושו של בעל תיקוני זוהר ב"שם הדורש". עוד על "שם הכותב", ראה דברי אידל, הקדמה לגוטליב, כתבים עבריים, עמ' יא-כ. על "שם הדורש", ראה ליבס, חלום ומציאות, עמ' 92.

119 ראה להלן, אחרי הערה 282.

120 האיגרת נדפסה מחדש ונותחה בידי תשבי, ראה תשבי ולחובר, עמ' 28-33.

## ד. יחסו של בעל תיקוני זוהר לאנשי ההלכה

בעל תיקוני זוהר מפגין בספריו מודעות לדרכו המיסטית, המתאפיינת בחוסר מודעות, וליחס שדרך זו מעוררת בקרב עמיתיו. מודעות זו היא המפתח לפיצוח העניין הקשה והדיאלקטי החיוני להבנת ספרות תיקוני זוהר: הערכה העצמית של המחבר, ויחסו אל החכמים. קולמוסו האוטומטי-משהו של המחבר, המזדהה כאמור עם "רעיא מהימנא", מיוצג בתיקוני זוהר בסמל של מטה משה. כך הראה עמוס גולדרייך בפירוט,<sup>121</sup> וזה עיקר הדברים: מטה משה, שבו עשה אותות ומופתים בגאולה הראשונה, מתהפך בדור האחרון לקולמוסו של בעל תיקוני זוהר, הגואל האחרון. בקולמוס זה עתידים ישראל להיגאל. לפי הבנתי, הגאולה בקולמוס שעליה מדבר בעל תיקוני זוהר היא בראש ובראשונה גאולת התורה, ובמובן הרחב של הביטוי: בקולמוסו של בעל תיקוני זוהר נכתב הנוסח הסופי והקובע של כל חכמת היהדות, פשט ודרש, הלכה, מחשבה וקבלה. הקולמוס, כמו המטה, משמש גם כסמל פאלי, וכתיבתו של בעל תיקוני זוהר מתוארת כזיווג. מאחר שכתובה זו נחשבת גם כגאולה, יכול בעל תיקוני זוהר להשתמש כאן במטפורות הארוטיות המשמשות מימי הנביאים ועד המקובלים לתיאור גאולת ישראל. בעיקרו של דבר, התורה היא הנגאלת בזיווג ספרותי זה, אך לעתים הופכת היא בשטף האסוציאטיבי גם לכנסת ישראל, שבתורה מזוהה עם השכינה, כרגיל בקבלה, וכך גאולת התורה היא גם גאולת העם ואלהיו. תורה-שכינה זו מתוארת, לפי המוטיב הרגיל הן בקבלה הן בסיפורי האבירים של ימי הביניים, כבת מלך שנחטפה בידי אויבים, ומטה-הקולמוס מצטייר בקלות ככלי זין שבו מתגבר הגואל על אויביו, שוביה של בת המלך. גם זהותם של אויבים אלה אינה חד-משמעית. פה ושם מזוהים הם כצפוי עם הגויים שישראל שרויים ביניהם בגלות, אך בדרך כלל מדובר דווקא באויב פנימי, הרשעים מישראל השולטים בזמנו של בעל תיקוני זוהר. יתר על כן, לעתים קרובות אויב זה אינו אלא חכמי ישראל בעצמם, אותם שיושבים בבית המדרש ונושאים ונותנים בהלכה, שהרי התורה היא הזירה העיקרית של המאבק.<sup>122</sup>

יחסו של בעל תיקוני זוהר אל אנשי ההלכה נדון רבות במחקר. אליבא דאמת, זו הנקודה העיקרית שמשכה את תשומת לב החוקרים שהתעניינו בספרות זו, ואין כל תמה בדבר כך, שהרי מה עשוי לעניין את ההיסטוריון יותר מאשר יהודי בימי הביניים, שבכל כתביו, הנערצים כקנוניים בחוגים רחבים

121 גולדרייך, בירורים, עמ' 481-496.

122 ראה להלן, אחרי הערה 205.

ופנימיים של היהדות, שופך קיתונות שנאה על חכמי ישראל, ומשווה אותם למשל למצרים שמעבידים את ישראל בפרך. עבודת הפרך לובשת כאן לבוש הלכתי, והפסוק "וימררו את חייהם בעבדה קשה בחמר ובלבנים ובכל עבדה בשדה את כל עבדתם אשר עבדו בהם בפרך",<sup>123</sup> מתפרש בדרך זו: "עבודה קשה" — זה קושיא; "בחומר" — זה קל וחומר; "ובלבנים" — זה ליבון הלכה; "עבודה בשדה" — זה ברייתא; "כל עבודתם" — זו המשנה.<sup>124</sup> זו רק דוגמה אחת מרבות לדרשה "אנטי הלכתית" המצויה בספרות תיקוני זוהר.

הזיהוי השכיח בספרות זו, בין חכמי ההלכה והפשטנים לבין העשירים, מוסיף עוד נופך של מחאה סוציאלית, והשווה על ידי בער לעמדתם האופוזיציונית של הפרנציסקאנים הנוצריים.<sup>125</sup> הדרשות הרבות המופיעות כאן על תורת עץ הדעת (או תורה דבריאה) שעתידה להתבטל, ועל תורת עץ החיים (או תורה דאצילות) שעתידה לתפוס את מקומה, ובה לא יהיה עוד מקום לאיסור ולהתר, נראו לחוקרים כמקדימים את האנטינומיזם השבתאי, אשר באמת התבסס עליהם, והפך איסורים למצוות.<sup>126</sup> ולא רק לשבתאים התאימה ספרות זו, אלא לכל מי שפעם בו הלך רוח כיתתי ביהדות המאוחרת. במיוחד ניזונה הרוח הכיתתית מן המיתוס הדטרמיניסטי שפותח בספרות זו סביב המושג "ערב רב". מימות תיקוני זוהר ואילך יכלו פלגנים קיצוניים לראות במתנגדיהם לא יהודים שחייבים בכבודם ובאהבתם, אלא "ערב רב", כלומר צאצאים רוחניים של אותם גויים שנספחו על ישראל בצאתם ממצרים,<sup>127</sup> ומשה קירבם בטעות, בניגוד לרצונו של הקב"ה, והם מקור כל הצרות מאז חטא העגל.<sup>128</sup> כינוי זה, המשמש בספרות תיקוני זוהר כתיאור לאנשי ההלכה, הפשטנים והעשירים,<sup>129</sup> משמש ככינוי גנאי שהשבתאים ומתנגדיהם הטיחו זה בזה,<sup>130</sup> וכן נשמע גם במחלוקות אחרות בתקופות אחרות, כגון בפי החרדים כנגד הציונים.<sup>131</sup>

דמוניזציה כזו של אנשי ההלכה, שיש לה גם דוגמאות רבות נוספות על

123 שמות א, יד.

124 זוהר, ח"א כז ע"א (שייך לתיקונים); ח"ג קנג ע"א (רעיא מהימנא).

125 בער, רעיא מהימנא, עמ' 1-44. תשבי, עמ' תרפ-תשב. ראה גם גילר, המשכילים, עמ' 59-79.

126 שלום, שבתי צבי, א, עמ' 9-10. תשבי חלק ב, עמ' שעה-שצח.

127 שמות יב, לח.

128 שמ"ר מב, ו; זוהר, ח"ב קצא ע"א; תיקוני זוהר, תיקון יג, כח ע"ב, ועוד. ראה גם תשבי, עמ' תרפו-תרצב.

129 ראה למשל זוהר, ח"ג קכד ע"ב (רעיא מהימנא).

130 ראה ספרי, ליבס, האמונה השבתאית, עמ' 78.

131 ראה ליבס, העדה החרדית, עמ' 142-145.

עניין "ערב רב",<sup>132</sup> יוצרת רושם של דואליזם עקרוני ופוערת תהום בלתי עבירה בין אותם שראויים באמת לכינוי ישראל לבין אותם רשעים. אך במבט קרוב יותר נוכל למצוא גם בה יסוד דיאלקטי. גם כאן אפשר להבחין לעתים ביסוד הטוב שבעץ הדעת טוב ורע, שהוא מקור הרעות והניגודים.<sup>133</sup> אם נדייק יותר בהגדרת מחאתו של בעל תיקוני זוהר, נמצא שמקור העוינות אינה התנגדות להלכה בתור שכזאת או לאנשי ההלכה ככאלה. את יסוד המחלוקת עם החכמים יש למקם לא בתוכן אלא בצורה, בדרך הלימוד המיסטית-אוטומטית שנוקט בעל תיקוני זוהר, לעומת הלמדנות ההלכתית בדרך של שקלא וטריא, ובעלבון האישי שנולד עקב זאת.

כהקדמה לבירור עניין זה בספרות התיקונים, ראוי לזכור את יחסם של אנשי הלכה מובהקים לספרות זו. לא רק השבתאים הסתמכו על ספרות תיקוני זוהר, אלא אפילו הגאון מוילנא, שספרות זו היתה מיסודות מחשבתו.<sup>134</sup> באישיותו ובמחשבתו של הגאון, אחד המייצגים החשובים ביותר של העיסוק ההלכתי במאות האחרונות, מצוי אמנם גם יסוד פרדוקסלי, שלא הוכר בדרך כלל,<sup>135</sup> וזה מצא לו קרקע נאה במחשבת התיקונים, אך בוודאי אין אצלו התנגדות להלכה ואין ציפייה לביטולה. ובאמת, בהסתכלות קרובה שחודרת בעד הזעם והדמוניזציה אל סוף דעתו של בעל התיקונים יוברר שגם הוא לא חזה את ביטול איסורי ההלכה או המצוות ("מצוות בטלות לעתיד לבוא" ימצא דווקא בספרות חז"ל<sup>136</sup>). מורי, פרופ' אפרים גוטליב, הצביע לעבר הדרך הנכוחה להבנה שקולה יותר של האמירות הרדיקליות הנמצאות בספרות תיקוני זוהר, בדבר תורת עץ החיים, שאין בה איסור אלא היתר בלבד.<sup>137</sup> לא הפיכת האיסור להיתר יש כאן, אלא רעיון ההרמוניה הקוסמית שלעתיד לבוא, שאז יתבטל הרע, ואתו תבטל גם הניגודיות בין טוב לרע, וכל שיישאר יהיה רק טוב ומותר.

אין התנגדות להלכה אצל בעל תיקוני זוהר, שאחד מחיבוריו העיקריים ("רעיא מהימנא") עוסק כולו בטעמי המצוות ובחיוב תוקפן.<sup>138</sup> אדרבה,

132 כגון "בני לילית", "רב החובל" מלשון חבלה (תיקוני זוהר, תיקון כא, נג ע"ב), "עמלקים גבורים נפילים ענקים רפאים" (תיקוני זוהר, תיקון כא, נה ע"א). וראה לעיל, הערה 128.

133 על הגוונים השונים שבסמל זה ראה ליבס, מילון, עמ' 109, 115, 120-125.

134 ראה לעיל, הערה 10.

135 ראה ליבס, תלמידי הגר"א, עמ' 255-290; הנ"ל, הגאון מוילנא, עמ' 225-306.

136 נידה סא ע"ב. ראה תוספות על אתר, שמפרש את האמרה הזאת על איסור כלאיים בזמן תחיית המתים ולא רק על שחרור המת מן המצווה, כפי שניתן אולי לפרש בפשט הגמרא.

137 גוטליב, מחקרים, עמ' 545-550.

138 ראה שלום, התורה; הנ"ל, פרקי יסוד, עמ' 67-71. שלום הפריד כאן בין עוינותו

ההלכה היא אצלו האידאל העליון, ומי שמוצא אותה, מוצא את הגאולה.<sup>139</sup> גאולה הלכתית זו מצטיירת בצבעים ארוטיים,<sup>140</sup> ההלכה הנמצאת בסוף החיפוש אינה אלא הכלה, שכן אותיות "הלכה" הן כאותיות "הכלה".<sup>141</sup> ומאחר שהמוצא האחרון יהיה רעיא מהימנא, הוא משה שחזר לעולם, יהיה במציאה זו איחוד מחדש של החתן והכלה שאבדו זה לזה,<sup>142</sup> והתורה, "כלת משה",<sup>143</sup> תחזור ותהיה "הלכה למשה מסיני".

האידאל הארוטי שבתורה שבעל פה מתבטא באופן ברור גם בקטע שהשתקע בספר יסוד עולם לר' אברהם מאסקירה, וכפי שהראה משה אידל, אפשר לשייכו לספרות "הכתבים העבריים של בעל תיקוני זוהר":<sup>144</sup>

כל הקשיות והפסקאות שהם הם התירוצים והמחלוק' (ות) והם הם הקלו' (ת) והחמו' (רות) והבריתות והתוספתות ועדרים,<sup>145</sup> נאספים לקבל קיום והדר מן הכלה הלכה ל"מ (= למשה מסיני) על שם שהלכה לו הבאר. וכשנתרצה בה משה נקראת קבלה וכשהיא בייחוד נקראת גמרא וכשמנשקתו נקראת תורה שבע"פ.

איני מסכים עם אידל המפרש כאן ש"הלכה משמעה מצב של התרחקות". "הלכה לו הבאר" פירושו — עלו מי הבאר לעומת משה, ככלה לעומת החתן, כפי שמתואר בזוהר.<sup>146</sup> והרי גם שאר הביטויים ההלכתיים המובהקים

העקרונית של בעל תיקוני זוהר כלפי ההלכה, לבין המעמד התקף והחיובי שהוא מייחס לה בהווה.

139 זוהר, ח"ג רעט ע"א (רעיא מהימנא).

140 גם חז"ל הדגישו לעתים את האופי הארוטי של העיסוק ההלכתי. ראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 97–98, 109–110. ראה גם לעיל, אחרי הערה 121.

141 יצירת זהות בין שתי המילים האלה, הנפוצה בספרות המאוחרת, אינה מצויה במפורש בספרות הזוהרית, לרבות שכבת התיקונים, אך עניין זה נמצא ברקע של כמה וכמה דרשות. כך סברתי כבר בעבר (ראה ליבס, האמונה השבתאית, עמ' 130, 366–367, והערות 190–191), אך רקע זה מוכח עתה מתוך ספרו של גוטליב, כתבים עבריים, עמ' 1: "כשהשיא אותה לו נקראת הלכה — כלתו משה ודאי", וכן מן הקטע דלהלן מספר יסוד עולם.

142 נידה לא ע"ב.

143 הצירוף "כלות משה" (במד' ז, א) נתפרש בדברי חז"ל כאלו כתוב חסר "כלת משה", וכלה זו נתפרשה על התורה. ראה פסיקתא דרב כהנא, פסקה א.

144 הקטע צוטט אצל אידל, במבוא לספרו של גוטליב, כתבים עבריים, עמ' כג–כד. אני מצטט כאן רק קטע ממה שהביא שם אידל.

145 לפי בר' כט, ג.

146 זוהר, ח"ב יג ע"ב.

מפורשים כאן באופן ארוטי: "גמרא" היא הייחוד, כלומר הזיווג, לפי המשמעות הסקסואלית שנודעת לפועל "גמר" לא רק בעברית החדשה אלא גם בספרות חז"ל,<sup>147</sup> ו"תורה שבעל פה" נקראת כך על שם נשיקות הפה.<sup>148</sup> "קבלה" שכאן אינה שונה כלל מן הכינויים ההלכתיים, וגם לה יש משמעות ארוטית.<sup>149</sup> אין סיבה למצוא ניגוד מהותי בין "הלכה למשה מסיני" אצל בעל התיקונים לבין "ההלכה התלמודית".<sup>150</sup> לפי הקטע דלעיל מספר יסוד עולם "הלכה למשה מסיני" היא המקור, או הבאר, שממנו יונקים ומתקיימים "כל הקשיות והפסקים", וכך אף בתיקוני זוהר, שממקם, כפי שנראה מיד, את "הלכה למשה מסיני" בשיאו של המשא ומתן ההלכתי. ההבדל בין ההלכה לבין הקבלה בתודעת בעל התיקונים אינו איכותי אלא כמותי, הבדל של מדרגה בלבד, ושתייהן משתייכות לאותו תחום. המושגים "הלכה למשה מסיני" ו"קבלה למשה מסיני" מזוהים זה עם זה כאן לעתים קרובות,<sup>151</sup> וכאשר המחבר מבחין בין שתי אלה ומעדיף את ה"קבלה", גם אז ברור ששתייהן מצויות באותו רצף של פעילות לימוד.

הקבלה אינה תחום נפרד מן ההלכה אלא היא ההלכה בהא הידיעה,<sup>152</sup> ובה ימצאו הזיווג והגאולה. דברים אלה אמורים לא רק ב"הלכה למשה מסיני", פסגת ההלכה וכלת משה, אלא גם בהלכות הרגילות, הנשנות בבית המדרש. גם באלה ימצא הממד הארוטי, גם אם לא פסגתו של הארוס. הלכות אלה הן כנערות הכלה המכינות אותה לחופתה. עליהן נאמר<sup>153</sup> "רבות בנות עשו חיל", ועליה נאמר סוף הפסוק — "ואת עלית על כלנה".<sup>154</sup> במקום מקביל נחשב העיסוק ההלכתי, הפסקים והמחלוקות, כקישוטי הכלה לקראת נישואיה, וכך כהכנה לגאולה.<sup>155</sup> לפיכך אין להתפלא כלל שבפי בעל תיקוני זוהר יש לעתים

147 "גמר" [הושע א, ג] — אמר רב: שהכל גומרים בה" (פסחים פז ע"א).

148 על פיתוח משמעות זו בקבלת האר"י, ראה ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 208. ראה גם ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 265.

149 "קבלה" מתפרשת כאן מלשון הסכמה והתרצות. ואולי גם כאן יש רמז לנשיקה, שכן בערבית השורש קב"ל בבניין השני פירושו נשק.

150 השווה דעתו של תשבי, עמ' שעה—שעו. הצירוף "הלכה למשה מסיני" מצוי פעמים רבות בתלמוד בקשר לכמה וכמה הלכות. ראה למשל שבת כח ע"ב.

151 תיקוני זוהר, תיקון ו (מהתיקונים הנוספים בסוף הספר), קמה ע"א. לעתים מזהה המחבר "הלכה" עם "קבלה למשה מסיני" (תיקוני זוהר, הקדמה יד ע"ב), ולעתים הוא מזהה את התלמוד עם "הלכה למשה מסיני" (תיקוני זוהר, תיקון ל, עה ע"א).

152 תיקוני זוהר, תיקון כא, מו ע"א—ע"ב.

153 משלי לא, כט.

154 זוהר, ח"ב קטז ע"ב (רעיא מהימנא).

155 זוהר, ח"ג רעו ע"ב (רעיא מהימנא). רעיון כזה נמצא בגוף הזוהר (זוהר חדש, סד ט"א [שה"ש], ועוד), וכן במאירת עינים לר' יצחק דמן עכו (מהדורת גולדרייך), עבודת

גם דברים טובים לומר על אנשי ההלכה. החרפות והגידופים מזומנים להם כאשר הם מנתקים עצמם מן הבניין הקבלי ומתנכרים לרעיא מהימנא, אך על תרומתם לבניין הפירמידה שבראשה המקובלים ובפסגתה רעיא מהימנא ראויים אף הם לשבחים מפיו, גם אם מעדיף הוא את המקובלים.<sup>156</sup>

עליונותו ובלעדיותו של רעיא מהימנא מותירות בכל זאת מקום גם לשאר החכמים. מלבד גלגולו של משה באדם אחד, הוא רעיא מהימנא החדש, מכיר בעל תיקוני זוהר גם ברעיון התפשטותו של משה בכל חכמי הדור. כל חכם וחכם העוסק בתורה יש בו ניצוץ מנשמת משה, הכוללת שישים ריבוא נשמות ישראל.<sup>157</sup> לפי רעיון זה, שאבני בניינו מצויים בדברי חז"ל,<sup>158</sup> יש צורך דווקא בזיקה מיוחדת בין רעיא מהימנא לחכמים. זיקה זו, בהמשך פיתוחיה בספרות תיקוני זוהר, עשויה להתגלגל באופן דיאלקטי אל ההפך הגמור, וללבוש לבוש שנאה כלפי חכמים, הוא לבושה המוכר של ספרות זו.

כך מצינו למשל במשל השמש, הירח והכוכבים, דלעיל. כזכור, משה דומה לשמש ורשב"י הוא הירח המקבל אורו ומאיר במקומו.<sup>159</sup> אך באותו מאמר מוזכרים גם הכוכבים והמזלות שמקבלים אף את אורם ממנו,<sup>160</sup> ומתפרשים על חכמי ההלכה ("מארי הלכות"). כפי שהכוכבים מאירים רק בלילה, מעת שקיעת השמש ועד זריחתה, כך זמנם של החכמים הוא אחרי מות משה, ולפני זריחתו השנייה, כאשר חוזר הוא בגלגול ב"רעיא מהימנא", ואורות כל הכוכבים נכללים באור השמש, ואין צורך בהם עוד.<sup>161</sup> זמן הביניים, כשהשמש מצויה מתחת לארץ ורק אורה מאיר בחכמים, הוא זמן מות משה וקבורתו. מוות זה וקבורה זו מסמלים את הגלות, ולפיכך נקבר משה מחוץ לארץ. בכך מוצא בעל התיקונים

דוקטור, האוניברסיטה העברית תשמ"א, עמ' סב. גולדרייך מביא את ההקבלות מגוף הזוהר (שם, עמ' תיד-תטו), ואף מספר הבהיר, ס' 137, אך לא הקבלה זו מרעיא מהימנא.

156 ראה למשל תיקוני זוהר, תיקון ו, כא ע"א.

157 ראה תיקוני זוהר, תיקון סט, קיב ע"א; ליבס, מילון, עמ' 303-304; שלום, פרקי יסוד, עמ' 330, הערה 54; זק, בשערי הקבלה, עמ' 41.

158 הרעיון שמשו שקול כנגד שישים ריבוא מצוי בשיר השירים רבה א, טו, ונזכר בתיקוני זוהר, תיקון סט, קיב ע"א. ראה גם ויק"ר כא, א: "מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כלן נאמרו למשה בסיני".

159 ראה לעיל, הערה 71, וסמוך לה; זוהר, ח"ג רפ ע"א (רעיא מהימנא), ומקבילות.

160 לפי האסטרונומיה הנקוטה כאן, לא רק כוכבי הלכת מקבלים את אורם מן השמש, כפי שמקובל גם היום, אלא גם כוכבי השבת.

161 השווה חולין ס ע"ב: "שרגא בטיהרא מאי אהני", כלומר נר בצהרים, במה מועיל? הנר כאן משל הוא לירח.

גם צד תועלת — וטוען כי בזכות קבורת משה מחוץ לארץ, עתידים גם ישראל לצאת מן הגלות עם תחייתו וגאולתו של משה.<sup>162</sup>

קביעה חיובית זו, שמזכיר כאן רשב"י במשפט אחד, איננה העיקר, ולא נראה שהיא מצליחה לעודד באמת את רוחו של רעיא מהימנא. רוב הקטע מוקדש דווקא לתיאור מלא מרירות של מצבו העלוב של משה בעת "קבורתו". קבורה זו נמשכת גם בזמן ההווה של הסיפור, כאשר משה החדש, רעיא מהימנא, מצוי ופועל בעולם הזה, אך עדיין אינו מוכר על ידי החכמים, ככתוב: "לא ידע איש את קבורתו".<sup>163</sup> חכמים אלה סבורים בטיפשותם שמשה מת כשאר בני אדם,<sup>164</sup> ושקבורתו מעידה על מיתתו. קבורה זו נחשבת מכוערת במיוחד בעיני בעל תיקוני זוהר, והיא סמל למעמדו השפל של רעיא מהימנא בעולם הזה (לפי: "ויקבר אותו בגיא"<sup>165</sup>), בעוני ברעב בגלות ממקום למקום, במחלה ובכיעור. אמנם גם בכך נמצא כאן גם פן חיובי: משה נושא עליו את עוון העם, סובל מכאוביהם ומחולל מפשעיהם (לפי פסוקי עבד ה' מישעיהו שנדרשים כאן על רעיא מהימנא),<sup>166</sup> אך בעיקר שלטת כאן נימת ההתמרמרות. הקבורה קשה מאוד לרעיא מהימנא, והבחינה הקשה ביותר שבה היא היותו קבור דווקא אצל אותם חכמים, שחכמתם רחוקה משלו.

עקרונית אין חכמת החכמים דבר רע דווקא. אור הכוכבים אינו אלא אור השמש, וההבדל בינם לבינה אינו אלא הבדל של כמות. ראיה לדבר, שמשל זה — כוכבים המקבלים את אור השמש — מובא בספרות זו לא רק בנוגע לחכמים אלא גם בנוגע לנביאים, המקבלים גם הם את נבואתם מאורו של משה.<sup>167</sup> ואף אם עוסקים חכמי ההלכה במחלוקת ובוויכוחים, ובולעים זה את זה כדגים, לא מן הנמנע שאין זו אלא דרך דיאלקטית לעבר האחדות והאהבה, כפי שמודה בעל תיקוני זוהר במקום אחד,<sup>168</sup> כשהוא מצטט את מדרש חז"ל על

162 לפי מדרש תנחומא, ואתחנן ו.

163 דב' לד, ו.

164 מוטיב מיתתו של משה כסמל וכהוכחה לעובדת מיתתו של כל אדם מצוי הרבה במדרשים ובפיוטים. ראה בר-לבב, תפיסת המוות, עמ' 198–201 ("משה מת מי לא ימות").

165 דב' לד, ו.

166 יש' נג. פסוקים אלה נדרשים כאן על רעיא מהימנא בצורה דומה במקצת לדרך שהם נדרשים על ישו הנוצרי בברית החדשה. מקום זה ברעיא מהימנא שימש הרבה את השכתאים, שדרשוהו על שבתי צבי, אך לפי פשט המאמר ברעיא מהימנא, חילולו של משה אינו כרוך בעברות או בהמרת דת. ראה שלום, שכתאות, עמ' 242.

167 תיקוני זוהר, תיקון יח, לא ע"ב.

168 זוהר, ח"ג רעח ע"ב (רעיא מהימנא).

הפסוק "מלחמות ה' את והב בסופה"<sup>169</sup> — מלחמות התורה, סופן אהבה.<sup>170</sup> בסופו של דבר עתידות להיבטל כל המחלוקות, ולהיכלל כולן בהלכה הברורה והאחידה של רעיא מהימנא, הלכה למשה מסיני. אפשר להשוות זאת לעמדתו של הרמב"ם, משה אחר של ימי הביניים, שלא בכדי הושווה למשה רבנו גם הוא, שבהקדמת ספרו משנה תורה הציג את חיבורו במילים אלה:

ניערתי חצני אני משה בן מימון הספרדי... לחבר דברים... עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פירוק, לא זה אומר בכה וזה אומר בכה... לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורה בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה.

דומה שדברי הרמב"ם שימשו דוגמה והשראה לבעל תיקוני זוהר, הקרוב לרמב"ם גם בבחינות אחרות.<sup>171</sup> אך כמו שיומרתו של הרמב"ם לא צלחה, עם היותו של הרמב"ם גדול הפוסקים וראש קהילת מצרים, וגם אחרי פרסום ספרו המשיכו החכמים ועסקו במחלוקות התלמודיות, כשספר משנה תורה רק מוסיף חומר חדש לבערת המחלוקת, כך לא צלחה גם יומרתו של בעל תיקוני זוהר, המקובל האנונימי, העני והממורמר, שככל הנראה התנגדותו לדיון התלמודי נבעה גם מחוסר הצטיינות מיוחדת בשטח זה,<sup>172</sup> והשטף האסוציאטיבי של דבריו הושם ללעג ולקלס בפי בעלי התלמוד.

כך אפשר ללמוד מדבריו של רב המנונא סבא, שמבקש לעודד את רעיא מהימנא, בהציגו לפניו את ה"תנאים", כלומר את אנשי ההלכה, כמי שעתידיים

169 במ' כא, יד.

170 קידושין ל ע"ב.

171 דוגמה לכך היא סדר המצוות של החיבור רעיא מהימנא, שמושפע עד מאוד מסידורו של הרמב"ם.

172 בזוהר, ח"ב קיח ע"ב (רעיא מהימנא) דומה שנתחלפו לו, בסוגיית אבות נזיקין (תחילת ב"ק), ענייני המבעה וההבער, והוא מפרש מבעה כנזקי אש והבער כנזקי צאן. הלשון "מבעה דהיינו אש" מצויה בדפוסים הראשונים (מנטובה וקרימונה), ו"תוקנה" בכמה דפוסים מאוחרים ובכתבי יד בהתאם לתלמוד (ראה עדות לכך בניצוצי אורות על אתר), אך גם בנוסח ה"מתוקן" עולה הגרסה המקורית לפי עניינה של הדרשה. בזוהר, ח"ב קטו-קטז (רעיא מהימנא), נתחלפו לו למחבר כנראה הלכות נדר ושבועה (הוא טוען שדווקא שבועה חלה רק על דבר שיש בו ממש), וכבר התריע על כך ר' יעקב עמדין, מטפחת ספרים, עמ' לא-לב: "מי לא ישתומם על זה, הלא אין ספק שתלמיד טועה כתב זה... אבל ודאי המכשלה תחת ידי איזה מקובל אחרון, ששלח יד בספר הזוהר להוסיף בו מדעתו, ולא היה בקי במשנה ובתלמוד". ראה אמנם ניצוצי זוהר (ח"ב קטו ע"ב, אות יד), ובכל זאת ר' יעקב עמדין לא מש מעמדתו.

לסייע לו ("כתנא דמסייע"), ועם זאת כולל הוא גם אזהרה בדבריו: על משה החדש גם להישמר היטב מאלה, שהרי הוא כידוע "כבד פה וכבד לשון"<sup>173</sup>, והרוצה לגבור על אותם תנאים ולהתחזק "בסלע"<sup>174</sup> שלהם, צריך להיות חזק לשון, מחודד וחרף,<sup>175</sup> רק בלשון שכזו יוכל לנקוב עד התהום ולהגיע אל הגאולה,<sup>176</sup> הלכה למשה מסיני. מתברר אפוא שבצד רגש העליונות, סבל בעל תיקוני זוהר גם מרגש נחיתות ובושה על מיעוט כישרונו בשפת המשא ומתן ההלכתי. בצירוף שני הרגשות המנוגדים אפשר אולי להסביר משהו מן ההתבטאויות הכל כך קשות שלו המכוונת נגד חכמי ההלכה.<sup>177</sup>

כאשר יגבר רעיא מהימנא על החדות והחריפות של בעלי ההלכה וינקוב בלשונו החדה עד התהום, לא יהיה עוד צורך בכל חדות וחריפות. כאשר נוקבים עד התהום עולה זו ומציפה את הכול, כפי שקרה לדוד המלך כשחצב את השתיין, לפי האגדה הידועה.<sup>178</sup> הקול השורר יצטיין אז דווקא בשטף לשון הנובע מלמעלה כנחל גואה של אסוציאציות חופשיות. קול זה עתיד להציף ולשתק כל קול אחר, ולא יישאר אלא הוא, קולו של רעיא מהימנא שהכלה שלו והלכה כמותו. אליבא דאמת, סגנון כזה מצוי אצלו כבר עתה, ושולט בחיבורי בעל תיקוני זוהר, שאיננו מצליח לקיים באמת את עצתו הנזכרת של רב המנונא, אף שהיא נחוצה לו עדיין כדי להתגבר על בעלי ההלכה, שלא קיבלו עדיין את מרותו.

למרבה הסיבוך הפסיכולוגי, רעיא מהימנא אינו יכול להאשים אלא את עצמו בלבד בדרכם הנפתלת הקטנה והווכחנית של אנשי ההלכה. גם בכך תלויים הם בו. מקור הדבר בחטאו המפורסם של משה, שהכה על הסלע במקום לדבר אליו כפי שנצטווה.<sup>179</sup> לפי התיאור בתיקוני זוהר,<sup>180</sup> אילו פנה משה אל הסלע בדיבור היה זה נותן מימיו בשפע ובלא טורח ובלא הפסק, ולא היו בתורה כל מחלוקות וקושיות, והיה מתקיים כבר דבר הנביא, המדבר על הידיעה האינטואיטיבית השופעת מלמעלה, האופיינית לימות המשיח: "ולא

173 לפי שמות ד, י.

174 הסלע הוא ההלכה והוא השכינה. ראה להלן, הערה 183, וסמוך לה. מתברר אפוא שבדרכו של רעיא מהימנא אל הגאולה, עליו לחזור על חטאו, חטא הכאת הסלע.

175 זוהר, ח"ג רעח ע"ב (רעיא מהימנא).

176 לפי סנהדרין צז ע"ב. ראה ליבס, ספר יצירה, עמ' 223–224.

177 דוגמה נוספת למצב פסיכולוגי דיאלקטי כזה שבו נתון בעל התיקונים, ראה להלן, סמוך להערה 235.

178 סוכה נג ע"א–ע"ב. ראה ליבס, ספר יצירה, עמ' 180–189.

179 במ' כ, ח–יג.

180 תיקוני זוהר, תיקון כא, מד ע"א.

ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם".<sup>181</sup> אך כשהיכה בסלע לא יצאו ממנו אלא טיפות טיפות, זעיר שם זעיר שם, הדומות לחכמתם של מורי ההלכה, שכינוים זה בא להם מדברי משה בעת הכאת הסלע: "שמעו נא המורים".<sup>182</sup> חטא זה עוד הופך לקשה מזה בזיהוי הסלע עם השכינה. הגע בנפשך: את בתו נתן המלך למשה,<sup>183</sup> והוא מכה אותה במקל.<sup>184</sup> לכך מצטרף גם חטאו האחר של משה, שהרי הוא היה זה, כזכור, שקירב את הערב רב, למרות רצונו של הקב"ה,<sup>185</sup> ואותם ערב רב הם בעלי ההלכה.

### ה. משה לעומת רב המנונא סבא

שתי דמויות פגשנו בדיון דלעיל המעודדות את רעיא מהימנא במאבקו בחכמי ההלכה ומעידות על מדרגתו העליונה, רשב"י ורב המנונא סבא, ושתייהן גם מעידות על חטאיו הנזכרים. שני אלה מייצגים, לדעתי, את עולם התנועה הספרותית והרוחנית הזוהרית, שבעל תיקוני זוהר רואה את עצמו כשיאו, כהשלמתו<sup>186</sup> וכהגשמתו המלאה. כך הוא לא רק באשר לרשב"י, אלא גם באשר לרב המנונא סבא. בכך חולק אני על דברי גולדרייך, שבעיניו דמותו של רב המנונא סבא מייצגת בתיקוני זוהר "את עולם התנאים והאמוראים בשיאו".<sup>187</sup> לדעתי רב המנונא סבא אינו מתאים לכך. אמנם רב המנונא סבא נזכר במקומות מעטים בתלמוד, אך שם אין הוא דמות חשובה במיוחד, העשויה לייצג את עולם התלמוד וההלכה, ואפילו דמותו של רשב"י מסוגלת לכך הרבה יותר.

בזוהר מייצג רב המנונא סבא דווקא את הרוחניות הזוהרית המיוחדת, שמגיעה לחבורת רשב"י, כלומר לחוג הזוהר, מבחוץ, ומדור קודם. מקורה של

181 יר' לא, לד. גם גוף הזוהר מסתמך על פסוק זה כדי לתאר את הידיעה של ימות המשיח, שמקורה בפרצוף עתיקא קדישא. ראה זוהר, ח"ג קל ע"ב (אדרא רבא); ליבס, משיח הזוהר, עמ' 170–175.

182 במ' כ, י.

183 על הסלע כשכינה בספרות הזוהר ואצל הרמ"ק והאר"י, ראה ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 205–206.

184 ראה להלן, הערה 197, ואחריה.

185 ראה לעיל, הערה 128.

186 החיבור רעיא מהימנא נכתב כנראה כהשלמה לחיבור הפיקודין של גוף הזוהר. ראה שלום, זרמים, עמ' 185; גוטליב, מחקרים, עמ' 215.

187 גולדרייך, בירורים, עמ' 488.

דמות זו עדיין לוט בערפל, ואין אנו יודעים אם נשאבה ממקור אגדי<sup>188</sup> או מאישיות היסטורית, אך דומה שלא נוצרה יש מאין בחוג הזוהר, כי משהו ממנה מצוי כבר אצל חסידי אשכנז: ר' אלעזר מוורמס מצטט מ"רב המנונא", תפילה מיסטית-מאגית ארוכה שמסר לו "זסגנזא" ל שר הפנים", וכן את הפרוצדורה המאגית-מיסטית שיש לקיים לפניה.<sup>189</sup> בגוף הזוהר, מכל מקום, מוצג רב המנונא סבא כחכם בן דמותו של רשב"י (הוא היחיד זולת רשב"י הזוכה לכינוי "בוצינא קדישא"),<sup>190</sup> שמקיים אתו קשרים רוחניים עמוקים. בעת פעילותו של חוג תלמידי רשב"י כבר הלך חכם זה לעולמו, אך הוא חוזר ומופיע ביניהם בלכתם בדרך, בשעה שעוסקים הם בתורה, והוא מייצג את השראת השכינה, ומעלה את הדיון לשיאים חדשים.<sup>191</sup> בעת מותו של רשב"י מופיע בשמים רב המנונא סבא עם עטרה של שבעים תלמידיו מסביב לראשו, ורשב"י רואה בכך מעלה גדולה יותר מאשר בואו של הקב"ה ומרכבותיו, ומדמה את רב המנונא סבא לעתיקא קדישא, הבחינה האלהית העליונה.<sup>192</sup>

ייחוס כזה לרב המנונא סבא אינו זר גם לספרות תיקוני זוהר. כאן יורד הוא לארץ בדמותו של "סבא דסבין", שהוא התגלמות הבחינה האלהית העליונה (בהשפעת המינוח הפילוסופי "סיבת הסיבות"),<sup>193</sup> ונכללות בו כל מידותיו של הקב"ה,<sup>194</sup> ולעתים מלווים אותו בירידותיו "סבין" נוספים, המגלמים את

188 השם המנונא נדרש בזוהר בתיקונים מלשון "נונא", דג בארמית. בזוהר, ח"א ו ע"א רב המנונא מדומה לדג הסובב את כל האוקיינוס, בולע את שאר הדגים ומקיאם חיים, וכיוצא בזה בזוהר, ח"ג רעח ע"ב (רעיא מהימנא). רב המנונא סבא הוא אפוא כמין אדם-דג, ואולי יש להביא בחשבון שחציו הראשון של השם, "המ" הוא בגימטריה "אדם". כדאי אפוא להביא בחשבון שהדג הוא כידוע גם סמלו של ישו בראשית הנצרות, ולדמותו של רב המנונא בספרות הזוהרית יש גם היבטים משיחיים.

189 עדות זו ותפילה זו מצויות בספר השם לר' אלעזר, עמ' קמא. שמו של רב המנונא בולט כאן במיוחד, מאחר שר' אלעזר אינו נוהג לצטט בספר זה מפי חכמים (למעט מובאות מספרות חז"ל וכדומה).

190 זוהר, ח"א ו ע"א. וראה ליבס, מילון, עמ' 139–140. וראה לעיל, הערה 80.

191 ראה ליבס, מיתוס וסמל, עמ' 198–201, 204–208; הנ"ל, אורזילין, עמ' 152–157.

192 זוהר, ח"ג רפח ע"א (אדרא זוטא). ראה גם ליבס, ספר יצירה, עמ' 351–353 (בהשלמות למהדורה השנייה). בזוהר, ח"א ו ע"א, מכונה רב המנונא סבא גם בכינוי "עתיק יומין", שהוא מקורו המקראי (דנ' ז, ט) של הכינוי הזוהרי "עתיקא קדישא".

193 "סבא דסבין" ככינוי לבחינה העליונה נזכר גם בגוף הזוהר, ח"ג קכח ע"ב (אדרא רבא); ח"ג רפח ע"ב (אדרא זוטא). הוא מופיע לחכמים, למשל בזוהר, ח"א כב ע"א (שייך לתיקוני זוהר); ח"א כו ע"ב (שייך לתיקוני זוהר); זוהר, ח"ג רמד ע"ב (רעיא מהימנא); תיקוני זוהר, תיקון סט, קג ע"א, ועוד. ראה גם ההערות הבאות.

194 זוהר חדש, צט ט"ג (תיקונים).

הספירות שמתחת לו.<sup>195</sup> במקום אחד בספרות תיקוני זוהר<sup>196</sup> שוטח רשב"י לפני בנו את דרך ירידתו של רב המנונא סבא, הנוהג להתלבש בהבל פיהם של העוסקים בתורה, ולרכוב עליו כעל סוס. כך אמנם גם בדברי תורה בכלל, אך בפרט נוגע תיאור זה לספרות הזוהר וליצירתה ("חיבורא דא"), כפי שמוסיף ומדגיש שם רשב"י. והרי ספרות הזוהר היא לדעת בעל התיקונים שיאה וכללותה של התורה בכלל, כאמור.

עם זאת, יחסי רב המנונא סבא ומשה אינם מתנהלים על מי מנוחות תמיד. בגוף הזוהר מסופר שרב המנונא סבא (בדמות יהודע אבי בניהו),<sup>197</sup> קצף על משה רבנו שהכה במטהו את הסלע, היא השכינה, וקם עליו וגזל ממנו את חניתו, היא המטה, שמאז לא היה עוד בידו לעולם, ולא עוד אלא שהרגו בחניתו.<sup>198</sup> גולדרייך הפנה את תשומת הלב לעובדה שבספרות תיקוני זוהר יש המשך לסיפור זה,<sup>199</sup> ובו מעודד רשב"י את רעיא מהימנא בהבטחה שבאחרית הימים עתיד הקב"ה להחזיר למשה את המטה שנגזל ממנו.<sup>200</sup> מאחר שמטה משה מזדהה כזכור עם הקולמוס האוטומטי שבו כותב בעל תיקוני זוהר את תורתו,<sup>201</sup> החזרתו למשה פירושה ניצחון של רעיא מהימנא בכוח שטף סגנונו על בעלי ההלכה, אותם שגזלו, באמצעות רב המנונא סבא נציגם הראשי, את תורתו של משה.

בעיקרו של דבר מקבל אני פירוש זה. בהבטחתו של רשב"י אכן כלול רמז למעשה הגזל של רב המנונא ולתיקונו בעתיד, באמצעות הכתיבה האוטומטית של בעל תיקוני זוהר. אפשר גם שרשב"י רומז כאן על השתלטותם של בעלי ההלכה בקולמוסיהם ובמחלוקותיהם, שנתאפשרה בעקבות גזלת מטה משה בידי רב המנונא. ועם זאת, מבקש אני לדייק ולציין שבעל תיקוני זוהר אינו מאשים את רב המנונא ואינו תולה בו את האחריות לשלטונם של בעלי ההלכה, שכאמור, לא נכון לראות בו את נציגם. האחראי האמיתי לתור הכתיבה

195 תיקוני זוהר, תיקון כא, מב ע"ב. מדובר על שילוש של סבין (בפיתוח של חידת סבא דמשפטים, זוהר, ח"ב צה ע"א), ואחר כך מתרבים הם והופכים לשישה. השלישי שיווד בין השניים הראשונים נקרא "סבא עילאה", והוא מקביל בוודאי לאלוהות העליונה ולסבא דסבין (כלומר סבא של שני הסבין), ובהמשך (מג ע"א) מתברר שהוא רב המנונא סבא.

196 זוהר חדש, צז ט"ב-ט"ג (תיקונים).

197 הדרשה נסבה על שמ"ב כג, כא. דומה שלפי הדרשה הזוהרית, מי שהורג את המצרי (הוא משה) אינו בניהו אלא אביו (מה שקצת מקרב אותו לדורו של משה), ובמילים אחרות: רב המנונא עצמו ולא בנו.

198 זוהר, ח"א ו ע"ב.

199 גולדרייך, בירורים, עמ' 486-487.

200 זוהר, ח"ב קיד ע"ב (רעיא מהימנא).

201 ראה לעיל, סמוך להערה 121.

ההלכתית הוא משה בעצמו, שגרם לכך בחטאו, ובצדק נגזל ממנו המטה. כך נמצא במפורש במקום אחר בספרות זו,<sup>202</sup> וכך משמע גם מן המקום דלעיל שעליו מסתמך גולדרייך,<sup>203</sup> שהרי רשב"י מונה כאן גם חטאים נוספים של רעיא מהימנא, ובעיקר חטא סקסואלי עלום (נשים שרדפו אחריו בנעוריו), שממנו ניצל הוא בבורחו לערי מקלט, שהם שערי תשובה.

על היריבות בין רעיא מהימנא לבין רב המנונא סבא לומד גולדרייך גם מן הסיפור הבא,<sup>204</sup> המצוי בספרות תיקוני זוהר:<sup>205</sup> נחטפה בתו של המלך, ועליה שומר דרקון (או "נחש") אימתני המפיל חיתתו על כל הדורות מאז אדם הראשון. כרוז יוצא בכל יום: "מי שיהרוג את הנחש תינתן לו בת המלך לאשה". רבים ניסו את מזלם, התבצרו בבית המדרש ולחמו כנגד הדרקון בהלכות פסוקות, ולא עלתה בידם, עד שבא רעיא מהימנא, ובמטה שבידו הרג את הנחש וזכה בבת המלך, היא הלכה למשה מסיני ותורה שבעל פה.

בסיפור זה לא רב המנונא, ואף לא בנו, נזכרים כיריביו של משה. אדרבה, במקום אחד מסופר סיפור זה דווקא בפיו של בנו של רב המנונא סבא, המעודד בסיפורו את משה.<sup>206</sup> רמז לבנו של רב המנונא יימצא אמנם בסיפור מקביל, ובו מתואר הקרב עם הדרקון כתחרות ירייה שנערכה בין משה לבין עלם, ששמו צדיק, ומעשה שהיה כך היה: אותו עלם ישב על מגדל וירה חצים, אך חציו חלשים היו, ולא הזיקו לנחש כלל. עד שלבסוף בא רעיא מהימנא ומטהו בידו, הרג את הנחש וזכה בבת המלך.<sup>207</sup>

המגדל והצדיק רומזים אמנם, כדברי גולדרייך, לסיפור רב המנונא ובנו בהקדמת ספר הזוהר,<sup>208</sup> אך העלם שכאן בוודאי אינו האב אלא הבן (גולדרייך מפקפק בדבר<sup>209</sup>), שהרי עלם הוא זה ולא סבא. דומני שבעל תיקוני זוהר מוסיף

202 זוהר, ח"ג רעט ע"ב (רעיא מהימנא).

203 זוהר, ח"ב קיד ע"ב (רעיא מהימנא). אין להסיק אחרת מן השורש גז"ל הנקוט כאן, שכן שורש זה שאוב מן הפסוק הנדרש, שמ"ב כג, כא.

204 גולדרייך, בירורים, עמ' 487-491.

205 תיקוני זוהר, תיקון כא, מב-מג; זוהר חדש, צט ט"ג-ט"ד (תיקונים).

206 תיקוני זוהר, תיקון כא, מב ע"א.

207 תיקוני זוהר, תיקון יג, כט ע"ב.

208 ראה זוהר, ח"א ו ע"א. בנו של רב המנונא מתאר את מקום מושבו כמגדל, וכששואלים אותו לשמו מזכיר הוא בדרשתו "צדיק חי עלמין". כינוי זה עשוי להתפרש שם גם לגביו וגם לגבי אביו. בעיקרו של דבר, הכוונה לאב, וכך רואה זאת גם בעל התיקונים, כפי שנראה מיד (כפנים). גם בנו של רב המנונא סבא הוא דמות זוהרית מפורסמת. הוא הדובר בהקדמת הזוהר, המספר על מעללי אביו. כן מופיע הוא בתיקוני זוהר, כאמור (סמוך להערה 206).

209 גולדרייך, בירורים, עמ' 487, והערה 107.

ומדגיש זאת באומרו שחולשתו של אותו נער אינה חולשתו של "צדיק חי עלמין", אלא של "צדיק שלמטה ממנו".<sup>210</sup> "צדיק חי עלמין" הוא כינוי של רב המנונא סבא בסיפור בהקדמת הזוהר, וזה שלמטה יהיה אפוא בנו.<sup>211</sup> אם כן, לא אותו צדיק מתחרה היה זה שגזל בעבר את מטה משה, ומכל מקום אין בסיפור זה כל זיקה בין רב המנונא סבא ובנו לבין בעלי ההלכה.

גולדרייך מתיך גם נוסח זה עם הקודמים, והופך הכול לסיפור אחד,<sup>212</sup> אך למרות ההקבלה, סיפור זה אחר הוא במהותו. ההבדל אינו רק ביריביו של משה ובכלי הנשק, אלא גם במטרת הדרשה: כאן בת המלך אינה כלל הלכה למשה מסיני או תורה שבעל פה אלא דווקא תפילה. הגאולה תלויה כאן דווקא בכושר התפילה, או בכוח הכוונה, ועל כך מתחרים משה ובנו של רב המנונא. בכך, אגב, הטרים כאן בעל תיקוני זוהר את החסידים, שראו את התפילה כעיקר עבודתו של הצדיק, וכמשימה העיקרית בדרך אל הגאולה,<sup>213</sup> לעומת המתנגדים שנתנו את הבכורה ללימוד התורה.<sup>214</sup>

על חשיבות התפילה ועל כושרו זה של בעל תיקוני זוהר אפשר ללמוד הרבה גם מן הכתבים העבריים, שחלקים חשובים מהם נכתבו כפירוש לתפילה המנוסח בעצמו כתפילה, ובהתלהבות מיסטית רבה,<sup>215</sup> ותפילות כאלה מצאנו גם בספר תיקוני זוהר.<sup>216</sup> באופיין הדידקטי של תפילות אלה אכן יש כדי להקטין מעט את הפער שבין כיבוש בת המלך בבחינת תורה שבעל פה, שמתבצע באמצעות דרשות קבליות, לבין כיבושה של בת המלך בבחינת תפילה. ההבדל שבין תורה לתפילה מתאים גם לשינוי זהותם של יריבי משה בשני

210 במקור: "דלתתא מניה". נוסח אחר: "בר מניה", כלומר חוץ ממנו.

211 ראה לעיל, הערה 208. אפשר אמנם ש"צדיק חי עלמין" הוא ספירת יסוד כשלעצמה, והצדיק שלמטה ממנה הוא הצדיק בשר ודם. אך פירוש כזה אינו מתאים לדעתי לסגנונו של בעל תיקוני זוהר, ואינו משתלב בהגיון הדרשה.

212 גולדרייך מדבר על "סיפור... החוזר בכמה גרסאות (עם הבדלים ניכרים בפרטים)", ואינו מפרט הבדלים אלה. ראה גולדרייך, בירורים, עמ' 487.

213 ראה למשל ליקוטי מוהר"ן לר' נחמן מברסלב ח"א, תורה ב, א: "עיקר כלי זינו של משיח הוא התפילה".

214 ניגוד זה מודגש יפה בספר נפש החיים לר' חיים מוולוז'ין.

215 ראה לעיל, הערה 11.

216 כזאת היא למשל פתיחת אליהו המפורסמת, הנאמרת עד היום לפני תפילת שחרית ומנחה לפי נוסח ספרד, ומקורה בתיקוני זוהר, הקדמה שנייה, יז ע"א-ע"ב. דברי קבלה המנוסחים כתפילה (או תפילות המכילות תורות קבליות מעניינות) מצאנו גם למשל בספרות חוג העיון, ואכן תפילות חוג זה השפיעו רבות על התפילות שבספרות תיקוני הזוהר. השפעה כזאת נודעת גם ל"כתר מלכות" לר' שלמה בן גבירול, שגם הוא תפילה, המלאה רעיונות קוסמולוגיים.

הסיפורים. בתחרות התפילה לא חכמי הלכה אנונימיים עומדים מול רעיא מהימנא אלא הצדיק, איש בעל כתובת ספציפית הקשור בוודאי לתנועה הזוהרית. אפשר אמנם שגם חכמי ההלכה בעלי היומרה לכבוש את המלכה, היריבים שבסיפור האחר, קשורים לאותה תנועה, ונמנים עם חכמי "חבורא קדמאה", שהרי בעל תיקוני זוהר מעמיד את חכמת ההלכה והקבלה על רצף אחד, כפי שראינו. אך תמונת הצדיק היורה חצים מיוחדת יותר ולכן אף מסקרנת יותר. צדיק זה אינו קשור להלכה אלא לקבלה, שהרי כוחו הוא כוח התפילה המיסטית. ואין זה סתם מקובל, אלא דווקא מי שנמצא בלב עולם הזוהר, שהרי מזוהה הוא עם בנו של רב המנונא סבא, ואף דומה הוא לרשב"י הזוהרי, שהוא כידוע "צדיק יסוד עולם". "צדיק יסוד עולם" משמעו בעל תורת הסוד הזוהרית, תואר שאפוף בקונוטציות ארוטיות בזוהר: הצדיק הוא בן דמותה של ספירת יסוד, הפאלוס העולמי,<sup>217</sup> ודמותו של אותו קשת המנסה לכבוש בחצים את בת המלך, משתלב כאן היטב (החץ הוא סמל ידוע לטיפות הזרע, וכך בוודאי בהקשר זה).<sup>218</sup>

בעל התיקונים אכן מכיר במפעלו העצום של גוף הזוהר, שממנו צמח גם רעיא מהימנא, כלומר הוא עצמו, ובכל זאת מבקר הוא כאן את "חבורא קדמאה" ואת מייסדו. זה לא עמד לו כוחו, כוח גברא, כדי גאולתה הסופית של השכינה. ואולי בגלל ביקורת זו המיר בעל התיקונים כאן את רשב"י בבנו של רב המנונא סבא, כי מעמדו של רשב"י בספרות זו נעלה הוא מעל לביקורת ישירה, גם אם נחשב לשני במעלה בהשוואה לרעיא מהימנא. ריכוך כזה ימצא גם בקביעה דלעיל, שאותו צדיק חלש אינו "צדיק חי עלמין", המתפרש כאמור על רב המנונא סבא, אך יכול גם לרמז על רשב"י.

דברים אלה דורשים גם הסתייגות. ראשית, אין אנו יודעים באיזה מידה דמויות המיתוס הזוהרי מייצגות באמת דמויות היסטוריות בחבורת הזוהר. כך הוא אפילו בנוגע לרשב"י, גיבור הזוהר: איננו יודעים אם באמת מייצג הוא דמות היסטורית מסוימת, והאם דמות זו היתה מוסכמת תמיד על כל החבורה, על התפתחותה ורבדיה.<sup>219</sup> נוסף על כך יש להתייחס בזהירות רבה לרמזים

217 ליבס, משיח הזוהר, עמ' 120-207.

218 גולדרייך, בירורים, עמ' 490-491.

219 במאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר" (ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 68-71), הצעתי מועמד אחד לתפקיד זה, המקובל ר' טודרוס אבולעפיה. אך דברי רחוקים מלהיות מוחלטים, ובוודאי שאינם צריכים לכלול את רשב"י של כל הספרות הזוהרית. ר' מרוז הראתה, בעזרת טקסטים שנתגלו לאחרונה בכתבי היד, שדמותו של רשב"י ומעמדו בחבורת הזוהר עברה שינויים ושליבים. ראה מרוז, ואני, עמ' 163-193. למרוז גם דברים רבים נוספים בעניין זה בספר שבכתובים.

האישיים בדברי בעל תיקוני זוהר.<sup>220</sup> לא תמיד יודעים אנו אפילו האם מדבר הוא על משה של יציאת מצרים, על רעיא מהימנא של תקופת תיקוני זוהר (כלומר עליו עצמו), או על אחד הגלגולים שבאמצע. נראה אמנם שתיאורים ביוגרפיים שאין להם מקור במקראות ובמדרשות אינם נוגעים למשה בן עמרם אלא לגלגול האחרון (כזה הוא בנוגע לניסיון הסקסואלי הנזכר<sup>221</sup>), אך לגבי עניין חטא קירוב הערב רב וההכאה בסלע קשה להכריע. עניין גזלת מטה משה בידי רב המנונא סבא נראה כעניין לדורות האחרונים עוד בתיאורו בגוף הזוהר,<sup>222</sup> שהרי מה עניין רב המנונא סבא, או אפילו יהודע אבי בניהו, לדורו של משה במדבר? וכך גם בנוגע לאותו עלם שנקרא צדיק. גם אם היה הוא באמת מראשי חבורת הזוהר, אולי איננו המנהיג היחיד או העיקרי, שהרי באותה חבורה, שנמשכה לאורך כמה דורות, שימשו אחדים כראשים וכמנהיגים (כדוגמה יוכל לשמש המקובל ר' דוד בן יהודה חסיד, שאותו מצאנו עומד בראש חבורת המשך של התנועה הזוהרית<sup>223</sup>). ואולי אפשר ללמוד מהערתו של בעל התיקונים, שבדבריו על חולשתו של הצדיק אינו מתכוון לצדיק חי עולמים אלא לצדיק שלמטה ממנו, שכאן מדובר על טוען משני לתואר מנהיג החבורה.<sup>224</sup> ואפשר אפילו שצדיק חלש זה אינו אלא בעל תיקוני זוהר עצמו, בגלגולו הקודם או במצב רוחני קודם, לפני שהגיע להכרת עצמו ולביטחוננו בדרכו המיסטית.

### ו. הזוהר כתיבת נח

אם בנוגע לתחרות משה והנער רק שיערנו שמדובר במתח שבין בעל תיקוני זוהר לבין התנועה הזוהרית שהולידה אותו, הרי במקרה אחר הדבר כתוב במפורש. כוונתי למאמר אחד בספרות תיקוני זוהר,<sup>225</sup> שבו "ספר הזוהר" על שכבותיו השונות, הוא נושא הדיון, שאופיו בוטה ומתריס במיוחד. אין פלא אפוא שמאמר זה משך את תשומת לב החוקרים, והוא נדון לא מעט. ובכל זאת אני מבקש לשוב לנגוע בו, שכן על רקע הנאמר לעיל אפשר אולי למצוא גם בו פנים חדשות. גם מאמר זה אינו אלא דברי תשבחות של רשב"י<sup>226</sup> למשה, מן הסוג שנדון

220 ראה על כך דברי גולדרייך, בירורים, עמ' 488, הערה 107.

221 ראה לעיל, הערה 203, ואחריה.

222 ראה לעיל, הערה 197, ואחריה.

223 ראה ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 54–65.

224 על פירוש אפשרי אחר, ראה לעיל, הערה 211.

225 זוהר, ח"ג קנג ע"ב (רעיא מהימנא).

226 שם הדובר לא נזכר, אך מדברי התשבחות דלהלן, מתברר שאינו אלא רשב"י.

לעיל. כאן מהלל רשב"י את מעלת משה, שהיא גבוהה יותר ממה שמשער משה בעצמו, ואנשי חבורתו של רשב"י מייחסים חוסר מודעות זו לענוותו המפורסמת של משה.<sup>227</sup> את ספר הזוהר מייחס כאן רשב"י לרעיא מהימנא, ואגב כך הופכו לסמל כיתתי-מהפכני שאין דומה לו, כאומרו (בתרגום) ספר הזוהר שהוא כתיבת נח שמתכנסים בה שניים מעיר ושבעה ממלכות,<sup>228</sup> ולעתים אחד מעיר ושניים ממשפחה,<sup>229</sup> ובהם יתקיים כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו,<sup>230</sup> וזוהי "אורה" של ספר זה, והכול מסיבתך.<sup>231</sup>

הזוהר דומה אפוא לתיבת נח,<sup>232</sup> המקום הסגור שמתכנסים אליו מתי מעט<sup>233</sup> לקראת המבול העתיד להחריב את העולם. שלא כמו במקומות אחרים, שבהם מכריז כזכור בעל התיקונים כי בספר הזוהר עתידים ישראל לצאת מן הגלות,<sup>234</sup> מכאן משמע, שמן הקטסטרופה העתידית לא יינצלו אלא הכת הקטנה של אנשי הזוהר בלבד. הזיהוי האסוציאטיבי בין תיבת נח לתיבתו של משה מוסיף לכאן עוד עוצמה דיאלקטית: הפסוק "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" מתפרש לחיוב: המושלכים ליאור אינם הילודים המושמדים במצוות פרעה, אלא דווקא הניצולים באמצעות תיבת נח. המתח בין הפשט והדרש מעצים את תחושת הכיתתיות, המורכבת מרגשות מנוגדים: סבל וגלות של המושלך לתוך היאור, ותחושת עליונות של מי שנמנה עם היחידים שהגיעו אל האור. דיאלקטיקה כזאת מאפיינת את תיאורי רעיא מהימנא בספרות זו, וכמותה פגשנו גם לעיל,<sup>235</sup> והיא נמצאת גם במילה "היאורה" כשהיא לעצמה. לפי הפשט, אין "היאורה" אלה "אל היאור" כלומר למוות, אך באותיות המילה מוצא הדרשן את המילה "אורה", שמסמלת את ספר הזוהר,<sup>236</sup> וכן את המילה "הי" שפירושה "זה", שמוסיפה

227 במ' יב, ג. וראה לעיל, סמוך להערה 100.

228 בדוגמת החיות שהכניס נח לתיבה, מהן שתיים ומהן שבע — בר' ז, ב-ג, ט.

229 לפי יר' ג, יד.

230 שמות א, כב.

231 המקור הארמי: "ספר הזוהר דאיהו כתיבת נח דמתכנשין בה שנים מעיר ושבע ממלכותא ולזמנין אחד מעיר ושנים ממשפחה, דבהון יתקיים כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, ודא אורה דספרא דא, וכלא על סיבה דילך" (ח"ג קנג ע"ב [רעיא מהימנא]).

232 ראה גם תיקוני זוהר, תיקון כא, נד ע"ב.

233 במקבילה למאמר זה, שגם בה מושווה ספר הזוהר לתיבת נח, מתכנסים לתיבה ולחיבור דווקא נשמותיהם של הצדיקים, ובכך מיטשטש לגמרי העוקץ הכיתתי; ראה זוהר חדש, צד ט"א (תיקונים).

234 ראה לעיל, הערה 60, וסמוך לה.

235 ראה לעיל, הערה 166, וסמוך לה.

236 אולי הקשר בין "זוהר" לבין "אורה" אינו רק לפי משמעות המילים אלא גם לפי הגימטריה: אם נכתוב "זוהר" בכתוב חסר, תעלה מילה זו בגימטריה כחשבון "אורה"

ממד קונקרטי כיתתי: אין הכוונה לאור סתם שפתוח אולי לכל אדם, אלא דווקא לזוהר זה, שאינו מאיר אלא רק בספרנו זה, או בתנועה הספרותית והמשיחית שאנחנו בה. מי שלכאורה מושלכים ליאור הם אפוא בני אור, וכך השאר הם בני חושך, אם לנקוט את האנלוגיה המתבקשת ממגילות מדבר יהודה, וגם גורל שתי הקבוצות דומה בשני המקורות.<sup>237</sup>

הגאולה דרך הזוהר איננה קצרה ופשוטה אלא משתכללת קמעה קמעה ויש בה מעלות ומורדות. נח, כידוע, כשרצה לדעת אם קלו המים, שילח מן התיבה את העורב, וכששליחותו של זה לא עלתה יפה, שב ושילח את היונה.<sup>238</sup> שני שלבים אלה נדרשים גם כאן. תחילה נשלח מתיבת הזוהר שליח בדמות עורב, שנכשל בשליחותו, ורק אחר כך יישלח משה עצמו, שהוא בבחינת יונה. יונה זו מזדהה מיד, לפי דרכו האסוציאטיבית של בעל תיקוני זוהר, עם יונה הנביא, שגם לו נודע בישראל תפקיד משיחי.<sup>239</sup> השלכתו של יונה לים מתפרשת כאן כהשלכתו של משה לתוך תהומות התורה, שהרי שם עיקר תפקידו המשיחי, לפי דעת ספרות תיקוני זוהר.

היונה היא אפוא בעל תיקוני זוהר עצמו, אך מיהו העורב? זה מתואר כאן במילים אלה (בתרגום):

ומי גרם זאת? עורב. שאתה [כלומר משה] תהיה באותו זמן כיונה, ושליח אחר, שנקרא בשמך, [הוא] כעורב שנשלח בראשונה ולא חזר בשליחותו שהשתדל בשקצים שנאמר עליהם עמי הארץ שקץ,<sup>240</sup> בגלל ממונם, ולא השתדל בשליחותו להשיב את הצדיקים בתשובה,<sup>241</sup> [ו]כאילו לא עשה את שליחות אדונו.<sup>242</sup>

(אמנם בשמות א, כב, כתוב "היארה" בלא האות ווי"ו, אך בנוסח הזוהרי הווי"ו קיימת). אמנם במקום אחר בספרות תיקוני זוהר נדרשת המילה "זוהר" לפי הכתיב המלא: תיקוני זוהר, תיקון כא, נג ע"ב: "הזוהר ביה הוה רז, דאיהו אור", כלומר במילה "הזוהר" כלולות המילים "הוה רז", ו"רז", היא "אור" בגימטריה. השווה גם עם גוטליב, הכתבים העבריים, עמ' 38: "בגאולה אחרונה כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו זו הקבלה והיא האורה תורה שבכתב שנאמר בה [משלי ו, כג] ותורה אור והיא הזוהר בן י"ה ספר הזוהר משה רבנו של מעלה". ראה מקבילות נוספות בהערות גוטליב, שם.

237 ראה לעיל, הערה 131.

238 בר' ח, ו-יב.

239 ראה ליבס, יונה בן אמיתי, עמ' 269-311.

240 פסחים מט ע"ב.

241 במקור הארמי "בתיובתא", ואולי יש כאן משחק מילים: לא חזרו בתשובה ולא חזרו לתיבה, היא ספר הזוהר.

242 הנוסח הארמי המקורי הוא נוסח הדפוס, ובסוגריים יובאו חילופי נוסחאות מאור יקר טו,

שאלת זהותו של עורב זה נחקרה כבר הרבה, אך עוד לא הגיעה עד חקרה. לדעת ר' משה קורדובירו, העורב הוא ירבעם בן נבט, שהיה צריך להיות משיח, אך נכשל בשליחותו.<sup>243</sup> ועם זאת, דומה שיש לחפש עוד עורב קרוב יותר לעולמו של הזוהר, שהרי העורב נשלח מתיבת נח, המזוהה כאן עם ספר הזוהר. יש אפוא למצוא מועמד המשתלב לפחות עם ההתעוררות הרוחנית החדשה של ימי הביניים, שהזוהר רואה עצמו חלק ממנה.<sup>244</sup> נוסף על כך, כדאי גם ששמו של המועמד יהיה משה, שהרי נאמר למשה על אותו עורב שהוא "נקרא בשמך". מועמד אחד כזה הוא הרמב"ם, ר' משה בן מימון. ברור שבעל תיקוני זוהר העריך מאוד את אישיותו.<sup>245</sup> הביקורת המוטחת כאן כנגד אותו שליח שהשתדל בעמי הארץ ובממונם יכולה להתאים אף היא, כי אפשר שדאגתו של הרמב"ם לכלל ישראל, ומצבו הפוליטי והכלכלי האיתן, לא מצאו חן בעיני בעל תיקוני זוהר, העני והכיתתי. עם זאת, קשה לחשוב שבעל תיקוני זוהר ראה ברמב"ם חלק מן התנועה הזוהרית גופה, המסומלת בתיבת נח, אף אם ראה בו חלק מתנועת התחייה שהזוהר הוא חלק ממנה, כפי שסברו גם אחרים בחוג הזוהר.<sup>246</sup> אפשרות קרובה יותר יכולה להתבסס על דעתו של בועז הוס, שלפיה הביקורת המסוימת שמותח גוף הזוהר על משה מכוונת בעיקר כנגד הרמב"ן.<sup>247</sup> אם כן הוא, אפשר אולי להרחיב זאת, ולשער שר' משה בן נחמן הוא גם העורב של תיקוני זוהר. שהרי דרכו של הרמב"ן, הקופץ ידיו באשר לגילויי סודות התורה ומתנגד בתחום זה לכל יצירתיות ומקוריות, עשויה להתאים לתיקוני זוהר עוד פחות מאשר לגוף הזוהר. כנגד זה אפשר לטעון, שהרמב"ן היה אמנם מקובל חשוב, ששמו יכול לשמש כמודל של חכם בעל שליחות קבלית, אך לא היה לו חלק בתנועה הזוהרית, או ב"ספר הזוהר", שהוא כזכור התיבה שממנה נשלחו היונה והעורב. וגם עניין עמי הארץ וממונם אינו מסתבר כאן.

היו חוקרים שמצאו את הרקע למאמר הנדון בסביבתו הקרובה של בעל

עמ' רט: "ומאן גרים דא עורב דאת תהא בהווא זמנא כיונה, דשליח [אור יקר: ושליחא] אחרא דאקרי [אור יקר: דיתקרי] בשמך כעורב דאשתלח [אור יקר: דישתלח] בקדמיתא ולא אתהדר (אור יקר: אתחזר) בשליחותא דאשתדל בשקצים דאתמר בהון עמי הארץ שקץ בגין ממונא דלהון ולא אשתדל בשליחותיה לאהדרא לצדיקייא בתיוכתא כאילו לא עביד שליחותא דמאריה".

243 אור יקר, שם. על משיחיותו של ירבעם, ראה זק, בשערי הקבלה, עמ' 291–298. יש להוסיף מקום זה למקומות הרבים שאספה זק לעניין זה מכתבי הרמ"ק.

244 ראה ליבס, הזוהר כרנסנס, עמ' 5–11.

245 ראה לעיל, הערה 179, וסמוך לה.

246 ראה ליבס, הזוהר כרנסנס, עמ' 9.

247 ראה לעיל, הערה 51, וסמוך לה.

תיקוני זוהר. יצחק בער מצא למאמר זה מקבילה יפה בספרות הנוצרית בת הזמן, ובה מתפרש העורב על המסדר הדומיניקני, והיונה היא המסדר הפרנציסקני, אך לא עלה בידו נמשל כה ברור בדברי תיקוני זוהר.<sup>248</sup> אחרים מצאו כאן את החכם הידוע ביותר בחוג הזוהר שנושא את השם משה, הוא ר' משה די ליאון. אהרן ילינק הציע לזהות חכם זה עם רעיא מהימנא ועם היונה שבקטע שלנו, ואת העורב עם הנביא איש אווילה,<sup>249</sup> והצעתו זו זכתה לתמיכתו של ההיסטוריון צבי גרץ.<sup>250</sup> חולשתה של השערה זו, בין השאר, שאין היא מבחינה בין גוף הזוהר לבין שכבת התיקונים. גם אם נקבל שר' משה די ליאון הוא מחברו של גוף הזוהר, בוודאי שאין הוא המחבר של ספרות תיקוני זוהר, ואינו רעיא מהימנא.<sup>251</sup> קושי זה גרם לישעיהו תשבי לשפץ את הצעתם של ילינעק וגרץ, ולהציע שר' משה די ליאון הוא דווקא העורב של הקטע שלנו,<sup>252</sup> והצעתו זכתה לתמיכת עמוס גולדרייך.<sup>253</sup> לדעת תשבי בעל תיקוני זוהר "בוודאי ידע שהפצת קונטריסי הזוהר נעשתה על ידי ר' משה די ליאון... הזוהר נחשב בעיניו ליצירה קדומה וקדושה, שנתגלגלה לידי ר' משה די ליאון כדי שיפיץ את אורו ויזכה בו את הרבים, אלא שבדרכי פעולתו המגונות הבאיש את ריח הספר". על פירושו זה של תשבי כתב ורבלובסקי שהוא "מפתיע ומושך את הלב", אך אינו מביא בחשבון "קשיים עצומים".<sup>254</sup> הגדול שבקשיים אלה (שורבלובסקי אינו מפרטם) הוא, לפי דעתי, הרחקת בעל תיקוני זוהר מהבנת התנועה הזוהרית, שהוא עצמו חלק חשוב שלה.

לפיכך מציע אני הצעה אחרת, הקרובה לזו של תשבי, אך בלי להסכים לדעתו המגבילה את שליחות העורב לשלב הפצת הזוהר, ובלי לקבל את הדעה שגם בעיני בעל התיקונים היה הזוהר ספר קדמון. אני מציע לראות בעורב לא רק מפיץ אלא מי שהיה למיטב ידיעתו של בעל תיקוני זוהר חבר פעיל וחשוב בחוג המחברים והיוצרים של גוף הזוהר (ר' משה די ליאון או אחר בשם משה) בתקופה שקדמה לפעילותו שלו. כרגיל במהפכה האוכלת את בניה ואת מייסדיה מוצא בעל תיקוני זוהר פגם בפעולתו של מישהו ממייסדי התנועה

248 בער, רעיא מהימנא, עמ' 11-14.

249 ילינק, הרצאות, א, עמ' 25-26.

250 גרץ, היסטוריית היהודים, ז, עמ' 500.

251 ר' יעקב עמדין, שהבחין יפה בין גוף הזוהר ושכבת התיקונים, סבר שר' משה די ליאון הוא מחבר שכבת התיקונים דווקא. ראה לעיל, הערה 55.

252 תשבי, עמ' שצג, הערה 100.

253 גולדרייך, בירורים, עמ' 482, הערה 88.

254 ורבלובסקי, ביקורת, עמ' 206.

הזוהרית, שלא היו רדיקליים מספיק הן בגישתם המיסטית, הן ביחסם כלפי בעלי ההלכה<sup>255</sup> וכלפי העשירים.<sup>256</sup>

למרות ביקורתו של בעל תיקוני זוהר כלפי "חבורא קדמאה" עדיין רואה הוא בכל התנועה הזוהרית את הגאולה לשלביה ואת ההכנה לפעולתו שלו, שהיא בעיניו הזוהריות בשיאה, וחולשותיה של התנועה הן אפוא חולשותיו שלו. אפשר, אם כן, שהעורב שנכשל בשליחותו לא היה אלא הוא עצמו בשלב קודם של פעולתו, כאשר עדיין נכשל בחטאים, ובהם קירוב ערב רב,<sup>257</sup> חטא שדומה להשתדלות בעמי הארצות הנזכרת פה. כך תתפרש בפשטות גם הקביעה שהשליח הראשון נקרא בשמו של רעיא מהימנא. וגם אם מדובר כאן בחכם אחר, אולי ראה בו בעל תיקוני זוהר גלגול קודם של נשמתו, שהוא בא לתקנו.

בדומה לכך פירש הגאון מוילנא,<sup>258</sup> שלדעתו שני השליחים הם "שני מיני תלמידי חכמים אחד בעץ הדעת ואחד בעץ החיים"<sup>259</sup> ובכולם מתעלם ניצוצין דרעיא מהימנא,<sup>260</sup> ועוד מוסיף הוא ומפרש שיונה ועורב הם בגימטריה משה חסר שניים, והם רומזים לגלגוליו הקודמים של משה.<sup>261</sup> הגאון גם מוצא במילה "עורב" רמז ל"ערב רב", שבו חטא משה בראשונה.<sup>262</sup>

#### ז. סיכום: מרנסנס למהפכה

יחס אמביוולנטי זה של בעל תיקוני זוהר כלפי "חבורא קדמאה, מתבאר על

- 255 על יחס גוף הזוהר לספרות ההלכה, ראה ליבס, הזוהר כספר, עמ' 581–605.
- 256 גוף הזוהר, עם דאגתו העצומה לעניים (ראה למשל זוהר, ח"א י-יא), מוצא גם ברכוש משמעות דתית. ראה זוהר, ח"ב קכח ע"א.
- 257 ראה לעיל, הערה 128, וסמוך לה.
- 258 אליהו מוילנא, ביאור על הרעיא מהימנא, לט ע"א-ע"ב.
- 259 במקור: "שני מיני ת"ח א' בעה"ד וא' בעה"ח". ושם יש לפתוח אחרת את ראשי התיבות: אחד בעולם הדין ואחד בעולם החסד.
- 260 במקור בראשי תיבות: "דר"מ".
- 261 הגר"א מסתמך כאן על מקום אחר באותו ספר: זוהר, ח"ג רטז ע"ב (רעיא מהימנא). שם נדרשת המילה "בשגם" (בר' ו, ג), העולה בגימטריה כמניין משה (כבר חז"ל מצאו כאן רמז למשה, ראה חולין קלט ע"ב), ומחולקת ל"שגם" ו-"ב". "שגם" רומז להבל, ראשון גלגוליו של משה, לפי קהלת ח, יד: "יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אלהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אלהם כמעשה הצדיקים אמרתי שגם זה הבל".
- 262 על ערב רב בכתבי הגאון ותלמידיו, ראה ליבס, הגאון מוילנא, הערה 637, ועוד. כפי שהראיתי שם, לפחות במחשבת תלמידיו של הגר"א קשור מושג זה בתנועה המשיחית השבתאית.

רקע ההבדל היסודי באופיים של שני החיבורים, שאותם מבקש אני להגדיר כרנסנס לעומת מהפכה. עניינו של גוף הזוהר הוא בעיניי רנסנס של היהדות. זאת ביקשתי להראות במחקריי, וסיכמתי במאמר בשם "הזוהר כרנסנס".<sup>263</sup> רנסנס פירושו החיאה של תרבות עתיקה, והזוהר נוקט דרך זו כלפי תקופת התנאים, תור הזהב של חיות הדת. על בימת הזוהר קמים לתחייה לא רק דמויות התנא רשב"י וחבריו, אלא גם הדת בעצמה, שהפכה, לפי תודעתו, במאות השנים שחלפו מאז מות רשב"י המקורי, ליבשה ולגליסטית, כמצוות אנשים מלומדה. גוף הזוהר אינו שולל את היהדות שלפניו, אלא מנסה לחדור מבעד לקליפתה ולמצוא שם את השכבות העמוקות והזוהרות. הוא מבקר את בעלי הפשט, אך בביקורת קונסטרוקטיבית, שהיא ניסיון לפקוח את עיניהם לראות גם את השכבות העמוקות יותר. יחסו של גוף הזוהר למסורת, ואף למציאות בכללה, חיובי הוא בעיקרו,<sup>264</sup> והוא רחוק מכל כיתתיות. אדרבה, אחד מן הפסוקים הרגילים בפיו הוא "ועמך כולם צדיקים"<sup>265</sup> והוא משמש כאן כמין ססמה.

כנגד זאת, בספרות תיקוני זוהר מזהה אני לא רנסנס אלא מהפכה. לא חדירה לעומק העולם המסורתי והעלאת היסודות החיוניים שבו, אלא בקשה להחרבת העולם הישן עד היסוד. כפי שראינו, מתאפיין תיקוני זוהר באידאולוגיה כיתתית משיחית, דואליסטית ודטרמיניסטית, המתווה תהום בין העולם הזוהרי הנגאל, המקובלים המעטים המתקבצים לתיבת נח, היא ספר הזוהר, לבין כל השאר, שאינם אלא ערב רב ובני לילית. בשביל המהפכן כל מי שאינו "אתי" הריהו נגדי, וכך הופכת כל המציאות הקונקרטיה לאויבתו של בעל התיקונים, ואין לו מולדת אלא הזוהר, שהוא כל עולמו.

שנאתו של המהפכן מופנית כמובן אל היסודות השולטים בעולם. בין אלה נמצא גם, באופן טבעי, את הגויים המושלים בישראל ואת הפרנסים והעשירים שבתוך הקהילות. אך עיקר הזעם אינו מופנה אליהם אלא אל תקיפי התחום שבו עיקר חיותו של בעל תיקוני זוהר, תחום היצירה הדתית. מי שזוכים לרוב קיתונות החירוף והגידוף הם דווקא חכמי ההלכה. אלה מזוהים אמנם במידת-מה, גם עם העשירים, המנהיגים והתקיפים, אך דומני שזיהוי זה מסתמך יותר על שטף הלשון והכעס מאשר על מציאות היסטורית קונקרטיה.

263 ליבס, הזוהר כרנסנס.

264 על יחסו של הזוהר למציאות ולרע, ראה ליבס, זוהר וארוס. על היחס לבעלי ההלכה ולעשירים, ראה לעיל, הערות 255, 256. ראה גם הלנר-אשד, ונהר, עמ' 378-398. על עמדותיו השונות של הזוהר ביחס לכיתתיות, ראה מרוז, מיתוס.

265 יש' ס, כא. פסוק זה הוליד בגוף זוהר את השימוש בלשון "זכאין אינון" במשמעות "אשריהם". ראה ליבס, זכאין.

מהפכות, כפי שמלמדת אותנו ההיסטוריה, עיקר כוחן בהרס ולא בבניין. לקח זה, שלמדנו מן המהפכות הצרפתית והרוסית, עולה גם מספרות תיקוני זוהר, שמרבה בהתקפה על הדת והחברה הקיימות, עולמו של "עץ הדעת טוב ורע", אך תמונתו המדויקת של עולם העתיד המתוקן, בזמן השלטון המיוחל של תורת עץ החיים, נשארת בה חיוורת ובלתי ברורה. בעל תיקוני זוהר מייחל לגאולת ישראל, ואף מחשב את הקץ לתאריכים קרובים,<sup>266</sup> אך אינו מאריך בתיאור גאולה זו למעשה, ודומה שהצדק עם גולדרייך, הקובע ש"כל המימד הארצי של הגאולה אינו קרוב במיוחד ללבו" של בעל התיקונים, ו"שמחברנו הזעוף מרבה יותר לדבר על נקמות באויבים מאשר על נחמת ישראל ותשועתו".<sup>267</sup>

כך הוא גם בנוגע לממד החברתי. בעל תיקוני זוהר עני הוא ושונא את העשירים, ואף רואה בעוני אמצעי מיסטי הכרחי ותנאי לגאולה.<sup>268</sup> אך בעיון קרוב מתברר שמחברו זה רחוק מלהציע מהפכה סוציאליסטית. למעשה אינו מבקש מן העשירים הפשטנים (שמקורם בעבד מטטרוץ) אלא שיכירו במעלתו של המיסטיקאי העני ויתמכו בו בנדיבות,<sup>269</sup> כדין ימי החול המכינים את צורכי השבת, ולא יעבדו בו עבודת עבד, שהיא בחינת חילול שבת.<sup>270</sup> ואפילו את עובדת חילולו דורש לעתים רעיא מהימנא לחיוב, ומוצא בה ייעוד משיחי.<sup>271</sup>

כך הוא גם בנוגע ליחסו של בעל תיקוני זוהר אל ההלכה. למרות קיתונות הזעם אין הוא מתנגד להלכה כשהיא לעצמה, אדרבה, דווקא בה מוצא הוא את מטרתו ואת שליחותו. הוא אף אינו מציע שינויים הלכתיים "ברוח הזמן", לא בכללים ולא בפרטים, שכתביו עוסקים בהם באינטנסיביות. גם התנגדותו לחכמי ההלכה, הרדיקלית ביותר לפי ניסוחה, בתוכנה איננה עקרונית. הרי כל החכמים הם בעצם ניצוצות מנפשו שלו, והוא לא בא אלא כדי להשלים את מפעלם.

המהפכה פרצה אפוא בלא סיבה של ממש, אך קביעה זאת נכונה רק אם

266 דוגמה לכך ראה לעיל, סמוך להערה 30.

267 גולדרייך, בירורים, עמ' 474.

268 ראה ליבס, מילון, עמ' 48. שם מבקש אני להכריע כדברי בער בוויכוח בינו לבין תשבי, וזאת בעזרת הכתבים העבריים שגילה גוטליב. ראה גם ורבלובסקי, ביקורת, עמ' 206-207; גילר, המשכילים, עמ' 29-30.

269 ראה גולדרייך, לעז, עמ' 89-121. עניין הנדיבות והקמצנות הוא עיקר הקטע שמפרסם כאן גולדרייך, הדין כאן גם בעניינן בספרות תיקוני זוהר בכלל.

270 ראה זוהר, ח"ב צד ע"ב (שייך לתיקוני זוהר); תיקוני זוהר, תיקון כא, נח ע"א.

271 תיקוני זוהר, תיקון כא, נד ע"ב.

נזלזל בסגנון ובאדם. יסוד המחלוקת אינו בתוכן הדברים אלא בדרך ההשגה וההבעה, ובתודעה העצמית. בעל תיקוני זוהר נוקט סגנון מיסטי-אסוציאטיבי, ומתנגד לדרך הדיון הדיסקורסיבית, השכלתנית-וכחנית של החכמים, שלדעתו הגיעה שעתה לעבור מן העולם עם בואו הוא, החכם השופע, שגואל את הדיון ההלכתי מן המחלוקות והדינים. הוא נעלה מן המחלוקות גם משום שהוא כולל באישיותו את כל צדדיהן, בהיותו משה נותן התורה, שהוא מקור כל דעות החכמים, שהתפצלו ממנו אחר מותו ועתה שבים ומתרכזים באישיותו, בבואו מחדש להתאחד עם כלתו, היא הלכה למשה מסיני.

גאולתו המשיחית של בעל תיקוני זוהר דומה אפוא לדרך שבה הציגה עצמה המהפכה הקומוניסטית, שמצאה בעצמה את השלב העליון שבהתפתחות הדיאלקטית-הגליאנית של מלחמת המעמדות שאפיינה את ההיסטוריה שקדמה לה, לפי התיאוריה המרקסיסטית. בשלב המהפכני אין כבר מקום למחלוקות כאלה, שנפתרו במהפכה. שכנוע תאורטי זה התגלגל בזעם רצחני, המוכר היטב מתולדות רוסיה, לנוכח המציאות שסירבה להיכנע לאידאולוגיה הדטרמיניסטית ולהפגין את האחדות הסינתטית, כפי שהוכחה בספרים.

באופן דומה יובן גם כעסו הרב של בעל תיקוני זוהר, משנוכח לדעת שאנשי ההלכה אינם מכירים בגאולת ההלכה, וממשיכים בדרך המחלוקת. ולא עוד אלא שאפילו נגדו, משה החדש מחסל המחלוקות, מכוונים הם את חצי מחלוקתם. אותם שכל קיומם בא להם ממנו, ועליהם לנהוג בו כבוד ולדאוג לכל מחסורו, נוהגים ההפך מכך: אינם מכירים במדרגתו, ויומרתו אף הופכת בעיניהם למקור בוז או התעלמות. כתיבתו האסוציאטיבית אינה נתפסת בעיניהם כמעלה, אלא דווקא כחולשה של מי שאין ידיו רב לו במשא ומתן של הלכה. מכאן הזעם הקיומי השפוף על הכתבים, ומופנה אל המציאות הקונקרטי, שאינה נכנעת לחזון הגאולה, ומכאן גם צמצום אפשרות הגאולה לכת אנשי הזוהר בלבד.

אך גם כלפי הזוהר עצמו יחסו של בעל התיקונים אינו פשוט. מחבר זה אינו יכול שלא לחוש שגוף הזוהר אינו שותף מלא למהפכניותו, ובוודאי חורה לו הדבר מאוד, באשר הזוהר הוא ביתו והוא תוחלתו. בעל התיקונים הוא שיכור זוהר, ובתנועה הזוהרית כולה, שהחלה עם "חבורא קדמאה", מוצא הוא את העידן המשיחי. גם את עצמו רואה הוא אך כפיתוח הגיוני וכשיאה של תנועה זו, ואין לו קיום בלעדיה. הרגשה זו דומה שיש לה על מה שתסמוך. לדעתי, אין לראות בספרות תיקוני זוהר רק חיקוי מאוחר של הטקסט הזוהרי, כפי שמשמע ממחקרי שלום,<sup>272</sup> אלא צמיחה אורגנית מתוך חוגי התנועה הזוהרית.

272 ראה שלום, זרמים, עמ' 168.

גם אם דרכו האקסטרואגנטית של בעל התיקונים שונה מאוד מרוח "חבורא קדמאה", יש לראות בה בעיקרו של דבר המשך לדרך גוף הזוהר והקצנתה. אפילו שנאתו של תיקוני זוהר צמחה מתוך האהבה המאפיינת את שכבת הזוהר הראשונה: אם גוף הזוהר מייחס חשיבות רבה לאהבה שצריכה לשרור בין תלמידי החכמים, תלמידי רשב"י, ואף רואה בכך תנאי לגאולה,<sup>273</sup> בעל תיקוני זוהר מפליג בדרך זו, ורואה במחלוקת שורש כל רע, עד שנאת המחלוקת משתלטת על חיבורו. עדות לשנאה כלפי אנשי ההלכה אפשר למצוא גם במקור אחר בספרות "חבורא קדמאה": גם גוף הזוהר נלחם כנגד התפיסה הפשטנית גרידה של המסורת היהודית, ואפשר למצוא בו אף תיאור דמוני של יסודות ההלכה והדין,<sup>274</sup> המטרים את הדמוניזציה של אנשי ההלכה המוכרת מספרות התיקונים. אך גם כאן יש מקום להסתייגות. דומה שהציור הקשה בגוף הזוהר עניינו במקור המיתי של הדין כשהוא לעצמו (כאשר אינו ממותק במידת הרחמים) ולא בהופעתו למעשה באנשי ההלכה.<sup>275</sup> ובאופן כללי: גם לגוף הזוהר יש אכן תודעה עצמית משיחית, כמי שמקיים את ישראל בגלות, וסולל דרך לפני המשיח,<sup>276</sup> אף שאינו מוצא בעצמו את השלב המשיחי הסופי, כפי שעושה בעל התיקונים.

גם את סגנון התיקונים אפשר לראות אך כצעד נוסף של מי שהלך כברת דרך עם גוף הזוהר, אף שלצעד זה תוצאות מופלגות. גם בגוף הזוהר מצוי יסוד מיסטי ויצירתי,<sup>277</sup> אך בשונה מן האסוציאטיביות של תיקוני זוהר, דרשות גוף הזוהר מצטיינות בשלמות ספרותית ורעיונית, וחידושי הקבלה מעוגנים בהן ברוח המדרש העתיק והמיתוס היהודי הקלאסי, והם צומחים מתוכם באופן אורגני כ"דברים חדשים עתיקים" ("מלין חדתינ עתיקין"), אם לנקוט את האוקסימורון הזוהרי המאלף.<sup>278</sup> אף בין גילוי וכיסוי מורגש כאן מתח דיאלקטי רב עוצמה: גם כאשר מרד הזוהר בשמרנותו של הרמב"ן<sup>279</sup> והכריע לצד גילוי הסודות, לא

273 ראה ליבס, משיח זוהר, עמ' 157-165.

274 ספרות האדרא מוצאת את מקור המצוות בשערותיו הסבוכות כקוצים של הפרצוף התחתון והזועף, זעיר אנפין, אך לאלה מאיר השביל שבמרכז ראשו של עתיק יומין הנקרא "אורח צדיקים", שכן אלה מכירים גם אותו. ראה זוהר, ח"ג קכט ע"א, קמ ע"א (אדרא רבא). על התיאור הדמוני המופלג של מידת הצדק, כאשר אינה מתרככת בפרצוף הפרסונלי של "משפט", ראה זוהר, ח"ג רצא-רצב (אדרא זוטא).

275 הבחנה דומה הבחין ע' גולדרייך, ראה גולדרייך, לעז, עמ' 107.

276 כך הראיתי במאמרי, ליבס, משיח הזוהר.

277 ראה ליבס, זוהר וארוס.

278 ראה מאט, מתניתא דילן, עמ' 123-145.

279 ראה לעיל, הערה 52.

פסקו ממנו הלבטים הקשים בשאלת גבולות הגילוי. לא לכל אחד ולא בכל זמן מגלים כל דבר. ההתלבטות בשאלה זו כרוכה כאן ברגשות עזים: לפני גילויים נועזים במיוחד, כגון בכניסה לאדרא רבא, פורץ רשב"י בבכי, כי אוי לו אם יגלה ואוי אם לא יגלה.<sup>280</sup>

גם כאן פסע בעל תיקוני זוהר צעד נוסף. הוא הסיק בשלמות את המסקנה מהיתר הגילוי והחידוש ונפטר מכל פקפוק, ואין למצוא אצלו מתח ודיאלקטיקה אמתיים בשאלות אלה.<sup>281</sup> במקומם שוררת כאן "קלות בלתי נסבלת" של דרשנות קבלית, המאופיינת בעירוב ססגוני של פילוסופיה, מדרש וקבלה, ועשר הספירות משנות במהירות מסחררת את תפקודן, ומתאימות עצמן למטרות המחבר. אפשר אולי להשוות קלילות פונקציונלית זו עם התופעה המודרנית של "קבלה" מרוחקת ממסורת ודת, שמאמצים להם היום חוגים אחדים (אף שריחוק מן הדת רחוק מתודעת בעל התיקונים).

ממחברי גוף הזוהר לא נעלמה הסכנה האורבת מצדם של ממשיכים מסוגו של בעל תיקוני זוהר. לכיוצא באלה מתכוון בוודאי רשב"י, כאשר בכניסה הנזכרת לאדרא רבא בודק הוא את חבריו אם מסוגלים הם לשמוע את סודות האדרא, ומודיע שאין לגלות סודות כאלה אלא למי שרוחו "רוחא דקיומא" התקועה כיתד נאמן, ואינו "הולך רכיל", שרוחו הולכת וסובבת כמערכולת, ונזרקת החוצה.<sup>282</sup> אזהרה כזאת משתמעת גם מסודות האדרא גופם, כגון מתיאור האוזן העליונה: באוזן קיים מעבר מעוקם שתפקידו לעכב את הקול, כדי שלא יעבור במהירות, ואפשר יהיה לבחון אותו, ולהבחין בין אמת ושקר.<sup>283</sup> קשה לייחס מבנה כזה לאוזנו של מי שכתבתו אוטומטית, ואפשר להציג בניגוד לכך את תיאור המכניזם של אברי הדיבור בספרות תיקוני זוהר, שכל מטרותם היא ליצור את הדיבור בשטף, ובלא עיכוב כלל.<sup>284</sup>

זאת ועוד, על תודעת הסכנה שפיעמה בגוף הזוהר מעונשם של ממשיכים מפוקפקים אפשר ללמוד גם מתוך ההכרזות התכופות בספר זה, שזכות החידוש והגילוי של סודות הקבלה שמורה רק לרשב"י ולבני דורו, ועם מותו ננעלה

280 ראה למשל זוהר, ח"ג קכז ע"ב (אדרא רבא). ראה גם ליבס, משיח הזוהר, עמ' 138–145.

281 גם במקרים הנדירים שהחברים מבקשים את רשות הדיבור בעניינים גבוהים וקשים, זו ניתנת להם כמובן מאליו. ראה זוהר, ח"א כב ע"ב (שייך לתיקונים).

282 זוהר, ח"ג קכח ע"א (אדרא רבא). ראה גם ליבס, משיח הזוהר, עמ' 138. דומה שגם העיטים היורדים על הפגר בזוהר, ח"א ריז ע"א, הם ממשיכי הזוהר דוגמת בעל התיקונים.

283 זוהר, ח"ג קלח ע"א (אדרא רבא); רצד ע"ב (אדרא זוטא).

284 זוהר, ח"ג רכז–רכח (רעיא מהימנא). על מקום זה העמידתני תלמידתי שפרה אסולין.

הדלת, וכל מי שימשיך לעסוק בכך יחטיא פיו את בשרו.<sup>285</sup> דברים אלה אינם מכוונים כלפי מחבר התיקונים בלבד. גם ממשיכים אחרים בלתי ראויים היו בחבורת הזוהר, למשל ר' יוסף הבא משושן הבירה,<sup>286</sup> שהמיתוס הארוטי הזוהרי הפך אצלו לפורנוגרפיה של ממש.<sup>287</sup> בתורת ר' יוסף קל לזהות גם תכנים תאורטיים הסותרים את רוחו של גוף הזוהר, אך בספרות תיקוני זוהר דומני שעיקר הסטייה תימצא דווקא בצורה. דוגמה לכך תשמש אמונת הגלגול בבעלי חיים, שאיננה בגוף הזוהר, ושכיחה אצל ר' יוסף הבא משושן. בעל תיקוני זוהר משתמש בתורתו זו של ר' יוסף ודורשה כמין חומר, עד שגם אצלו מתמסמת ונעלמת אמונת הגלגול בבעלי חיים כפשוטה, ובשטף הדרשה מתגלגלים גם בעלי החיים ויוצאים מפשוטם, והופכים לגופות בני אדם מטיפוסים שונים, לחיות המרכבה, לדמויות גלגל המזלות (ביוונית "זודיאק", שפירושו "החייתי") וכדומה.<sup>288</sup> בדרך זו נוצרות גם בספרות תיקוני זוהר השקפות שונות ומגוונות, ואלה עדיין לא נחקרו דיים.<sup>289</sup>

פער זה בין ספרות תיקוני זוהר לבין "חבורא קדמאה" לא נעלם גם מבעל

285 זוהר, ח"ג עט ע"א. ראה גם ליבס, משיח הזוהר, עמ' 143–145; הלנר-אשד, ונהר, עמ' 64–76.

286 על מקומו של זה בתנועה הזוהרית, ראה ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 25–54.

287 דוגמאות מעניינות ביותר לתיאוריו המיניים הבוטים של ר' יוסף מצויות אצל אידל, שרידים, עמ' 47–55. לגבי הקטע הראשון שמפרסם שם אידל, תחת הכותרת "פלגשו של הקב"ה" (עמ' 47–48), אני מבקש להעיר שרעיון הפילגש של הקב"ה מצוי גם בגוף הזוהר, ח"ג סט ע"א, אך בלשון בוטה פחות ("שפחה" במקום "פילגש"). מכל מקום, קטע הפילגש הוא פנינה אמיתית של מיתוס יהודי, וכיוון שהגיע לידי, אעיר על כמה טעויות העתקה שנפלו בו, לפי כתב היד שהשתמש בו אידל, כ"י בית המדרש לרבנים ניו יורק 1722, דף 221א (צילומו במתכ"י, ס' 10820): בשורה 1 במקום "בס" צריך להיות "בספ"; בשורה 3 במקום "ינתן" צריך להיות "ונתן"; בשורה 9 אחרי "ונדר לה" צריך להוסיף "המלך". כך הקב"ה יש לו השכינה שהיא כבודו"; בשורה 10 במקום "ושם" צריך להיות "שם"; בשורה 10 ובשורה 11 במקום "נברא" צריך להיות "נבראו"; בשורה 12 במקום "הצנורות" צריך להיות "הצינורות"; בשורה 12 במקום "לפני" צריך להיות "לפניו"; בשורה 14 במקום "שלטונות" צריך להיות "שולטנות"; בשורה 14 במקום "כתוב" צריך להיות "כתיב"; בשורה 15 במקום "השנאה" צריך להיות "השניאה"; בשורה 16 אחרי "ומגיירים" צריך להוסיף "מהם"; בשורה 21 במקום "נתכון" צריך להיות "נתכוון"; בשורה 22 אחרי "יטיב" צריך להוסיף "ה"; בשורה 23 במקום "עימנו" צריך להיות "עיננו"; בשורה 24 במקום "חסידיו" צריך להיות "וחסידיו"; בשורה 24 במקום "בהיכל" צריך להיות "בהיכלו".

288 ראה שלום, פרקי יסוד, עמ' 336; ליבס, מילון, עמ' 295.

289 מחקר על השקפותיו התאולוגיות של תיקוני זוהר יימצא במקומות שונים, כגון במשנת הזוהר לתשבי, וכן אצל גילר, המשכילים.

התיקונים, אך אצלו נחשבים החסרונות דלעיל דווקא למעלות. יחסו המיוחד לזוהר בכללו גורם לו לחפות מעט על ההבדלים, ולהכריז על השותפות והזהות בין רשב"י לבין רעיא מהימנא,<sup>290</sup> אך אינו מונע ממנו להדגיש את מעמד הבכורה של משה, ודווקא מאותן בחינות שבהן מצוין בגוף הזוהר יתרונו של רשב"י. ולא זו בלבד, במקומות אחדים, כפי שראינו, פורש בעל התיקונים בביקורת מפורשת את הכישלונות שהיו מנת חלקם של בני הדור הקודם לו בתנועה הזוהרית, שלא היו רדיקליים מספיק ביחסם אל הציבור הכללי ("עמי הארץ") ולא מילאו את שליחותם, ואולי חלק מביקורת זו מופנית גם כלפי דרכו שלו בעבר.

התנועה הספרותית הזוהרית נמשכה דורות אחדים, במאות השלוש עשרה והארבע עשרה. בעל תיקוני זוהר רואה עצמו כניצב בפסגתה של תנועה זו, והוא מביט עליה מתוך תודה וביקורת גם יחד, כמי שיצא מקרבה ובא לתקן את חסרונותיה. חסרונות הזוהר מוצאים לדעתו את תיקונם בחיבוריו שלו, שהשם "ספר הזוהר" הולם אותם באופן שלם יותר, ובהם באמת יוצאים ישראל מן הגלות. ואולי זו היא גם משמעותו העיקרית של השם "תיקוני זוהר" — "תיקון" לחלקו הראשון של הזוהר,<sup>291</sup> והפיכתו מרנסנס למהפכה.

### ביבליוגרפיה וקיצוריה

#### מקורות

אור יקר — ר' משה קורדובירו, אור יקר (פירוש על הזוהר), טו, ירושלים תשמ"ז.  
אור יקר (על תיקוני זוהר) — ר' משה קורדובירו, אור יקר (פירוש על תיקוני הזוהר), א, ג, ירושלים תשל"ב, תשל"ה.  
ביאור על הרעיא מהימנא — אליהו מווילנא, ביאור על הרעיא מהימנא, קאניגסבערג תרי"ח.

מאט, מבחר זוהר — D. Matt (trans. and ed.), *Zohar: The Book of Enlightenment*<sup>2</sup>, New Jersey 1985

290 ראה לעיל, הערה 73, וסמוך לה.

291 אמנם לא ברור אם השם "תיקוני זוהר" הוא השם שנתן המחבר לספרו. המילה "תקונא" ככותרת לכל אחד משבעים פירושי המילה בראשית אכן נמצאת בכתבי היד שראיתי, אך בהצהרת המחבר בסוף הקדמתו לספר (תיקוני זוהר, יז ע"ב, הקדמה אחרת) אינו מדבר אלא על שבעים זמנין (=פעמים), או לפי נוסח אחר הנדפס בסוגריים, "אנפיין" (=פנים), שבהם עתיד הוא לפרש את המילה "בראשית". מעניין שבמקבילה בספר קופת הרוכלין לר' יוסף אנגליט מדובר על שבעים "ענפיין" המתפשטים מן המילה בראשית; ראה ליבס, כיצד נתחבר, עמ' 65, הערה 293. על המילה "תיקון" בלשון גוף הזוהר, ראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 112-113.

מאירת עינים — ר' יצחק דמן עכו, מאירת עינים (מהד' גולדרייך), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"א.  
 מטפחת ספרים — ר' יעקב עמדין, מטפחת ספרים, ירושלים תשנ"ה.  
 ספר המלכות — (מיוחס לר' דוד הלוי), ספר המלכות, דאר אלביצא (=קזבלנקה) תר"ץ.  
 ספר השם — ר' אלעזר מגרמייזא, ספר השם, בתוך: ספרי הר"א מגרמייזא בעל הרוקח, ירושלים תשס"ד.

מחקרים

אידל, אין בידינו — M. Idel, "We Have No Kabbalistic Tradition On it", *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, I. Twersky (ed.), Cambridge Mass. 1983, pp. 51–73  
 אידל, שרידים — מ' אידל, "שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה", דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 47–55.  
 בער, רעיא מהימנא — "בער", "הרקע ההיסטורי של הרעיא מהימנא", ציון, ח (ת"ש), עמ' 1–44.  
 בר לבב, תפיסת המוות — א' בר לבב, תפיסת המוות בספר החיים לר' שמעון פרנקפורט, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשנ"ז.  
 גוטליב, כתבים עבריים — א' גוטליב, הכתבים העבריים של בעל תקוני זוהר ורעיא מהימנא, מ' אידל (עורך), ירושלים תשס"ג.  
 גוטליב, מחקרים — א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, "הקר (עורך), תל אביב תשל"ו.  
 גולדרייך, בירורים — ע' גולדרייך, "בירורים בראייתו העצמית של בעל תיקוני זוהר", מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 459–496.  
 גולדרייך, לעז — ע' גולדרייך, "לעז' איברי בפרגמנט בלתי ידוע של בעל תיקוני הזוהר", "דן (עורך), ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), ירושלים תשמ"ט, עמ' 89–121.  
 גילר, המשכילים — P. Giller, *The Enlightened will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar*, Albany 1993  
 גרץ, היסטוריית היהודים — H. Graetz, *Geschichte der Juden von der ältesten Zeiten bis auf Gegenwart*, Leipzig 1863

הזוהר והתיקונים — מרנסנס למהפכה

הוס, חכם — ב' הוס, "חכם עדיף מנביא", קבלה, ד (תשנ"ט), עמ' 103–139.  
הוס, קהילות — ב' הוס, "הקהילות הזוהריות של צפת", שפע טל: עיונים במחשבת  
ישראל ובתרבות יהודית מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 149–169.  
הלנר-אשד, ונהר — מ' הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית  
בזוהר, תל אביב תשס"ה.

ורבלובסקי, ביקורת — רי"צ ורבלובסקי, "ביקורת על משנת הזוהר", תרביץ, לד  
(תשכ"ה), עמ' 196–209.

זק, בשערי הקבלה — ב' זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, ירושלים  
תשנ"ה.

ילינק, הרצאות — A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig —  
1852

ליבס, אורזילין — י' ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא דרשתו הסודית של האר"י לפני  
מיתתו", ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), קבלת האר"י (מחקרי ירושלים במחשבת  
ישראל, י), ירושלים תשנ"ב, עמ' 113–169.

ליבס, ארוס ואנטי-ארוס — י' ליבס, "ארוס ואנטי-ארוס על הירדן", ש' ארזי, מ'  
פכלר וב' כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד  
פרופ' מרדכי רוטנברג, תל אביב תשס"ד, עמ' 152–167, 548–551.

ליבס, בר יוחאי — י' ליבס, "בר יוחאי בשירו של שמעון לביא", קשת החדשה, 5  
(סתיו 2003), עמ' 126–142.

ליבס, האמונה השבתאית — י' ליבס, סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה.  
ליבס, הגאון מווילנא — י' ליבס, "צדקת הצדיק: יחס הגאון מווילנא וחוגו כלפי  
השבתאות", קבלה, 9 (2003), עמ' 225–306.

ליבס, הזוהר כספר — י' ליבס, "הזוהר כספר הלכה", תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ'  
581–605.

ליבס, הזוהר כרנסנס — י' ליבס, "הזוהר כרנסנס", דעת, 46 (חורף תשס"א), עמ'  
5–11.

ליבס, החצנת הסוד — י' ליבס, "החצנת הסוד: מן התלמוד לספרות ההיכלות", אתר  
האינטרנט של האיגוד העולמי למדעי היהדות: [www.jewish-studies.org](http://www.jewish-studies.org).

ליבס, הכרת פנים — "הכרת פנים בקבלה", פעמים, 104 (תשס"ה), עמ' 21–40.  
ליבס, המיתוס היהודי — י' ליבס, "de Natura Dei — המיתוס היהודי וגלגולו",  
מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת  
ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ'  
243–297.

- ליבס, העדה החרדית — י" ליבס, "העדה החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"ב), עמ' 137–152.
- ליבס, זוהר וארוס — י" ליבס, "זוהר וארוס", אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 67–119.
- ליבס, זכאין — י" ליבס, "זכאין אינון ישראל": ברכה בלשון הזוהר ורקעה היהודי-נוצרי", האיגוד העולמי למדעי היהדות [בדפוס].
- ליבס, חטאו של אלישע — י" ליבס, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן.
- ליבס, חלום ומציאות — י" ליבס, "חלום ומציאות: לדמותו של הקדוש המקובל ר' שמשון מאוסטרופוליה", תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 83–109.
- ליבס, יונה בן אמיתי — י" ליבס, "יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף", מחקרים בקבלה מוגשים לישעיהו תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, י" דן וי" הקר (עורכים) (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג [א–ב], תשמ"ד), ירושלים תשמ"ו, עמ' 269–311.
- ליבס, כיצד נתחבר — י" ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר", י" דן (עורך), ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), ירושלים תשמ"ט, עמ' 1–71.
- ליבס, מידות האל — י" ליבס, "מידותיו של האלהים", תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 68–71.
- ליבס, מילון — י" ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשל"ז (הוצאה שנייה: פרסומי המדרשה ללימודים מתקדמים, הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית, תשמ"ב).
- ליבס, מיתוס וסמל — "מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות (אשל באר שבע, ד), ירושלים תשנ"ו, עמ' 192–209.
- ליבס, משיח הזוהר — י" ליבס, "המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 101–118.
- ליבס, ספר יצירה — י" ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים תשס"א.
- ליבס, עמק המלך — י" ליבס, "לדמותו כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך", תרביץ, יא (תשנ"ג), עמ' 120–126.
- ליבס, תלמידי הגר"א — י" ליבס, "תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית", דעת, 50–52 (תשס"ג), עמ' 255–290.
- (מאמרי יהודה ליבס ניתנים לקריאה גם באתר המקוון: <http://pluto.huji.ac.il/>  
(-liebes/zohar).

הזוהר והתיקונים — מרנסנס למהפכה

מאט, מתניתא דילן — ד' מאט, "מתניתא דילן: טכניקה של חידוש בספר הזוהר",  
" דן (עורך), ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות  
המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), ירושלים תשמ"ט,  
עמ' 123-145.

מרוז, ואני — ר' מרוז, "ואני לא הייתי שם?!": קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור  
זוהרי בלתי ידוע", תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 163-193.

מרוז, מיתוס — ר' מרוז, "רקמתו של מיתוס: דיון בשני סיפורים בזוהר", ח' קרייסל  
(עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, ב, באר שבע תשס"ו, עמ' 167-205.

פדיה, המראה — ח' פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות  
במסתורין היהודי, לוס אנגלס תשס"ב.

שלום, התורה — ג' שלום, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", בתוך: פרקי  
יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 36-85.

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

שלום, פרקי יסוד — ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו.  
שלום, שבתאות — ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים  
תשל"ד.

שלום, שבתי צבי — ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל אביב  
תשי"ז.

תשבי — י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א.