

## הפגם ותיקונו: נידה, לבנה ושכינה - עיון מורחב בדף עט בזוהר אחרי מות

ה' שְׁמַעְתִּי שְׁמַעְךָ יְרֵאתִי ה' פְּעַלְךָ בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיִּיהוּ  
בְּקֶרֶב שָׁנִים תוֹדִיעַ בְּרִגְזוֹ כַחַס תִּזְכּוֹר (חבקוק ג ב)

הסוד הטמון בפסוק 'אל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה'<sup>1</sup> כמו מזהיר את הלומד, אל תקרב! זהו סוד מעורר יראה, סוד ה' ליראיו. הוא קשור להתעוררות הדינים הקשים בבואם לרדת לעולם. כשגילה ר' שמעון סוד פסוק זה 'רזא דהאי קרא', נבעו עיני החברים דמעות. כשכילה לדבר בו השתאו כולם על בן החורין הזוקף ראשו לגלות ולפרש דברים ואינו ירא. זהו סוד אליו רק רומזת האדרא רבא ובחרת שלא לפרשו, סוד שאולי כרוך בו מותו של רב ייסא ואולי כלפיו מכוונת חידת הביצה המושלכת לאש ומתבקעת, שבעטיה התבקעה גם ביצת חייו. כלומדי זוהר כבר הצצנו לא אחת בפניה הדמוניות של השכינה. בזוהר אחרי מות עצמו מצויות כמה תמונות כאלה.<sup>2</sup> לא תמיד מלווים תיאורים אלה במעטפת סיפורית דרמטית כל כך. לא תמיד מעורר התיאור את החברים ליראה ולבכי. דומה שלאווירה אותה מבקש ליצור סיפור המסגרת העוטף את הדרשה יש תפקיד של הזרה, מעין דה אוטומטיזציה, המבקשת לחזור ולעורר אותנו להבחין במשמעויות הקשות של התיאור, כאילו רוצה הסיפור לומר: זהו סוד שעליו ראוי לבכות.

### טומאת הנידה ופגימת הלבנה

דרשתו של רשב"י יוצרת זיקה בין האישה בנדת טומאתה ובין הלבנה במיעוטה. זוהי זיקה מקובלת בספרות הקבלית ומחוצה לה. המחזוריות החודשית משותפת לאשה וללבנה, המזוהות שתייהן עם השכינה. וכך למשל כותב ר' יוסף אשכנזי: 'כי הלבנה לשמש כאשה אצל בעלה, כשם שרוב הנשים פעמים יבוא עת נדתן עד שיתרחקו מבעליהן, כן הלבנה פעמים יחשך מאורה להתרחקה מהשמש'.<sup>3</sup> סוד מיעוט הלבנה הוא מן המרכזיים בספרות הקבלית.<sup>4</sup> כפי שהראה י. ליבס, ניתן לעקוב אחר התהליך המדורג של התפתחות הסמל ממדרשי חז"ל<sup>5</sup> ועד להפיכתו לאחד הסמלים המרכזיים של ספירת מלכות, היא השכינה, ולזיהויו עם הארכיטיפ הנשי בקבלה.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> ויקרא יח יט. דף עט בזוהר אחרי מות בו עוסק מאמר זה מובא בשלמותו, מקור ותרגום, בנספח ב' לעבודה זו.  
<sup>2</sup> ראו למשל זוהר, ח"ג, ס ע"ב. תמונה זו נדונה במחקר בהזדמנויות שונות, ראו ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 302 – 303; ר' מרוז, 'רקמתו של מיתוס: דיון בשני סיפורים זוהריים', לימוד ודעת במחשבה יהודית, בעריכת ח' קרייסל ואחרים, באר שבע תשס"ו עמ' 194 – 201. בניתוח פניה הדמוניות של השכינה בדף עט בזוהר אחרי מות בהשוואה לדמותה בספרות האדרות עסקתי כבר במ 'אמרי' קומתה של השכינה: מקומו של הפרצוף האלוהי הנקבי בין האדרא זוטא לאדרא רבא, 'סמכות רוחנית, מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, בעריכת א' ארליך, ב' הוס וח' קרייסל, באר שבע תש"ע, עמ' 129 – 138. במאמר זה נרחיב מאוד את הדיון נתייחס להיבטים נוספים העולים מדף זה.

<sup>3</sup> מ' חלמיש, פירוש למעשה בראשית לר' יוסף בן שלום אשכנזי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 70.  
<sup>4</sup> על הלבנה כסמל לשכינה ראו: י' ליבס, 'De Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגולו', משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לפרופ' אפרים גוטליב ז"ל, בעריכת י' הקר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243 – E.R. Wolfson, 'The Face of Jacob in the Moon: Mystical Transformation of an Aggadic Myth', *The*; 297 ח' ; *Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response* ed. S.D. Breslaur Albany 1997 pp. 235 - 270

ואכן, לשיח על הלבנה בזיקה לספירת מלכות, היא השכינה, משמעות רבה בעיצוב הדימוי הנשי בקבלה. לסמל זה פנים שונות, חלקן צובעות סמל נשי זה באור חיובי וחלקם מתמקדות בפגימת הלבנה ונושאות אופי שלילי. לפעמים אותו יסוד סמלי זוכה לעיבודים הפוכים. כך למשל העובדה שאורה של הלבנה מושאל מאור החמה מתפרשת לא אחת בספרות הקבלית כמצביעה על היסוד הפאסיבי והריק של ספירת מלכות, אין לה אור משל עצמה 'לית לה מגרמה כלום'.<sup>7</sup> אך באופן מפתיע מפרש ר' משה קורדובירו אותו אלמנט באופן חיובי וטוען כי הלבנה הרי מלאה תמיד וחסרונה איננו חסרון אמיתי אלא טעות אופטית הנובעת מהעדר היכולת לראות אותה כשהחמה איננה מאירה עליה. חסרונה, אם כן, הוא רק בעין המתבונן, ובאור שהוא מטיל עליה.<sup>8</sup> מדרשי חז"ל רבים הוטמעו בשיח הקבלי על הלבנה אולם מכולם מרכזי הוא המדרש המופלא בתלמוד הבבלי<sup>9</sup> המעוצב כדיאלוג בין הלבנה לקב"ה בו היא ממאנת לקבל את מיעוטה. קריאה קבלית מיוחדת של מדרש זה, המעצימה את עמדת הלבנה מזהה אותה עם האשה הנבונה, חבויה בספר 'אוצר החיים' לר' יצחק דמן עכו:

אמנם בראות הירח את מעלת עצמה גדולה ממעלת השמש מעלה שכלית מעלת התבוננות דעת ובינה קטרגה עליו, כי בקשה שתהיה מעלתה יתירה על מעלתו גם מעלה גופנית שיהיה אור השמש מאורה, כמו שהוא עתה אורה מאורו בקשה הירח שיהיה אורו מאורה. והראייה על מעלת הירח שהיא גדולה ממעלת השמש מעלה שכלית משרה אמנו שאמ' הקב"ה עליה לאברהם 'כל אשר תאמ' לך שרה שמע בקולה' ועמרם על מרים כן. וראה כי יותר יסבול האדם רעב בחסרון לחם מצמא בחסרון מים. והמן שהוא הלחם היה בזכות גדול הנביאים מר"עה, והמים בזכות מרים אחותו, ומדבורה הנביאה על ברק אישה וחנה על אלקנה ואביגיל על נבל ואסתר על [---] מרדכי וחולדה על כל נביאי דורה. **כי אע"פ שהדעת והחכמה והשכל יהיה באדם יותר על אשתו, אם הוא אשת חיל יהיה כח הבינה וההתבוננות והעצה יתרים מבאיש.** והכתוב לא יאמר איש חיל מי ימצא, אבל יאמ' 'אשת חיל מי ימצא'. וכל אותם השבחים וההילולים הנזכרים באותה הפרשה על האשה המשכלת ולרוב מעלתה וטוב שכלה אז"ל עליה 'אתתך גוצא גחין ושמע לה' ואשר אז"ל 'כל ההולך אחר עצת אשתו נופל בגיהנם' על האשה הסכלה אשר שקעה נפשה בתענוגי המורגשות ואין בה ידיעה כמו במעלת המושכלות אמרו כן. וראה כי לא אמרו

---

פדיה, 'שבת שבתאי ומיעוט הירח – החיבור הקדוש: אות ותמונה', המיתוס ביהדות, אשל באר שבע ד, תשנ"ו, בעיקר עמ' 156 – 158, 182 – 184; וראו ספרה של שרה יהודית שניידר, נפילתה ועלייתה של השכינה, כתבים קבליים על נשיות וגבריות, ירושלים תשס"ח. סיכום משמעותי של סוד מיעוט הלבנה גלגוליו בספרות הקבלית ודיון מעמיק במשמעותו כתב ר' משה קורדובירו בספרו פרדס רימונים, בשער י"ח הוא 'שער מיעוט הירח'.

<sup>5</sup> ראו ליבס, המיתוס היהודי, הסעיף 'תלמוד וקבלה: כנסת ישראל'.

<sup>6</sup> לרשימה ביבליוגרפית מקיפה של הדיון המחקרי על אודות הפרצוף האלוהי הנקבי בספרות הקבלה ראו ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה - עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האלוהות, ירושלים תשס"ה.

<sup>7</sup> ראו למשל זוהר ח"א קפא ע"א; שם רלג ע"ב; שם רמט ע"ב; זוהר ח"ב קמא ע"ב ועוד.

<sup>8</sup> על פירוש זה ראו מ' הלנר-אשד, על אהבה ויצירתיות, רסיסים מים המיתוסים של קורדובירו על השכינה, מבוא למעיין עין יעקב לר' משה קורדובירו, מהד' ברכה זק, באר שבע תשס"ט, עמ' קסד – קסו.

<sup>9</sup> בבלי, חולין, דף ס', המעוצב כדיאלוג בין הלבנה לקב"ה בו היא ממאנת לקבל את מיעוטה. לניתוח מדוקדק של מדרש זה ופירושים קבליים שלו ראו שניידר, נפילתה ועלייתה של השכינה.

האשה השרויה בלא איש שרויה בלא טובה בלא ברכה. ומפני שכל כבודה בת מלך פנימה  
ימשול האיש על אשתו. ואם היא אשת חיל משכלת מצד המדה היפה הנמצאת בנשים  
והיא בושת פנים.<sup>10</sup>

לסוד מיעוט הלבנה בקבלה ווריאציות רבות ומגוונות. כבר בספרות חז"ל הוקבל מיעוט הלבנה  
למיתוס הלאומי באמצעות השוואתה של הלבנה ליעקב, לעם ישראל הקטן שבעמים, התמעטותה  
משקפת את גלותו ודלותו, והתמלאותה מבטאת את התקווה לגאולה.<sup>11</sup> משמעות זו עומדת במרכז  
טקס קידוש הלבנה ובספרות הקבלית לבש כיוון זה פנים משיחיות, כשמחזור הלבנה מזוהה עם  
מחזוריות הלידה והמוות, הבריאה והכליון, והלבנה במיעוטה שימשה דימוי רב עוצמה לנשמת  
המשיח בעיבורה.<sup>12</sup>

בקבלת הרמב"ן ובחוגו זוהה הסוד עם מיתוס הדו פרצופין כשמיעוט הלבנה הוקבל לנסירת  
האישה מן האיש ולנפילת השכינה ממעמדה השוויוני לצד ספירת תפארת אל תחתית אילן  
הספירות.<sup>13</sup> משמעות זו שהוקנתה לסוד מיעוט הלבנה הייתה ליסוד מוסד בפירושו וזכתה

---

<sup>10</sup> יצחק דמן עכו, אוצר החיים, כתב יד מוסקוה גינבורג 775 עמ' צט (כאן ולאורך המאמר כולו ההדגשות במובאות  
הן שלי, ש.א.). תודה לד"ר מליה הלנר-אשד שהאירה עיני לטקסט זה, שנלמד בקורס של פרופ' יהודה ליבס  
באוניברסיטה העברית בשנה"ל תש"ע ובמרכזו קריאה בספר 'אוצר החיים' לר' יצחק דמן עכו. על כתב היד ראו דברי  
גי' שלום בקרית ספר לא תשט"ז, עמ' 379. וראו א. גוטליב, 'הארות, דבקות ונבואה בספר 'אוצר החיים' לר' יצחק  
דמעכו, א. גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 231 – 247; י. ליבס, מדרש הלכה מיסטי המיוחס  
לשמעון בן שטח, עתיד לצאת לאור בכתב העת קבלה.

<sup>11</sup> ראו למשל בראשית רבה, ו ב. על אופיה הנקבי של דמות יעקב בספרות חסידי אשכנז ראו א' וולפסון, 'דמות יעקב  
חוקקה בכסא הכבוד: עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז', משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת  
ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 131 – 185.  
וראו וולפסון, פני יעקב בלבנה.

<sup>12</sup> ראו למשל ב' זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 232 – 235. וראו ח' פדיה, המראה  
והדיבור, עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסתורין היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 221 – 226, 234 – 236. פדיה  
מתייחסת שם בין השאר לסוד הלבנה של ר' יעקב הכהן, שהוא סוד משיחי מובהק. על אופיה של מסורת סוד זו כפי  
שהיא מרומזת בכתבי ר' טודרוס אבולעפיה ראו מ' קושניר-אורון, שער הרזים לר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה,  
ירושלים תשמ"ט, עמ' 49 הערה 19. וראו הפניותיה לדיוניו של טודרוס אבולעפיה בסוד זה בספר אוצר הכבוד,  
וארשא תרל"ט, דף טז ע"א ודף יז ע"ב, ולדיוניו בשער הרזים, מהד' אורון, עמ' 51 ועמ' 64-63. בכל המקורות הללו  
חוזר זיהוי הלבנה עם מלכות בית דוד וחוזר השימוש בזיהוי שעשה ספר הבהיר בין הלבנה ובין פרץ, שעתם נפרץ  
ועתים נבנה. כל אלו מהווים מצע מטפורי ראוי לתיאור הדינאמיקה המטלטלת בין גלות וגאולה, חורבן ותיקון עתידי.  
ככל הנראה קשור אופיו המשיחי של סוד הלבנה בחוג האחים הכוהנים לתפיסה הקשה שלהם את מיעוט הלבנה כזמן  
שלטונם של שרי האצילות השמאלית. מעניינת מאוד בהקשר זה התמונה הזוהרית אותה ניתח ד. אברמס שבה

מצוירת מרים הבתולה כלבנה שאין החמה מאירה בה, ראו: D. Abrams, 'The Virgin Mary as the Moon that Lacks the Sun, A oharic Polemic Aainst the Veneration of Marry', *Kabbalah* 21, 2010, pp. 7 - 56.

<sup>13</sup> ראו דיונה של ח' פדיה, הרמב"ן, התעלות, זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, על פי המפתח לבנה, ירח  
ובמיוחד עמ' 359 - 373, וראו הפניותיה שם לעיבוד סוד זה על ידי בעל מערכת האלוהות, בפרק השמיני. על מערכת  
האלוהות וסוד זה בתוכו ראו א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, במיוחד עמ' 324 – 326.

ר' משה קורובירו חולק על כיוון פרשני זה, המזוהה את מיעוט הלבנה עם הנסירה במיתוס הדו פרצופין. בפרדס  
רימונים, שער מיעוט הלבנה (שער יח), הוא סוקר את ענפיו השונים של סוד מיעוט הלבנה. את הפירוש על דרך הדו  
פרצופין הוא מזהה עם 'קבלת ספורטא' כשהוא מתייחס בעיקר לביטוי ב' מאירת עיניים' לר' יצחק דמן עכו ובדברי  
רבינו בחיי לפרשת וישב. קורדובירו מנמק בכפל טעמים את התנגדותו לפירוש קבלי זה. התנגדות אחת נובעת מיחסו

לעיבודים רבים בספרות הקבלית לדורותיה ולעיון מחקרי רחב.<sup>14</sup> בצד העיסוק המרובה בתפוחות היחסים הזוגיים בין הספירות תפארת ומלכות, המשולות לשמש ולירח, התפתח ערוץ התבוננות הממקד את מבטו בלבנה, היא השכינה, במסעה הפנימי בין צמצום עצמי ונפילה להתעלות.<sup>15</sup> מצבה הדחוק, התמעטותה לכדי נקודה קמוטה בתוך עצמה, זכה בזוהר לתיאורים מופלאים, לא אחת באמצעות דרשת הפסוק משיר השירים 'אל תראוני שאנכי שחרחורת'.<sup>16</sup> שחרורה ממצב זה תואר לרוב כהתעלות למצב של זיווג ופנים בפנים עם בן זוגה, אך לעתים תוארה התעלות זו באמצעות מיתוס עליית העטרה, כנסיקה אל מחוז הספירות העליונות עד לכתר כשהארת הלבנה במילואה נקשרה למקור גבוה זה וזוהתה עם אורן של הספירות כתר, חכמה או בינה הממלא את המלכות.<sup>17</sup>

החיובי לפעולת הנסירה, כפעולה חיונית וחשובה בשונה ממיעוט הלבנה. ואילו הסיבה השניה קשורה לתפיסתו הייחודית של רמ"ק את הדו הפרצופין כהווייה המתארת חיבור של שתי ישויות נפרדות גם בשורשן ובהאצלתן ולא של הווייה אנדרוגינית כוללת המטמיעה לתוכה את הישות הנקבית. החלת התיאור האנדרוגיני האחדותי על מיתוס מייעוט הלבנה, שהוא מיתוס המתאר את האצלת הספירות תפארת ומלכות יוצרת, לדעת רמ"ק, קשיים תיאוסופיים ביחס לעצמות הנפרדת והמובחנת של כל ספירה וספירה, ראו רמ"ק פרדס רימונים שם, פרק א'. על תפיסתו הייחודית של רמ"ק את הוויית הדו פרצופין ראו ש' אסולין, 'ההבניה הכפולה של דמות השכינה במעיין עין יעקב', זק, עין יעקב, עמ' עח – פ, קא – קו.

<sup>14</sup> בזוהר מוקדשים תיאורים לא מעטים להווייה הזוגית של תפארת ומלכות בזיקה לשני מיתוסים יסודיים אלה – מייעוט הלבנה ודו הפרצופין. דוגמאות לפיתוחים מאורחים של סוד מייעוט הלבנה בהקבלה למיתוס הדו-פרצופין ניתן למצוא בתפיסתו של האר"י כפי שהיא באה לידי ביטוי ב'עץ חיים', היכל הנוקבא שער מייעוט הירח. ובחב"ד בחיבורו המקיף של ר' יצחק אייזיק הלוי עפשטיין, מאמר שני המאורות, ברוקלין תשל"ב. בספרה של שניידר, נפילת השכינה, מרוכזים טקסטים רבים מסוג זה. מיתוס הדו פרצופין זכה לדיון מקיף בספרות המחקר, ראו למשל: אברמס, הגוף האלוהי הנשי, עמ' 21–141; מ' אידל, קבלה, היבטים חדשים, ישראל תשנ"ג, עמ' 144 – 151; הנ"ל, קבלה וארוס, ישראל תש"ע, עמ' 91 – 162; א' וולפסון, 'מין ומינות בחקר הקבלה', קבלה ו', תשס"א, עמ' 231 – 262. לסקירת דיוניו של א' וולפסון העוסקים בתפיסתו את האנדרוגינוס הזכרי בקבלה ראו הערה 74 בעמ' 240 במאמרו: E. R. Wolfson, 'Remembering the Covenant: Memory, Forgetfulness, and the Construction of History in the Zohar', *Jewish History and Jewish Memory, Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, eds. E. Carlebach, J.M. Myers, Brandeis University Press, Hanover and London, 1988 (להלן: וולפסון, ברית); וראו C. Mopsik, *Sex of the Soul, The Vicissitudes of Sexual Difference in Kabbalah*, ed. D. Abrams, Los Angeles 2005, pp.5–53.

<sup>15</sup> לפרשנות הרואה תהליך זה כהיפוך מגדרי של הלבנה מנקביות לזכריות ראו א. וולפסון, פני יעקב בלבנה. <sup>16</sup> ראו למשל, זוהר, ח"ג, רנ ע"א – ע"ב; זוהר שיר השירים – זוהר חדש, סט ט"ד – ע ט"א, עא ט"א; זוהר, ח"ג, קצא ע"א. לטקסט זה ראו התייחסויותיהם של: אברמס, הגוף האלוהי הנשי עמ' 49 – 51; 'י בן הראש, סודו של ינוקא ואורו של סבא, היבטים פואטיים ומיתופואטיים בעיצוב דמות הינוקא בחטיבת ה'ינוקא דבלק' בזוהר, עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך, ירושלים תשס"ח, עמ' 69 – 73; מ' הלנר-אשד, ונהר יצא מעדן, על שפת החווייה המיסטית בזוהר, תל אביב תשס"ה, עמ' 262.

<sup>17</sup> ראו למשל רעיא מהימנא פנחס, זוהר, ח"ג, רמז ע"ב – רמז ע"א, וראו התייחסותו של ר' משה קורדובירו לרעיון ולטקסט זה בפרדס רימונים שער מייעוט הלבנה. דוגמא מאלפת לפרשנות כזאת ניתן למצוא בכתבי האר"י. כך למשל בשעה"כ דף עו ע"ג, בעניין ראש חודש מפרש האר"י את מיתוס מייעוט הלבנה בזיקה למדרש שני המלכים המשמשים בכתר אחד מבבלי חולין (דף ס): 'והענין כי ימיעוט הירח הוא כי כשאצלו זו ין דאצילות היו שוים בקומתם ממש והיו נקראים שני מאורות הגדולים, ואחר כך נתמעטה הירח וירדה בבחינת נקודה בראש עולם הבריאה... ועם כל זה לא נתקררה דעתה וחזר ואמר לה פיוס אחר, כי בשעת התפלה תעלה לאצילות עד נה"י דז"א ושם תזדווג פנים בפנים עם יעקב.. והיא תגדל עד שיעור קומתם, ואף בזה לא נתקררה דעתה עד שאמר לה הביאו עלי כפרה, עלי דייקא, ר"ל כי

לשיח קבלי רחב היקף זה הייתה השלכה משמעותית גם על תורת הנפש הקבלית. התפיסה כי ספירת מלכות מולידה את הנשמות, הנוצרות מזיווגה עם ספירת תפארת, היא תפיסה רווחת בספרות הקבלה. אך מה קורה במצבי הפירוד? בזמנים בהם אין זיווג בין קב"ה ושכינתיה, מצבים בהם השכינה פורסת נידה והפירוד והגלות שוררים בעולם? מה גורל הנשמות הנולדות בפגמת הלבנה? ר' יוסף בן שלום אשכנזי מתאר זאת בפירושו שלו לפרשת בראשית: <sup>18</sup> 'אמנם כאשר תהיה הלבנה מבלי אורה כאשה מנודה מבעלה, אזי השונא סמאל שהוא רוכב על הנחש גובר לקחת נפשות העמוסות מני בטן הנשואות מני רחם'. ראשי החודשים הוא זמן הכפרה והתיקון לענין זה 'שהן עתידין להתחדש – ולהתלבש במלבושי כבוד ותפארת בדרך עולם שנה נפש כמותה פי' הלבנה'. גורל הנשמות העשוקות בידי הסטרא אחרא עוד טרם לידתן נדון בזוהר בכמה מקומות כשבסבא דמשפטים עומדת התמונה הדטרמיניסטית של התיקלא במרכז התיאור. <sup>19</sup> בענף הסוד בו אנו עוסקים מזוהה מהלכה של התיקלא עם מחזוריות הלבנה, היא השכינה, כאשר בפגמתה נולדות הנשמות הפגומות. <sup>20</sup> חידוש הלבנה ומולדה בכל ראש חודש מבשר עמו אפשרות של תיקון והתחדשות גם עבור נשמות אלו.

בציור המיתי של הנשמות העשוקות בפגימת הלבנה נודע לילית נקבת הסטרא אחרא מקום מרכזי, המועצם עוד יותר בענפים של סוד מיעוט הלבנה בהם ניכר חותם דואליסטי חריף ובמרכזם מתוארת נפילת השכינה כפגם באלוהות שמהותו השתלטות כוחות האצילות השמאלית עליה. כפי שנראה, הטקסט בו אנו עוסקים בזוהר אחרי מות מייצג באופן מובהק מגמה זו. במופעים השונים של סוד זה בזוהר ובחוגו נדרש חסרון האות ו' במילה 'מארות' כרמז למארה, למחלת האסכרה, לשלטונה של לילית ופגיעתה בתינוקות. <sup>21</sup> סביב פגימת הלבנה מתוארת היווצרותה של הקליפה הראשונה, המכסה אותה. לסוד זה ווריאציות 'מתונות' יותר דוגמת זו שבזוהר בראשית <sup>22</sup> בה ניתנת רשות לילית להשחית רק בעקבות החטא הקדמון והיא המוציאה לפועל של גזר הדין האלוהי שלפיו יומתו בנים בחטאי אבותיהם. תיאור זה מובא בתוך מסגרת קונספטואלית שלפיה הקליפה היא צורך גבוה ולתיקון העולם נועדה. ווריאציות קשות יותר ניתן

---

עתידה היא בכל ראש חודש לעלות עד הכתר דז' "א להיות כבתחילת אצילותה להיות שני י מאורות הגדולים שוים בקומתם, והוא בתפילת מוסף דר' ח, ואף על פי שהיא שוה עמו, אמר עלי, לפי שז' א אין לו עליה בר' ח, והיא עולה אלו העליות, נמצא שיש לה יתרון עליו, וזה הוא עלי, ואז נתקרה דעתה, כיון שבכל ר' ח חוזרת לקדמותה כבזמן אצילותה'. על פירושי 'הביאו עלי כפ' רה' בדף עט ראו דיונוו להלן בסעיף 'התיקון ומרכיביו'. על עליית העטרה ראו למשל A. Green, *Keter, The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1997; ב' זק, סוד הזרקא במעיין עין יקב שבאילמה לר' משה קורדובירו, ספר יובל לכבודו של פרופ' יוסף בן שלמה, דעת 57 - 59, תשס"ו, עמ' 121-142.

<sup>18</sup> חלמיש, פירוש בראשית, עמ' 71-72.

<sup>19</sup> ראו דיונו של י' תשבי בעניין זה, משנת הזוהר, ירושלים תשל"א, ח"ב עמ' עה – פא. וראו ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות, מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס 2005, עמ' 139 – 149.

<sup>20</sup> זיהוי זה נעשה בזוהר בכמה מקומות, ביטוי מובהק ומפותח לכך ניתן למצוא בזוהר, ח"ג, קפ ע"א – ע"ב. וראו גם זוהר, ח"ג, עו ע"ב – עז ע"א ועוד.

<sup>21</sup> על דמותה של לילית, ראו למשל: ר' מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תש"ה, עמ' רלה – רמא. וראו: נ' אברבנאל, חוה וילית, רמת גן תשנ"ד; א' אזרחי ומ' גפני, מי מפחד מלילית, ישראל 2005; ע' ישראלי, פרשנות הסוד עמ' 159 – 163; שדים רוחות ונשמות, מחקרים בדמונולוגיה מאת ג' שלום, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 60 - 102; J.

Dan, 'Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah', *AJS* 5 (1980), pp. 17 – 40.

<sup>22</sup> זוהר, ח"א, יט ע"ב – כ ע"א.

למצוא למשל בזוהר ויחי,<sup>23</sup> בו מצוי תיאור דמוני של השכינה עצמה המושאל מתיאורים מובהקים של לילית, היא אשת הזנונים. בתיאור זה, שנדון במחקר לא אחת,<sup>24</sup> מתוארת השכינה כאשה לילית, פניה לבנות כלבנה ושערותיה הפרועות בהן נתלים שדים ומלאכי חבלה ודין, הם כוכבי השביט המקיפים את הירח.

גיבורו הגדול של ענף זה של סוד מיעוט הלבנה הוא שלמה המלך. כבר במדרש נתפס שלמה כמי שתיקן את פגימת הלבנה.<sup>25</sup> ספר הבהיר מחזק את הקשר בין שלמה, ישעתיד לומר שיר השירים, ובין אבי אבותיו פרץ, המזוהה עם הלבנה הינפרצת לעתים ונבנית לעתיד.<sup>26</sup> הזוהר אימץ את התפיסה המדרשית ולפיה שלמה השלים דיסקוס של לבנה, ונתן לה פרשנות מיוחדת. שלמה המלך ירש את הלבנה בשלמותה, בכל צדדיה, הוא ירד לסודה בכל מופעה,<sup>27</sup> 'בגין כך אשתדל למידע בדעתא דרוחין ושדין.. הדא הוא דכתב ותרב חכמת שלמה (ותרב דייקא) מכל חכמת בני קדם'.<sup>28</sup> מודל החכם השלם המוצב כאן הוא זה שמכיר גם את הצד האפל של הלבנה, קרי מתמודד עם סודות וכוחות הרע והדין ומכיר על בוריו גם את חכמת בני קדם, החכמה שנתן אברהם לבני הפילגשים, עולם היכתרים תתאיין, עולם העמוד השמאלי ויושביו הדמוניים. תודעה עצמית זו בגילוי המובהק שלה מומשה כידוע בחוג האחים הכהנים ותלמידים ר' משה מבורגוש,<sup>29</sup> אולם, כפי שאנו רואים, ביטויים שונים שלה מצויים בכל רחבי הקבלה הקשטיליאנית ונותנים את אותותיהם בזוהר. בוריאציה הרכה של סוד מיעוט הלבנה בזוהר בראשית מתואר שלמה היורד לעמקי האגוז, פוגש בקליפותיו את השדים והשדות ורואה ש'כלא אצטריך קב"ה למברי בעלמא ולאתקנא עלמא בהו, וכלא מוחא לגו, וכמה קליפין חפאן למוחא, וכל עלמא כהאי גוונא עילא ותתא'.<sup>30</sup> בפרספקטיבה זו נראה מפעל הירידה לקליפה כמפעל הירואי שתכליתו לקשור את הכל

<sup>23</sup> זוהר, ח"א, רכג ע"א - ע"ב.

<sup>24</sup> ראו ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א עמ' 302-303. שלום משווה שם בין תיאור דמוני זה של השכינה בזוהר ויחי לתיאור מקביל בזוהר אחרי מות - זוהר, ח"ג, ס ע"ב. להשוואה מקיפה יותר בין שני מאמרי זוהר אלו ראו מרוז, רקימתו של מיתוס, עמ' 194 - 205.

<sup>25</sup> ראו מדרש רבה שמות טו כו 'כיוון שבא שלמה נתמלא דיסקוס של לבנה'.

<sup>26</sup> ספר הבהיר מהדי מרגליות סימן קצו; ד' אברמס, ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים, לוס אנג'לס, תשנ"ד, סימן 138. וראו דיונה של חביבה פדיה בסוד זה ובפיתוחו בחוג הרמב"ן - פדיה, המראה והדיבור, עמ' 221 - 223; הנ"ל הרמב"ן, עמ' 365 - 366.

<sup>27</sup> ראו הלנר-אשד, ונהר יצא, עמ' 115 - 119.

<sup>28</sup> זוהר, ח"א, רכג ע"ב, תרגום: 'לכן השתדל לדעת בחכמת הרוחות והשדים... כמו שכתוב ותרב חכמת שלמה (ותרב דווקא) מכל חכמת בני קדם'. ראו דיונו של ע' ישראלי בסיפור תרמוד במדבר בסבא דמשפטים ובו מתואר מסעו היומי של שלמה המלך אל מעבר להרי האופל לשם לימוד סודות הצד האחר, הסטרא אחרא והמאגיה, ישראלי, פרשנות הסוד עמ' 166 - 168.

<sup>29</sup> ראו מחקרו של ג' שלום, לחקר קבלת ר' יצחק הכהן ושרידי כתביו, ירושלים תרצ"ד.

<sup>30</sup> זוהר, ח"א, כ ע"א, תרגום: ש'הכל צריך היה ה קב"ה לברוא בעולם ולתקן העולם בו. והכל מוח בפנים, וכמה קליפות ממכסות את המוח, וכל העולם כדוגמא זו למעלא ולמטה'. וראו, א' פרבר גינת, 'קליפה קודמת לפר יז' לשאלת מוצאה של הוית הרע המטפיזי במחשבה הקבלית הקדומה, המיתוס ביהדות, אשל באר שבע ד (תשנ"ו), עמ' 118 - 142.

למקור, להעמיד סדר קוסמי הכולל גם את הרע ונותן לו פשר באמצעות התמונה המופלאה של המעגלים הקונצנטרים של מח וקליפה שמתארת דרשה זו בבראשית.<sup>31</sup> יחס אמביוולנטי כלפי יומרה זו של שלמה המלך, ושל המקובלים ההולכים בדרכו, 'להשלים תוכן המדרגה הזאת בסוד הטוב והרע' ניתן למצוא בכתביו העבריים של רמז"ל. כך למשל הוא כותב בספרו שקל הקדש:<sup>32</sup>

וראיתי ענין עמוק וגבוה בסוד זה, והחכמים שדקדקו בזה הענין על המלך שלמה ע"ה שהכניס עצמו בכל מיני חכמות שבעולם ועשה כל מה שעשה ואותם הדברים הכתובים עליו... אם כן באותה חכמה עשה... ולא יצא מתוכן עניינה חוצה זולתי דבר אחד, אמרו ודאי חכמת שלמה היא הנקראת עץ הדעת טוב ורע, והמלך שלמה אע"פ שהתחכם יותר משאר בני אדם רצה ונתכוון להשלים תוכן המדרגה הזאת בסוד הטוב והרע והיה לו להחזיק תמיד בצד האחד אבל בזה אמרו שהיה לו להדבק תמיד בצד הטוב, וכונתו היתה לכוון ולהתדבק בצד הטוב ובצד הרע ולדעת את שני הצדדין והכל לפי תשולם המדרגה הידועה, ואם תאמר והלא לקח נשים הרבה על כל פנים כך היתה סבת זאת המדרגה כי יש בה מלכות ופילגשים... ולפיכך טעותו דכתיב נשיו הטו את לבו וגו' עזב כל

---

<sup>31</sup> בקרב המקובלים הקשטיליאנים המוכרים לנו נראה שהקרב ביותר לתפיסה זו הוא ר' יוסף ג'קטילה, הטוען בחיבורו 'סוד הנחש ומשפטו' כי 'הנחש בתחלת בריאתו היה צורך גדול - תקון העולם בהיותו עומד במקומו המיוחד לו בבריאה'. בחיבור זה משתמש ג'קטילה בקטגוריות של פנים וחוץ, הדומות לטרמינולוגיה של מח וקליפה, כדי לתאר סדר קוסמי בו כל עוד הנחש עומד במקומו מחוץ ובצמוד לעולם הספירות, הסדר העולמי פועל כתקנו והנחש הוא 'צורך גבוה'. שורש הפגימה היא בכניסתו פנימה, אל הקדש. את טביעותיו של ג'קטילה ניתן למצוא במרומז גם בחלקים אחרים של דרשת המארות בזהר בראשית, זוהר, ח"א, יט ע"ב - כ ע"א. כך למשל תיאור הזוהר את ירידתו שלמה המלך לעמק האגוז - 'שלמה מלכא כד נחית לעמקא דאגוזא' - מקביל מילולית לתיאור דומה להפליא של ג'קטילה בחיבורו סוד י"ג מדות הנובעות מן הכתר עליון ונקראות מעייני הישועה', בו הוא כותב: 'וכשירד שלמה המלך ע"ה לעומק ידיעה זו, ראו ג' שלום, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלם, ירושלים תר"ץ, עמ' 221. מעניין לציין כי בחיבורו שערי צדק בדיון על הספירה העשירית, היא ספירת מלכות, התייחס ג'קטילה לסמל הלבנה דרך הכינוי 'חודש', אותו הוא מונה בין שאר כינוייה וסמליה של ספירה זו. שלא כדרכו הדיון בסמל זה מאוד אוטורי ומקודד. הוא מוסר בראשי פרקים את ענפי הסוד והפסוקים המשמשים להם בסיס, ללא הרחבה ופירוש. בשערי אורה, מושמט דיון זה כליל. והלבנה או החדש אינם נמנים כסמלי המלכות.

<sup>32</sup> ר' משה דה ליאון, שקל הקודש, מהד' ש. מופסיק, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 22-23. תיאור זה של ר' משה דה ליאון שונה מתיאור קודם שלו בספרו 'שושן עדות, מהד' ג. שלום - 'שני קונטרסים לר' משה די ליאון', קובץ על יד, סדרה חדשה, ח [יח] תשל"ו, עמ' 387-388, שם מתוארת זיקת שלמה ללבנה באופן פשוט והרמוני יותר. על פי תיאורו שם דווקא דוד המלך, הוא שהוצרך לעמוד על תיקון פגימת הלבנה והשלמתה, ואילו שלמה כבר קיבל מצב שלם ומתוקן: 'תדע לך כי בזמן שהמלך דוד היה על המלכות הלבנה עדיין לא היתה במלואה והוא כל ימי חייו היה משתדל להשלים שלימותה. כיוון שמלך שלמה המלך הלבנה עמדה במלואה ולא הוצרך שלמה לנגן ולשורר כי כבר הכסא שלם והחמ"ה עמדה אצל הלבנה ולא זו מזה ולפיכך המלך שלמה לא הוצרך לכל אשר הוצרך לעשות אביו. ואמנם כי עם כל זה המלך שלמה אמר שיר של שלמות שיר שכולל כל השירים שהוא שלמות הלבנה כראוי בהתחברה אל החמה'. עמדה זו משקפת ככל הנראה שלב מוקדם יותר בכתיבתו של ר' משה דה ליאון, כפי שעולה מדבריו של שלום בהקדמה למהדורת שושן עדות שם. חיבור זה, לדעתו, הוא מן החיבורים המוקדמים יותר של רמז"ל. כפי שעולה מן הדברים המצוטטים לעיל מ'שקל הקדש', את פניו המורכבות יותר של סוד זה למד רמז"ל מן 'החכמים שדקדקו בזה הענין', ככל הנראה חכמי העמוד השמאלי, שכלפי תפיסה זו שלהם, המעמידה את שלמה כגיבור המגמה המתיימרת לדעת את סוד הרע באמצעות חיבור לתורת ה'פילגשים', מפגין רמז"ל עמדה אמביוולנטית ואת בקרתו כלפי שלמה 'שהיה לו להדבק תמיד בצד הטוב' ניתן לשמוע גם כבקורת כלפיהם.

**מה שלמעלה ונתדבק למטה ועזב הטוב שהוא בשביל זה, וחס ושלום שעזב אותו זולתי**  
שלא השתדל לכוון המדרגה בצד הטוב ודיי בזה לכל משכיל אשר נחה עליו הרוח.

גם בזוהר ניתן למצוא הדים לביקורת זו על שלמה. כך למשל בזוהר ויצא מוצג שלמה כמי שכשם שהשלים את פגימת הלבנה וזכה לחכמת שלמה כך חטא וגרם לפגימת הלבנה 'בגין דלא נטר ברית קדישא, בהשתדלותה בנשים נכריות'.<sup>33</sup> שלמה מתואר כדמות דינאמית – מתמעטת וגדלה, משתלמת וחוטאת – בדומה ללבנה עמה הוא מזוהה. במקום אחר בשקל הקודש קושר רמד"ל את חטא שלמה לחטא לקיחת הפילגשים הנוכריות בדורו, אותו הוא תוקף בחריפות.<sup>34</sup> ברצף טיעונו מופיע הצירוף נ.ש. ג.ז -

יש לדעת כי חומר האיסור שאסרה התורה בעניינים אלה כאשר אמרנו הוא **משום נ.ש.ג.ז**  
**והוא סימן ידוע לזה נדה שפחה, גויה, זונה, הדברים האלה הם בשוה לישמעאלית ולגויה**  
נדה.<sup>35</sup>

מקורו של הצירוף בתלמוד<sup>36</sup> שם הוא נושא משמעות הלכתית המייחסת לבא על הנכרית את כל שרשרת החטאים הרמוזה בו. זו גם המשמעות העולה מדברי רמד"ל ונראה כי בעולמו נשאר הביטוי ברובד ההלכתי. בזוהר כמעט ואין התייחסות לצירוף נשג"ז<sup>37</sup> אולם בתיקוני זוהר וברעיא מהימנא הוא שכיח<sup>38</sup> ומקבל מטען מיתי ודמוני. הממזרים, בני הערב רב 'מסאבין גרמייהו בנדה שפחה גויה זונה, בגין דאינון בנוי דליליית, דאיהי נדה שפחה גויה זונה'.<sup>39</sup> הצרוף, אם כן, הוא אחד מכינוייה ותיאוריה של לילית, נקבת הסטרא אחרא. זיהויה של הנדה עם השפחה, הגויה והזונה ועם לילית, עד כדי הזכרתן בנשימה אחת, מוסבר כך:

וכמה מיני ממזרין אינון, בני עריות, בני נדה דנד ה' מינה, ואשתכח באתרה שפחה בת אל נכר זונה, והאי איהו רזא (משלי ל כא) תחת שלש רגזה ארץ וגו', תחת עבד כי ימלוך, ונבל

<sup>33</sup> זוהר, ח"א, קנ ע"א.

<sup>34</sup> ראו שקל הקדש, מהד' מופסיק עמ' 52-53: 'וגם אמנם בהיות אז הלבנה עומדת במלואה וכוונתו היתה לעשות תשלום המדה כמו שהיא.. ואמנם כי בהיות מלך ישראל כדוגמת סוד של מעלה היה צריך לו שלא יפגום המדרגה ולא בשום צד ממנה, וכוונת המלך שלמה ע"ה לטובה היתה, שצריך האדם שלא יפגום סוד המדרגה כפי אשר אמרנו והתעוררנו וצריך לשמור חותמו של מקום כאשר אמרנו כי בהיותו בועל ארמית כבר אמרו ז"ל כל הבעל ארמית קנאין פוגעין בו כי על ענין זה צריך האדם לקנא לשמו של מקום ב"ה. ויש אנשים החושבים בנפשותם ואומרים כי הישמעאלית אינה גויה ואין לה חומר גויה, כי שמעתי אומרים והלא הישמעאלית אינה כענין גויה כי הישמעאלים מאמינים בשם אחד ומיחדים בייחודו, ועוד כי הם נמולים מה שאין כן הגוים שהם ערלים ומשקרים אמונתם ואין להם אמונה ודת...'. על תופעה זו של הפילגשים המוסלמיות ראו אידל, קבלה וארוס, עמ' 181 - 184 והפניותיו שם. שקל הקדש, שם.

<sup>35</sup> ראו בבלי, סנהדרין, דף פב ע"א.

<sup>36</sup> בזוהר, ח"ב, ע"א - ע"ב, אנחנו מוצאים התייחסות לשלושה המסלקים את השכינה מישראל – הבעל נידה, השוכב עם בת אל נכר והפוגם בברית.

<sup>37</sup> ראו למשל רעיא מהימנא ויקרא, זוהר, ח"ג, טז ע"ב; רעיא מהימנא פנחס, זוהר, ח"ג, רכג ע"ב, רכד ע"ב, רכו ע"א, רמג ע"ב – רמד ע"א; תיקוני זוהר בתיקון התשיעי - כד ע"ב; תיקון יד - ל ע"א; תיקון סו - צז ע"ב ועוד (יתכן שגם זוהר, ח"ב, ס ע"ב – סא ע"א שייך לשכבה ספרותית זו).

<sup>38</sup> רעיא מהימנא פנחס, זוהר, ח"ג, רכד ע"ב, תרגום: מטמאים עצמם בנדה שפחה גויה, זונה כיוון שהם בניה של לילית, שהיא נדה, שפחה, גויה, זונה'.



כי ישבע לחם, ושפחה כי תירש גבירתה, דנד ה' מאתרהא דאיהי מטרוניתא יצר הטוב, ועאלא באתרהא שפחה יצר הרע.<sup>40</sup>

מצב הנדה איננו מסמן רק את ריחוק האישה הנדה מבעלה הארצי, זהו המצב המיתי בו נד ה' מן השכינה, בו חל פירוד בזיווג העליון בין תפארת ומלכות הגורם להשתלטות השפחה, היא לילית, על גבירתה - ספירת מלכות.<sup>41</sup> 'חללה שפחה זונה נדה גויה' הן איפוא 'רשות דסמא"ל ונחש ושבעין ממנן דעמינ'.<sup>42</sup> משמעות זו שמקבלת הנדה בשכבת הרעיא מהימנא והתיקונים היא החרפה מיתית של תפיסת הנידה הרווחת בזוהר ובקבלת המאה השלוש עשרה. דם הנידה נחשב, כדברי רבינו בחיי, ל'עונש מפתקה של חוה שנאמר לה הרבה ארבה עצבונך והרונך וגו' (בראשית ג, טז).<sup>43</sup> ניסוחו המיתי של רעיון זה מצייר את מצב הנדה כביטוי לזוהמת הנחש שהוטלה בחווה, ומכאן ועד לתיאור דם הנידה כביטוי לכוחות הסטרא אחרא הדרך קצרה. וכך מובאים הדברים למשל בפיו של ר' מנחם ריקנאטי:

ואשה כי תהיה זבה וגו'. כבר ביארתי כי הדמים הטמאים באים מהשמאל כי הם מזהמת הנחש שהטיל בחוה וכל זמן שהורידין ההם פתוחין כחות הטומאה משפיעין ואם תבוא שם נשמה תהיה מן הכחות ההם והן הן עזי פנים שבדור. מוסף על זה ידעת כי הזכר והנקבה הם רמז לשני המאורות הרומזים למדת יום ומדת לילה והשמש לעולם בשלימותו שנאמר והוא כחתן יוצא מחופתו (תהלים יט' ו') אבל הירח שהיא כנגד האשה העליונה מקבלת תוספת וחסרון וחדוש בכל חדש וחדש ולפעמים לובשת בגדים אחרים והכתם שנמצא בידה שאינו סר ממנו לעולם היא הזוהמה שהטיל הנחש הקדמוני בירח העליון ולעתיד תסור הזוהמא ההיא שנאמר ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ (זכריה יג' ב').<sup>44</sup>

<sup>40</sup> רעיא מהימנא פנחס, זוהר, ח"ג, רכ"ג ע"ב. תרגום: בני נדה שנד ה' ממנה, ונמצאת במקומה שפחה בת אל נכר זונה, וזהו סוד (משלי ל כא) תחת שלש רגזה ארץ וגו', תחת עבד כי ימלוך, ונבל כי ישבע לחם, ושפחה כי תירש גבירתה, שנד ה' במקומה שהיא מטרוניתא יצר הטוב, והכניס במקומה שפחה יצר הרע.

<sup>41</sup> על תפיסת הזוהר את השפחה ראו אידל, קבלה וארוס, עמ' 184 – 187 וראו הבחנתו שם בין תפיסת הזוהר לתפיסת הפילגש האלוהית של ר' יוסף הבא משושן הבירה.

<sup>42</sup> רעיא מהימנא פנחס, זוהר, ח"ג, רמד ע"א.

<sup>43</sup> ראו פירוש רבינו בחיי על התורה, ויקרא, טו יט. דבריו נסמכים על פירושו הידוע של הרמב"ן לפרשת אחרי מות, ויקרא יח, יט, בו הוא פורס את תפיסת הנידה שלו.

<sup>44</sup> מ' ריקנאטי, ביאור על התורה, ויניציאה ש"ה, פרשת תצווה, קב ט"ב. דבריו של ריקנאטי בהמשך משמעותיים אף הם: 'וכבר הודעתך כי כל הדברים העליונים ממצויים דוגמתם למטה. וטעם טבילה במי סאה לא פחות. גם טעם מפני מה המים שאובין פוסלין את המקוה הוא סוד גדול לבעלי הקבלה כי האשה הדבקה בבן זוגה ולא קבלה מאחר נותנת כח בשכינה המקבלת מצינור הצדיק לא מים שאובין הבאים ממקום אחר ולפיכך המשכת המים בצינור מותר כי הוא כעין דוגמה של מעלה אף כי הם מי גשמים מפני שהגשמים הבאים מן השמים לארץ הן העונה של מעלה הבאה דרך הצנורות הטהורות'. וראו דבריו של משה אידל אודות תפקידה התיאורגי הפעיל של האשה בטקסט זה, מ' אידל, 'הרעיה והפילגש: האישה במיסטיקה היהודית', ברוך שעשני אישה? האישה ביהדות: מהתנ"ך ועד ימינו, בעריכת דוד יואל אריאל, מאיה ליבוביץ ויורם מזור, תל אביב 1999, עמ' 147. וראו תגובתו של וולפסון, מין ומינות, עמ' 242 –

בדברי הריקנאטי ניתן למצוא גם את הקישור בין סוד פגימת הלבנה וסוד טומאת הנידה, המזוהים שניהם עם שלטונה של לילית. קישור זה, כפי שראינו עומד גם בבסיס הטקסט שלנו מזוהר אחרי מות. אין פלא אפוא שטומאת הנידה מתוארת בזוהר כטומאה החמורה ביותר והזהרות הקרבה אליה קשות ומרתיעות.<sup>45</sup> ועם זאת יש להבדיל בין הציור המיתי של השכינה בה הוטלה זוהמת הנחש ועל כן בימי נידתה היא מתמלאת דינים, יונקת מצד השמאל ואף מקבלת מאפיינים דמוניים<sup>46</sup> ונעשית דומה לבת דמותה בצד הסטרא אחרא לילית, ובין זיהוי הנידה עם השפחה, המפותחת יותר בשכבת הרעיא מהימנא והתיקונים,<sup>47</sup> ובו מושלכת השכינה בנידתה ואת מקומה תופסת נדה, שפחה, גויה, זונה היא לילית בסוד שפחה כי תירש גבירתה.

מהו הציור בדף עט בזוהר אחרי מות?

בדף זה אנו מוצאים את אחד מן התיאורים היותר חריפים וקשים של הישות הנקבית העליונה. נראה כי הציורף של שני היסודות המיתיים עליהם עמדנו - פגימת הלבנה וטומאת הנידה - המשמשים יחדיו בדרשה זו, הוא המכונן העמדה דמונית במיוחד של תיאור האישה בסוד זה. עשרים ושבעה מתוך מאה עשרים וחמישה מיני טומאה הטיל בה הנחש הקדמוני, שעה פרוע, ובציפורניה הארוכות תלויים ארבע מאות וחמישה מלאכי חבלה. חריפותו של הרושם העולה מן

<sup>45</sup> ראו למשל זוהר, ח"ב, ג ע"א. על תפיסת הנדה בכלל ובספרות הקבלית בפרט ראו למשל: דינרי ידידיה, 'מנהגי טומאת נידה - מקורם והשתלשלותם', תרביץ מ"ט, עמ' 302-324; נ' ינאי ות' רפפורט, 'נידה ולאומיות', עצמון יעל (עורכת) "התשמע קולי! ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית", בעריכת י' עצמון, תל אביב 2001, עמ' 213-224; S. Koren, 'Mystical rationales for the laws of Niddah', *Women and Water: menstruation in Jewish life and law*, ed. Wasserfull R., Brandeis University Press, 1999, pp. 101-121; E. R. Wolfson, *Language, Eros, being- Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, Fordham University Press, 2005, pp. 58-63; הנ"ל, ברית, עמ' 216 - 219. במעיין עיו יעקב לר' משה קורדוברו ניתן למצוא תפיסה קבלית שונה ומיוחדת של הנידה, על חלק קטן שלה עמדתו במאמרי אסולין, ההבניה הכפולה, עמ' צ - צג, וראו זק, עין יעקב, לפי הערך נידה במפתח.

<sup>46</sup> כך למשל מתוארות בזוהר, ח"א, קכו ע"ב, הנשים הנדות כבעלות כשפים הבאים מצד השמאל.

<sup>47</sup> מעיוננו במקורות הזוהריים עולה כי דרשות שפחה כי תירש גבירתה מצויות רובן ככולן בשכבת רעיא מהימנא והתיקונים. בזוהר עצמו מצינו שתי דרשות ישירות הדורשות פסוק זה. באחת, זוהר, ח"ג, רסו ע"א, אין פיתוח של תמונת השתלטות השפחה על הגבירה. הפעם השניה בה דן הזוהר עצמו בפסוק זה מעניינת במיוחד ולו רק בשל העובדה שדרשה זו מצויה בפרשת אחרי מות, זוהר, ח"ג, סט ע"א וע"ב, כמה דפים לפני הדרשה בה אנו עוסקים. בדרשה זו נו נשאלות שאלות תיאולוגיות נוקבות באשר לתפיסה העומדת מאחורי תמונת השפחה היורשת את הגבירה. רשב"י בוכה ויש בדבריו משום התרסה 'מלכא בלא מטרוניתא לא אקרי מלכא'. מלכא דאתדבק בשפחה באמהו דמטרוניתא, אן הוא יקר דיליה? תרגום: מלך בלא מטרוניתא לא נקרא מלך. מלך שדבק בשפחה, באמה של המטרונית, היכן כבודו? יתכן כי מיתוס זה נמצא בראשית התפתחותו והתקבלותו עוברת דרך בחינה לא פשוטה של משמעויותיו התיאוסופיות והתיאולוגיות. גם סיבת צמיחתו נוכחת בצורה גלויה בטקסט. רשב"י המהלך עם תלמידיו פותח ואומר: 'חמינא אליו עמין כלהו עלאי וישראל תתאי מכלהו מאי טעמא? בגין דמלכא אשר מטרוניתא מניה ואעיל אמהו באתרהא' תרגום: אנו רואים, שעמים אלו כולם עליונים וישראל תחתונים מכולם, מה טעם? משום שהמלך שילח את המטרונית ממנו והכניס אמה במקומה. תפיסה זו במופע קיצוני אף יותר פותחה על ידי ר' יוסף הבא משושן הבירה, אצלו נוכחות הפילגש אף איננה קשורה לחטא הקדמון או לפגימה בעולמות התחתונים הגורמת לפגם בעליונים, אלא מתקיימת תדיר ותלויה בעתות. זו תפיסה דואליסטית ודטרמיניסטית לפיה לעתים נותן האל מאונו לאשה החוקית ולעתים לפילגש הנוכחיה. ראו דיונו של משה אידל בהבדל בין תפיסת הזוהר לתפיסת ר' יוסף הבא משושן הבירה, אידל, קבלה וארוס עמ' 169 - 186, וראו דיונו של י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה עמ' 97 - 100.

התיאור נובעת בין היתר מחזרה רפיטטיבית עליו באמצעות כשישה קטעי 'תנא' המעבדים אותו בווריאציות שונות. בווריאציות אלה העצמה גוברת והולכת של התיאור הדמוני תוך שימוש באומדנים מספריים גדלים והולכים ביחס לכמות המזיקים והדינים הנאחזים בישותה של השכינה, בשערה ובציפורניה. העיסוק בנידה, הקרבה אליה, מוגדרים כגילוי ערווה, ואכן התחושה היא שבתיאור זה מתומצתת כל מהותה של האשה לטומאת נידתה, והיא כבולה בבעלי הדין הניזונים מן ה'זוהמה' שהטיל בה נחש קדמוני. הקרב אליה מטמא את מקדש ה' ומטיל פגם בעליונים. כפי שהראינו בדיון קודם<sup>48</sup> אחד מקטעים אלו חושף את זהותו: 'תנא ברזי דמסאבותא'. מקורותיו של התיאור נחשפים גם מדיון אחר בזוהר אחרי מות, העוסק בלילית המבצעת זממה בעולם 'בכל סיהרא וסיהרא'. הזוהר חותם את דבריו שם במלים: 'מלין אלין גלי שלמה מלכא, בספרא דאשמדאי מלכא, ואשכחנא ביה אלף וארבע מאה וחמש זיני מסאבותא, דמסתאבי בהו בני נשא'.<sup>49</sup> כלומר מקור התיאור שלפנינו בספרי מאגיה ושימוש למיניהם ובגלגוליהם בספרות הקבלה. יתכן מאוד כי עקבות שלפנינו מוליכים אל משנת האחים הכוהנים, ששלום כינה אותם 'המקובלים הגנוסטיקאים', הלא הם היודעים ברזי הצד האחר ושואבים ידע גם מספרי מאגיה ושימוש למיניהם.<sup>50</sup> עיון קרוב בטקסט מעלה כי למרות קרבת התיאור לתיאורים הקלאסיים של לילית בספרות הקבלית, הדמות המתוארת בדף עט היא השכינה בנידתה, הדמות האלוהית הנשית במופע מלא הדין שלה, ולא שפחתה, הפילגש יורשת הגבירה. אולם, כפי שנראה, הפגם בעולם האלוהי המתואר בדף זה איננו פחות קשה ועמוק בשל כך.

### עומק הפגם העליון

מלות הקישור, המטרימות בזוהר את סוד אשה בנדת טמאתה הן: 'חייביא עבדי פגימות לעילא'. אולם מה עומק הפגם? הזוהר על אתר שואל 'מאי פגימותא ומשיב – פגימותא ממשי'. קריאה קרובה מגלה כי לא די שהנחש הטיל זוהמה בשכינה וזו משתלטת על כל הוויתתה. בין השיטין נרמזת עובדה מוזרה: 'ואתרבי שעריה לדכורא' – גם שעריו של הזכר מתארך. עובדה זו, שכמעט נבלעת בתוך תיאור הנקבה, משמעותית מאוד כי היא מרמזת על האפשרות שהטקסט שלפנינו מדבר על פגם עמוק יותר בעולם האלוהי, פגם הפוגע גם בעולם הזכר. טענה סמויה זו מובלעת במקום נוסף בדף ע"ט בדבריו של הקב"ה:

אמר רבי שמעון, אמר קודשא בריך הוא, הביאו עלי כפרה בראש חדש, עלי ודאי, בגין דיתעבר ההוא חויה, ויתבסס מאן דבעיא. עלי, כמה דכתיב (ישעיה ו ב) שרפים עומדים ממעל לו, ועל דא כתיב בקרח, (במדבר טז יא) הנועדים על יהו"ה, דבגיניהון אתער מאן דאתער, דאתי מסטרייהו.

<sup>48</sup> ראו אסולין, קומתה של השכינה, עמ' 135 - 136.

<sup>49</sup> זוהר, ח"ג, עז ע"א. תרגום: דברים אלה גילה שלמה המלך בספרו של אשמדאי המלך ומצאנו בו אלף וארבע מאות וחמש סוגי טומאה שנטמאים בהם בני אדם.

<sup>50</sup> גם השימוש בפסוק 'סוד ה' ליראיו' כשם קוד לרזים אלה מתאים לתודעה העצמית של בני החוג, שראו עצמם כמיעוט אקסלוסיבי וראוי המופקד על סודות נדירים אלה. לכך מצטרפת העובדה שתלמידם, ר' משה מבורגוש, ידוע בחיבתו למספרים ולגימטריאות, חיבה המשותפת גם לבעלי סוד אשה בנדת טומאתה בזוהר אחרי מות. תיאורי הזוהמה שהטיל הנחש בחוה שכיחים אף הם מאוד בכתבי החוג ומהווים חלק מתיאור מצבי הפגימה בעולם האלוהי בעקבות השתלטות כוחות הסטרא אחרא, האצילות השמאלית.

במקורם המדרשי<sup>51</sup> נועדו דברי הקב"ה להצביע על אחריותו למיעוט הלבנה ולהסביר מדוע בראש חודש יש להקריב חטאת לה'. למרות שרובד זה נוכח גם בדרשה שלפנינו, מטרת הקרבן כאן שונה. הוא אמור להעביר את הנחש ולהרחיק את הנועדים על ה'. במקורות זוהריים רבים מוקבל שעיר של ראש חודש לש עיר לעזאזל המוקרב ביום הכיפורים. בשני המקרים נתפסת הקרבת השעיר, הבהמה מלאת השיער המזוהה עם עולם השדים והדינים ועם עשו וארץ אדום, כמתן שוחד לסטרא אחרא לשם הרחקתו מן השכינה, היא המקדש. הרחקתו מאפשרת תהליך של כפרה וטהרה.<sup>52</sup> אולם יש לשים לב שבמקרה שלפנינו רומז רשב"י כי טהרה זו איננה מכוונת רק לשכינה. אין היא היחידה שצריכה כפרה. רשב"י מדגיש את המילה 'עלי' בדבריו של הקב"ה 'הביאו עלי כפרה' – 'עלי ודאי'. הדגשה זו מסתברת בהמשך, דרך מעקב מדוקדק של הזוהר אחר מילת היחס 'עלי' ומשמעויותיה הקבליות, כהפניית הקרבן לישות גבוהה מן הקב"ה. כאילו אומרת ספירת תפארת, או לחילופין זעיר אנפין, הקריבו את הקרבן מעלי, למעלה למעלה לישות הגבוהה יותר שמסתברת בהמשך כעתיקא קדישא. לענין זה נידרש בהרחבה בהמשך,<sup>53</sup> אולם כאן יש לשים לב לפסוק אותו משבץ רשב"י בתוך דברי קודשא בריך הוא: 'עלי כמה דכתיב שרפים עומדים ממעל לו'. פסוק זה מישעיהו, ממנו לומד הזוהר דרך כלל את טקס הקדושה, מקבל כאן משמעות שונה לגמרי, עליה עמד כבר י. ליבס:<sup>54</sup> 'הקב"ה מבקש את ישראל שיביאו קרבן 'עליו', ולא במשמעות 'בשבילו' כמו במקור בבלי, אלא לשם כריתת הנחשים השרפים שמצויים מעליו, כשערות הראש (בדומה למדוזה במיתוס היווני), לפי 'שרפים עומדים ממעל לו', שנדרשים כאן דווקא לגנאי'. הזוהר משתמש בפסוק זה במשמעות דומה גם בפרשת תזריע, בה מתואר הפגם באלוהות כנגע צרעת הפושה בה. הוא פושה הן בדיוקנה הזכרי – 'אדם ממש', והן בנוקבא, 'מקדש ה' המיטמא כשהנחש מטיל זוהמתו בה. הזוהר איננו מותיר ספק באשר לשאלה מיהם הנחשים השרפים המכים בעם:

**השרופים או השרופים לא כתיב, אלא השרפים** מאן שרפים? ראשי תינינים... וכתיב שרפים עומדים ממעל לו, ממעל לו ודאי, כמה דאת אמר להתיצב על ה' (איוב א ו) וכדין סגירו בכלא ולית מאן דפתח.<sup>55</sup>

ואכן פרשת תזריע בזוהר ונושא הנגעים וההתמודדות עמם, העומד במרכזה, מזמנים לזוהר אפשרות לעסוק בשאלת ה'פגם' או ה'נגע' באלוהות, שהוא ללא ספק עניין טעון וקשה מבחינה

<sup>51</sup> בתלמוד הבבלי, חולין, דף ס.

<sup>52</sup> על משמעותו של תהליך כפרה זה ראו להלן בסעיף 'התיקון ומרכיביו'.

<sup>53</sup> ראו להלן בסעיף 'התיקון ומרכיביו'. וראו דיונו של א. וולפסון בשימוש במילים 'ודאי' 'ממש' 'דייקא' כטכניקה

פרשנית בזוהר. וולפסון מדגים את דבריו בין השאר באמצעות דך עט בזוהר אחרי מות. E. R. Wolfson, *Luminal Darkness, Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*, Oxford 2007, pp. 82 – 83.

<sup>54</sup> במאמרו י, ליבס, 'כח המילה כיסוד משמעותה בספרות הקבלה', דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי, בעריכת מ' בר-אשר, ס' הופקינס, ש' סטרומזה, ב' קיאזה, ירושלים תשס"ז, עמ' 163-177, הערה מס' 60. הערה זו איננה נמצאת בנוסח הנדפס של המאמר. היא נוספה על ידי המחבר לנוסח האלקטרוני של המאמר, ראו: <http://pluto.hugi.ac.il/~liebes/zohar/research.html>.

<sup>55</sup> זוהר, ח"ג, מז ע"א.

תיאולוגית. כפי שהראה י. ליבס,<sup>56</sup> בפרשה זו מרוכזות כמה תמונות 'אדראיות' במהותן המייצגות ככל הנראה שלב ים בהתפתחות תורת הפרצופים האלוהית בזהר. בתמונה המרכזית מתוארים, בדומה לאדרא, שני פרצופים אלוהיים זכריים האחד 'אדם' כולו חסד והשני 'איש' מהותו דין. האחד מזוהה עם הכהן הבא מצד החסד העליון ועם הנזיר, ומכונה 'קדוש'. והאחר, מזוהה עם הלוי הבא מסטרא דשמאלה, ומכונה 'טהור' לאחר שהדינים התלויים בשערותיו מועברים ממנו עם גילוח שיער זה. הפרצוף רב החסד מתקן וממתיק את איש המלחמה מלא הדין. התבוננות השוואתית בתיאור הפרצוף הזכרי מלא הדין קודם הסתפרותו ובתמונה המצוירת בדרשת 'ואל אישה בנדת טומאתה' בזהר אחרי מות מעלה קווי דמיון מפליאים<sup>57</sup>:

והכא כתיב [ויקרא יג, מ] 'ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא'. ותא חזי: ברישא דהאי איש בוצינא דקרדינותא, ובגין כך **גולגלתא דרישא דהאי סומקא כלא כוורדא ושערי סומקי בגו סומקי, ותליין מניה כתרין תתאין דלתתא דמתעריין דינין בעלמא**. וכד אתעבר מניה שערא ואתגליש מחסד עילאה אתבסס כלא ואתקרי טהור על שמיה... ותא חזי: **כל מאן דאיהו מסטרא דדינא ודינין מתאחדין ביה לא אתדכי עד דאתעבר מניה** **שערא**.

תרגום:

וכך כתוב [ויקרא יג, מ] 'ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא'. בא וראה: בראש אותו האיש בוצינא דקרדינותא (שביב הקדרות), ובשל כך **גולגולת ראשו אדומה כולה כורד ושערות אדומות בתוך אדומות, ותלויים מהם כתרין תתאין דלתתא דמתעריין דינין בעולם**. וכשמעבר ממנו השער ומתקרח, מחסד עליון מתבסס הכל. ונקרא טהור על שמו... ובא וראה: **כל מי שהוא מצד הדין ודינים נאחזים בו לא נטהר עד שיועבר ממנו השער**.<sup>58</sup>

האם תמונת הזכר האלוהי שגם משערותיו האדומות תלויים מארי דדינא, כתרין תתאין וחיצוניים, היא הרמוזה באמירה 'ואתרבי שערא לדכורא', המובלעת בין שיטי תמונת האשה הנידה בזהר אחרי מות? האם רומז סוד 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערוותה', שהוא 'סוד ה' ליראיו' שנדחה מן האדרא, כפי שנראה בהמשך, ומתגלה על ידי רשב"י בזהר אחרי מות, גם אל סוד שיער הזכר האלוהי וגילוחו, שנדחה אף הוא מן המהדורה הרשמית של האדרא?<sup>59</sup>

<sup>56</sup> ראו י. ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ט, בתת הפרק 'אדם'.

<sup>57</sup> תמונה זו דומה גם לקווים מסוימים בתיאור הנוקבא באדרא רב א, השיער האדום למשל. להשוואה בין פרצוף הנוקבא באדרות ותמונת האשה בזהר אחרי מות ראו אסולין, קומתה של השכינה, עמ' 103 - 152.

<sup>58</sup> זוהר, ח"ג, מח ע"ב – מט ע"א. וראו דיונו של י. ליבס בטקסט זה, כיצד נתחבר, ליד הערה 200, ודבריו אודות הכינוי אדם כאן המיוחס לפרצוף העליון בשונה מן האדרות בו מיוחד כינוי זה לפרצוף זעיר אנפין.

<sup>59</sup> כפי שעולה מהקשר הדברים בזהר תזריע מתואר גם סוד זה כ'סוד ה' ליראיו' וכפי שהראה ליבס, ראשיתו מצוטטת במהדורת האדרא של ר' דוד בן יהודה החסיד בספר הגבול. ראו ליבס, כיצד נתחבר ליד הערה 192. עוד על היחס בין טקסטים אלו לספרות האדרות ראו דיונו להלן בסעיף 'דף עט וספרות האדרות'.

נראה כי זוהר אחרי מות רומז לסוד ספציפי זה גם דרך ההפניה לקרח<sup>60</sup> ולפסוק 'הנועדים על ה'. דמותו של קרח מוזכרת גם בהמשך הטקסט שלפנינו מזוהר תזריע. שמו מעיד על קרחותו הנובעת מזהותו כלוי, המצווה להעביר בתער את כל בשרו. ציווי זה נובע, אליבא דזוהר תזריע, מן ההקבלה לפני איש המלחמה האלוהי, שכן כמוהו אף הלויים באים מ'סטרא דשמאלה' ובשערים כבשערו עלולים להתלות מארי דדינא. חטאו של קרח מתפרש בזוהר על אתר כקנאה באהרן הכהן, המייצג את הפרצוף האלוהי העליון ורב החסד, ולכן מתוארים קרח ועדתו כ'נועדים על ה' כלומר על פני 'אדם', הפרצוף האלוהי המקביל לפרצוף 'אריך אנפין' באדרות, שהוא על ה', כלומר עליון ביחס לפני 'איש' – מקבילו של זעיר אנפין באדרות.

בזוהר תזריע מתוארת התמודדות כפולה עם אחיזת בעלי הדין בשערות: מצד אחד, על ידי הסרתם המתוארת במטפורת גילוח השיער ומצד שני באמצעות קשר לפרצוף האלוהי העליון, התעלות המתרחשת דרך הנפת הלויים על ידי הכהנים. למנגנון תיקון כפול זה נדרש בהמשך<sup>61</sup>. על מרכזיותו של הגילוח ניתן ללמוד גם מתמונה אחרת הנפרשת בזוהר ויחי<sup>62</sup> ומתייחסת לתקופה הקשה שלאחר מותו של רשב"י. בתמונה זו, שעל פרטים נוספים שלה נעמוד בהמשך<sup>63</sup>, נפרסת מציאות קוסמית גלותית קשה. בת קול יוצאת ואומרת: 'עטרא דעטרין בקדרין שריא למריה לבר' - 'עטרת העטרות באפילה ובעלה שרוי בחוץ'. ר' יהודה, תלמידו של רשב"י, ננזף על כך ש'עד לא מריט דא רישיה דמריה, ועד לא גליש למטרוניתא' - 'עדיין לא מרט זה את ראש ריבונו ולא גילח את המטרונית'. מסתבר כי גילוח ראשי המלך והמלכה היא פעולה תיאורגית חשובה ביותר שמטרתה בראש ובראשו נה לתקן את הפגם בעליונים על ידי הסרת השיער המיצג את שליטת כוחות הדין והסטרא אחרא בעולם האלוהי מחד ולהגביר הגברה תיאורגית את כח האל מאידך<sup>64</sup>. לאחר מותו של רשב"י אין מי שיעשה זאת, ואילו כאן בזוהר אחרי מות חושף רשב"י את תמונת האלוהות עטוית נחשי השיער אך מתווה גם את הדרך לגילוחה ומריטתה, כלומר לתיקונה. מוטיב הגילוח זוכה לפיתוח ומופיע כאלמנט מרכזי בכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה, שבהם כפי שהראה ליבס<sup>65</sup> מצוי אתוס האל המסתפר בכל יום ומנגנון התספורת מתואר כמנגנון פנים אלוהי יום יומי בטוח ויציב המקביל למנגנון מלאכי השרת ה כלים בנהר הדינור ונבראים מחדש בכל יום. הקבלה זו מחזירה אותנו אל השרפים העומדים ממעל לו, עמה התחלנו את עיונו זה. בכמה ענפים של הקבלה הספרדית התפתחה תמונת ה'שרפים', שמקורה כידוע בחזונו של ישעיהו, לתמונת שבעת המלאכים העליונים<sup>66</sup>, המקיפים את האלוהות במקביל לשבע הספירות

<sup>60</sup> ראו דיונו של ליבס בעניין זה כיצד נתחבר, בסביבות הערה 231, והמקורות הנוספים אליהם הוא מפנה.

<sup>61</sup> ראו להלן בסעיף על התיקון ומרכיביו.

<sup>62</sup> זוהר, ח"א, רטז ע"א. תמונה זו ואת משמעות הגילוח בה ניתח י' ליבס במאמרו כיצד נתחבר ליד הערה 223 ועוד יותר במאמרו כוח המילה ליד הערה 67.

<sup>63</sup> ראו להלן בסביבות הערה 196.

<sup>64</sup> ראו בעניין זה ליבס, כח המילה, שם.

<sup>65</sup> ראו ליבס כיצד נתחבר, ליד הערה 234. כפי שהראה ליבס, מיתוס זה קשור גם לתורת השמיטות ולחורבן העולמות.

<sup>66</sup> ג. שלום עמד על שורשיה הגנוסטיים של תמונה זו ועל מקורותיה בפרקי דר' אליעזר, ודנה בה א' פרבר גינת. ראו סיכום הדברים בהערתה של מיכל אורון, שער הרזים עמ' 81 הערה 197. מי אידל הצביע על גלגוליה של התמונה מחוג העיון אל קבלת ג'קטילה, ניתח את פיתוחה לתמונת שבעים השרים הסובבים את האלוהות ומשמשים לה לבוש והראה כיצד לובשת תמונת המלאכים תבנית אנתרופומורפית 'עולם המלאכים בדמות אדם'. ראו מי אידל, עולם המלאכים בין התגלות להתעלות, ישראל 2008, עמ' 37 – 57.

התחתונות.<sup>67</sup> על התפיסה ולפיה לשבעים השרים העליונים אחיזה בשבע ספירות תחתונות, ובהן בלבד, להוציא את שלוש הספירות העליונות, חוזר ג'יקטילה לא אחת, תוך שימוש בפסוק 'שרפים עומדים ממעל לו'.

ומה שתראה הקדושה שאמר ישעי' שני' ואראה את יי' יושב על כסא רם ונשא אל יעלה בדעתך שאין כתיב אלא אדני' את אדני' צבאו'ת ראו עיני ע"י הכסא וזהו מקום הקדושה, לפיכך שרפים עומדים ממעל לו סביב היסוד עומדים שרפים שש כנפים לאחד כי למעלה מן הזרועות אין מלאך ולא שרף ולא שר אלא כל מקום שתמצא כענין זה הוא למעלה מיסוד'ד ומלכו'ת כדכתיב ראיתי את ידו'ד יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו עליו הוא למעלה מיסוד ומלכות, אלו הן שבעים שרים שמקיפים את התפארת ובאותו מקום הדין של סנהדרי גדולה כדאמר לעיל אבל במקומו' שתמצא כתוב על ידו'ד סתם זו למעלה מן הת'ת כמו ותתפלל חנה על ידו'ד השלך על ידו'ד יהבך וכיוצא בזה.<sup>68</sup>

ג'יקטילה מבחין בין השרפים העומדים ממעל ליסוד ומלכות, הם שבעים השרים המקיפים את התפארת ואחיותם העליונה ביותר היא בזרועות עולם – חסד וגבורה. ובין הטרמין 'על ה' המכוון לג' הספירות העליונות 'למעלה מן התפארת'. בהבחנה חשובה זו עושה זוהר אחרי מות שימוש רב משמעות. הפסוק 'שרפים עומדים ממעל לו' כמו גם תמונת קרח ועדתו הנועדים על ה' משמשים אותו לתיאור הפגם המקיף את כל שבע הספירות התחתונות, וכולל אם כן גם את הזכר האלוהי. בעוד שהטרמין 'על ה'' ישמש אותו לתיאור התיקון שיכלול פניה למחוזות שמעל ה'', להארת ג' הספירות העליונות, כפי שנראה בהמשך.

מהי אם כן תמונת הפגם באלוהות העומדת מאחורי התיאור בזוהר אחרי מות? עיון משווה בקבלת המאה השלוש עשרה מראה כי בענפים שונים שלה חוזרת תמונת חדירת הנחש, המזוהה עם עמלק, שרו של עשיו, עם סמאל והסטרא אחרא, אל תוך האלוהות והשתלטות על חלקים בתוכה. ממחקריה של חביבה פדיה עולה כי ניתן להצביע על מקורות משמעותיים לתפיסה זו בקבלת פרובנס בכלל ובקבלת ר' יצחק סגי נהור בפרט. תורת הפגם באלוהות שיצא מבית מדרש זה הצביעה על שבר פנים אלוהי בעל שני מוקדים: הסתלקות הספירות העליונות מן התחתונות, ונפילתה של ספירת מלכות, השכינה, היא גלותה.<sup>69</sup> פדיה מצביעה על זיקות משמעותיות בין תפיסה זו לתפיסת השבר בתורת ר' יוסף ג'יקטילה ובקבלת האחים הכהנים. כדברי ג'יקטילה:

<sup>67</sup> במקורות אחרים זהו השרפים עם שני הכרובים.

<sup>68</sup> י. ג'יקטילה, שערי צדק, הספירה התשיעית, השו"ת ג'יקטילה, שערי אורה, מהד' י' בן שלמה, ירושלים תשמ"א, חלק א עמ' 174.

<sup>69</sup> ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור, עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, במיוחד עמ' 101-116.

נחש הקדמוני ועמלק שניהם נגעו בשתי אותיות אחרונות של שם ו"ה, ולא נשאר מן השם  
שלא פשטו בו יד כי אם אותיות י"ה לפי שאין בהם מקום אחיזה לשרים העליונים, לפי  
שהם למעלה.<sup>70</sup>

כפי שהראה שלום, בחוג האחים הכהנים התפתחה תמונה דואליסטית ובה במקביל לשבעת  
השרים העליונים ישנם שבעה מלאכים הבאים מסטרא דשמאלה, שנאצלו מן הבינה, ולפי גירסה  
אחרת מן הג בורה ומלחמה נטושה בין שני עולמות המלאכים על הקירבה לעולם האלוהי ועל  
השליטה בו.<sup>71</sup> אליבא דתפיסה זו גברה ידם של סמאל וחילו והם הצליחו לפגום פגימה עמוקה  
בעולם האלוהי. ח' פדיה<sup>72</sup> הצביעה על שורשיה של תפיסה זו בקבלת פרובנס, והבחינה כי בשונה  
מקבלת ר' יצחק סגי נהור, אצל מקובלי העמוד השמאלי נפילת השטן טרם ארעה והיא תתרחש  
רק באחרית הימים ובגאולה. ועד אז האצילות מתוארת **כמ'כוסה באלפי רבנות שרי החבלה**  
**וגדודי הזעם מושלים בשמים**.<sup>73</sup> דומה שתמונה מחרידה זו, ששורשיה כאמור בחוג האחים  
הכהנים היא העומדת מאחורי תיאורי הפגם בזוהר אחרי מות. הפסוק שרפים עומדים ממעל לו  
מובא בהקשר לתיאורים אלה, שבהם בין היתר מצויה תמונת ההשתלטות של סמאל ולילית,  
המהווים חלק אימננטי ממערך האצילות השמאלי הזה, על הזכר והנקבה האלוהיים. תיאור  
תמונה זו מסתיים במלים: 'מאז ועד עתה גברו הנחשים ונעשו צורת נחשים נושכים וזה מה שכתב  
(במדבר כא ו) וישלח יי בעם את הנחשים השרפים'.<sup>74</sup>

סוד מיעוט הלבנה הוא סוד שמור בחוג האחים הכהנים. מן הרמיזות לסוד במקורות שבידנו  
ומניסוחו הסתום על ידי ר' יעקב הכהן ניתן להסיק כי זהו סוד בעל אופי משיחי, כאשר סיפור  
הלבנה מזוהה עם סיפורה של מלכות בית דוד, נפילתה ותקומתה המשיחית בעתיד. אולם במקום  
אחד נפרסת התמונה המיתית העומדת מאחורי הסוד. בספר טעמי הטעמים על הטעם פזר גדול  
כותב ר' יצחק הכהן:

פזר גדול ירח בן יומו בקבוץ הסגולה מעלה ומטה יתפזרו חיילי מרום המקטרגים עליה  
הם חיל גדול מסמאל השר הגדול המקט רג על הסגולה ואז יזעקו ויבושו ויחתו מגבורתם  
יי"ב השרים וכל חייליהם ויתקבצו שבטי יה והקבוץ שלם, וצורת פזר גדול כשני ווין  
למספר י"ב מחנות סמאל, וכמספר י"ב שבטי יה, **ואז ירח בן יומו שראשו כתם פז**  
**מעוטרת יזרח אורו כהיום הראשון אשר זרח והאיר אור אצילותו והיה אור ה לבנה כאור**  
**החמה. ואם העטרה ירדה מטה עוד תעלה אצילותה ואורה מעלה מעלה**, קרני פרה  
סוררת שנדמו לה ישראל כשגרם העון כמאמר הנביא ע"ה כי כפרה סוררה סרר ישראל,  
כפרה סוררה הידועה שהיא לילית, ועל כן כוויין לאומרו בלשון פרה נקבה, **ואם הקרנים**  
**גבהו מאד למעלה יתהפכו ויהיו כפופים עד מטה מטה** ויתקיים מאמר הנביא ע"ה

<sup>70</sup> ג'יקטילה, שערי אורה, ח"ב עמ' 79, וראו דיונה של ח' פדיה בטקסט זה, השם והמקדש, עמ' 228-229. ודיונה שם  
בפרק ז' בכלל בתפיסת הפגם אצל ג'יקטילה.

<sup>71</sup> ראו הערה מס' 66 לעיל.

<sup>72</sup> פדיה, השם והמקדש, עמ' 242-245.

<sup>73</sup> שלום, קבלות, עמ' 264.

<sup>74</sup> ראו שלום שם, דפים פח – פט.



הנאמר ברוח הקדש תהלים ע"ה וכל קרני רשעים אגדע. כלל בזה המאמר **ורמז על קרנות סמאל ושושבינו ולילית המה וכל חייליהם**, ובכלל קרני רשעים של מטה.<sup>75</sup>

מתמונה מיתית משיחית זו ניתן להבין כי פגימת הלבנה נתפסה לא רק כעלית קרניה הדמ וניות של הלילית והשתלטותה על דמות השכינה. יש כאן תמונה כוללת של השתלטות חיל סמאל המונה יב שרי אופל ושל נצחון שרי האצילות השמאלית על שרי הקדושה המייצגים את יב שבטי יה. תמונת הפגימה עמוקה מאוד. תמונת הגאולה כרוכה בתמונת התעלות העטרה מעלה מעלה ובהארת 'ירח בן יומו' המזוהה עם הארת האצילות הראשונה, עם האור הגנוז של היום הראשון, הארת מי ש'ראשו כתם פז', אולי הכתר.

הפגם העליון שפורש אם כן רשב"י אגב סוד אישה בנדת טומאתה הוא פגם עמוק ביותר. הנחש לא הסתפק בהטלת זוהמתו בשכינה, הוא כבר פגע בקודשא בריך הוא, 'שרפים עומדים ממעל לו' מתייצבים 'על ה"'. זוהי תפיסה רדיקלית וקשה של הפגם באלוהות. הזוהר עצמו מסתייג בכמה מקומות מניסיונות ליחס את הפגם באלוהות למחוזות שמעל למלכות.<sup>76</sup> גם בקרב פרשני הזוהר ניתן למצוא הסתייגות מתיאור כה רדיקלי ועמוק של הפגם באלוהות. המייצג הבולט של קו פרשני זה הוא רמ"ק. ר' משה קורדובירו, הידוע בעמדתו ההרמונית,<sup>77</sup> מפרש את עדות הזוהר על 'פגימותא ממש' כך: 'הוא המשכת הדין הקשה במלכות והקליפות יונקות ממנה מצד הגבורה הקשה הנשפעת עליה'.<sup>78</sup> הוא יכול לסבול את תיאור יניקת הקליפות מהמלכות המלאה דינים, אבל לתיאור הדמוני של השתלטות הנחש על המלכות אין הוא מסכים:

שארי ואתחבר עם נוקבא ואטיל בה זוהמא' – 'אין הדברים הללו כפשוטן שחש ושלום שיהיה ממש הנחש שולט על המלכות שעל זה נאמר 'אני ה''. אני הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן.<sup>79</sup>

קורדובירו מבקש להוציא את אפשרות הקריאה של שלטון הס טרא אחרא על המלכות. תחת זאת הוא מפרש:

---

<sup>75</sup> ר' יצחק הכהן, פיי טעמי הנקודות וצורתן, שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, עמ' קט.

<sup>76</sup> ראו למשל זוהר, ח"ב, קמד ע"ב. הזוהר מסב שם את תמונת הפגם מה'אדם' העליון, דמות הזכר האלוהי לעולם המלאכים בדמות אדם. וראו בעניין זה: 'י תשבי ופי' לחובר, משנת הזוהר א', עמ' תמח – תמט; 'י ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ז, עמ' 37 – 38; מ' אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', מחקרים בקבלה מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג, ירושלים תשמ"ד, עמ' 35 – 36. וראו גם ש' אסולין, הפרשנות המיסטית לשיר השירים בזוהר ורקעה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשס"ז, עמ' 45 – 49.

<sup>77</sup> על יחסו של רמ"ק לסוגיית הרע ראו י' בן שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 290 – 291, וראו ב' זק, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 83 – 103; הנ"ל, סוד הירך – המאבק בין הטוב והרע, זק, עין יעקב עמ' קמח – קס. על היחס בין חסד לדין בדמותה של השכינה לפי קורדובירו ראו אסולין, ההבניה הכפולה עמ' עא – פ.

<sup>78</sup> ר' משה קורדובירו, זוהר עם פירוש אור יקר, כרך יג, עמ' צד.

<sup>79</sup> שם, שם.

אמנם הכוונה בזה כי בחובי עלמא אתער חויה תקיפא והיינו שאין כח לנחש הוא סמאל וכחותיו לעלות מנוקבא דתהומא רבא אלא על ידי המעשים הרעים והם כנפיו לעוף למעלה אל אחורי ההיכלות כדפירש' ושם במדור שבו היכל שני לבד על ידי המעשה הרע הוא שם תובע דין ומקטרג על החוטאים, ולזה הוכרח שיתעורר מדת הדין ולהשפיע גבורה עילאה בגבורה תתאה דינא תקיפא וצד החוץ מתגבר ואז משפיע מהדם המאודם והדין הקשה אל החיצונים, והם הם מי הנדות ודם בבשרה ואז הזכר בעל הרחמים והלובן הוא מסתלק ממנה כאמרו והסתרתני פני מהם... ואם היה התפארת מתייחד עמה גם בפעם הזאת היו חס ושלום הקליפות יונקות ממנו וזה בלתי ראוי.<sup>80</sup>

עד להיכל השני בלבד יכול לעלות הנחש בכוח חטאי העם, ומשם הוא מקטרג ומעורר את הדין הנשפע אל המלכות מן הגבורה, הוא דם הנדה המשפיע לחיצוניים. השכינה עצמה איננה נפ גמת וודאי שאין לדבר על פגם עמוק יותר, המגיע לתפארת. בהתאמה לכך זוכה גם התיאור הדמוני של השכינה להמתקה ורציונאליזציה בפירושו של רמ"ק. כך למשל תיאור הסרת השיער כחלק מן ההיטהרות מטומאת הנידה נאמר לדעתו רק על השיער התחתון ולא על השיער העליון שעליו נאמר באדרא ושער ראשך כארגמן יואין ראוי לבטלו שהם מתיקוניה היפים.<sup>81</sup> אולם, נראה שפשט דבריו של רשב"י בזוהר אחי מות שונה. תפיסת הפגם הנפרסת בדבריו קשה ורדיקלית. לנוכח תמונת הדין הקשה של הפגם בעולם האלוהי הנרמזת בתמונת השרפים המכסים את ראש האל כשערות, המצטרפת לתמונות הקשורת של השכינה כאשה בנדת טומאתה, ניתן להבין עוד יותר את תפקידו של העיצוב הדרמאטי של סיפור המסגרת העוטף את דרשת 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב'. אכן מובן מדוע כשגילה רשב"י סוד זה נבעו עיני החברים דמעות. אין ספק כי אומץ לב וחרות רבה נדרשים לשם פירוש סודות אלה ולא לחינם משווה רשב"י כאן לאריה שואג, שזוקף ראש גלות ולפרש דברים ואיננו ירא. לא כאן המקום לעמוד על פשר הזיהוי של רשב"י עם האריה בזוהר, נציין רק כי הוא מובא לא אחת כמטרים או מסכם התייחסויות של רשב"י לפגם באלוהות ולתמונות קשות ומלאות דין של השכינה.<sup>82</sup> אולם יתכן שהשימוש בפסוק

<sup>80</sup> שם עמ צד – צה.

<sup>81</sup> שם, עמי צה. גם המהרי"ל אשגל בפירוש הסולם על אתר ממתן את התיאור הזוהרי של הפגם באלוהות ושולל קריאה רדיקלית שלו: 'עלי, ודאי דהיינו למעני, כדי להעביר הנחש מיניקת המלכות ויתבשם מי שצריך, דהיינו המלכות. עלי פירושו כמו שרפים עומדים ממעל לו, שאין פירושו למעלה ממנו ח"ו, אלא למענו ולכבודו. אף עלי פירושו למעני. וע"כ כתוב בקרח הנועדים על ה', שפירושו גם כן בשביל ה', דהיינו שבשבילם, מחמת החטא של קרח ועדתו, נתעורר מי שמתעורר, בהא מצידם, שהוא סטרא אחרא לפגום בה'...' (זוהר עם פירוש הסולם לפרשת אחרי מות אות תו).

<sup>82</sup> ראו למשל זוהר, ח"א, רכג ע"א, וגם אצלנו בזוהר אחרי מות ח"ג ס ע"א, משתמש ר' פנחס בדימוי האריה בדברי השבח שהוא חולק לרשב"י, הדורש אודות פניה מלאות הדין של השכינה. יתכן שדימוי זה נשאב מתיאור הקב"ה השואג על נוהו לאחר החורבן. תיאור זה שמקורו בפסוק מירמיהו כה, פותח במדרשי חז"ל (ראו למשל בבלי ברכות ג ע"א). והזוהר עושה בו שימוש נרחב בתיאור האבל האלוהי על גלות השכינה, בין השאר גם בפרשתנו, ראו זוהר אחרי מות עד ע"ב. על דימוי האריה ראו ישראלי, פרשנות הסוד עמ' 92 – 93, וראו גם ר' מרוז, "ואני לא הייתי שם?!!" – קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע, תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 182, 192 הערה 129 שם; הנ"ל, רקימתו של מיתוס, הערה 78; על מקומו של דימוי זה בתהליך התקבלותו של הזוהר ראו ב' הוס', כוזהר הרקיע, פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, פרק רביעי.

מהושע (יא) 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג' בהקשר זה, של הפגם באלוהות, מצפין בתוכו משמעות נוספת. וכך מצינו בזוהר חדש אחרי מות:

ועל דא וראית את אחורי... בשעה שישראל היו בלב שלם לפני ה'. מה היה. פנים בפנים דבר ה'. ואם לאו, **בסטרא דאחוריים**. וזהו העריות. הה"ד ערות אביך וערות אמך לא תגלה. **ויש אחור מן קדושה. הה"ד, אחרי"י ה' ילכו כאריה ישאג**. ואתקרי פנים לגבי מטה, ואחור לגבי מעלה. **ואתקרי חול לגבי מעלה, וקודש לגבי מטה**. וזה בקש משה לידע, זה שהיה פנים לגבי מעלה. ואמר ליה, כי לא יראני האדם וחי.<sup>83</sup>

הפסוק 'אחרי ה' ילכו' עשוי לייצג אפוא את היכולת לראות את סטרא דאחוריים, את העריות. את האחור מן הקדושה. גם ר' טודרוס אבולעפיה בשער הרזים, בבקשו לפרש את ראיית האחור לה זכה משה כותב:

טעם וראית את אחורי לכונה זו לכסא שהכבוד יושב עליו ... ולשבעה שרפים גבורי כח... והם נאצלים משבע מעלות עליונות הם היושבים ראשונה שמים עליונים משמשים לפני ולפנים הם הנאמרים בהם **שרפים עומדים ממעל לו** לכסא הכבוד ועליהם ועל כל מה שאחריהם נאמר ותמונת יי' ובספרי ותמונת יי' **יביט זה מראה אחוריים** ... וכל זה ענין זר ונפלא מאד מדעת קצת המקובלים אשר לא שמשו כל צרכם **בסתרי המרכבה הטהורה ולעולם לא ירדו למטה מעשרה**.<sup>84</sup>

אם כן בתודעה העצמית של חוג המקובלים השמאליים מתאפיינת היכולת להתבונן בשרפים ובמה שמאחוריהם, ככל הנראה בשבעת השרים הנגדיים שרי הסטרא אחרא, לדעת את עולם הכתרים התתאיין, כראיית האחוריים. רשב"י המושווה בזוהר אחרי מות למשה, ועליו אומר הזוהר על אתר 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט' (במדבר יח ב) מועלה על נס כמי שאיננו פוחד לראות את סוד האחוריים – 'אחרי ה' ילך'. המצב של גילוי הסוד, וביחוד סוד הפגם באלוהות, אחוז מניה וביה בחשיפה של ערוות האב והאם האל והיים, 'בפשעכם כי שולחה אמכם' ועל כן גלויים אחוריה לעיניהם הקרועות והדומעות של החברים. אך ר' שמעון קרב לגלות ואינו ירא.

### התיקון ומרכיביו

יתרה מכך, ר' שמעון איננו מסתפק בחשיפת תמונת הפגימה בעולם האלוהי ובגילוייה. הוא מבקש לחולל תיקון. מה פשר התיקון שמציע רשב"י?  
על מרכיב אחד שלו עמדנו כבר בקצרה והוא הקרבת שעיר של ראש חדש.<sup>85</sup> במקומות אחרים מרחיב הזוהר את הדיבור על משמעותו של שעיר זה, ובהם הוא מוקבל לשעיר לעזאזל ומוצג לא אחת כסוג של שוחד לכוחות הסטרא אחרא, המיועד להסיח את דעתם ולרופף את אחיזתם

<sup>83</sup> זוהר חדש, מח, ט"ב, וראו פירוש ה'מתוק מדבש' על אתר.

<sup>84</sup> טודרוס אבולעפיה, שער הרזים, מהד' אורון עמ' 80-81.

<sup>85</sup> ראו לעיל, בסעיף 'עומק הפגם העליון'.

בשכינה ובעלה.<sup>86</sup> בדף עט בזוהר אחרי מות אין עיסוק ישיר במשמעותו של הקרבן ובשאלת פשר מנגנון הכפרה הטמון בו, אלא כפי שראינו, במושאו - למי הוא מיועד ועל מי הוא מכפר. עם זאת מבין השיטין נראה כי הקרבן מושווה לשלב התספורת והעברת זוהמת הציפורניים בתהליך היטהרותה של הנידה מטומאתה. עניין זה מתואר בהבלטה רבה בקטעי התנא האחרונים של דרשת יואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב'. קרבן השעיר מטרנו הסרת זוהמת הנחש שפגעה כה עמוק באלוהות, גילוח שערות הזכר, השרפים העומדים ממעל לו, אותם הנועדים על ה'. לסטרא אחרא מוגש תחליף שעיר בו יוכלו להיאחז שלוחיו.<sup>87</sup>

מרכיב שני של התיקון, ובו מתמקד דף עט בזוהר אחרי מות, הוא הפניה לעתיקא קדישא, להארת הספירות העליונות המתאפשרת כשזוהמת הנחש מוסרת. תהליך כפרה והיטהרות זה מקביל לתהליך המתרחש ביום הכיפורים, המתואר בהרחבה בזוהר אחרי מות. על פני דפים רבים בפרשה זו נפרשים סודות יום הכיפורים ומסתבר כי הכפרה הוא תהליך רב שלבי שאחד ממוקדיו הוא שני שעירי החטאת, לה' ולעזאזל, אך הוא מגיע לשיאו עם היפתחות המקור העליון, התשובה, היא ספירת בינה המשפיעה את אורה העליון במלכות, מטרתה אותה תחלה ואחר כך את כל באי עולם ובמבועיה טובלים ומיטהרים הכל. כפי שצינו, שעיר של ראש חודש ושעיר של יום הכיפורים מושווים זה לזה תדיר.<sup>88</sup> אך מסתבר שהיטהרותה של השכינה היא הלבנה מנידתה בראש חודש דומה גם מן ההיבט השני, המשלים, של פתיחת המקור העליון. העברת הנחש באמצעות השעיר מאפשרת את הארת עתיקא קדישא. אין לתאר תפיסה זו כחידוש של רשב"י או של הזוהר כאן. הד לתפיסה זו ניתן למצוא בדיונים שונים בקבלה הספרדית במאה השלוש עשרה, בין היתר בחיבורים העוסקים בטעמי המצוות. על טעם שעיר של ראש חודש אומר ר' משה דה ליאון בספר הרימון<sup>89</sup>:

אמנם הביאו עלי כפרה כמו ותתפלל על יי'. ואמנם כי אין כפרה זו אצל הלבנה ואצל השמש זולתי למעלה להיות הכוונה במקום עליון להמשיך משם האור הבהיר בדרך הצנורות להאיר ללבנה על שהיא מדרגה מתמעטת מהכל...

<sup>86</sup> על תפיסת השעיר לעזאזל בזוהר ראו תשבי ולחובר, משנת הזוהר א, עמ' רצא - רצב, וראו דיונו המסכם של ישראלי, סוד הפרשנות, עמ' 156 - 158, והפניותיו בערות שם.

<sup>87</sup> מוטיב השעיר תופס מקום מרכזי גם בדיון אודות השעירים ביום הכיפורים בגוף פרשת אחרי מות בזוהר (זוהר, ח"ג, סד ע"א). לדרשה זו מקבילה ברורה בתורת האחרים הכהנים במאמר המיוחס לר' יצחק הכהן (נוסח עברי), שלום, קבלות, עמ' קיז - קיט. ראו בענין חיבור זה גם הערתו המאוחרת יותר של שלום ב'לחקר קבלת' עמ' 116 הערה 1, שם הוא מחזק את ייחוסו של המאמר לר' יצחק הכהן. בהערה זו עומד שלום על יחוסה של המסורת המזהה את השעירים עם אדם וכוחות הסטרא אחרא לר' יצחק סגי נהור, ובעמ' 114 שם הוא מצביע על מודעותו של הרמב"ן לסודות האצילות השמאלית הבאה לידי ביטוי בין השאר בפירושו לשעיר לעזאזל, פירוש הרמב"ן על התורה ויקרא טז, ח.

<sup>88</sup> מעניין בהקשר זה תהליך הפיכתו של ראש חודש ליום כיפור קטן' בחוג הרמ"ק בצפת של המאה השש עשרה. קביעת הצום והתשובה כסוג של תחליף להקרבת שעיר החטאת בראש חודש. על ריטואל זה ומקורותיו ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 145 - 148, והפניותיו שם.

<sup>89</sup> ר' משה דה ליאון, ספר הרימון, מהד' וולפסון, E. R. Wolfson, *M. de Leon, the book of Pomegranate*, *Moses De Leon's Sefer Ha-Rimmon*, ed. E.R. Wolfson, Atlanta Ga. 1988 pp. 92.

מודעות לכיוון פרשני זה בקבלת קשטיליה ולהבדל בינו לבין קבלת הרמב"ן מפגיו ר' יהושע אבן שועייב תלמיד הרמב"ן<sup>90</sup> :

ומורי ור' היה אומר 'הבדיל לוי' – לפועל העליון אשר הבדילו לעצמו לפעול ולהשפיע בו לכל הבנין, ואומר עוד כי 'עלי' כמו 'אלי', כי הב"ה בשניהם רומז למקום אחד. **אך יש שסובר בהם לרמוז בענין אחר ועלי דווקא!**

תפיסת הכפרה בראש חודש זוכה לניסוח מפורט גם באחד מקטעי הפיקודין בזוהר ובה מתואר באופן דומה מאוד לזוהר שלנו תהליך דו שלבי של הקרבת שעיר ראש חודש כדי להעביר 'זוהמא מבי מקדשא' ומשיכת הארת הפנים מלמעלה למטה לאחריה :

פקודא לאקרבא קרבנא דאיהו חדתותא דסיהרא בכל ירחא וירחא ובחדתותי דילא למקרב חביבותא עילא ותתא ולאעברא זוהמא מבי מקדשא וקרבנא דר"ח סליק לעילא. בגין לאמשכא נהירו דאנפין ממקורא דלעילא לתתא דדא אצטריך בגין מיעוטא וזעירו דסיהרא וההוא שעיר דר"ח אעבר זוהמא וסליק ליה דלא חפי לסיהרא וכדין אנגיד נגידו לגבה מעילא לתתא ואתנהרת סיהרא כדקא יאות בגין דשעיר מפני זוהמא תדיר ממקדשא וגרם לאמשכא נהירו מעילא לתתא. וקרבנא דא סליק לעילא. ובג"כ כתיב בו חטאת לה' בגין ההוא זוהמא דחפי לסיהרא ואיהו רזא דכתיב לפתח חטאת רובץ. ואי תימא אמאי כתיב חטאת לה' אלא ודאי ההוא שעיר מעברא ההוא חטאת וגרים לאמשכא נהירו מעילא ודא איהו ושעיר עזים אחד לחטאת ליי' לחטאת לאעברא ליה מן מקדשא. ליי' לאמשכא נהירו מעילא דכד חטאת אתעבר ההוא נהירו וחדוה נחית מעילא לתתא. וע"ד סליק קרבנא דא לעילא וקרבנא דא אקרי כפרה לפנאה מקדשא ולאעברא זוהמא.<sup>91</sup>

מתוך הדמיון בין המשמעות המוצעת לקרבן ראש חודש בקטע זה מן הפיקודים ובין התהליך שמציע רשב"י בזוהר אחרי מות, ניכר ההבדל הגדול ביניהם. בפיקודין נעשית הפרדה ברורה בין העולם האלוהי העליון ובין פגימת הלבנה. הטומאה מכסה את הלבנה בלבד וכתוצאה מכך נגרם פירוד בינה ובין העולם האלוהי. הסרתו מאפשרת כמעט באופן אוטומטי את זרימת השפע העליון והארתו בלבנה. שני חלקי הפסוק חטאת לה' מופרדים באופן הרמטי: 'ואי תימא אמאי כתיב חטאת לה'... לחטאת לאעברא ליה מן מקדשא. ליי' לאמשכא נהירו מעילא'. החטאת מוסבת על פגימת הלבנה בלבד ואילו המילה לה' מייצגת את משיכת האור מלמעלה המתאפשרת עם הסרת החטא והפגימה. ההפרדה נועדה לנטרל פירוש, שהיה אולי ידוע לבעל הפיקודין, ולפיו מיועדת החטאת לכפרה גם על ה' ולא רק על השכינה.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> ר' יהושע אבן שועייב, ביאור על פירוש הרמב"ן, נדפס בתוך: אוצר מפרשי התורה א-ב, מיוחס בדפוס לר' מאיר ב"ר שלמה אבוסאולה, ורשא תרל"א, ד"צ ירושלים תשל"ו, דף ד ע"א-ע"ב. וראו דיונה של חביבה פדיה, הרמב"ן עמ' 367 – 369.

<sup>91</sup> זוהר, ח"ב, רעא ע"ב, תוספות סימן ה'. המאמר מופיע ברשימת הפיקודין שמונה א' גוטליב במאמרו, 'מאמרי הפיקודין שבזוהר', ראו, גוטליב, מחקרים, עמ' 225.

<sup>92</sup> גם ר' משה קורדובירו בפרשו את דברי הקב"ה "הביאו עלי כפרה" מרחיק הבנה אפשרית ולפיה מושא הכפרה הוא התפארת. בהמשך לקו הפרשני שלו, שלפיו לא פגם הנחש אפילו בשכינה, קל וחומר שלא בקב"ה, וודאי שאין צורך

רשב"י פורס בזהר אחרי מות סוד אחר ובו כפי שראנו עמוקה הפגימה העליונה הרבה יותר. מכיוון שכך מבקש הקב"ה הביאו עלי<sup>93</sup> כפרה, כלומר מעלי. לא די בכך שהשעיר מכוון להעביר את הזוהמה גם ממנו, ההארה הנדרשת היא הארה גבוהה יותר, נדרשת פניה 'מעלי', לעולם הספירות הגבוהות שמעל לראשו של זעיר אנפין ובאופן מפורש לעתיקא קדישא: 'וחדוותא דדא בדא לא אשתכח אלא כד אתגלי עתיקא קדישא וכדיו חדוותא דכלא'.<sup>94</sup>

מנקודת מבט זו נראית הפניה לעתיקא קדישא, לפניו העליונות והרחומות ביותר של האל, כברירת מחדל תיאוסופית. הפגם הגיע עמוק כל כך שרק הארת פניו הישירה יכולה להציל את המצב. התחושה היא שיש לפלס דרך, גבוה מעל גבוה, אל מקום באלוהות בו סיפור הנחש והדו פרצופין איננו תופס. נדמה כאילו ניתן להבין מאיזה מקום נוצרה התפיסה התיאוסופית של האדרא רבא המציבה מעל שני הפרצופים האלוהיים של זעיר אנפין ושל נוקבא את הראש הלבן רב החסד, מדוע רבה כל כך הכמיהה אליו ולמה מעשה התיקון שלו באדרות נשגב ומשמעותי כל כך. נראה כי שתי תפיסות תיאוסופיות מגיעות כאן עד משבר שמתוכו מחולצת תורת הפרצופים החדשה של האדרות. מחד, התפיסה התיאוסופית שהתרכזה בשבע הספירות התחתונות, תיארה את הגלות דרך סיפור הדו פרצופין ומיתוס מיעוט הלבנה, והציבה את ג' הספירות הראשונות הרחק מעבר לטווח ההתייחסות, תפיסה שחוג הרמב"ן הוא כור מחצבתה אך הטביעה את חותמה גם על קבלת קשטיליה. ומאידך התפיסה הדואליסטית והגנוסטית שמייצגיה הקיצוניים הם חוג האחים הכהנים אך תכניה הם מסימני ההיכר של קבלת הזוהר. העמקת התפיסה הדואליסטית אל תוך מעבה העולם האלוהי הופכת את הפניה למעיינות הישועה הנובעים מן הכתר לקיומית ומתבקשת. מנקודה זו ואילך בטקסט אנו עדים לשטף מים רבים של התייחסויות למילה 'על' כרומזת לאפשרות הזמינה של פניה למזל העליון. נראה כאילו עיני החברים המתבוננים באותיות התורה קולטות בכל מקום את הבהובה של מילת היחס על. ותתפלל על ה',<sup>95</sup> השלך על ה' יהבך<sup>96</sup>, יוסיף על ימך חמש עשרה שנה,<sup>97</sup> על זאת יתפלל כל חסיד<sup>98</sup> ועוד. שרשור פסוקים זה המבסס את

---

לכפר על מקום עליון זה באלוהות. וכך מפרש קורדוברו את הדברים: 'בראש חדש, עלי ודאי וכו' - הענין שראש חדש הוא עת חידוש האשה וטהרתה מנדת טומאתה דהיינו זמן חסרונה שהחצונים נדבקו בחשכה ולזה צריך לתקן השורש ובוה יתוקן הענף, ושורש אל החצונים הוא הדין המתעורר והתעוררותו הוא מבינה כנודע ולזה הכפרה והתיקון צריך מלמעלה ולזה אמר הביאו עלי ודאי על התפארת משם צריך הדין להתמתק [ובהתמתק] הדין תבדל הקליפה מהנקבה וזהו שאמר בגין דיתעבר וכו'" (אור יקר כרך יג דף צה). קורדוברו לשיטתו רואה תמיד לכל ענף שורש עליון, וגם לחיצוניים שורש במידת הדין ששורשה הגבוה הוא בבינה, ולכן התיקון צריך להיות 'עלי' מעל תפארת, בבינה היא שורשם הגבוה של הדינים. לשם צריך לכוון את פעולת ההמתקה, שהרי אם ימתק הדין בשרשו לא יהיה מה שיזין את הקליפה והיא תתנתק מן הפרי וכך תיטהר גם המלכות. גם המהרי"ל אשלג, בהמשך לראייתו הממותנת את עומק הפגם באלוהות, ראו הערה 81 לעיל, חורג מהסבר פשט 'עלי ודאי' וכותב בפירוש הסולם אתר: 'עלי ודאי, היינו למעני, ושולל בכלל קריאה המפרשת: מעלי (זוהר עם פירוש הסולם לפרשת אחרי מות אות תו).

<sup>93</sup> על הוריאציות שונות של פירוש הטרמין 'עלי' בסודות מיעוט הלבנה במסורת הקבלית ראו סיכומו של ר' משה קורדוברו, פרדס רימונים, שער יח, הוא שער מיעוט הירח, פרק ראשון.

<sup>94</sup> זוהר, ח"ג, עט ע"ב. תרגום: ושמחה של זה בזה אינה שרויה אלא כשנגלה עתיקא קדישא, ואז הוא שמחת הכל.

<sup>95</sup> שמואל א, א י.

<sup>96</sup> תהלים נה כג.

<sup>97</sup> ישעיהו לח ה.

<sup>98</sup> תהלים לב ו.

התפיסה שבניי חיי ומזוני תלויים במזל העליון<sup>99</sup> מוכר ממקורות שונים בחוג הזוהר. הביטוי המובהק ביותר שלה מצוי בחיבוריו של ג'יקטילה שערי אורה ושערי צדק<sup>100</sup> כהנחיה למתפלל לכוון לבו למעלה למעלה, לא להעצר בספירה המייצגת את בקשתו אלא להמשיך אל המזל העליון. ריקנאטי מצטט אותה,<sup>101</sup> רמד"ל נותן לה ביטוי,<sup>102</sup> ואף הציוני לפרשת ואתחנן מביא אותה.<sup>103</sup> הזוהר שב ומנכיח סוד זה בווריאציות שונות וגם באדרא לא נפקד מקומה,<sup>104</sup> אלא שכאן, בדף עט החותם את זוהר אחרי מות, היא באה לידי ביטוי שלם ובאינטנסיביות מוגברת. התחושה היא שלאחר שחצב ר' שמעון, בתוך הקליפות והזוהמה, את הדרך להארת עתיקא נפתח עבור החברים מסלול התעלות מסחרר כמעט. בתוכו נשמע פתאום קולם בעוצמה רבה וניכרת עוצמת הכמיהה וגודל הישועה המתאפשרת מן המהלך המתקן שחולל רשב"י. אמנם תהיה סמויה על פתיחה זו של השמים ועל מידת היתכנותה ניתן לשמוע בדברי ר' יהודה שתוהה:

מאן שטף מים רבים? דא עמיקא דמבועין ונהרין דמאן יזכה ליה? ומאן יזכה לקרבא ולסלקא תמן? הה"ד רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו דהא לא זכאין ולא יכולין'.  
תרגום:

מיהו שטף מים רבים? זה עומק המבועים והנהרות, מי יזכה לו? ומי יזכה להתקרב ולעלות שם? זה שנאמר בו 'רק לשטף מים רבים' אליו לא יגיעו כי אינם זוכים ואינם יכולים.<sup>105</sup>

מבין השיטין נשמעת בתהיה זו כמיהה כה גדולה, והיא נענית מיד בדבריו הבוטחים של ר' יצחק המצביע על האפשרות של צדיקים לחזות בנעם ה' ולהשתעשע בעולמותיו הגנוזים של הקב"ה, ובהיקש של ר' חזקיה מן החיווי בגוף שלישי במילה 'יעשה' בפסוק 'עין לא אתה אלוהים זולתך יעשה למחכה לו, יעשה? תעשה מבעי ליה[= תעשה היה צריך (לומר)], אלא יעשה וודאי'. כלומר אפשרות הראיה של ה'הוא' הטמיר ולא רק של ה'אתה' האלוהי, הנוכח בגוף שני, של התפארת, נראית כאן זמינה ומתבקשת. סופה של פרשת אחרי מות שהיא מסתיימת בחגיגות רבה ובהתעלות אקסטאטית:

זכאה חולקיהון דצדיקייא בעלמא דין ובעלמא אתי, עלייהו כתיב, (תהלים ה יב) וישמחו כל חוסי בך לעולם ירננו... אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך, וכתוב (שם ט יא) ויבטחו בך יודעי שמך כי לא עזבת דורשיך יהו"ה. ברוך יהו"ה לעולם אמן ואמן. ימלוך יהו"ה לעולם אמן ואמן.

<sup>99</sup> מקור הביטוי בתלמוד הבבלי, מועד קטן, כח ע"א.

<sup>100</sup> ראו ג'יקטילה, שערי צדק, השער השלישי והשער השמיני; ג'יקטילה, שערי אורה, השער השלישי והרביעי עמ' 162 – 164.

<sup>101</sup> פירוש הריקנאטי על התורה, פרשת תולדות.

<sup>102</sup> ר' משה די ליאון, שקל הקדש, מהד' ש. מופסיק, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 65 – 66.

<sup>103</sup> הציוני על התורה, פרשת ואתחנן.

<sup>104</sup> ראו סתרי תורה יתרו, זוהר חדש, לו ט"ג, ובהערותו של מרגליות במלואים לזוהר חדש על דף לו ע"ב, הוא מפרט את כל המקורות הזוהריים לעניין בני, חיי ומזוני.

<sup>105</sup> זוהר, ח"ג, עט ע"ב. לניתוח החוויה המיסטית בטקסט זה ראו מ' הלנר-אשד, ונהר יצא עמ' 329 – 330.

תרגום :

אשרי חלקם של הצדיקים בעולם הזה ובעולם הבא, עליהם נאמר (שם קמ) 'אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך' וכתוב (שם ט) 'ויבטחו בך יודעי שמך כי לא עזבת דורשיך ה', ברוך ה' לעולם אמן ואמן, ימלוך ה' לעולם אמן ואמן'.<sup>106</sup>

הפער בין ההתרגשות והשמחה בה מסתיים דף ע"ט ובין אורת הפגם, הבכי והמועקה בה התחיל מבהיר את עומק המהלך המתחולל בין שורותיו. הזוהר מגולל כאן בפנינו מעתק תיאוסופי גואל שגיבורו הגדול הוא רשב"י, ומפרספקטיבה זו כל הסופרלטיבים בהם משופע סיפור המסגרת אינם מוגזמים ויש להם הצדקה פנימית עמוקה.

### **'ולא יבוא בכל עת' – הזמן הראוי**

למרות שקשה להמשיך ולומר דבר אחרי חתימה כה מפוארת, שומה עלינו לחזור ולהפנות את המבט אל תהליך הכפרה והתיקון המוצע בדף עט כיוון שיש בו חוליה חשובה נוספת עליה לא עמדנו והיא קשורה למרכזיותה של ה'עת' בתהליך זה. אין התיקון אפשרי בכל עת, 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא'. על שתי עיתות כושר כאלה מצביע רשב"י בדבריו 'והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו', ובגוף הפרשה בזוהר אחרי מות מועלה על נס גם יום הכיפורים כעת הראויה. הפסוק 'והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו' נדרש לא אחת בזוהר ומכוון את לומדיו לראות בשבת ובראש החודש מעין חלונות הזדמנויות, פתחים ברצף הזמן, המסוגלים יותר לתפילה ולהתעלות. בתורת הנפש הקבלית כבר מראשיתה מתוארת התעלות הנשמות בגן עדן המתחוללת במועדים אלה ואף בפרשתנו, פרשת אחרי מות בזוהר, יש חזרה על עניין זה.<sup>107</sup> גם בחתימת האדרא רבא מכוונים רשב"י ותלמידיו לעבודה רוחנית במסלולי זמן אלה.<sup>108</sup> אולם דומה, שבדרשה שלפנינו טעונה שאלת הזמן הראוי, שאלת ה'עת' במטענים נוספים. מדוע אין הגישה אל הקדש אפשרית בכל עת? דומה שהמפתח להבנת העניין מצוי בדרשה אחרת בזוהר אחרי מות המקיימת זיקות רבות עם דף עט, דרשת 'ואל יבא בכל עת אל הקדש'.<sup>109</sup> דרשה זו מתבססת על פסוקי 'לכל זמן ועת לכל חפץ' בקהלת ומחלקת את הזמנים בשנה, בחודש, ביום ובשעה בין זמנים בהם 'רעוא אשתכח' לזמנים בהם 'דינא אשתכח'. אשר על כן לא יבוא אהרון בכל עת אל הקודש אלא רק ב'זאת, בעתו של צדיק המזוהה בטקסט זה עם המטרוניתא. טעותם של בני אהרון היתה שלא זיהו את השעה הנכונה, ואת ה'אשה' הנכונה. לכן מזהיר הקב"ה את אהרון 'דלא יטעי בהווא חובא דטעו בנוי ... לחברא עת אחרא לגבי מלכא'. העת האחרת היא ה'אש הזרה, המזוהה עם האשה הזרה שחברו בני אהרון למלך העליון. לתפיסה זו מקבילות רבות

<sup>106</sup> שם, שם. על השימוש של הזוהר בנוסחה 'זכאה' או 'זכאין אינון', ראו י. ליבס, 'זכאין אינון ישראל': ברכה בלשון הזוהר ורקעה היהודי-נוצרי, איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות כרך ג, האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשס"ח, עמ' 85-94.

<sup>107</sup> ראו למשל מדרש הנעלם בראשית זוהר, ח"א, קטו ע"ב; זוהר חדש ו, ט"א, זוהר אחרי מות ח"ג ע, ע"ב; שם, עז, ע"א ועוד. על זיקת השבת לראש החודש ראו פדיה, שבת שבתאי, במיוחד עמ' 182-184.

<sup>108</sup> ראו, אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמד ע"ב – קמה ע"א. וראו בענין זה אסולין, קומתה של השכינה, עמ' 178 – 180.

<sup>109</sup> זוהר, ח"ג, נז – נח.



בזוהר ובכתבי המקובלים הקשטיליאנים.<sup>110</sup> אולם דומה שבהקשר שלנו רלוונטית ביותר הוריאציה הדואלית הלקוחה מבית מדרשם של המקובלים השמאליים ומתוארת באריכות בספר העמוד השמאלי, ולפיה כל יד מכח העתות של שלמה נמשכת מאצילות אחרת. י"ד עתות השלום מהאצילות הימנית, הטוהרה וי"ד עתות המלחמה והדין הן 'בכח חמימות חרון חמה עזה המתחדש בזה האצילות השמאלי'.<sup>111</sup> יתרה מכך, ארבע עשרה עתות הדין מזוהות עם לילית במסורות המאגיה והשימוש. ביטוי לעניין זה ניתן למצוא בתיאורו של בעל עמק המלך:<sup>112</sup>

ואותה כיתה הנקראת לילין הם מלאים שערות מראשם ועד רגליהם... ויש להלילית הזאת ארבע עשרה עתים רעים ושמות רעים וכתות רעים אשר אלה הם שמותם לילין על שם לילית (וכאן בא פירוט השמות).

תפיסה זו של חלוקת הזמן בין השכינה ללילית בין עתות הרעוא לעתות הדין במחזור הלבנה החודשי עומדת בתשתית הדרשה בדף עט בזוהר אחרי מות ויש לה ביטויים נוספים בפרשתנו.<sup>113</sup> אם כן השבת, ראש החודש ויום הכיפורים הם הזמנים הנכונים להסרת זוהמת הנחש ולהארת עתיקא, ולא כל העתות שוות. בעתות האחרות שולטת לילית והשכינה נידה וגולה. גדולתו של רשב"י מתוארת בדף עט דרך הפסוק מקהלת 'אשריך ארץ שמלכך בן חורין'.<sup>114</sup> הזוהר מבליט את אומץ לבו של רשב"י ואת חירותו, את זיקתו לספירת החרות היא הבינה ולארץ, לספירת מלכות. אולם אין ספק שגם המשך הפסוק מקהלת עומד ברקע הדרשה כאן: 'אשריך ארץ שמלכך בן

---

<sup>110</sup> ראו למשל י' גקטיליה, שערי צדק, הספירה העשירית: 'ולפיכך אפילו המחשבה מטמאה כשהכהן נכנס ביום הכיפורים לקדש הקדשים ולפיכך אל יבא בכל עת אל הקודש כי יש עיתים לטוב ויש עתים לרעה וכתוב בזאת יבא אהרן אל הקדש זאת ירושלים זאת התורה וזאת הברכה זאת נחלת עבדי י"י וצדקת' ולפיכך נענשו הזקנים ויחזו את האליהים ויאכלו וישתו וכתוב בבני אהרן ויקריבו לפני י"י אש זרה ללמדך ולשמרך מאשה זרה'. וראו דבריו המובאים להלן, עמ' --, מתוך 'סוד יג מדות הנובעות מן הכתר עליון ונקרא' מעיינות הישועה', ג' שלום, כתבי יד בקבלה -- עמ' 221.

<sup>111</sup> ספר עמוד השמאלי לר' משה מבורגוש, שלום, לחקר קבלת עמ' 150: ואין כל העתים והזמנים שוים כי מן הגלוי לכל וידוע שיש עת לנטוע ויש עת לעקור נטוע. ואם יש עת אף וחרונות ועת ששוונות ורננות, כך יש עת לפרוץ ועת לבנות ואמר החכם בעל הדעות הנפלאות הנשגבות לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים, להורות כי לכל שנוי החפצים והעניינים המתחדשים תחת הגלגל בנבראים השפלים עת וזמן. וזכר כ"ח עתים בדבר והפכו. ואמר באחרון עת מלחמה ועת שלום. וכיון להורות כי הי"ד האחת מ"ד העתים. והם מאצילות צד יד מלחמה אשר מתוך ממשלתה מתגלגלין ובאים כל ההפכים והתמורות והקטרוגים והנגעים והחרבן כמו שמכח אצילותו יד ימין והשלום נמשכים ומתפשטים כל מיני השלמות הטובים והתענוגים היפים והישובין והבנין והרפואה, ויש יד לטובה מזומנת ויש יד לרעה מזומנת, ויש יד לרעה מהופכת מקטרגת ומבלבלת. והנה סיים החכם כ"ח עתים בעת מלחמה ועת שלום להורות על עיקר מציאות הכל. כי כל המציאות תלויה במלחמה ובשלום שהם זה תמורת זה. והמלחמה"ה הוא מל"א חמ"ה בכח חמימות חרון חמה עזה המתחדש בזה האצילות השמאלי.

<sup>112</sup> דף קמ ע"ב, בתוך: שלום, שדים רוחות ונשמות, ונשמות - מחקרים בדמונולוגיה, בעריכת ליבס אסתר, ירושלים תשס"ד, עמ' 70.

<sup>113</sup> ראו למשל, זוהר, ח"ג, עו ע"ב - עו ע"א.

<sup>114</sup> על התודעה העצמית של הזוהר המשתקפת בדברים אלה כבר עמד המחקר ראו, ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים 9, תשנ"ד, בסביבות הערה 269; הנ"ל 'מרעיש הארץ': יחידותו של רשב"י. יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות. ספר רבקה (לכבוד פרופ' רבקה הורביץ ז"ל). בעריכת ח' פדיה וא' מאיר, באר שבע תשס"ז, עמ' 340; הוס, כזוהר הרקיע, עמ' 42; הלנר-אשד, ונהר יצא, עמ' 62; מרוז, ואני לא הייתי שם, עמ' 191 - 192.

חורין וכל שריך בעת יאכלו.<sup>115</sup> הפסוק נדרש כאן על רשב"י היודע לכוון את העתות, ולטהר את השכינה מטומאת נידתה. אך נראה שהוא מכוון גם למלך מלכי המלכים הקב"ה, שלשחרורו מן החיצוניים מכוונת דרשת רשב"י, כדי שיזון את שריו בעת הנכונה.

### דף עט וספרות האדרות

כפי שראינו, לתהליך התיקון שסולל רשב"י בדף עט בזוהר אחרי מות זיקה מהותית לתיאוסופיה של ספרות האדרות הזוהרית. אולם אין זו רק זיקה רעיונית משתמעת, ההתייחסות למעמד האדרא ביחידה ספרותית זו היא התייחסות ישירה. פעמיים בדף עט מוזכרת האדרא מפורשות ופעם נוספת נרמזת הזיקה אליה בעקיפין. הזיקה העקיפה לאדרא רבא היא בשימוש המשותף של שני המקורות, עליו עמדנו לעיל, בפסוק 'והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו' וכו' ובתפיסה המשותפת כי זמנים אלה פתוחים להתעלות. שתי ההתייחסויות הישירות לאדרא הן: פעם אחת באזכור מותו הצפוי של רב ייסא באדרא זו ובמתן הסבר מוקדם לסיבת מותו. ופעם שניה בדברי הפתיחה של רשב"י לסוד אשה בנדת טומאתה בהם הוא אומר:

תאנא כד מתערין דינין קשין לאחתא בעלמא, 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה' (ויקרא יח יט) וגו', הכא כתיב (תהלים כה) 'סוד יי ליראיו' ובאדרא (ס"א ובהאי דרא)<sup>116</sup> קדישא אתמר הכא אצטריכנא לגלאה דהא לאתר דא אסתלק. תרגום:

תנא כשמתעוררים דינים קשים לרדת לעולם, 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערוותה' (ויקרא יח יט) וגו', כאן כתוב (תהלים כה) 'סוד ה' ליראיו' (רצב) ובאדרא (ס"א ובדור זה) הקדושה נאמר. כאן צריך אני לגלות [סוד זה] כי למקום זה הוא עולה.

והנה באדרא רבא מצויה אכן מילה במילה הפתיחה לסוד זה, כאשר האדרא רבא מצטטת את המשנה הפותחת את הסוד אך אינה מפרשת את משמעותה ואולי אף בוחרת לסתום את עניינה:

תאנא כד מתערין דינין קשין לאחתא בעלמא הכא כתיב סוד ה' ליראיו תרגום: כאשר מתעוררים דינים קשים לרדת לעולם כך נאמר סוד ה' ליראיו.<sup>117</sup>

במקום אחר<sup>118</sup> דנתי בהרחבה באפיו של הפרצוף הנקבי בספרות האדרות ובמסגרתו גם באפשרות שלפנינו סוד שהושמט בעריכה הסופית של האדרא רבא אולי מפאת חריפותו הכמו גנוסטית ומתוך חשש לחטוא בגילוי ערוה. יתכן שבדיון הפותח את דף עט בזוהר אחרי מות ובו נפרס

<sup>115</sup> קהלת י יז.

<sup>116</sup> הקריאה 'בהאי דרא' משתלבת אולי בהקשרו של הקטע, שבו מדובר על דורו של רשב"י לעומת דורות אחרים, אולם בחיפוש שערכנו הצירוף 'דרא קדישא' אינו נמצא בזוהר כלל, לעומת הצירוף 'אדרא קדישא', שהוא צירוף שכיח. על החילופין 'אדרא' – 'האי דרא' בזוהר ראו דיונו של י. ליבס, כיצד נחבר ליד הערה 286, ובהערה שהוסיף בעניין זה באותו מקום בגרסה האלקטרונית של המאמר - <http://pluto.hugi.ac.il/~liebes/zohar/research.html>

<sup>117</sup> אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמב ע"ב.

<sup>118</sup> אסולין, קומתה של השכינה, עמ' 129 - 138.

אתוס הגילוי בדורו של ר' שמעון ומובעת ביקורת כלפי ר' ייסא המנסה להצפין את הסוד באמצעות דברי חידה יש מעין הסתייגות מהשמטת הסוד באדרא רבא, בין היתר באמצעות חיווי כלפי סיבת המוות של אחד החברים בה. רשב"י, אם כן, בוחר לפרש את הסוד דווקא בזוהר אחרי מות כי לכאן, לדבריו, הוא עולה. דנתי שם גם באפשרות קריאה אחרת ולפיה ייתכן שטקסט זה שייך לאדרא אחרת, שקדמה לאדרא רבא, ואין הוא אלא שריד מאותה 'אדרא דבי משכנא' עלומה. אדרא זו מוזכרת בפתח האדרא רבא ומאופיינת ביראת האל של השותפים לה תוך אזכור הפסוק 'סוד ה' ליראיו'. ואולי מאותה פסוק זה, הפותח גם את הציטוט שלפנינו, על זיקתו לאדרת היראה, אדרא דבי משכנא. בהמשך לקו מחשבה זה הועלתה ההשערה ולפיה יתכן שהאדרא רבא מאזכרת סוד זה אך אינה מפתחת אותו כיוון שפורש כבר באדרא דבי משכנא. סיפור רב ייסא והחידה שבשלה נגזר מותו מחזק את ההשערה לפיה ייתכן שהדיון שלפנינו השתייך במקורו לאדרא דבי משכנא. האדרא רבא רומזת על כך שלא כולם יצאו בשלום מאדרא דבי משכנא, 'מנהון עאלו מנהון נפקו',<sup>119</sup> ומסבירה את מות שלושת החברים בכך ש'עאלן ולא נפקו זמנא אחרא מן קדמת דנן'.<sup>120</sup> משתמע, כי מותו של רב ייסא נגזר עליו באדרא דבי משכנא והתממש רק באדרא רבא. ייתכן אפוא שאכן לפנינו שריד מאדרא דבי משכנא, וריאציה של תיאור הנסיבות באדרא זו שבהן נגזרת על רב ייסא מיתה בשל חוסר יכולתו לעמוד גלוי פנים, ללא מעטה ההצפנה, לנוכח גילוי סודות דיני השכינה ופגימתה. בדיון הנזכר שיערנו כי אדרא דבי משכנא קשורה בפרשת אחרי מות דווקא בשל הדמיון הטרגי ביניהן. בחנוכת המשכן מתו שני בני אהרן, ואילו בגילוי סודות השכינה, המזוהה בזוהר לא אחת עם המשכן, נגזרה מיתה על שלושה מתלמידי רשב"י, ובהם רב ייסא. ואף היצענו כי ייתכן שקשר זה בין המשכן לשכינה<sup>121</sup> הוא העומד מאחורי השם 'אדרא דבי משכנא', ואולי ניתן אף להסיק כי אדרא זו עסקה בסודות השכינה, היא המשכן, והוקדשה לתיקון פרצוף הנוקבא, בשונה משתי האדרות האחרות, שבהן נתקנו פרצוף אריך אנפין וזעיר אנפין.

אם יש בסוד אישה בנידת טומאתה כדי להעיד על אופיה המשוער של אדרא דבי משכנא, הרי שככל הנראה ניתן בה ביטוי לתפיסות דואליות חריפות, וששלבבים מאוחרים יותר בקבלת הזוהר ניכרת הסתייגות ברורה מהן. אם לפנינו שריד מאותה אדרא שאבדה הרי שניתן להצביע על פערים בין שתי האדרות שזכו למעמד רשמי ומכובד בזוהר לבין אדרא זו, שאולי לא במקרה לא נודעו עקבותיה. ניתן להצביע עליהם באמצעות השוואת היחס לשיער. כפי שראינו, השיח על הפגם בעולם האלוהי מעוצב בטקסט העומד במרכז עיונו במידה רבה באמצעות תמונת השיער, של השכינה כמו גם של קודשא בריך הוא, שבו תלויים מלאכי החבלה. כפי שהראה י. ליבס, בשונה ממה שנראה כמהדורות קודמות שלהן, האדרות בוחרות שלא להעמיד תפיסה דמונית של השיער ובעקבותיה תפיסת היטהרות הכרוכה בתספורת ובגילוח. אולי הבחירה של האדרות להתמקד כל כך בתיקון הזקן ובתיאורי השפע היורד דרך נימי השערות הלבנות של עתיקא וממתיק את שחור

<sup>119</sup> אדרא רבא, שם, קכז ע"ב.

<sup>120</sup> שם, שם קמד ע"ב.

<sup>121</sup> על הקשר בין פורמט ההתכנסות המכונה 'אדרא' ובין השראת השכינה בכלל, ובין 'אדרא דבי משכנא' וסודות השכינה המזוהה עם המשכן בפרט, כבר עמד א. וולפסון. וולפסון שיער שספר תשק של יוסף הבא משושן הבריה, העוסק הן ברזי המשכן (פרשת תרומה) והן ברזי השכינה ונושא בחלקיו סממנים אידראיים, שימר אולי משהו מאופיה של אדרא דבי משכנא. ראו: E. R. Wolfson, *Luminal Darkness* pp. 114, וראו הערותיו שם.

תלתליו של זעיר אנפין היא תגובה לתמונת הגילוח. המלך באדרות לא מסתפר בכל יום, למרות שמריטת זקן סמויה לשם הגברת כוח ככל הנראה מצויה בתיאור פרצופו של זעיר אנפין כאיש מלחמה באדרות, ולכן בזקנו תשעה תיקונים ולא שלושה עשר.<sup>122</sup> במחקר הועלו השערות<sup>123</sup> שהתמונה שקדמה לתמונת שלושת הפרצופין של האדרות ושאוּלי עמדה במוקד האדרא דבי משכנא, היא תמונת דו פרצופין של זכר ונקבה שכונו אריך אנפין וזעיר אנפין, וששיעור קומתם הועמד באותה אדרא עלומה. העדות המובהקת אם כן לתיאוסופיה זו מצויה בספר תש"ק לר' יוסף הבא משושן הבירה ששימר אולי את קווי המתאר המרכזיים המאפיינים אדרא זו.

בטקסט שלפנינו מזוהר אחרי מות אנו רואים אמנם תפיסה של שלושה פרצופים. מעל הזכר המכונה קב"ה והנקבה היא השכינה מופיעה נוכחותו המתקנת של עתיקא קדישא. אולם, כפי שצינו לעיל, נראה שהופעתו של עתיקא כאן מתבקשת מתוך תמונת האלוהות השבויה בדינה, מקדש ה' שטומא על ידי הנחש. ואולי ניתן להבין מתוך כך את היווצרות התיאוסופיה של האדרות. את המקום ממנו הרגיש ר' שמעון שהגיעה היעת לעשות לה' הפרו תורתך ולתקן את הפרצוף האלוהי העליון, אריך אנפין, עתיקא קדישא. אולי לתמונה התיאוסופית הקודמת התכוון רשב"י באמרו בפתחת האדרא רבא הפרו תורתך, תורה דלעילא דאיהי מתבטלא'. אולי רצה להיחלץ מהתיאוסופיה הבינארית של זכר ונקבה, פירוד וזיווג, דו פרצופין שצידו האחד יחוד אך צידו השני שליטת כוחות הדין ויניקת הסטרא אחרא מהם. במובן זה דף עט מייצג מן שלב אינקובציה של האדרא רבא. דומה שביטוי מקביל לשלב זה נתן גם ר' יוסף ג'קטילה באמרו בסוד יג מדות הנובעות מן הכתר ונקרא' מעיני הישועה:<sup>124</sup>

ומן הכתר נובעים שלוש מאות ותשעים מבועים... וכשירד שלמה המלך ע"ה לעומק דיעה זו פירש כמה דברים ואמר עת ללדת ועת למות עת לנטוע ועת לעקור נטוע ושאר כל העתים שפירש באותו מקום **ובא ופרס מקום א' לתקן כל העתים ואמר בכל עת יהיו בגדיך לבנים כלומר למשוך הלבון העליון על ידי הרצון ואז כל העתים בטובה ובשפע. וכיצד הוא בהריק שמן מלמעלה דרך הצנורות העליונות.**<sup>125</sup>

<sup>122</sup> ראו ליבס, כוח המלה, בסביבות הערה 60.

<sup>123</sup> ראו ליבס, כיצד נתחבר, בסביבות הערה 140.

<sup>124</sup> ג'קטילה, סוד יג מדות, עמ' 221.

<sup>125</sup> דברים אלה של ג'קטילה קשורים באופן עמוק ליסודות נוספים בזוהר אחרי מות. לעניין היעת' הראויה, עליו עמדנו לעיל ולענייני יום כיפור המרכזיים כל כך בפרשת אחרי מות, כפי שעולה מהמשכו של טקסט זה: 'וכיצד הוא בהריק שמן מלמעלה דרך הצנורות העליונות ואמר בסוד הפס' ושמן על ראשך וגו' ואומר **כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן זקן אהרן, אהרן בודאי שנמשך הלבון מעולם החסד והרחמים ולפי' היה כ"ג נכנס ביוה"כ בקדש הקדשים בבגדי לבן לפי שהם המרצים והמתקנים כל העתים**. וכתוב התם **אל יבא בכל עת אל הקדש** וכתוב הכא **בכל עת יהיו בגדיך לבנים** וכתוב **בזאת יבא אהרן אל הקדש** כתנת בד ילבש ומכנסי בד וגו' וכה"א יאר ה' פניו אליך בסוד שאמר דהע"ה [דוד המלך עליו השלום] להצהיל פנים משמן (תהלים קד טו) וז"ס שמן המשחה שבו נמשחו המשכן וכליו וכהנים ומלכי יהודה בשמן הטוב על הראש' (שם, עמ' 222).

כאן נולדת המוטיבציה לשלב התיאוסופי הבא שבו מוקד הענין הוא ההתעניינות בעתיקא קדישא , במזלא. עוד אין זקן ואין פרצוף, אבל יש נזילת השפע מן המקור העליון, וניסיון מרגש להבקיע אליו, ולו רק מדי שבת בשבתו ומדי חדש בחדשו.

### חידת ר' ייסא

אשר לחידת מותו של ר' ייסא, היא חידת הציפור או הביצה המתבקעת, חידה שהעסיקה את דמיונם של לומדי זוהר רבים :

דיומא חד שאיל ר' ייסא ואמר : ביעא דקושטא (ס"א דקוסטא) דנפקא מעופא דשריא (ס"א ושדי) בנורא ואתבקעא לארבע סטרין תרין סלקין מנייהו וחד מאיך וחד רביע ברביעא (ס"א נביע נביעא) דימא רבא. אמר ר' אבא עבדת קמיה דר"ש קדש חול דהא כתיב פה אל פה אדבר בו א"ל ר"ש עד לא יתבקע ביעא תסתלק מעלמי וכך הוה באדרא דר' שמעון.

תרגום :

שיום אחד שאל ר' ייסא, אמר : ביצה של אמת (ס"א של מדה) היוצאת מעוף השורה (ס"א ונזרקת) באש, ונבקעת לארבעה צדדים. שנים עולים מהם, ואחד הושפל (מנמיך), ואחד רובץ ברביצה (ס"א נובע נביעה) של הים הגדול. אמר ר' אבא : עשית לפני ר' שמעון קודש חול, שהרי כתוב פה אל פה אדבר בו. אמר לו ר' שמעון : עד שלא תבקע הביצה תסתלק מהעולם, וכך היה באדרא של ר' שמעון.

חידה זו היא בבחינת מלכודת בטקסט, אפשר להישאב אליה ולהישאר כרבי ייסא, או כבן זומא קודמו,<sup>126</sup> תוהים בין מים למים, תרים אחר ציפורים מתבקעות וביצותיהם. או לבחור בעיסוק בעיקר, בגופי הסודות ובמשמעותם. נראה כי יש בה מעין הזהרה ארס פואטית לבאים בשערי הרז. הזוהר שולל את ההצפנה החידתית ומצביע על המראה הגלוי, ועל פירוש הסוד כעל דרך המלך אותה מתווה ר' שמעון בחזרו על הפסוק המאפיין את ההתגלות למשה 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת'.<sup>127</sup> אך האם חידת הציפורים היא 'נון-סנס' ואין לנסות ולפרשה כל עיקר? האם מותו המוקדם של ר' ייסא נגזר עליו רק בשל עצם הבחירה בהצפנה החידתית או שמשוהו בתכניה מבשר את גורלו? מפרשי הזוהר הציעו פירושים רבים ומגוונים לחידה.

ר' משה קורדוברו<sup>128</sup> רואה בה מעין תיאור האצלה מיוחד שבו בינה היא העוף הגדול המטיל ביצה (אותה הוא מזהה עם התפארת), המתחממת באמצעות הגבורה ונבקעת וממנה משתלשלות ארבע הספירות התחתונות. נצח והוד הן העליונות שבהן, מלכות תחתונה מכולם והיסוד מנביע שפע מן

<sup>126</sup> ראו בראשית רבה ב ד : 'וכבר היה ר"ש בן זומא יושב ותוהא ועבר רבי יהושע ושאל בשלומו פעם ושתיים ולא השיבו בשלישית השיבו בבהילות א"ל בן זומא מאין הרגלים אמר לו מעיין הייתי א"ל מעיד אני עלי שמים וארץ שאיני זז מכאן עד שתודיעני מאין הרגלים א"ל מסתכל הייתי במעשה בראשית ולא היה בין מים העליונים למים התחתונים אלא כשתים ושלוש אצבעות. ורוח אלהים מנשבת אין כתיב כאן אלא מרחפת כעוף הזה שהוא מרפרף בכנפיו וכנפיו נוגעות ואינן נוגעות נהפך רבי יהושע ואמר לתלמידיו הלך לו בן זומא ולא שהו ימים מועטים ובן זומא בעולם.'

<sup>127</sup> על היחס האמביוולנטי של הזוהר לחידות ראו ישראלי, פרשנות הסוד, עמ' 93 - 97.

<sup>128</sup> ראו זוהר עם פירוש אור יקר, כרך יג, עמ' צד.

הים הגדול, היא הבינה, ומעבירו למלכות. נראה כי לדעת רמ"ק אין בעיה תיאולוגית או תכנית בדברי ר' ייסא. באופן אופייני לקורדובירו, הוא מעניק לספירות הדין, גבורה ובינה, תפקיד חיוני וגבוה בתהליך ההאצלה. המוקדים המיתיים בעלי הפוטנציאל ה'מסוכן' בחזיון ר' ייסא, ההתבקעות, ה'נורא' ו'ימא רבא', הופכים לחלק חיוני וחשוב בתהליך זה. את ביקרתו של ר' אבא על המראה שפרס ר' ייסא הוא מפרש כך: **'קדש חול** דברים כאלו ואומרם דרך משל וחידה? נראה שהצפנת הסוד היא הבעיה היחידה שמזהה רמ"ק בדברי ר' ייסא.

בשונה מכיוון פרשני זה נראה כי בחוג תלמידי האר"י יוחסה משמעות בעייתית גם לתוכן חזונו של ר' ייסא. הפירוש לדף עט מובא בשער מאמרי רשב"י תחת הכותרת 'השמטה', ובפתחו מעיד שמואל בן הרח"ו: 'שייך מאמר זה בפרשת אחרי מות ולאפס מקום שם נכתב כאן. חידשתי אותו אני שמואל בערב חג השבועות שנת השפ"ט'. נראה אם כן כי זהו חידוש שלו ואין בדברים כדי לייצג מסורת פרשנית שקבל מאביו<sup>129</sup> או מהאר"י, רבו. בראשית דבריו מתייחס שמואל באופן כללי לסוד הפסוק 'אל אשה בנדת טומאתה לא תקרב' המדבר 'באשה העליונה והיא רחל בהיותה בזמן הגלות וח"ו אז נקראת נדה בסוד נ"ד ה' משם יה"ו בסוד ד"ן ה' במדת הדין'.<sup>130</sup> בהתייחסו לחידת ר' ייסא הוא שואל: 'ראוי לדקדק מה חרי האף הגדול הזה ועל מה נענש ומהו ענין הביעא הזאת?'.<sup>131</sup> תשובתו נעוצה בפירוש המוטעה שהקנה, לדעתו, ר' ייסא לחידת הביעא. חידה זו לדעת ר' שמואל בן הרח"ו היא תמונת זיווג - 'ואמר ושדי בנורא רמז לזרע היורה כחץ'. אלא שר' ייסא פירש תמונה זו ביחס לזיווג התחתון של יסוד במלכות ולכן תמונת התבקעות הביעא היא תמונת ארבע מחנות השכינה, שאחד מהם 'מאיך' כלומר, יורד לקליפות'.

**א"ר אבא עבדת קמיה דר"ש קדש חול כי תדרשנו הדרשה הזאת על זה האופן וח"ו אמרת**  
**וחד מאיך לתוך הקליפות ועבדת קמיי דר"ש קדש חול ועל כן הענישו רשב"י ע"ה... ולכן**  
**הדרשה האמיתית היא להעלות הענין עד למעלה. וירצה כי ביעא דקודש' היא זיוג**  
**העליון של אבא ואימא בסוד שביל דקיק בנתיב לא ידע עיט.. והוא רמז אל זיוג העליון**  
הנעשה מאליו שלא על ידי התחתונים ושדי בנורא.. על כי דינין מתערין מינה ועל כן נקראת נורא.. ואתבקעא לד' סטרין והם תרין דרועין וגוף וברית. התרין דרועין והם חסד וגבורה עליהם אמר תרין סלקין מינייהו כי לעולם הם בעליה.. וחד מאיך הוא בסוד התפארת המברח מן הקצה אל הקצה... וחד רביע הוא יסוד הקדוש היות רובע בסוד הזווג... ברביעא דימא רבא או בנביעא דימא רבא בסוד באר חפרוה שרים ולא בור רק. וזהו מ"ש לו ר' אבא עבדת קמיה דר"ש קדש חול להיות כי המאמר הזה מדבר בזווג

<sup>129</sup> ר' חיים ויטאל, שלא היה כבר בין החיים בשנה זו. לתיאור ביוגרפי על חיי ר' חיים ויטאל ראו מ' פייר שטיין, במבוא שלו לספר החזיונות, יומנו של ר' חיים ויטאל, ירושלים תשס"ו עמ' 20 - 23.

<sup>130</sup> שער מאמרי רשב"י, השמטה. כל הציטוטים בפיסקה זו לקוחים משם.

<sup>131</sup> יתכן מאוד שלשאלה זו, כשהיא יוצא מפי בנו של ר' חיים ויטאל, תלמידו הקרוב של האר"י, גוון קיומי ואישי. שכן גזרת מוות בעוון גילוי סודות הוא הויה מוכרת. האר"י אבד את בנו וקיפח את חייו בנסיבות דומות. בענין זה ראו מ' בניהו, תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז עמ' 99, 109, 200 - 202. וראו י' ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא", דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום (מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך ז), בעריכת ר' אליאור וי' ליבס, ירושלים תשנ"ב, עמ' 113 - 169.

**העליון של אבא ואימא ואתה דרשת אותו בז"א ונוקביה ולכן נענש שהיה לו לומר דברים באמיתותם ואל יטעה שום אדם בהם ח"ו וצור ישראל יצילנו משגיאות.**<sup>132</sup>

נראה כי העיסוק בזיווג התחתון בלבד, בתפוכות יחסייהם של תפארת ומלכות באמצעות היסוד, הכרוכים במצבים מסוכנים של נידה ופירוד ויש בהם פוטנציאל של הזנת הקליפות היא טעותו של ר' ייסא. את השיח על הזיווג יש להעלות לעולם העליון של אבא ואמא. שם הזיווג יציב ושלם יותר, והוא מוליד חיבורים וזיווגים תחתונים שחיבורם למקורם מבטיח את פוריותם וקדושתם. מוקד זה שמציע שמואל בן הרח"ו לחידת ר' ייסא מעניין מנקודת המבט של ספרות האדרות, שכן אחד ההבדלים הבולטים בין שתי האדרות הוא העמדת הזיווג העליון, המתקן, באדרא זוטא בשונה מן האדרא רבא בה מתואר רק הזיווג התחתון בין תפארת ומלכות.<sup>133</sup> מותו של ר' ייסא אכן מתחולל בסוף האדרא רבא בטרם מתבקעת הביצה, בטרם מתחולל התיקון באמצעות הזיווג העליון. קבלת האר"י, עליה אמון שמואל בן הרח"ו, עמדה על ההבדלים בין האדרות, ואולי על רקע זה הוא מפרש כך את חידת ר' ייסא.<sup>134</sup> בהקשר זה משמעותי ההבדל בין דרשת 'אשה בנדת טומאתה' של רשב"י, בה כפי שראינו מוקד התיקון הוא בפניה ל'עתיקא', לעולם הספירות העליונות, ובין חידת הציפורים לפי פרשנותו של שמואל בן הרח"ו, בה נשאר ר' ייסא בתחום הזיווג התחתון והקליפות.

מעניין, כי גם ר' יהודה לייב אשלג בפירוש הסולם קושר באופן דומה את מותו של ר' ייסא באדרא רבא לפשר חידתו. את הקושי בדברי ר' ייסא הוא נועץ בתמונת התבקעות הביצה המשקפת ראייה של פיצול בעולם האלוהי בין הספירות הגבוהות והנמוכות. ר' ייסא מפרש, לדעת הסולם, באופן לא נכון את ה'פרסא' המבדילה ביניהן ואת תפקידה:

והנה בגמר התיקון יתבטל ענין בקיעת המדרגה והפרסא המבדלת בין למעלה מחזה ובין למטה מחזה, שפירושה הגבול שנעשה מחמת בקיעת המדרגה... וכשר' שמעון ותלמידיו גמרו את האדרא רבה, האיר עליהם בחינת גמר התקון, דהיינו ביטול הבקיעה והפרסא. ולפיכך אותם החברים ר' יוסי ב"ר יעקב ורבי חזקיה ור' ייסא, שהיו נשמתם מבחינת למטה מפרסא, נסתלקו תיכף, מחמת שנתעלו למעלה מפרסא, וצורתם שלמטה מפרסא נסתלקה עם הפרסא שנתבטלה. וזה סוד יוחמו חברייה דהו נטלין מלאכין קדישין בההוא פרסא<sup>135</sup> ע"ש. כי נשמתם הסתלקה בסבת הסתלקות הפרסא. וז"ש אמר לו ר' שמעון, עד לא יתבקע ביעא תסתלק מעלמא, דהיינו עד, שיבוא התקון, שלא יתבקע הביצה, דהיינו בגמר התקון, שתבטל בקיעת המדרגה, תסתלק מעלמא.. ואז תבחין בין

<sup>132</sup> שם, שם. על מוטיב הביצה במיתוס הבריאה האורפיאית והדיוו בתיאור הבריאה בזוהר, ח"א טו ע"א ראו י. ליבס, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס' ספר היובל לשלמה פינס ח' א, ירושלים תשמ"ח (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז) בעריכת מ' אידל, ז' הרוי, א' שביד עמ' 425-459.

<sup>133</sup> על הבדלים אלו בין האדרות ראו אסולין, קומתה של השכינה, עמ' 105 - 154; הנ"ל, ההבניה הכפולה, עמ' לו - נא.

<sup>134</sup> על תפיסת קבלת האר"י את שתי האדרות וההבדלים ביניהן ראו י' אביבי, קבלת האר"י, כרך ג', עמ' 1444 - 1452.

<sup>135</sup> אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמד ע"א.

קדש לחול. כי תסתלק, ותהיה כמו המדרגות שלמעלה מפרסא, שהם בחינת אבא ואמא  
עלאין... וכך הוה באדרא דר' שמעון, כי אז האיר גמר התקון כנ"ל.<sup>136</sup>

לדעת בעל הסולם תמונת העולם התיאוסופית שמייצג המראה של ר' ייסא היא דיכוטומית ואין  
בה יכולת להבקיע אל עבר עולם הספירות העליונות. לכן לא עמד ר' ייסא בהארט עתיקא  
שהתגלתה בעוצמה כה רבה באדרא רבא. כפי שראינו, בדף עט בזוהר אחרי מות חותר רשב"י אחר  
הארה זו ופורץ בהרואיות רבה את הדרך אליה. ניתן לומר כי במובנים רבים הוא נאבק בתמונת  
ההתבקעות של ר' ייסא. הוא מציב אותה במלוא עוצמתה בתחילת דבריו, בתארו את אחיזת  
החיצוניים בשכינה ובקב"ה, כדי לבטל אותה באמצעות קריעת מסך הדואליזם, הפרסא החוצצת  
את העולם האלוהי ומחלקת אותו לשתי הוויות, והבקעה אל עבר הארת עתיקא קדישא.

בשולי פרשנויות מרשימות אלה לחידתו של ר' ייסא ברצוננו להעיר מספר נקודות נוספות.  
ראשית, אם נחזור לזירה הטקסטואלית הישירה בה משובצת חידת ר' ייסא, לתחילת דרשת אשה  
בנדת טומאתה, להזהרה לא לקרב אליה, ולהקשרו של הפסוק שמצטט ר' יהודה אודות נבואתו  
של משה 'פה אל פה אדבר בו', נוכל להבחין בזיקה מעניינת המתקיימת בין הזירה המקראית  
הנדרשת לזירה הסיפורית בדרשה. דברי הקב"ה אודות נבואת משה נאמרים בסיטואציה  
המקראית בה מרים ואהרון מדברים סרה במשה אודות האשה הכושית אשר לקח. באוזניים  
המיומנות בשפת הסמלים הקבלית הדיבור באשה הכושית נשמע כשיח אודות השכינה בנידויה  
בסוד "אל תראוני שאני שחרחורת", (או לחילופין בפילגש הנלקחת תחת הגבירה). שיח זה מוגדר  
כלשון הרע, בין אם מושאו השכינה או לחילופין האשה הזרה. הקודש הופך כאן לחול, אש זרה  
מוקרבת. בהקבלה לשיטת הפרשנים המפרשים את תוכן הדבור באשה הכושית כתלונה של אהרון  
ומרים על פרישת משה מאשתו יתכן ור' ייסא מלין על הקב"ה הפורש מן השכינה ומפקיר אותה  
לאחיזת החיצוניים.<sup>137</sup> הספירות העליונות בחזונו של ר' ייסא נסוגות אל עמקי הוויתן העליונה  
בעוד הספירה התחתונה נופלת לימא רבא. יומרתו של ר' ייסא לדרוש בסוד זה דומה לטענת  
מרים ואהרן 'הלא גם בנו דבר ה'!. איכות דרשתו בהשוואה לזו של רשב"י כמוה כהבדל בין  
הנביאים הממוצעים, דוגמת מרים ואהרון הניזונים מן המראה, לעומת נבואת משה שאיננה  
זקוקה לתיווך האספקליה שאינה מאירה, והיא ישירה ובהירה. ואכן בעוד ר' ייסא תורם לדיון  
הזהרה מראה סתום וחידתי, מעמיד רשב"י תיאור בהיר ונוקב של מצב השכינה בנדת טומאתה.

האופי החזיוני הסתום של חידת ר' ייסא – עוף, אש, ביצה, התבקעות<sup>138</sup>, ים, עליה ירידה וכו' –  
מזכיר את דרשתו המופלאה של ר' חזקיה באדרא רבא. להבנת דרשה זו, והתמונה העומדת

<sup>136</sup> זוהר עם פירוש הסולם לפרשת אחרי מות, אות שצח. וראו בענין זה גם פירוש הסולם לאדרא רבא, זוהר נשא, אות  
שנג. בתפיסה זו של הסולם את פשר מותם של שלושת החברים באדרא רבא דנו בקצרה גם במקום אחר, ראו  
אסולין, קומתה של השכינה עמ' 181.

<sup>137</sup> שאלה תיאולוגית מסוג זה מעלה ר' אלעזר כמה דפים קודם לכן בזוהר אחרי מות, ח"ג, סט ע"א, ראו הערה 47  
לעיל. מעניינים בהקשר זה דבריו של הוס, חכם עדיף מנביא, הערה 115 ולידה. הוס רואה בשיח זה אודות משה  
בקורת סמויה כלפי הרמב"ן כשהוא מתייחס לעדויות על פרישתו מאשתו, וראו הפניותיו שם בהערה 115.

<sup>138</sup> בקבוצות שונות בהן לימדתי טקסט זה שבה ועולה קריאה המבקשת לראות בחזונו של ר' ייסא תמונה פנים  
רחמית של התבקעות הביצית, היוצרת את דם המחזור. תמונה המתאימה ללא כל ספק לדרשת אשה בנדת טומאתה.



במרכזה, תרמו לאחרונה שני עיונים חשובים.<sup>139</sup> נטע סובול מחדדת בדבריה את ההבדל בין האופי החזיוני-חוויתי של התיקון של ר' חזקיה ובין האופי הדרשני של שאר התיקונים באדרא רבא. היא מצביעה על מאבק סמוי בין שתי דרכי תיקון באדרא, ועל העובדה שדרכו החזיונית של ר' חזקיה נדחתה. דומה כי על רקע דומה נדחתה גם דרשתו של ר' ייסא בדף עט בזוהר אחרי מות בדומה לר' חזקיה, גם הוא איננו מצליח להבין את פשר המראה הנגלה לעיניו. יתכן כי יש גם במכנה משותף זה בין ר' ייסא ור' חזקיה כדי להסביר את גורלם המשותף באדרא רבא.<sup>140</sup> בהקשר זה מענין להשוות את תגובת ר' אבא לחזונו של ר' ייסא 'עבדת קמי ר' שמעון קדש חולי למקום אחר בזוהר בו ההבחנות בין קדש וחול קשורות ביכולת לראות מראה, לחזות:<sup>141</sup>

רבי יצחק פתח, (דניאל י ז) וראיתי אני דניאל לבדי את המראה, והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה וגו', וראיתי אני דניאל לבדי, והא תנין, אינהו נביאי, ואיהו לאו נביא, ומאן נינהו, חגי זכריה ומלאכי, אי הכי אתעביד קדש חול, והא כתיב לא ראו, אמאי? דחילו, ובדניאל כתיב, וראיתי אני, ולא דחיל, ואיהו לאו נביא, הא חול קדש.

יכולתו של דניאל שאיננו נביא לראות את המראה מוגדרת כ'חול קדש', ואי יכולתם של הנביאים חגי זכריה ומלאכי לראותו מוגדרת כהפיכת 'קדש חול', כאשר היכולת לראות תלויה בהעדר פחד.

---

<sup>139</sup> ראו נטע סובול, 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות' – על רגע של אבדן דרך באדרא רבא ומאבק סמוי בין שתי דרכים לתיקון, קבלה -- קובץ זה ---, עמ' – [דניאל, אנה השלם את הפרטים הביבליוגרפיים שאין לי דרך לדעתם כעת]. וראו מ' הלנר אשד, 'תמונה ממעמקים', ארץ אחרת 47, 2008, עמ' 77 - 79.

<sup>140</sup> במאמרו המכונן כיצד נתחבר ספר הזוהר עמד י' ליבס על ההקבלה בין התיקון השני 'נושא עון', אותו מתקן ר' חזקיה באדרא רבא ובין תיאור מידה זו על ידי ג' קטילה בחיבורו יג' מעיינות. הדמיון בין התיאור התיאורטי והטכני באפיו אצל ג' קטילה ובין העיבוד החזיוני שניתן לו בזוהר אכן רב. אולם יש לשים לב לפרט חשוב המבחין בין התיאורים (בנוסף על ההבחנה הסגנונית). ג' קטילה מדייק בתיאורו ואומר: 'ומן הכתר הזה נובעים שכ"ה מיני מאורות וכולם נקר' מאור פנים ובהם נושא עון בהופיע על הדין וז' "ס יאר ה' פניו אליך ישא ה' פניו אליך וסוד שמן זית זך כתיב למאור ובהופיע אלו המאורות אזי תהיה הכפרה שלימה ואין שם לא חושך ולא דין' (ג' שלום, כתבי יד בקבלה 222). ר' ייסא רואה בחזונו את אותם שכה מני מאורות: מסתכל הוינא וארו חמית נהורא יקירא דבוצינא עלאה נהיר וסליק לתלת מאה וחמשה ועשרין עיבר [=מסתכל הייתי והנה אני רואה אור יקרות של המאור העליון מאיר ועולה לשלש מאות עשרים וחמשה עברים.. (תרגום נ' סובול במאמרה הנזכר)]! אלא שבניגוד לג' קטילה המדגיש כי 'אין שם חושך ולא דין' הוא רואה 'חד חשוך הוה א תסחי בההוא נהורא כמאן דאתסחי בההוא נהרא עמיקא דמימיו מתפלגין ונהרין ונגדין לכל עיבר ממה דעלוי' [=חשוך אחד היה רוחץ באותו האור כמי שרוחץ באותו נהר עמוק שמימיו מתפלגים ונהרם ונמשכים לכל עבר ממה שמעליו]. בחירתו של ר' חזקיה להנכיח את החושך האחד בתוך ים האור מעמיקה את החזיון ומעניקה פשר למידה 'נשא עון'. כפי שהראתה מ' הלנר-אשד בפירושה לחזיון זה הן בהיבט הויזואלי (תקריב שערות הזקן הלבן ובהם שיערה שחורה אחת) והן בהיבט המהותי (מבחינת מידות האל) 'לפנינו תמונה חווייתית ביותר של היות האל נושא עון. האל, נהר האור הגדול, נושא בתוכו את העון. אין עוון שהוא כבד מנושא לנהר האלהי האינסופי הזה הנושא ורוחץ בתוכו את פגם עווננו', ראו הלנר אשד, שם עמ' 78. אולם יתכן ומנקודת המבט התיאוסופית, זו שבאה לידי ביטוי במקבילה לאדרא אצל ג' קטילה, טעה ר' חזקיה בתיאורו החזיוני, טעות שאולי יש בה אף כפירה והפרה שביחוס מימד של דין להוויתו השלמה ומלאת החסד של עתיקא קדישא, אריך אנפין. אולי יש לראות גם בכך הסבר להסתלקותו של ר' חזקיה באדרא רבא.

<sup>141</sup> זוהר, ח"ג, קמו ע"א.

שפה זו קשורה בטבורה לשפה הפנימית של האדרא רבא<sup>142</sup> ושל זוהר אחרי מות, בה מימד הפחד או האומץ לגלות מבחינים בין ר' שמעון ודורו לאחרים. יתכן שר' ייסא הופך קדש לחול כיוון שאיננו יודע לפרש את המראה, או כיוון שהוא משתמש בחידה ובמראה ולא בראייה גבוהה יותר, ראייתו של משה.

נוכח חידתו החזיונית של ר' ייסא צפה ועולה ממאגר הטקסטים של קבלת המאה השלוש עשרה תמונה חידתית אחרת. בין שתי התמונות מתקיימות זיקות פוטנציאליות והטלתן זו על זו מוסיפה למאגר המפתחות עמן ניתן לגשת לפיענוח קוד חידתו של ר' ייסא. כוונתי לנסינו של ר' משה מבורגוש בספר העמוד השמאלי לפענח את שם הספירה השביעית באצילות השמאלית, ער"ב זר"ק. הוא מצטט את דברי הרמב"ן כביכול<sup>143</sup> בענין זה:

כמה זמנים לא מצאתי פתרון ואשתומם על המראה ואין מגיד לי, עד אשר גרמו לי הדברים הנסתרים להתעורר ולשוטט בשאלות מחשבותי עם מחשבות ספקותי בהיות התלמוד לשלוח לארצות מרחקים אשר יד שאלתי מגעת לרבותי בכל מקום שהם ולאחר ט"ו חדשים הגיעה לי תשובת שאלתי בענין זה מתוך תשובות אחרות מאת אדוננו הרב הגדול הגאון ר' יצחק ז"ל והאיר עינינו כי השם נחלק לשני עניינים וכן פירושו. **כמו העורב האכזרי מתכוין לזרוק ילדיו בתחילת ילדותם, כן כוונת זה לזרוק ולהשחית זרע קדש הזרוע באוצר יסוד עולם.** עוד הוסיף ביאור כי בשעת קבלתו מן היסוד ערב לו ואחר קבלתו זורק מה שקבל. כל זה הוא מלשון הרב החכם הנזכר ז"ל. ומה נפלאו סתרי קבלתו... כי הספירה הנזכרת היא מכוונת בכיוון היסוד הנעלם אשר הוא יסוד עולם המיסד יסודי הנפשות המתגלגלות ובאות לעולם. והיא העוברת את מעבר כח אצילות בית קבול הכחות העליונות לקטרג ולבלבל מספר רובע ישראל ולערב ערב רב ולהמיר טוב ברע בערבות עברה, בזריקות קשת רמיה. ובפנמיות כוונת השם נרמז סוד ערב ברע זורק רובה קשת כי הוא מתעורר להתגבר על כח קשת גבורים אשר באיתן קשתו... ומכוין לזרוק הזריקות הזרות במזרק כסף להפוך קערת כסף על פיה המקבלת במזרק כסף שנים עשר מכח הזרק מים טהורים בכלי טהור על טהרת בכל קדש... ועוד קבלנו בסוד ענין שם הספירה הנזכרת כי היא כנסת ישראל המקבלת משני הכחות. רצה לומר מצד כח הימין העליון שהוא רוח אלהים קדוש הכולל כל מעלות הקדש ונותן רוח חן ותחנונים, ומן הכח השמאלי המושל משלי אפר אשר הוא כלול במכלל ספירותיו. ואחר קבלת ערבותו זורקו כפי כוונתו וזהו סוד התולדות המעורבות וזה סוד מופלג אין שום משכיל רשאי לדבר בו

144

ישנה הקבלה מעניינת בין תמונת הציפור המשליכה (על פי הנוסח האחר 'שדי') את ביצתה לאש בחזונו של ר' ייסא ובין תמונת העורב הזורק את ילדיו בתחילת ילדותם בספר העמוד השמאלי. מעבר לעובדה ששתי התמונות גרמו מבוכה רבה לחוזים בהן, אם נטיל אותן זו על זו ונייחס את הפירושים שנתן ר' משה מבורגוש לספירת ערב זרק גם לתמונה שהעלה ר' ייסא, תתבהר

<sup>142</sup> 'התם יאות הוה למהוי דחיל, אגן בחביבותא תליא מילתא' תרגום: שם ראוי היה להיות ירא, אנחנו, באהבה תלוי הדבר (אדרא רבא, זוהר ח"ג קכח ע"א). וראו ליבס, המשיח של הזוהר עמ' 151 - 157.

<sup>143</sup> וראו דיונו של שלום, המפקפק בעדות זו, שם, עמ' 279 - 280.

<sup>144</sup> ראו שלום, לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, עמ' 155 - 156.

ההתייחסות החמורה אליה מצד ר' אבא ויובן יותר העונש שהטיל רשב"י על ר' ייסא. הפירוש הראשון שלדברי ר' משה קבל הרמב"ן מר' יצחק לתמונה זו כולל תכנים קשים מאוד של השחתת 'זרע הקדש באוצר יסוד עולם' המשפיעה על גורל הנפשות המתגלגלות ובאות לעולם וגורמת לבלבול מספר רבע ישראל, ולהכנסת ערב רב וכו'. אלה תכנים קשים השייכים להשקפה הדטרמיניסטית אודות עושק הנפשות הפגומות<sup>145</sup> בידי הסטרא אחרא, או בגלגל התיקלא,<sup>146</sup> אלא שכאן מועלית התערבותו כבר לשלב הזיווג, לספירת יסוד, בשונה מתמונת הנחש הרובץ לפתח רחמה של ספירת מלכות.<sup>147</sup> הפירוש השני שמעניק ר' משה לתמונת העורב הזורק קשה לא פחות. ג. שלום כותב עליה בהערותו על אתר: 'כאן נמצאת התעודה הקדומה ביותר לתורה על שני צינורות המובילים מהיסוד אל השכינה, או המלכות, האחד לכחות הטהרה וזרע הקדש והשני לכחות הטומאה'.<sup>148</sup> אין צורך להכביר במלים אודות הרדיקליות של תמונה זו, על שני פירושיה. אם אכן יש זיקה בינה ובין חזונו של ר' ייסא המהווה סוג של פירוש שהוא נותן לאיסור הקריבה אשה בנידת טומאתה ברורה תגובתו של ר' אבא 'עבידת קמי ר' שמעון קדש חול'. כפי שראינו, בזהר מופיעות התבטאויות דומות בהקשרים ובמובנים שונים, לעתים החול ניטרלי והוא פשוט לא קדש, אך לעתים אין החול ניטרלי. כך למשל בזהר פקודי:<sup>149</sup>

בגין דכל חול לאו איהו בסטרא דקדושה כלל, **חול איהו מסטרא אחרא מסאבא**, ועל דא הבדלה בין קדש לחול, בגין דבעינן לאפרשא בין קדש לחול, ורזא דקרא הכי הוא, (ויקרא י ז) ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור.

אם יש לקשור את פשר המראה של ר' ייסא לתכנים מעולמם של מקובלי העמוד השמאלי, הרי שיתכן מאוד כי ר' אבא בדבריו כיוון למשמעות זו של הפיכת הקדש ל'סטרא מסאבא'.<sup>150</sup>

אולם מעבר לכל הפרשנויות הספציפיות לחידת ר' ייסא חשוב להצביע על העובדה שתמונת הציפור המופיעה בה משתייכת למוטיב או נתב<sup>151</sup> מרכזי בסיפור המסגרת הזוהרי הגדול, מוטיב הציפורים. די אם נזכר בתור הנשלח אל רשב"י במערה<sup>152</sup> ובציפורים המוליכות את ר' פנחס אל מחבואו של רשב"י בשעת יציאתו ממנה<sup>153</sup>, בציפורים העפות מעל רשב"י ותלמידיו, מצלות להם

<sup>145</sup> בענין זה ראו תשבי, משנת הזוהר חלק ב', עמ' עה - פא, וראו ישראלי, פרשנות הסוד עמ' 113 - 148.

<sup>146</sup> על התיקלא ראו קרא איונוב קניאל, אמהות ופתינות, עמ' 227 - 297.

<sup>147</sup> ראו למשל זוהר, ח"ב, ריט ע"ב..

<sup>148</sup> שלום, לחקר קבלת ר' יצחק, עמ' 156 הערה 10. על גלגולה של תפיסה זו בקבלת ר' יוסף הבא משושן הבירה ופיתוחה לתמונת שני הצינורות שביסוד, אותה מזכיר שלום בהערותו הנ"ל, ראו אידל, קבלה וארוס, עמ' 169 - 180 וראו הפניותיו שם.

<sup>149</sup> זוהר, ח"ב, רכב ע"א וע"ב.

<sup>150</sup> הקשר זה כדאי לשוב ולהתבונן בטקסט שהבאנו לעיל ליד הערה 83, מזהר חדש אחרי מות, מח ט"ד, שם מופיע הביטוי 'קדש חול' בהקשר של ראיית האחוריים, הצד האחר (סטרא אחרא?): 'ויש אחור מן קדושה. הה"ד, אחרי"י ה' ילכו כאריה ישאג. ואתקרי פנים לגבי מטה, ואחור לגבי מעלה. ואתקרי חול לגבי מעלה, וקודש לגבי מטה'.

<sup>151</sup> על ההצעה לשימוש טרמינולוגי במילה נתב ומשמעותה ראו ר. מרוז, ריקמתו של עמ' 168.

<sup>152</sup> ראו זוהר חדש כי תבוא - זוהר חדש, נט ט"ג - ס ט"א, י. תשבי, משנת הזוהר א עמ' כב - כז.

<sup>153</sup> ראו הקדמת ספר הזוהר - זוהר, ח"א, יא ע"א - ע"ב, תשבי ולחובר, משנת הזוהר א, עמ' כז.

ומורות לר' פנחס את הדרך אליהם<sup>154</sup> ובציפורים הטסות אל נקבי הים עם מותו של רשב"י באדרא זוטא<sup>155</sup> ועוד. נראה שחידת ר' ייסא עושה שימוש בחומרים מבית היוצר ה'ציפורי' הזה. עובדה זו מחזקת את שיוכה של התמונה הזוהרית שלפנינו לחטיבה האפית. זיקה מיוחדת מתקיימת בינה ובין זוהר ויחי בו נעשה שימוש אינטנסיבי במוטיב הציפורים. נראה כי הציפורים המתפקדות בחלק מן הסיפורים הזוהריים כסמל לכנסת ישראל ולשכינה ומזוהות עם התור ובן היונה, הופכות בחלקים אחרים של הנרטיב הזוהרי לישויות מפלצתיות, בדומה לטראנספורמציה שהן עוברות בסרטו של אלפרד היצ'קוק, 'הציפורים'. כך הם פני הדברים בזוהר ויחי. פרשה זוהרית זו עוסקת בו זמנית בסוגיית המוות ופשרו וברזי הגלות. התהליך האישי של פרידת הנשמה מן הגוף מוקבל לתהליך הלאומי והקוסמי של נטישת אלוהים את הארץ, וכל זה אחוז בסיפורי מסגרת מבית היוצר של חבורת רשב"י וקורותיה. תמונות הציפורים בחטיבה זו, בהן נמקד את את מבטינו שופכות אור מעניין על חידת ר' ייסא.

רלוונטית במיוחד מבחינתנו תמונת הציפורים המתבקעות. כוונתנו לתמונה מבועתת בזוהר ויחי<sup>156</sup> שעל חלק מפרטיה כבר עמדנו בדיוננו זה,<sup>157</sup> בהקשר לתיאור מריטת השיער והגילוח המופיע בה. בדרשה זוהרית מוכרת זו, המתרחשת לאחר מותו של רשב"י, יושב ר' יהודה על פתחה של טבריה ורואה משא, ככל הנראה של בשמים, הנופל מעל גבם של שני גמלים. עדת ציפורים עטה על המשא. הראשונות מתבקעות בטרם הגיען אליו, אך את הציפורים האחרונות לא מצליחים ר' יהודה וחבריו להשיב. עובר אורח, המסתבר בהמשך כאליהו גוער בר' יהודה על שאינו מצליח לקיים את שנאמר 'וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברהם' ומבקר אותו על כך שטרם מרט את ראש ריבונו ולא גילח את המטרונית. על ענין אחרון זה עמדנו לעיל, כאן עומדת במרכז ענייננו תמונת הציפורים המתבקעות. י. ליבס<sup>158</sup> פירש תמונה זו כרומזת לעדת המקובלים הלא ראויים שעטו על הזוהר לאחר מות רשב"י. כל עוד היה רשב"י בחיים התבקעו ציפורים אלה מעצמן, אחרי מותו לא הצליח ר' יהודה להשיב את העיט מעל הפגרים. אם נשליך רובד פרשני זה על סיפורנו, הרי שלפנינו דוגמא של בקיעת אחת הציפורים הללו, ואולי נכון יותר לומר התבקעות של אחת הביצים שעדין לא הגיעה לכלל הבשלה ולא בגרה להיות ציפור – ביצתו של ר' ייסא. קצרה היריעה מלעקוב כאן אחר דמותו של ר' ייסא בזוהר, ולהתחקות אחר הטענה שאולי בשני ר' ייסא מדובר.<sup>159</sup> נרמז כאן רק למקורות הרבים בהם מופיע ר' ייסא כינוקא, כרביא, או כחבר חדש המנסה להתקבל לחוג הזוהר וסיפור חניכתו אינו עולה יפה בחלק מהסיפורים בשל חוסר בשלות

<sup>154</sup> ראו זוהר, ח"ג, ר ע"ב – רב ע"א, סיפור זה מובא אצל תשבי תחת הכותרת, 'נסים: האשל של ר' פנחס בן יאיר', ראו תשבי ולחובר, משנת הזוהר א, עמ' יא – יח.

<sup>155</sup> ראו אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצו ע"ב, תשבי ולחובר, משנת הזוהר א, עמ' לה – לו.

<sup>156</sup> זוהר, ח"א, ריז ע"א.

<sup>157</sup> ראו לעיל ליד הערה 63.

<sup>158</sup> ראו ליבס, כוח המלה, ליד הערה 68.

<sup>159</sup> ואכן בזוהר מופיע רב ייסא סבא מחד (ראו למשל זוהר, ח"א, לב ע"ב; שם, לד ע"א), רב ייסא זוטא מאידך (ראו הערה הבאה). הטענה על כפל הדמות מופנית גם ביחס לרבי חזקיה, ראו ר. מרגליות, ניצוצי זוהר על אדרא רבא, זוהר, ח"ג, קמד ע"א אות ו'.

והעדר יכולת להבנה מורכבת של הסוד וסמליו.<sup>160</sup> אולי על רקע זה מתואר הוא כאן כציפור מתבקעת או כביצת נפל שהושלכה לאש ובקעה בטרם עת. תמונה מעניינת שניה בהקשר שלנו היא תמונת הציפורים המבשרות בעולם את מותו הקרב של אדם, הזוכה לפיתוח מפואר בזהר ויחי :

תניא, ויקרבו ימי ישראל למות, אמר רבי יהודה, ווי לעלמא דהא בני נשא לא חמאן ולא שמען, ולא ידעין, דהא כל יומא ויומא קלא דכרוזא אשתמע במאתן וחמשין עלמי. תנא עלמא חדא אשתמודע לעילא, וכד כרוזא נפיק, ההוא עלמא מזדעזעא ומתחלחלא, נפקי תרין צפרין, דאסתלקו מההוא עלמא, דמדוריהון תחות אילנא דחיזו דחיי ומותא ביה. נפקא חד צפורה לסטר דרומא, וחד צפורה לסטר צפונא, וחד צפורה כד נהיר יממא, וחד כד אתחשך יממא, כל חד וחד קרי ומכרזא מה דשמעין מההוא כרוזא, לבתר בעו לאסתלקא לאתריהו, ומשתמטי רגליהו בנוקבא דתהומא רבא, ומתלכדן בגויה עד דאתפליג ליליא, כד אתפליג ליליא, כרוזא קרי (קהלת ט יב) וכצפרים האחוזות בפח, כהם יוקשים בני האדם.

תרגום :

תניא, ויקרבו ימי ישראל למות, אמר רבי יהודה, ווי לעולם שהרי בני אדם לא רואים ולא שומעים ולא יודעים, שהרי כל יום ויום קול הכרוז נשמע במאתיים וחמישים עולמות. תנא, עולם אחד נודע למעלה, וכשיוצא הכרוז, מזדעזדע אותו עולם ומתחלחל. יוצאות שתי ציפורים, שמשכנן תחת העץ שמראה החיים והמוות בו ועולות מאותו עולם. יוצאת צפור אחת לצד דרום וצפור אחת לצד צפון, צפור אחת כשמאיר היום וצפור אחת כשנחשך היום. כל אחת ואחת קוראת ומכריזה מה שהיא שומעת מאותו כרוז. אחר כך רוצות לעלות למקומן, ונשמטות רגליהן בניקבת תהום רבה ונלכדות בתוכו עד חצות הלילה. כאשר נחלק הלילה קורא הכרוז : (קהלת ט יב) וכצפרים האחוזות בפח, כהם יוקשים בני האדם.<sup>161</sup>

גם תמונה זו מקיימת זיקה עמוקה עם חזיון הציפורים של ר' ייסא. מעוף הציפורים לארבע הקצוות כשהן מוליכות את הקול, ההילכדות בנוקבא דתהומא רבא, כל אלו מוטיבים המזכירים את ההתבקעות הציפורית לארבע הקצוות בחידת ר' ייסא ואת השקיעה בימא רבא. יש לזכור כי

<sup>160</sup> ראו למשל זוהר, ח"ב, עט ע"א - ע"ב, המהווה מעין סיפור חניכה פארודי של ר' ייסא שאינו עולה יפה ובסופו אומר לו רשב"י: אמר ליה רבי שמעון, 'עד כען רביא אנת למיעל בין מחצדי חקלא'. במקומות נוספים בזהר מופיע ר' ייסא כרביא או ינוקא המסתופף עם חבורת רשב"י. הוא מכונה ר' ייסא זוטא, ר' ייסא זעירא דמן חבריא, 'המתאבק תדיר מעפרא דבוסמין דר' שמעון' ראו מדרש הנעלם רות, מאמר חנוך הוא מטטרון ; זוהר חדש, לא ט"א ; זוהר, ח"ב, קנב ע"ב - קנד ע"ב. מעניין במיוחד התיאור בזהר, ח"א, קסב ע"א - ע"ב על ר' ייסא זוטא, שכן בדרשה זו ישנההתייחסות לסוד שתי הציפורים כאל סוד ידוע - 'ואלין אינון תרין צפרים דקאמרן בכמה א תר', וראו פירוש הרמ"ק לענין זה באור יקר על אתר. את מותו בטרם עת באדרא ניתן אולי לראות גם במסגרת מוטיב מותם של ינוקות היודעים בחשמל. על הינוקא ראו מ' אורון, 'מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר', תעודה כא-כב (תשס"ז), עמ' 129-164. וראו בן הראש, סודו של ינוקא. בשני מקורות, בנוסף על זוהר אחרי מות בו אנו עוסקים, יש רמיזה או הפניה פנים זוהרית למותו של רב ייסא באדרא רבא. בזוהר, ח"ג, לט ע"ב מברכים החברים את רב ייסא הצעיר 'יתיר תהא שכיח בעלמא מרב ייסא חברנא דאסתלק מביננא'. ובזוהר, ח"ב, סא ע"א- ע"ב בו מתבשר ר' ייסא כי מזומן הוא לאדרא רבא, ובמרומו נרמו גם מותו בה.

<sup>161</sup> זוהר, ח"א, ריז ע"ב.

מוטיב הציפורים הטסות ושוקעות בנקבי הים הגדול מופיע גם בתיאור מותו של רשב"י באדרא זוטא.<sup>162</sup> יתרה מכך, כמה דפים הלאה בזוהר ויחי מופיעה וריאציה נוספת לתיאור עוף השמים המוליך את הקול ומבשר את מותו של אדם. וריאציה זו פותחת בתיאור הדין ביום המוות המתעורר מארבע כנפות הארץ ומבקש כביכול לכלות ולהבקיע את החיבור ביניהן – 'ארבע סטרין דעלמא קיימין בדינא תקיפא, ומתערין דינין מארבע סטרי עלמא, וארבע קשורין נצאן וקטטותא אשתכח ביניהו, ובעיין לאתפרשא כל חד לסטרווי'.<sup>163</sup> תמונת פירוק או התבקעות זו מטרימה את תיאור קול הכרוז שבעקבותיו יוצאת מצד הדין שלהבת אש המתפשטת בארבע קצווי עולם עד שהיא מכה בכנפי תרנגול שחור המכה בכנפיו ומוליך את בשורת המוות בעולם. בווריאציה זו נוסף מוטיב האש, הבולט גם בחידת ר' ייסא. יתכן אפוא כי ר' ייסא שומע את קול הכרוז המכריז את מותו הקרב בפי הציפורים, וכי דברי רשב"י אינם אלא מפרשים את פשר המראה החידתי, ואין בהם משום ענישת ר' ייסא. להפך, מותו של ר' ייסא נדחה כיוון שעליו עוד להשתתף באדרא רבא. דברים אלה עולים בקנה אחד עם הסיפור בזוהר בשלח, אודות העני שכנו של ר' ייסא שפרחה נשמתו טרם זמנה בשל הרעב, והוא מבשר לר' ייסא, המטפטף גרוגרות תאנים לפיו ומחיה את נפשו, כי בשמים הכריזו עליו ש'זמין ר' ייסא לסלקא רוחיה ולא תקשרא בחד אדרא קדישא... והא אתקיננו תלת כרסיאן דקיימן לך ולחברך'.<sup>164</sup> על פי תיאור זה הכרוז שהכריז בשמים על מות ר' ייסא, גם הכריז על השתתפותו באדרא רבא. ואולי את שני הדברים שמע רשב"י, שמבשר לר' ייסא הן א דבר מותו והן את דבר השתתפותו באדרא רבא. במובן זה יש בהתרחשות זו דמיון רב לסיפור ר' יצחק ומלאך המוות, שמותו נדחה עד לסיום האדרא זוטא, סיפור המופיע באותה חטיבה ספרותית בה אנו עוסקים בזוהר ויחי.<sup>165</sup> אם כי מן הדמיון עולה גם ההבדל – רשב"י איננו ערב לר' ייסא ואיננו מאריך את חייו.

נחתום את עיוננו בהתבוננות בתמונת ציפורים שלישית המופיעה בחטיבה זו בזוהר ויחי. גם תמונה זו קשה ומטילה בעתה. ר' יוסי המהלך עם ר' חייא בר רב רואה אדם בנהר וצפור אחת על ראשו, ושינים בפי הציפור, והיא אוכלת ודורסת ואותו אדם מרים קולו וצווח. לשני החכמים ברור כי לפנייהם חזיון מיסטי, רמז מהקב"ה, כשהם מתקרבים הם שומעים את תוכן צעקת האיש בנהר: 'עטרא עטרא תרין בנין שריין לבר (ס"א שדיאו לברא) לא נח ולא ניחא, עד דצפורא בקיסרא (נ"א בקיסטרא) רמיו [= עטרה עטרה, שני בנין שורים בחוץ (ס"א זרוקים בחוץ) לא נח ולא מנוחה, עד שהציפור לגזרים (נ"א בפח) מושלכת].<sup>166</sup> את החזיון מפרש ר' יוסי על הגלות

<sup>162</sup> אדרא זוטא, זוהר, ח"ג, רצו ע"ב.

<sup>163</sup> זוהר, ח"א, ריח ע"ב. תרגום: ארבעת צדדי העולם עומדים בדין תקיף, ומתעוררים דינים מארבע קצווי תבל, וארבעה קישורים רבים, וקטטה נמצאת ביניהם, ומבקשים להפרד כל אחד לצדדיו. וראו תשבי, משנת הזוהר, חלק ב' עמ' קעב.

<sup>164</sup> זוהר, ח"ב, סא ע"ב. מבין שיטי הסיפור ניתן להבין כי עלית הנשמה של העני, שכנו של ר' ייסא שכמעט מת מרעב טרם זמנו כי בני המקום, ובכללם ר' ייסא, לא ראו אותו ולא דאגו לו, מחליפה את עונש המוות שנגזר באותה שעה על ר' ייסא ומבשרת מוות זה. אלא שהוא נדחה בשל האדרא רבא.

<sup>165</sup> זוהר, ח"א, ריח ע"א וע"ב. תשבי, משנת הזוהר ח"א עמ' שנו מזהה את הציפורים כמלאכים.

<sup>166</sup> זוהר, ח"א, ריט ע"ב. הנוסח והתרגום נסמכים על מהד' מרגליות, מהד' הסולם ומהדורת ל' הזוהר. כפי שמעיר מרגליות הרד"ל פירש 'עוטרא' – עשן, עשן. לפי תרגום מהד' לשון הקודש בפי הציפור 'צלעי' ככל הנראה בעקבות ניצוצי אורות מפרש 'צלע של בשר'. יש לשים לב להקבלה הלשונית בין חילופי הנוסח כאן שריין לבר \ שדיאו לברא (אף שבחלק מהנוסחים שריאו) ובין החילופין הדומים בחידת ר' ייסא.

הנמשכת ועל שלטון האומות, המיוצג ככל הנראה בתמונת הציפור הדורסת. כשהם ממשיכים ללכת צופים ר' יוסי ור' חייא בהמשך החיזיון ובו יוצאת שלהבת ושורפת את הציפור. בעירה זו מתפענחת על ידי החכמים מתוך הפסוק בדניאל (ז יא) ויהיבת ליקידת אשא, המוסב על החיה הרביעית.<sup>167</sup> צעקת האיש בנהר מתפענחת מתוך דברי רשב"י בדרשת 'אם הבנים שמחה' הקודמת לסיפורנו, דרשה המציירת תמונה תיאוסופית באמצעות מיתוס משפחתי :

הא תנינן תרין בנין אית לקב"ה, חד דכר וחד נוקבא<sup>168</sup>.... ואימא רביעא עלייהו דינקא להו, ועל האי כתיב (דברים כב ו) לא תקח האם על הבנים, ותנינן לא יסגי בר נש חובוי לתתא, בגין דיסתלק אמא מעל בנין, וכתיב (ויקרא יח ז) אמך היא לא תגלה ערותה, ווי למאן דגלי ערייתא...

תמונת שילוח הקן ולקחת הבנים היא מטפורת גלות גדולה, בינה האם העליונה משולחת ומתנתקת מבניה תפארת ומלכות ואלה מושלכים חוצה ובמקביל מלכות, האם התחתונה מגורשת ממקום מושבה ובניה מושלכים אל הגלות. עם שילוח האם בעוון הבנים 'בפשעכם כי שולחה אמכם' נחשפת ערוותה לעיני כל, ובין היתר שוטפים את בניה חזיונות קשים, חלקם נטולי פשר, הידוע שבהם חזון יחזקאל.

תמונות הציפורים בזהר ויחי מצטרפות זו לזו, כשם שהדרשות בחטיבה זו אורגות את סאגת מותו של האדם הפרטי עם דרמת הגלות הגדולה, כך מושלכות תמונות הציפורים אלו על אלו ומתפקדות כמבשרות מוות אישי ולאומי. כל התמונות מאירות באופן משמעותי את חידת ר' ייסא, שיש לה ככל הנראה גם משמעות פרטית מאוד עבורו, כזו המבשרת את מותו, וגם משמעות לאומית וקוסמית הקשורה לסוד 'אישה בנידת טומאתה', לו הקדשנו, בעקבות דף עט בזהר אחרי מות את עיוננו זה.

## סוף דבר

סוד 'אשה בנדת טומאתה' הוא 'סוד ה' ליראיו'. הכניסה אליו מטלטלת וכרוכה בעליות ומורדות. בחוויה הפנימית היא מורגשת כמסעה של האילה הזוהרית אל תוככי הרי החושך, הרגליים מתחככות בנחשים, ובאופן מפתיע מגיעה הנסיקה גבוה אל הר מלא אור. בתהליך הלימוד והקריאה מתחולל מחזור לבנה שלם שראשיתו בחשיכה רחמית, בדיני ובדמי הנידה, והמשכו במולד והתמלאות הדרגתית עד להארה הגדולה. הטלטלה בין יראה לאהבה גדולה. דומה שבכיים של החברים, עיניהם הנובעות, הוא שמאפשר לקוראים, ואולי גם לשכינה עצמה, לעמוד במסע. הוא מחולל קתרזיס, עוטף את הקושי הגדול בהזדהות, כמיהה וקבלה. בכיים, ונוכחותו של רשב"י ההולך בראש, מוביל את המסע באומץ ובבטחה.

<sup>167</sup> גם הסולם על אתר וגם רמ"ק, אור יקר לזוהר ויחי, כרך ו, עמ' פג, מפרשים את פרטי חיזיון הציפור מתיאור החיה הרביעית בדניאל, צפורניה שינייה וכו'.

<sup>168</sup> על ברייתא זו ראו דיונו של יי ליבס בנספח למאמרו 'מידותיו של האלוהים' בספרו עלילות אלוהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, והפנייתו שם.

'סוד ה" - בתהליך הפרשני המתחקה אחר הסוד מתחוללת תנועה מתמדת בין המאקרו למיקרו, בין הפרש הניתן מתוך המהלך הכולל וההקשר הרחב ובין נקודת המבט המצומצמת, המבקשת להשתוות על כל מילה ותג, לאתר רמזים וצפנים. דומה הדבר למסעו של בלש או מחפש אוצרות המקיש על לבני הבניין ומבקש להקשיב לחללים סמויים בהם מסתתרים רמזים או אוצרות. החוויה הזאת וודאי לא זרה ללומדי הזוהר. כמעט כל פסוק, צירוף מילולי, תמונה או סמל הוא בבחינת שם קוד לסוד ולרצף פרשנויות והתייחסויות המשקפות התבוננות עמוקה ושיח פנימי בין חוגי מקובלים שונים אודות משמעותו. דף עט בזוהר אחרי מות עמוס רמזים כאלה. לעתים נדמה כאילו אין הטקסט אלא מפת שורשי השיער המתואר בו, כשמכל מילה כמעט משתלשלת שיערה ארוכה ועליה תלויים רבי רבבות מארי שמעתא. באופן מענין מפגין הטקסט עצמו מודעות ארס פואטית לכך. תוך כדי הכבירו רמזי מקראות, מסורות וסודות על מילת היחס 'על' הוא מחווה ואומר: 'ולית לך מלה באורייתא או את זעירא באורייתא דלא רמיזא בחכמתא עילאה ותלין מניה תלי תלין רזין דחכמתא עלאה הה"ד קווצותיו תלתלים'. ואולי יש בכך משום הנחיית קריאה לבאים בשעריו, הנחיה, לה ניסינו להקשיב במסענו זה.

#### **נספח א': מקומו של דף עט בפרשת אחרי מות**

דף עט, בו עסקנו במאמר זה, חותם את פרשת אחרי מות בזוהר הנדפס. שייכותו לפרשת אחרי מות נגזרת בראש ובראשונה מן הפסוק המרכזי הנדרש בו 'ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב לגלות ערוותה', המשתייך לפרשה זו. נראה כי עקרון העריכה הפרשני, הנותן משקל רב לסדר הפסוקים, הוא שקבע את מקומו זה בספרות הזוהרית. אולם מעבר לעקרון זה, קיימות זיקות נוספות, רבות משמעות, בין הדרשה הזוהרית בה עסקנו למהלכה של פרשת אחרי מות בזוהר. הזיקה הראשונה הבולטת היא הזיקה התוכנית. במקורות שונים בזוהר וחוגו אנו מוצאים קישור ישיר ומובהק בין חטאם של נדב ואביהו לסוד אשה בנדת טמאתה. כך למשל ברעיא מהימנא לפרשת צו -

**ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב, ועל אינון דקריבין לה כתיב בהון, ויקריבו לפני**

**יהו"ה אש זרה אשר לא צוה אותם, ותצא אש מלפני יהו"ה ותאכל אותם וימותו.**<sup>169</sup>

הקרבה לאשה הנדה, מזוהה עם חטא הקרבת האש הזרה על ידי נדב ואביהו. כפי שראינו, בשכבת רעיא מהימנא והתיקונים מזוהה הנדה עם השפחה והפילגש, כלומר עם לילית נקבת הסטרא אחרא. כך עולה גם מן ההקשר ברעיא מהימנא לפרשת צו, ומשתמע כי חטאם של נדב ואביהו היה קירוב האשה הזרה, אליה רומז הכתוב באמרו 'אש זרה'. זיהוי זה בין האש והאישה עולה גם מדבריו של ר' יוסף הבא משושן הבירה,<sup>170</sup> המזהה את קטורה, פילגש אברהם, עם הקטורת הזרה:

<sup>169</sup> זוהר, ח"ג, לג ע"ב.

<sup>170</sup> ר' יוסף הבא משושן הבירה, פירוש טעמי המצוות, כתב יד ירושלים 3925 80, הובא ע"י אידל, הרעיה והפילגש, עמ' 150. וראו דיונו במקור זה גם בספרו קבלה וארוס, עמ' 172.



מה כתיב אחריו 'ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה', הוסיפו הקב"ה ולקח פילגש צד כותות החיצוניות, שבאו הצינורות להשפיע בדרך הטיה ובא להורות כי לכול יש זמן ועת להשפיע לשכינה ולפעמים לפילגש... ולפיכך כתיב: 'ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה', **זרה זו קטורת זרה האמורה בכל התורה, ולפיכך נענשו נדב ואביהו, כי חשבו ליקרב השכינה לבעלה וקרבו לפילגש באומרו: 'בהקריבם אש זרה' ולפיכך נקראה קטורה.**

חטאם של נדב ואביהו במקרא, בראי חז"ל ובזוהר נדון במחקר לא אחת.<sup>171</sup> כפי שהראה ע. ישראלי בחוג הרמב"ן ובכתבי מקובלים רבים פורש החטא כהפרדת ספירת מלכות מן הספירות העליונות. נדב ואביהו התייחסו רק לספירת מלכות ולא כיוונו אל השם המיוחד, לספירת תפארת ובכך קיצצו בנטיעות והפרידו אותה מאילן הספירות. לטענת ישראלי, הזוהר חורג ממסורת פרשנית זו ומעמיד את החטא דווקא על ההתעלמות מספירת מלכות ועל הניסיון לבא אל הקדש בלעדיה ושלא באמצעותה, לדלג אל עולם הספירות העליונות. בכיוון פרשני זה של הזוהר רואה ישראלי המשך קבלי לקו בולט בפרשנות חז"ל ולפיו תורף חטאם של נדב ואביהו היה בעקיפת סמכותם של משה ואהרן. 'למרד' זה נותן הזוהר ביטוי מיסטי בדמות עקיפתה של ספירת מלכות ולדברי ישראלי הנימה הסלחנית כלפי ענין זה מבטא את עולמם של חכמי הזוהר הקשטיליאנים שהשתייכו, כפי שהראה אידל, לאלטת המשנה ואת המרד הסמוי שלהם בסמכות הרמב"ן וחוגו. דומה כי מנקודת המבט של סוד אשה בנדת טומאתה ושל הקשר שלו לחטא נדב ואביהו, קשור החטא לכניסה אל הקדש בעת הלא ראויה, בזמן שהשכינה בנידתה ובנידויה, באמצעות האשה הזרה. ישראלי מצביע על קיומו של מסלול פרשני זה בספר הזוהר אך מדגיש את מרכזיותו של חטא ערעור הסמכות. עיון בפרשת אחרי מות בזוהר מעלה כי העיסוק הלא ראוי בסודות הנוקבא, זה הגורם לקירובה של האשה הזרה, שאיננו יודע להתבונן כראוי בשכינה בנידתה, בלבנה בפגימתה ולתקן פגימה זו, תופס אף הוא מקום מרכזי ביותר בהבנת חטא נדב ואביהו ובפרשה בכלל. דרשת 'ולא יבא בכל עת', מציבה, כפי שראינו, את המשוואה ולפיה ה'עת' הראויה היא ספירת מלכות וכנגדה העת האחרת היא האישה הזרה. כפי שנראה בהמשך, עניין השעה, העת הראויה, יהפוך מרכזי מאוד בהמשך הפרשה ויתכן מאוד כי גם השימוש בטרמין 'דחקו את השעה'<sup>172</sup> בניסיון להסביר את חטא נדב ואביהו כעקיפת סמכות אביהם איננו מקרי. הבעיה היתה לא רק עקיפת הסמכות, אלא הזיהוי הלא נכון של השעה, של העת, היא הבחינה הנקבית הראויה. גם בדרשה המזהה בפנחס את גלגול נשמת נדב ואביהו ואת תיקון חטאם מצוי דגש כפול. תיקון החטא כרוך בשימוש ראוי בפריצת הגבולות והסמכות בהקשר של קנאות לשם שמים, אך הזוהר מדגיש כי פנחס תיקן את הברית בפגעו בזמרי, ובכך תיקן את חטא האשה הזרה בו כשלו נדב ואביהו:

<sup>171</sup> ראו ע' ישראלי, 'המרד הקדוש: מעשה נדב ואביהו בספר הזוהר', סמכות רוחנית מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, בעריכת ח. קרייסל, ב. הוס, א. ארליך, באר שבע תש"ע, עמ' 83 – 102, והפניותו המקיפות לספרות המחקר בנושא.

<sup>172</sup> זוהר, ח"ג, נו ע"ב; שם, ס ע"א.

ויו"ד דפנחס לא אתיהיב ביה לחברא אתוון, אלא בשעתא דקני לקודשא בריך הוא, ואתא לישראל עקימא, דחמא דהאי את ברית קדישא עייל זמרי ברשותא אחרא, ובמה דאתעקם בקדמיתא אתתקן הכא, בנוכראה אתעקם בקדמיתא, דכתיב בהקריבם אש זרה, הכא בנוכראה אתתקן, כמה דכתיב (מלאכי ב יא) ובעל בת אל נכר, מה להלן אש זרה, אף כאן נמי אשה זרה. מאי אתחזי הכא, אלא בקדמיתא רחיקא קריבו, דכתיב בהקריבם אש זרה, און הכא זמרי הוה קריב רחיקא, שמא דמלכא הוה קריב גבי רחיקא, מיד (במדבר כה ז) וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה, הכא אתקין עקימא דקדמיתא, כדין אתיהיב יו"ד בשמיה, לחברא אתוון כחדא.<sup>173</sup>

אלא שהזיקה בין דף עט ודרשת 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב' לפרשת אחרי מות בזוהר בכלל ולדרשת 'ואל יבא בכל עת' בפרט איננה רק זיקה תוכנית, הקשורה בהבנת חטא בני אהרון כקרוב הנדה, כשימוש ב'עת' הלא נכונה. בין דרשה זו, העומדת במרכז עיונו, לחטיבות אלו בזוהר מתקיימות זיקות חשובות נוספות. זיקות מילוליות - למשל בהתייחסות לשליטת כוחות הדין והסטרא אחרא בעולם חוזר בשתי הדרשות שוב ושוב בוריאציות קלות הצירוף 'דינין קשין מתערין בעלמא' או 'חייבין עבדי פגימותא לעילא' וכד גרמין חייבי עלמא' וכו'. וזיקות נרטיביות, הבאות לידי ביטוי בטרמינולוגיה המשותפת של סיפור המסגרת, המצביעה על בית יוצר משותף ויוצרת זיקה הדוקה בין סוף פרשת אחרי מות ובין דרשת העתים הממוקמת יחסית בתחילת הפרשה.

תא חזי, זמינין דרי בתראי דיייתון, דיתנשי אורייתא מביניהו, וחכימי לבא יתכנשון לאתרייהו (ס"א לאדרא קדישא), ולא ישתכח מאן דסגיר ופתח, ווי לההוא דרא. ומכאן ולהלאה לא יהא דרא כדרא דא, עד דרא דיייתי מלכא משיחא, ומנדעא יתער בעלמא, דכתיב (ירמיה לא לג) כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם. תרגום:

בוא וראה, עתידים הדורות האחרונים שיבואו, שתישכח תורה מביניהם, וחכמי הלא ייאספו לאידרא הקדושה ולא ימצא מי שסוגר ופותח, אוי לאותו דור. ומכאן ואילך לא יהא דור כדור זה עד הדור שיבוא מלך המשיח ודעת תתעורר בעולם, שכתוב (ירמיה לא לג) כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם.<sup>174</sup>

האתוס העולה מדברים אלו של רשב"י בתחילת דרשת 'ואל יבא בכל עת' מקביל ללא ספק לדברי ר' יהודה בתחילת דרשת 'אשה בנדת טמאתה':

תני רבי יהודה, דרא דרבי שמעון בר יוחאי שארי בגויה, כלהו זכאין חסידין, כלהו דחלי חטאה נינהו, שכינתא שרייא בינייהו, מה דלית כן בדרין אחרנין, בגיני כך מלין אינון מתפרשאן ולא אתטמרן, בדרין אחרנין לאו הכי, ומלין דרזי עלאה לא יכלין לגלאה, ואינון דידיעי מסתפו. דרבי שמעון כד הוה אמר רזא דהאי קרא, חברייה כלהו עיניהון

<sup>173</sup> שם, נז ע"ב.

<sup>174</sup> שם, נח ע"א, לניתוח טקסט זה ראו ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 92 – 93.

נבעין דמעין, וכלהו מלין דאמר הוּ בעינייהו גליין, כמה דכתיב (במדבר יב ח) פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות... תאנא, ביומי דרבי שמעון הוה אמר בר נש לחבריה פתח פיך ויאירו דבריך, בתר דשכיב רבי שמעון, הוּ אמרי (קהלת ה ה) אל תתן את פיך לחטיא את בשרך.

תרגום:

דור שר' שמעון בר יוחי שרוי בתוכו, כולם זכאים חסידים, כולם יראי חטא הם, שכינה שורה בתוכם, מה שאין כן בדורות אחרים. משום כך דברים אלה מתפרשים ואינם נסתרים. בדורות אחרים לא כך ודברי סודות עליון לא יכולים לגלות, ואותם שיודעים יראים. שרבי שמעון, כאשר היה אומר סודו של פסוק זה, החברים כולם עיניהם נובעות דמעות, וכל הדברים שאמר היו בעיניהם גלויים, כמו שכתוב: (במדבר יב) פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות... תנא בימיו של ר' שמעון היה אדם אומר לחברו: 'פתח פיך ויאירו דבריך'. לאחר שמת רבי שמעון היו אומרים: 'אל תתן את פיך להחטיא את בשרך (קהלת ה ה).<sup>175</sup>

אתוס זה מוכר לנו מחלקים אחרים של סיפור המסגרת הראשי בזהר. במרכזו של נרטיב זה עומדות כידוע האדרות, שתי נקודות השיא אליהן מתייחסים גם הדוברים בשני קטעי זהר אחרי מות אותם אנו בוחנים. אולם האם לפנינו שתי דרשות בודדות, שרידים מקוטעים מאותו אפוס רחב, ששובצו באקראי, כפופים לעורך מאוחר שמיקם אותם במקומם זה בזהר אחרי מות על פי עקרון עריכה פרשני הנאמן רק לרצף הפסוקים? או שמא יש קשר רציף וקרוב יותר בין שני דפים אלו ובינם לרכיבים טקסטואליים נוספים בפרשת אחרי מות?

קשב ללשון המובהקת, המייחדת את חטיבה האפית מוביל אותנו אל יחידה ספרותית גדולה נוספת, המשובצת בזהר אחרי מות, יחידה שזכתה לעיון מחקרי רחב<sup>176</sup> וכונתה לא אחת בתואר 'אדרא'<sup>177</sup>. גבולות הגזרה הטקסטואליים של יחידה זו אינם ברורים ועומדים בעיני לשאלה, אליה נדרש בהמשך. אולם די אם נצטט מתוכה ביטויים כמו – 'דהא רבי שמעון כל מלוי באתגלייא אינון, איהו גברא דלא דחיל מעילא ותתא למימר לון, לא דחיל מעילא, דהא קודשא בריך הוא אסתכס ביה, לא דחיל מתתא, כאריה דלא דחיל מבני ענא'<sup>178</sup> - כדי לקשור בינה ובין שתי הדרשות האחרות בזהר אחרי מות בהן דנו לעיל. ביטויים כגון אלו כלפי ר' שמעון ודורו, המשקפים את תודעתה העצמית של החבורה, חוזרים, כפי שהראתה ר. מרוז<sup>179</sup> בחתימת דברי כל אחד מנושאי

<sup>175</sup> זוהר, ח"ג, עט ע"א.

<sup>176</sup> ראו תשבי ולחובר, משנת הזוהר, כרך א' עמ' רחב – ריג, כרך ב' עמ' נט – ס; י' ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 163 – 164; הני"ל זוהר וארוס עמ' 81, 92; מ' הלנר-אשד, ונהר יצא מעדן, עמ' 43 – 45, 51, 56, 123, 232, 289 – 293; מ' אנקורי וא' אזרחי, בסוד ליתן: מחשבת ישראל במבט מיתולוגי-פסיכולוגי, בן שמן 2004, עמ' 93 – 105; ר' מרוז, רקימתו של מיתוס, עמ' 169 – 186, 194 – 197.

<sup>177</sup> הכינוי אידרא ניתן לחטיבה זו ע"י י' ליבס, שראה בה מעין מהדורה של האידרא רבא, ראו ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 163 – 164. לאחרונה עסקה בחטיבה זו ר' מרוז וגם היא צירפה מעמד זה לשורת מעמדים בזהר הראויים לכינוי 'אידרא', ראו מרוז, רקימתו של מיתוס, עמ' 179 – 180, 185 – 186, ואף טענה כי יש תימוכין לכך שאידרא זו התרחשה אחרי האידרא רבה, ראו שם הערה 66 ובסביבתה.

<sup>178</sup> זוהר, ח"ג, נט ע"ב – ס ע"א.

<sup>179</sup> מרוז, רקימתו של מיתוס, עמ' 182 – 184.

הדרשות בכינוס זה. כך למשל חותם ר' חזקיה את דבריו במלים שניתן בקלות להקבילן לדברי ר' יהודה בדף עט: 'וקודשא בריך הוא יהיב האי לבוצינא קדישא רבי שמעון, ועוד, דסליק ליה לעילא לעילא, בגין כך כל מלוי באתגלייא אתמרו, ולא אתכסיין, עליה כתיב (במדבר יב ח) פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות'.<sup>180</sup>

יתרה מכך, כפי שהראתה מ. הלנר-אשד<sup>181</sup>, והוסיפה להראות ר. מרוז<sup>182</sup>, המוקד באדרת אחרי מות הוא היישום המיסטי של התכנים המסומן באמצעות מילת הקוד 'השתא'. להערכתנו, מאפיין ייחודי זה של אדרת אחרי מות קשור בטבורו לתפיסת ה'עתים' המיוחדת שנפרשה בדרשת 'ולא יבא בכל עת'. היכולת לכוון את השעה, לדעת באיזו עת יש להכנס אל הקדש, היא היכולת לאחד את השיח המיסטי עם החוויה המיסטית, לדרוש ובו זמנית לדווח כי 'השתא' מתחוללת אותה התרחשות מיסטית. כפי שהראתה הלנר-אשד, שיאה של חווית ה'השתא' הוא בדרשת ר' אבא בה חווה החבורה את נוכחותו ושפע זרימתו של הנהר היצא מעדן. והנה בתיאור נוכחותו של נהר זה פותח רשב"י את דרשת 'ואל יבא בכל עת' בהנגידו את דורו ואדרתו, החווים את פתיחת הנהר היצא מעדן, לדורות האחרונים בהם תשתכח תורה ויתכנסו חכמי הלב לאדרא קדישא ואין פותח וסוגר. יתכן, איפה, כי דרשת העתים, המשובצת בזוהר הנדפס בדף נז ע"ב – נח ע"ב, הינה חלק מאדרת אחרי מות ואולי יש לראות בה את פתיחתה של אדרא זו, פתיחה חגיגית הדומה מבחינות רבות לדרשת הפתיחה של רשב"י באדרא רבא<sup>183</sup> ובה מונחת התשתית הקונספטואלית למאפיין המרכזי ביותר של אדרת אחרי מות – היישום המיסטי של הדרשה התיאורטית המסומן במילת הקוד 'השתא'.

כפי שהראתה ר. מרוז, גבולותיה של אדרת אחרי מות וסיפור המסגרת שלה אינם קוהרנטיים. אם האפיזודה בדף נט ע"ב, בה צריך העולם למטר ובשל כך באים החברים לר' שמעון היא פתיחתה הרי שאין סגירה לעלילה זו ואין היא עולה בקנה אחד עם חתימת היחידה בה מתבשר ר' שמעון על הירפאות אשתו ממחלתה. אפיזודה זו גם נעדרת מכמה כתבי יד של הסיפור שיש להניח כדברי מרוז, 'כי השיבושים בו חלו כבר סמוך לכתיבתו'.<sup>184</sup> בשני הדפים המפרידים בין דרשת 'ולא יבא בכל עת' בה אנו מציעים לראות 'פתיחה' אפשרית לאדרת אחרי מות ובין פתיחתה המקובלת בדף נט, ממשיך הדיאלוג בין רשב"י לבנו אלעזר, במהלכו הוא דורש שתי דרשות. הדרשה הראשונה עוסקת בקטורת והשניה בכרובים הפורסים כנפיהם ופניהם איש אל אחיו, ביניהם הניח אהרון את הקטורת בהכנסו לפני ולפנים. בשתי הדרשות חוזרת ומופיע שאלת השעה הראויה, 'עת' הכניסה אל הקדש. והנה לתלמידיו הבאים לבקש על הגשמים מבשר רשב"י מיד:

<sup>180</sup> זוהר, ח"ג, סא ע"א.

<sup>181</sup> ראו הלנר-אשד, ונהר יוצא, עמ' 289 – 293.

<sup>182</sup> ראו מרוז, רקימתו של מיתוס, עמ' 174 ואילך.

<sup>183</sup> גם בפתיחת האדרא רבא מתאר רשב"י את מצוקת מחצדי חקלא ואת החשש שמא תשתכח תורה מישראל.

<sup>184</sup> ר. מרוז, שם עמ' 170.

**והשתא** חמינא דאתון אתיתון על דדכורא לא שריא בנוקבא. אמר אי לדא אתיתון גבאי תיבו דהאי יומא אסתכלנא דיתהדר כלא למישרי אנפין באנפין, ואי לאורייתא אתיתון שרו גבאי.<sup>185</sup>

מילת הקוד '**השתא**' מהבהבת בטקסט ונראה כי גם כאן, כבחלקיה הבאים של החטיבה, היא מהווה חוליית קישור בין הדרשה התיאורטית ליישומה המיסטי. החלק התיאורטי הוא דרשת הקטורת והכרובים בדפים נח ע"ב – נט ע"א. ככהן גדול קשר וחיבר רשב"י בדרשת הקטורת את העולמות, חיבור זה חולל את ההתרחשות המיסטית העכשווית בה חזרו הזכר והנקבה האלוהיים למצב של פנים בפנים. על יישום זה מדווח רשב"י לתלמידיו הבאים לבקש על הגשם. בהתאמה לתבנית הספרותית המובהקת ביחידה ספרותית זו, בו כוללת חתימת הסיפור מעבר ליישום המיסטי גם התייחסות לחבורה ולתודעתה העצמית, מקביל רשב"י את האחדות והאהבה בעולם האלוהי לאהבה בין החברים המתכנסים אל ביתו של ר' פנחס ומוזמנים להצטרף לאדרא ולשאת את דרשותיהם.

אנו מציעים אם כן להרחיב את גבולות הגזרה של אדרת אחרי מות ולהתחיל אותה בדף נז ע"ב למטה. הרחבה זו הופכת את העלילה למורכבת יותר, לאפוס בן כמה מערכות.

**במערכה הראשונה** נוכחים רשב"י ובנו. סודות הכניסה הראויה אל הקדש, זמנה ומשמעותה, נדונים בין האב ובנו, אולי בהקבלה ניגודית לחניכה שלא התקיימה, ככל הנראה, בין אהרן ובנו. שלא כבני אהרן, מקפיד ר' אלעזר ללמוד את סודות העת הראויה ולא לדחוק את השעה, עת אביו רשב"י, מקבילו הסמוי של אהרן, בא אל הקדש, מקטיר בדרשתו את הקטרת ומשיב את הכרובים למצבם הטבעי פנים אל פנים. הקפדה זו של ר' אלעזר שלא לעקוף את סמכות אביו היא הקפדה מודעת ותמשך בחלקו השני של הסיפור, עת יסרב לדרוש בפני אביו.<sup>186</sup>

**במערכה השניה** מתרחב המעגל עם בואם של ר' ייסא, ר' חזקיה ושאר החברים, ששאלת הגשמים בעטיה הם באים לר' שמעון הפכה ללא רלוונטית, והחבורה כולה מצטרפת לר' שמעון שמסתבר כי פניו מועדות לבית חותנו, ר' פנחס. שם, סביב שולחנו מתרחש האירוע ה'אדראי', הכינוס במהלכו דורש כל אחד מן הנוכחים, ושעל מאפייניו עמדנו לעיל. אולי את הקושי של ר' פנחס להפרד מנכדו ר' אלעזר בסיומה של חטיבה זו ניתן לפרש על רקע הקשר הבין דורי אותו תיאור הזוהר קודם לכן בין נדב ואביהו לפנחס בן אלעזר הכהן. כאן, בזירה המקבילה של חבורת רשב"י, אין צורך בגלגול נשמות רב דורי והקשר בין פנחס לאלעזר נכדו הוא קשר אמיץ, המתקיים בחיי שניהם.

**המערכה השלישית**, העוסקת בסודות השעיר לעזאזל, השילוח למדבר וההתמודדות עם הסטרא אחרא, מתרחשת בהקבלה לתכנים אלה בדרך, בחוץ, לאחר הפרידה מר' פנחס. חלק זה, העוסק בתכנים המסוכנים הנזכרים נפתח על ידי רשב"י במלים הטעונות 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', המוכרות לנו היטב מן האדרא רבא. שיאו יהיה בענן אש הסובב את החבורה, בשליח המודיע כי אשתו של ר' שמעון נרפאה מחוליה ובבת קול המודיעה כי 'קב"ה שבק לאינון חובי דדרא!' (סד ע"א). ברגע שיא זה, עם הגעת השמועות הטובות, דורש רשב"י פסוק ממשלי 'מים קרים על נפש

<sup>185</sup> זוהר, ח"ג, נט ע"ב. תרגום: 'ועתה ראיתי שבאתם כיוון שהזכר לא שורה בנקבה. אמר: אם לכך באתם אלי – שובו, שהיום ראיתי שיחזור הכל לשרות פנים בפנים. ואם לתורה באתם – הישארו עמי.

<sup>186</sup> על ענין זה עמדו מרוז, רקימתו של עמ' 177 - 178, וישראל, מעשה נדב ואביהו, עמ' 99 - 100.

עיפה ושמועה טובה מארץ מרחק'. בדרשה זו הוא בוחן את היחסים בין שלושת ספריו של שלמה, ומעמידם כנגד שלושת הספירות העליונות: 'שיר השירים חכמה, קהלת תבונה, ומשלי דעת'.<sup>187</sup>

מדוע בוחר רשב"י להתבונן דווקא בשלושת ספריו של שלמה בדרשת שיא מסכמת זו? עיון באדרת אחרי מות במתכונתה המורחבת, שהוצעה להלן, מסביר בחירה זו. המערכה הראשונה של אפוס מורכב זה פותחת בפסוק מקהלת 'כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא' (ח"ג נז ע"ב – נח ע"א) ובמרכזה עומד פסוק נוסף מקהלת 'לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים' (שם נח ע"ב), פסוק המכוון את תפיסת השעה, המרכזית כל כך באדרת אחרי מות. בלבה של עבודת הכניסה אל הקדש כבר במערכה הראשונה וביתר שאת במערכה השנייה, עומדים פסוקי שיר השירים<sup>188</sup> ודיונים אודות שלמה המלך. כפי שראינו הפסוקים 'לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך' (שם נח ע"ב), 'משכני אחרוך נרוצה הביאני המלך חדרי נגילה ונשמחה בך' (שם נט ע"א) ומישרים אהבוך' (שם, שם) עומדים במרכז דרשת הקטורת והכרובים במערכה הראשונה; בכנוס האדראי בבית ר' פנחס דורש רשב"י שתי דרשות קשות אודות השכינה בגלותה סביב הפסוקים 'שחורה אני ונאווה' (שם נט ע"ב), ו'הנה מיטתו של שלמה' (שם, ס' ע"א וע"ב); ר' ייסא בדרשתו עוסק בשלמה ובתיקון פגימת הלבנה על ידו (שם, סא ע"א); ר' יוסי דורש את הפסוק 'יונתי בחגוי הסלע... השמיעני את קולך' (שם, שם); ודרשת השיא של ר' אבא, מתארת את החוויה המיסטית המתחוללת בה באמצעות הפסוק 'עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו' (שם, סא ע"ב – סב ע"א).

במרכזה של המערכה השלישית המתרחשת בדרך ועוסקת בשעיר לעזאזל ובריצוי הסטרא אחרא עומד הפסוק ממשלי – 'טוב עין הוא יבורך' (שם סג ע"ב) באמצעותו מגדיר רשב"י את האיכות הכהנית להפך רע לטוב, לכפר. וכאמור חטיבה זו נחתמת אף היא בפסוק ממשלי 'מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה מארץ מרחק' (סד ע"א).

שלמה המלך וספריו הם איפה התשתית הטקסטואלית של חטיבה זו, בנוסף על פסוקי פרשת אחרי מות מתוכם נרקם הנרטיב הראשי שלה.

אישוש נוסף לטענתנו בדבר ההרחבה האפשרית של גבולות הגזרה הטקסטואליים של אדרת אחרי מות ניתן למצוא מתוך התבוננות במהדורה העברית של זוהר אחרי מות בספרו של ר' דוד בן זמרה 'המראות הצובאות'.<sup>189</sup> עיון במהדורה זו מעלה כי בעוד שהחלק המרכזי של פרשת אחרי מות בזוהר, העוסק במהותו המיסטית של יום הכיפורים ומשתרע בזוהר הנדפס בין הדפים סה – ע, זוכה לציטוט ולתרגום צמוד בספר מראות הצובאות החל מדף ב',<sup>190</sup> הרי שלאדרת אחרי מות אין כמעט זכר בספר זה. הדף הפותח את הספר ואת פרשת אחרי מות הוא קולאז' של חלקי

<sup>187</sup> דיון טיפולוגי משווה של שלושת ספריו של שלמה מצוי גם בדברי הרמב"ן בדרשה על דברי קהלת, בה הוא מזהה את ספר קהלת עם מידת הדין ואת שיר השירים עם מידת החסד (כתבי הרמב"ן, שעוואל א קצט). גם בזוהר בוא מצויה טיפולוגיה דומה שיתכן והושפעה מדברי הרמב"ן: 'שיר השירים לקבל דחסד, קהלת לקבל דדינא, משלי לקבל דרחמי בגין לאשלמא חכמתא' (זוהר, ח"ב, לט ע"א).

<sup>188</sup> על מקומם של פסוקי שיר השירים באדרת אחרי מות ועל אופי פירושו ומקורם האפשרי ראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 71 – 74.

<sup>189</sup> *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot by Rabbi David ben Yehudah he-Hasid*, ed. D. Matt,

Chico 1982, pp. 128-129. וראו: מ' אידל, 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' יהודה החסיד', מחקרי ירושלים

במשבת ישראל ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 169 – 207.

<sup>190</sup> ראו ס' המראות הצובאות מהד' ד' מט, דף ב' שורה 5 עד דף יד שורה 25.

דרשות המופיעות בזוהר אחרי מות באריכות. אם נקביל את שני הטקסטים נמצא כי הדרשה הפותחת את זוהר אחרי מות פותחת במקוטע גם דף זה, הפותח את ספר מראות הצובאות, ולאחריה ניתן לזהות את דרשתו הקצרה של ר' יוסי בדף נז ע"ב למטה, חמש שורות מדרשת 'הנה מה טוב ומה נעים' הפותחת את המערכה השנייה באדרת אחרי מות (נט ע"ב), שש שורות מדרשת 'הנה מיטתו של שלמה' של רשב"י (ס ע"א), ומספר שורות מדרשת 'מים קרים על נפש עיפה' החותמת אדרא זו (סד ע"א). לסיפור המסגרת הדרמטי המלווה דרשות אלה בזוהר אין עקבות בתרגומו של ר' דוד. נראה כי לא הכיר את החטיבה הספרותית אותה אנו מכנים 'אדרת אחרי מות'. אם יש בגרסה זו של ר' דוד כדי לשקף את צביונו של זוהר אחי מות בשלב בעריכה בו לא נכללה בתוכו אדרת אחרי מות, הרי שניתן לזהות בין שיטיו את נקודות החיבור אליהן 'נתפרה' על ידי עורך האלמוני בשלב כל שהוא. את ראשיתה הצמיד העורך לדרשת ר' יוסי ושם היא ניצבת עוקבת לה עד היום במהדורות הנדפסות בדף נז ע"ב. את המערכה השנייה חיבר לדרשת 'הנה מה טוב ומה נעים' כשהוא מפתח סביבה חוליה חשובה בסיפור המסגרת ובאתוס של החטיבה, ולסופה חיבר את דרשת מים קרים על נפש עיפה שהיתה שם קודם לכן. מנקודת המבט של רצף העלילה באדרת אחרי מות נראית אכן דרשה זו, העוסקת בשלמה וספריו, מלאכותית ומקומה בחתימת האדרא מפתיע. מנקודת המבט של פרשת אחרי מות כשלעצמה אין היא מפתיעה לאור המקום הרב הניתן לדמותו של שלמה במדרשי חז"ל לפרשה.<sup>191</sup> כפי שראינו הצליח העורך המאוחר לרקום את דרשת 'מים קרים' על נפש עיפה היטב אל האדרא ולשלב בה באופן עמוק את דמותו של שלמה. אך נראה כי נדבך זה של הדרשה נלקח מן הרקמה הרזה והבראשיתית של זוהר אחרי מות שמצא לפניו.

עיון נוסף בפרשת אחרי מות בספר מראות הצובאות מעלה כי באופן מפורז ניתן למצוא דרשות נוספות מזוהר אחרי מות מפורזות ברצף הפרשה במראות הצובאות,<sup>192</sup> בצד ציטוטים ממדרשי חז"ל ודרשות שזוהו במחקר כדרשות של ר' דוד בן זמרא המובאות תחת שמו ודמותו הספרותית של ר' חייא.<sup>193</sup> עם זאת לדף עט אין מקבילה עברית בספר המראות הצובאות. בדומה לחטיבה הסיפורית לה קראנו 'אדרת אחרי מות', נעדר גם דף עט, על הרובד הסיפורי והדרשני שלו, מספר זה. האם מרמזת עובדה זו על קשר אפשרי בין דף עט ואדרת אחרי מות? האם יתכן שבזמן מן הזמנים היו שתי החטיבות הטקסטואליות קשורות זו לזו ונקטעו בעריכה מאוחרת? במחשבה על דף עט כחלק מאדרת אחרי מות תומכים כמה עניינים מרכזיים: ראשית, הקשרים התוכניים עליהם עמדנו בין קרבת הנדה לחטא נדב ואביהו ולדרשת 'ואל יבא בכל עת'. יתרה מכך, גם בחלקיה האחרים עוסקת אדרת אחרי מות בנושאים קרובים לעניינים הנדונים בדף עט.<sup>194</sup>

<sup>191</sup> הן התנחומא והן מדרש רבה לאחרי מות נפתחים בדרשה גדולה אודות העליות והמורדות בחיי שלמה המלך.

<sup>192</sup> כך למשל דרשת הזוהר על עשרה הכתרים התחתונים ועל פולחן העבודה הזרה להם, המצויה בזוהר הנדפס בדף ע ע"א משובצת בס' המראות הצובאות מהד' מט בדף לב; דרשת הזוהר בדף עז ע"א אודות מעשי האדם הנרשמים בפניו מצוטטת בעמ' סג במראות הצובאות; דברי הזוהר בדפים עז ע"ב – עז ע"א אודות השדים ואמהותים נעמה וללית מצויה בדפים ע – עא במראות הצובאות; דרשת העריות הזוהרית בדף עז ע"א וע"ב מצוי בדפים עב – עג במראות הצובאות וחלקה כבר משובץ על ידי ר' דוד בפרשת קדושים.

<sup>193</sup> ראו בעניין זה דבריו של ד' מט במבוא למהדורת ס' המראות הצובאות שלו.

<sup>194</sup> לסקירת נושאי הדרשות באדרת אחרי מות ראו מרוז, רקימתו של מיתוס, עמ' 181 - 184. לדעת מרוז הכינוס של אחרי מות לא מתאפיין בחידושים תיאוסופיים ובצד ה'רעיוני' חוזר הטרמין 'תנינן' המציין עיסוק קודם בתכנים אלו, בין היתר באדרא רבא. היא מאפיינת את התכנים באדרא זו כתכנים 'נומיים' שחיוניותם המיסטי נשחקה. ומדגימה

בשכינה בפגימתה, בהתמודדות עם מארי דדינא ובאפשרויות התיקון. פגימת הלבנה היא מטפורה מרכזית בדרשות אלה, שבמרכזן תיאור דמוני של השכינה היוצא אף הוא מפי ר' שמעון ומקביל ברוחו לתיאור בדף עט.<sup>195</sup> הפגימה קשורה לנפילת השכינה לידי כוחות הסטרא אחרא, ונצחונה מתואר כניצחון על המלך חירם. שלמה המלך הוא הגיבור המתקן את פגימת הלבנה, תיקון הקשור לידיע שלו בתחומי המאגיה והקבלה השמאלית. התהליך המיסטי שעוברת החבורה כרוך בהתגברות על כוחות השחור המתוארת בין השאר בדרשת שני שעירי יום הכיפורים.<sup>196</sup> הצלחת התיקון באה לידי ביטוי בסיפור המסגרת המתייחס להירפאותה של אשת ר' שמעון מחוליה,<sup>197</sup> חולי ורפואה המייצגים ככל הנראה את פגימת השכינה ותיקונה.

מעבר לזיקה התוכנית, בדף עט כמו באדרת אחרי מות, מתקיימת התבנית הקושרת את הדרשות לרשב"י, דורו וחבורתו, וגם בו לפני ואחרי הדרשה אנו מוצאים ביטויים מכבשון התודעה העצמית של חבורה זו, שעל זיקתם לביטויים מקבילים באדרת אחרי מות עמדנו לעיל.<sup>198</sup>

יתרה מכך, באדרת אחרי מות קיימת הקבלה מתמדת בין ההתרחשות בחבורת רשב"י בסיפור המסגרת לבין חנוכת המשכן והכניסה אל הקדש בפרשות שמיני ואחרי מות. כפי שצינו, כרוכה הקבלה זו בין היתר בתודעת הסכנה שהתממשה ברובד המקראי בתקדים מותם של נדב ואביהו. ביטוי מובהק לתודעה זו הוא סירובו של ר' אלעזר לפתוח ולדרוש לפני אביו. והנה, נראה כי גם בדף עט מתקיימת הקבלה דומה בין ההתרחשות בחבורת רשב"י ובין זו שבסיפור התנכ"י. הביטוי הדרמטי לכך הוא גזירת מותו של ר' ייסא. גם רשב"י וחבורתו נאלצים לשלם את מחיר הכניסה אל הקדש. אם התקיים קשר של רציפות טקסטואלית בין שתי החטיבות הרי שהבשורה על מות ר' ייסא משלים את ההקבלה המתמשכת בין סיפור המסגרת הזוהרי לדרמה המקורית של פרשת אחרי מות.

עם זאת במתכונתו הנוכחי בנוי דף עט כיחידה ספרותית עצמאית. סיפור ר' ייסא מובא בו תחת הכותרת 'יומא חדא', נקודת המבט של המספר פנורמית ועל זמנית וכוללת את מותו של ר' ייסא באדרא ואת הידיע על המשבר שיפקוד את החברים לאחר מותו של ר' שמעון, ושונה בכך מנקודת המבט של מעצב אדרת אחרי מות. טיעונים אלה, ואחרים מצמצמים את הקישור האפשרי בין דף עט ואדרת אחרי מות, קישור שאיננו יוצא מגדר של השערה בלבד.<sup>199</sup> יתרה מכך שיבוצו הנוכחי

---

זאת באמצעות השוואת דרשתו הדמונית של רשב"י על השכינה לדרשה מקבילה בזוהר ויחי. על זיקות אפשריות בין אדרת אחרי מות ותורת האחים הכהנים בכלל ולפירושו האבוד של ר' משה מבורגוש לשיר השירים בפרט ראו אסולין, הפרשנות המיסטית עמ' 71 – 74.

<sup>195</sup> ראו זוהר, ח"ג, ס ע"א - ע"ב. זהו אחד התיאורים היותר דמוניים של השכינה בזוהר, והיא המיילדת בו את לילית ונעמה. ג' שלום השתמש בתיאור זה להדגמת אופייה הדמוני של השכינה, ראו שלום, פרקי יסוד עמ' 302-303. וראו ניתוחה של רונית מרוז את התיאור בהשוואה לתיאור זוהרי אחר, מרוז, רקימתו של מיתוס.

<sup>196</sup> זוהר, ח"ג, סב ע"ב - סד ע"ב.

<sup>197</sup> זוהר, ח"ג, סד ע"א. אשתו של ר' שמעון איננה דמות שכיחה בזוהר אולם על מחלתה אנו שומעים פעם נוספת בזוהר, ח"ג, ר' ע"ב, שם הולך ר' פנחס לבקר את בתו החולה.

<sup>198</sup> ראו לעיל ליד הערה 172.

<sup>199</sup> ובכל זאת, אם נמשיך בחשיבה ספקולטיבית זו ונצרפה להשערה קודמת שהעלינו במחקרינו הרי שלקשר אפשרי בין דף עט לאדרת אחרי מות עשויה להיות השלכה מעניינת נוספת בעקבות השערתנו כי בדף עט משוקעים שרידים מ'אדרא דבי משכנא' העלומה והאבודה. אם אכן קשורות החטיבות הטקסטואליות זו לזו הרי שיתכן שניתן בזהירות רבה, לזהות את אדרת אחרי מות כ'אדרא דבי משכנא'. אמנם אין הדברים שלפנינו יוצאים מגדר השערה ואולי אפילו השערה פרועה, אולם אם יש בדברים ממש, הרי שאדרא דבי משכנא זכתה לשם זה משני טעמים: האחד – בשל



של דף עט בסוף זוהר אחרי מות נענה לא רק לעקרון עריכה פרשני, המשבץ את הדרשות באופן טכני בהתאם לרצף פסוקי הפרשה הנדרשת. מאחורי שיבוץ זה עומד גם שיקול תמאטי. בשל מרכזיות הפסוק 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערוותה' בדרשה, היא משולבת בחטיבה האחרונה בפרשת אחרי מות העוסקת בעריות. בכמה כתבי יד של הזוהר מוכתרת חטיבה זו, הפותחת במתניתין בדף עג ע"ב ומשתרעת עד סוף פרשת אחרי מות בדף פ ע"א, בכותרת 'פרשת העריות'.<sup>200</sup> עיון בתכניה מעלה נקודות השקה וחיבור עם תכניו של דף עט. פרשת העריות יורדת לכבשון החטא, הפיתוי והגרש בעקבותיהם נחשפת הערוה, ומתבוננת בעיניים פקוחות במנגוני הארוס הדקים ביותר. היא עוסקת בסוד שפחה כי תירש גבירתה, בסוד לילית ונעמה, מתבוננת בסבך יחסי דוד ובת שבע ומלווה את שלמה המלך במסעו אל אשמדאי ובניסיונותיו לתקן את פגימת השכינה מתוך האחריות המוטלת עליו, כבן, לגירושי המלך והמלכה.<sup>201</sup> הקרבה אל האישה בנידת טומאתה משלים את המסע הנועז המתחולל בין שיטי פרשת אחרי מות בכלל ופרשת העריות בפרט. במובן זה נראה כי דף עט נבחר להיות אקורד הסיום של הפרשה כולה. בצד תהליכי הכפרה והתיקון הגדולים שמחולל רשב"י באקורד מסיים זה, בצד ההתעלות הגדולה

---

העיסוק האינטנסיבי שלה בשכינה (אין צורך להרחיב את הדיבור אודות הקשר בין השכינה למשכן במערך הסמלים של הזוהר ואודות הזיקה האטימולוגית בין המילה 'שכינה' ו'משכנא'). הטעם השני קשור בסיפור נדב ואביהו וחנוכת המשכן ביום השמיני שבתוכה מתרחשת הדרמה של פרשת אחרי מות. הזירה המשכנית נוכחת במוטיבים רבים באדרת אחרי מות. הבולטת שבהם התודעה הכהנית המאפיינת את רשב"י וחבורתו באדרא זו, כפי שמציינת ר' מרוז, רקימתו של מיתוס, עמ' 178. כאמור, יי ליבס כבר עמד על אופיה האדראי של החטיבה הספרותית בה אנו דנים בזוהר אחרי מות וראה בה מהדורה מוקדמת של האדרא רבא (המשיח של הזוהר, הערה 273). ביחס לאדרא דבי משכנא שיער ליבס שהיא צריכה לכלול את המאפיינים הבאים: א. היא חיבור הכתוב כדרך 'ספרות האדרא' וקבלתה המיוחדת. ב. היא עוסקת בסודות המשכן. ג. היא נתקיימה לפני אדרא רבא ד. מקצת מחבריה, והם ככל הנראה ר' יוסי, ר' חזקיה ור' ייסא, אירע להם במהלכה אירוע הדומה למיתה. ה. היא עסקה בהוויית העולמות שעיקרה דין (בזעיר אנפין). ו. היא פתחה כנראה בפסוק 'ה' שמעתי שמעך יראתי' (חבקוק ג, ב), ראו ליבס, המשיח של הזוהר הערה 238. נראה כי תנאים ג, ד, מתקיימים באדרת אחרי מות המורחבת (כולל דף עט). כך גם ביחס לתנאי החמישי, אלא שההווייה שעיקרה דין היא השכינה ולא כפי ששיער ליבס זעיר אנפין (אם כי כפי שהראה ליבס בחוגים מסוימים כונתה הנוקבא זעיר אנפין). התנאי השישי אינו הכרחי לעניות דעתנו, ובאשר לראשון, הרי שהרחבת מושג האדרא בספרות המחקרית מנוגדת לדרישה תוכנית זו. הרחבה זו כאמור נעשתה כבר ע"י ליבס כשזיהה במאמרו המשיח של הזוהר כמה מעמדים זוהריים הדומים באופיים לאדרא וראה בהם מהדורות קודמות של האדרא רבא, ללא קשר לתוכן. בין אלו מנה את סיפור חניכת ר' חייא בזוהר שמות (זוהר, ח"ב, יד ע"א – טו ע"א) ואת הכינוס בזוהר אחרי מות. לאחרונה הגדירה ר' מרוז את המונח אדרא, לצורך סיווג של מעמדים זוהריים היכולים להיכלל תחת כותרת זו. הגדרה זו כוללת לדעתה 'כל טקס זוהרי קבוצתי אשר יש בו הן המרכיב הנוכח של קימת החברים ונשיאת הדרשות והן מרכיב נוסף והוא חווייה קבוצתית הנוצרת במהלכו. הסיפור המתאר טקס אדרא כולל ארבעה מרכיבים: תיאור ההתכנסות; הדרשות הנישאות בו; החווייה הנובעת מן הטקס; ותיאור הסיום או פרידת החברים. ראו מרוז, רקימתו של, עמ' 179. ביחס לאדרת אחרי מות, ר. מרוז סוברת שזו התקיימה דווקא אחרי האדרא רבא, וראו טיעוניה בעניין זה שם הערה 66.

<sup>200</sup> ראו למשל בכתב יד ותיקון ניאופיטי 24, ס' 632, עמ' 156 א'; כתב יד מינכן 218, ס' 554, עמ' 191 ב. על העריות בקבלה ראו מ' אידל, פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה, קבלה י"ב (תשס"ד), עמ' 89 – 199.

<sup>201</sup> לרצף תכני זה מתאימה גם הדרשה המטרימה את פרשת העריות וניצבת בין דרשות יום הכיפורים ובינה. כוונתנו לדרשת העומדת בתמר ובפתח עיניים, זוהר, ח"ג, עא ע"ב – עב ע"ב. וראו ניתוחה של רות קרא איונוב קניאל לדרשה זו, אימהות ופתיחות במיתוס הולדת המשיח מבית דוד – מקרא, חז"ל, זוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשע, עמ' 197 – 253. וראו שם סביב עמ' 264, הצעתה לראות בדרשה זו את מרכזה של פרשת אחרי מות, ואת טענתה בדבר המבנה הקונצנטרי של הפרשה.

מעלה מעלה עמה מסתיימת הפרשה, משולם בדם מחיר הכניסה אל הקודש ומתממשת הסכנה שריחפה על הפרשה כולה – מות נדב ואביהו מתגלם בבשורת המוות לר' ייסא, תלמידו של רשב"י.

#### נספח ב: זוהר אחרי מות עט ע"א – פ ע"א

אמר רבי שמעון, חייבין עבדי פגימותא לעילא, מאי פגימותא, כמה דאוקימנא, פגימותא ממש, והא אתמר:

תאנא, כתיב ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה, תני רבי יהודה, דרא דרבי שמעון בר יוחאי שארי בגויה, כלהו זכאין חסידין, כלהו דחלי חטאה נינהו, שכינתא שרייא בינייהו, מה דלית כן בדרין אחרנין, בגיני כך מלין אינון מתפרשאן ולא אתטמרון, בדרין אחרנין לאו הכי, ומלין דרזי עלאה לא יכלין לגלאה, ואינון דידיעי מסתפו. דרבי שמעון כד הוה אמר רזא דהאי קרא, חברייא כלהו עיניהון נבעין דמעין, וכלהו מלין דאמר הוה בעינייהו גליין, כמה דכתיב (במדבר יב ח) פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות. דיומא חד שאיל רבי ייסא, אמר, ביעא דקושטא (ס"א דקוסטא) דנפקא מעופא דשריא (ס"א ושדל) בנורא, ואתבקע לארבע סטרין, תרין סלקין מנייהו, וחד מאיך, וחד רביע ברביעא (ס"א נביע נביעא) דימא רבא.

אמר רבי אבא, עבדת קמיה דרבי שמעון קדש חול, דהא כתיב פה אל פה אדבר בו, אמר ליה רבי שמעון, עד לא יתבקע ביעא, תסתלק מעלמא, וכך הוה באדרא דרבי שמעון. תאנא, ביומוי דרבי שמעון הוה אמר בר נש לחבריה פתח פיך ויאירו דבריך, בתר דשכיב רבי שמעון, הוה אמרי (קהלת ה ה) אל תתן את פיך לחטיא את בשרך.

תניא, אמר רבי שמעון, אי בני עלמא מסתכלן במה דכתיב באורייתא, לא ייתון לארגזא קמי מאריהון.

תאנא, כד מתערין דינין קשין לאחתא בעלמא, ואל אשה בנדת טומאתה וגו', הכא כתיב (תהלים כה יד) סוד יהו"ה ליראיו, ובאדרא (ס"א ובהאי דרא) קדישא אתמר, הכא אצטריכנא לגלאה, דהא לאתר דא אסתלק.

דתנינן, בשעתא דחויא תקיפא דלעילא אתער בגין חובי עלמא, שארי ואתחבר עם נוקבא, ואטיל בה זוהמא, אתפרש דכורא מינה, בגין דהא אסתאבת, ואתקריאת מסאבא, ולא אתחזי לדכורא למקרב בהדה, דווי אי אסתאב הוא בהדה, בזמנא דאייהי אסתאבת.

ותאנא, מאה ועשרין וחמש זיני מסאבותא נחתו לעלמא, דמתאחדן מסטרא דחויא תקיפא, ושבעה ועשרין רברבין מנייהו מתאחדן בנוקבי, ואתדבקן בהו, ווי למאן דיקרב בהדה בההוא זמנא, דמאן דיקרב בהדה אחזי פגימותא לעילא, דהא בחובא דא אתער חויא תקיפא לעילא, ואשדי זוהמא באתר דלא אצטריך, ואתחבר בנוקבא, ואתרבי שעריה לדכורא, ונוקבא אסתאבת, ושערהא רבא, וטופרהא סגיא, וכדין דינין שריין לאתערא בעלמא, ויסתאבון כלא, הדא הוא דכתיב (במדבר יט כ) כי את מקדש יהו"ה טמא, מקדש יהו"ה אסתאב בחובייהו דבני נשא.

תאנא, מאי דכתיב (בראשית ג טו) ואיבה אשית בינך ובין האשה, ארבעה ועשרין זיני מסאבותא אטיל חוייא בנוקבא כד אתחבר עמה, כחושבן ואיבה, ועשרין וארבע זינין

(ס"א דינין) מתערין לעילא, ועשרין וארבע לתתא, ושערא רבא וטופרין סגיא, וכדין דינין מתערין בכלא.

ותאנא, כד בעת אתתא לאתדכאה, בעייתא לספרא ההוא שערא דרבי ביומא דאיהי מסאבא, ולספרא טופרהא, וכל ההוא זוהמא די בהון.

דתאנא ברזי דמסאבותא, זוהמא דטופרין יתער זוהמא אחרא, ובגיני כך בעיין גניזא, ומאן דאעבר לון לגמרי, כאלו אתער חסד בעלמא.

דתנא לא לבעי ליה לאיניש למיהב דוכרנא לזינין בישין, דתנינן אלף וארבע מאה וחמש זינין בישין, מתאחדן בההוא זוהמא דאטיל חויה תקיפא, וכלהו מתערין בההוא זוהמא דטופרין, ואפילו מאן דבעי, יעביד בהו חרשין לבני נשא, משום אינון דתליין בהו, ומאן דאעבר לון, כאילו אסגי חסד בעלמא, ודינין בישין לא משתכחין, ויעבר ההוא זוהמא וטופרהא דרשים ביה.

דתנא מאן דדריך ברגליה או במסאניה עליהו, יכיל לאתזקא, ומה בהאי שיורי דשיורי דזוהמא דלעילא כך, אתתא דמקבלא ואתחברת בחויה ואטיל בה זוהמא, על אחת כמה וכמה, ווי לעלמא דמקבלא מינה מההוא זוהמא, בגיני כך ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב.

אמר רבי שמעון, אמר קודשא בריך הוא, הביאו עלי כפרה בראש חדש, עלי ודאי, בגין דיתעבר ההוא חויה, ויתבסס מאן דבעיא. עלי, כמה דכתיב (ישעיה ו ב) שרפים עומדים ממעל לו, ועל דא כתיב בקרח, (במדבר טז יא) הנועדים על יהו"ה, דבגיניהון אתער מאן דאתער, דאתי מסטרייהו. אוף הכא הביאו עלי כפרה, עלי ממש, בגין דיתבסס ויתעבר, ולא אשתכח חויה באתר דשארין, וכל כך למה, על שמעטתי את הירח, ושלטא בה מאן דלא אצטריך, ובגיני כך כתיב, ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב.

זכאה דרא דרבי שמעון בן יוחאי שארי בגויה, זכאה עדביה בין עלאין ותתאין, עליה כתיב (קהלת י) אשריך ארץ שמלכך בן חורין, מהו בן חורין, דזקיף רישא לגלאה ולפרשא מלין ולא דחיל, כהאי דאיהו בן חורין, ויימא מאי דבעיא ולא דחיל. מהו מלכך, דא הוא רבי שמעון בר יוחאי מאריה דאורייתא, מאריה דחכמתא, דכד הוה רבי אבא וחברייא חמאן לרבי שמעון, הוו רהטי אבתריה, ואמרי (הושע יא י) אחרי יהו"ה ילכו כאריה ישאג.

אמר רבי שמעון, כתיב (ישעיה סו כג) והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו, אמאי שקיל דא כדא, אלא כלא בחד דרגא סליקו, דא אזדווג בדא, וחדוותא דדא בדא לא אשתכח אלא כד אתגלי עתיקא קדישא, וכדין חדוותא דכלא. ותנינן, כתיב (תהלים צב א) מזמור שיר ליום השבת, ליום השבת ממש, שבחא דקא משבח קודשא בריך הוא, כדין חדוותא אשתכח, ונשמתא אתוספת, דהא עתיקא אתגלי, וזווגא יזדמן. אוף הכי בחדותותי סיהרא, דהא נהיר לה שמשא בחדוותא דנהירו דעתיקא לעילא, בגיני כך האי קרבנא הוא לעילא, בגין דיתבסס כלא, וישתכח חדוותא בעלמא, ועל דא, הביאו עלי כפרה, דייקא מלה. תאנא, כתיב (במדבר כח י) עולת שבת בשבתו על עולת התמיד, דבעי לכוונא לבא לעילא לעילא, יתיר משאר יומין, ועל דא על עולת התמיד דייקא

תניא, כתיב בחנה (ש"א א י) ותתפלל על יהו"ה, על דייקא, בגין דבנין במזלא קדישא תליין כמה דאוקימנא. ולית לך מלה באורייתא או את זעירא באורייתא, דלא רמיזא בחכמתא עלאה, ותליין מניה תלי תלין רזין דחכמתא עלאה, הדא הוא דכתיב, (שיר ה יא) קוצותיו תלתלים, והא אתמר.

רבי יוסי אשכחיה לרבי אבא, דהוה יתיב וקארי האי קרא, דכתיב (תהלים נה כג) השלך על יהו"ה יהבך, על דייקא, דהא מזוני במזלא תליין.

רבי יהודה הוה קארי, (שם לב ו) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא, על זאת ודאי, לעת מצא, הא אוקימנא. אבל לעת מצא, כמה דכתיב (ישעיה נה ו) דרשו יהו"ה בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב. דבר אחר, לעת מצא, בשעתא דנהרין נגדין ואתמשכאן, ומסתפקי אבהן ומתברכאן כלא. רק לשטף מים רבים, מאן שטף מים רבים, דא עמיקא דמבועין ונהרין, דמאן יזכה ליה, ומאן יזכה לקרבא ולסלקא תמן, הדא הוא דכתיב ביה, רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, דהא לא זכאין, ולא יכלין.

רבי יצחק אמר, כתיב (שם כז ד) אחת שאלתי מאת יהו"ה אותה אבקש וגו', זכאין אינון צדיקייא דכמה גניזין עלאין טמירין להו בההוא עלמא, דקודשא בריך הוא משתעשע בהו באינון עלמין, כמה דאוקימנא בנעם יהו"ה, והא אתמר.

רבי חזקיה אמר מהכא, (ישעיה סד ג) עין לא ראתה אלהיים זולתך יעשה למחכה לו, יעשה, תעשה מבעי ליה, אלא יעשה ודאי, היינו (שם לח ה) יוסיף על ימך חמש עשרה שנה, והיינו השלך על יהו"ה יהבך, וכתיב ותתפלל על יהו"ה, וכלא חד.

זכאה חולקיהון דצדיקייא בעלמא דין ובעלמאדאתי, עליהו כתיב, (תהלים ה יב) וישמחו כל חוסי בך לעולם ירננו, ותסך עלימו ויעלצו בך אוהבי שמך, וכתיב (שם קמ יד) אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך, וכתיב (שם ט יא) ויבטחו בך יודעי שמך כי לא עזבת דורשיך יהו"ה. ברוך יהו"ה לעולם אמן ואמן. ימלוך יהו"ה לעולם אמן ואמן.

## **תרגום:**

שנינו נאמר 'אל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה', שונה רבי יהודה : דור שר' שמעון בר יוחי שרוי בתוכו, כולם זכאים חסידים, כולם יראי חטא הם, שכינה שורה בתוכם, מה שאין כן בדורות אחרים. משום כך דברים אלה מתפרשים ואינם נסתרים. בדורות אחרים לא כך ודברי סודות עליון לא יכולים לגלות, ואותם שיודעים יראים. שרבי שמעון, כאשר היה אומר סודו של פסוק זה, החברים כולם עיניהם נובעות דמעות, וכל הדברים שאמר היו בעיניהם גלויים, כמו שכתוב: (במדבר יב) פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות.

שיום אחד שאל ר' ייסא, אמר: ביצה של אמת (ס"א של מדה) היוצאת מעוף השורה (ס"א ונזרק) באש, ונבקעת לארבעה צדדים. שנים עולים מהם, ואחד הושפל (מנמיד), ואחד רובץ ברביצה (ס"א נובע נביעה) של הים הגדול.

אמר ר' אבא: עשית לפני ר' שמעון קודש חול, שהרי כתוב פה אל פה אדבר בו.

אמר לו ר' שמעון: עד שלא תבקע הביצה תסתלק מהעולם, וכך היה באדרא של ר' שמעון.

תנא בימיו של ר' שמעון היה אדם אומר לחברו: 'פתח פיך ויאירו דבריך'. לאחר שמת רבי שמעון היו אומרים: 'אל תתן את פיך להחטיא את בשרך (קהלת ה ה).

שנינו, אמר ר' שמעון, אם בני העולם היו מסתכלים במה שכתוב בתורה, לא היו באים להרגיז לפני רבונם (שם, שם).

תנא כשמתעוררים דינים קשים לרדת לעולם, 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערוותה' (ויקרא יח יט) וגו', כאן כתוב (תהלים כה) 'סוד ה' ליראיו' (רצב) ובאדרא (ס"א

ובדור זה) הקדושה נאמר. כאן צריך אני לגלות [סוד זה] כי למקום זה הוא עולה. ששנינו בשעה שהנחש התקיף שלמעלה מתעורר בגלל חובות העולם, הוא שורה ומתחבר עם הנקבה ומטיל בה זוהמה. פורש הזכר ממנה כיוון שנטמאה ונקראת טמאה ואין ראוי לזכר לקרב אליה, כי אוי אם יטמא הוא עמה בזמן שהיא טמאה.

ותאנא מאה עשרים וחמישה מיני טומאה ירדו לעולם שנאחזים בצד הנחש התקיף, ועשרים ושבעה גדולים מהם נאחזים בנקבות ודבקים בהן. אוי למי שיקרב אצלה באותו זמן, שמי שיקרב אצלה מראה פגימות למעלה. כי בחטא זה מתעורר הנחש התקיף שלמעלה ומטיל זוהמה במקום שאינו צריך ומתחבר בנקבה. ושערותיו של הזכר גדלות, והנקבה נטמאת ושערותיה מתארכות, וצפרניה גדלות. ואז דינים שורים להתעורר בעולם, ויטמאו הכל, זהו שנאמר (במדבר יט) כי את מקדש ה' טמא, מקדש ה' נטמא בעוונות בני האדם.

תאנא, מהו שנאמר (בארשית ג) 'ואיבה אשית בינך ובין האשה'? עשרים וארבעה מיני טומאה הטיל הנחש בנקבה, כאשר התחבר עמה, כחשבון ואיבה. ועשרים וארבעה מינים (ס"א דינים) מתעוררים למעלה ועשרים וארבעה למטה. והשיער מתארך, והצפרניים גדלות ואז דינים מתעוררים בכל.

ותאנא, כאשר רוצה אשה להטהר צריכה לספר אותו שער שגדל ביום שהיא טמאה, ולגזוז צפורניה וכל אותה זוהמה אשר בהם.

שתאנא בסודות הטומאה, זוהמת הצפרניים תעורר זוהמה אחרת, ולכן צריכות גניזה. ומי שמעביר אותן לגמרי כאילו מעורר חסד בעולם. שתאנא, אין לאדם לתת זכרון למינים רעים.

שתאנא, אלף ארבע מאות וחמישה מינים רעים נאחזים באותה זוהמה שהטיל הנחש התקיף וכולם מתעוררים באותה זוהמה של צפרניים. ואפילו מי שרוצה יכול לעשות בהם כשפים לבני אדם משום אלו [המזיקים] התלויים בהם. ומי שמעביר אותן כאילו מרבה חסד בעולם, ודינים רעים לא נמצאים, ותבטל הזוהמה ההיא, וצפרניה הרשומות בה.

דתאנא מי שדורך ברגלו או בנעלו עליהם, יכול להנזק. ומה בזה שיירי שיריים של הזוהמה שלמעלה כך, האשה שקבלה והתחברה עם הנחש והטיל בה זוהמה, על אחת כמה וכמה, אוי לעולם שמקבל ממנה מאותה זוהמה. בגלל כך ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב.

אמר ר' שמעון אמר הקדוש ברוך הוא הביאו עלי כפרה בראש חדש. עלי ודאי, כדי שיועבר אותו נחש ויתבסס מי שצריך. עלי כמו שכתוב (ישעיה ו) 'שרפים עומדים ממעל לו'. ועל כן נאמר בקרח (במדבר טז) 'הנועדים על יי', שבגללם התעורר מי שהתעורר, שבא מצידם. גם כאן – הביאו עלי כפרה, עלי ממש, כדי שיתבסס ויועבר ולא ימצא נחש במקום ששורה. וכל כך למה? שמעטתי את הירח ושולט בה מי שלא צריך, ומשום זה נאמר 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב'.

אשרי הדור שר' שמעון בן יוחאי שורה בתוכו, אשרי חלקו בין עליונים ותחתונים. עליו כתוב: (קהלת י) 'אשריך ארץ שמלכך בן חורין'. מהו בן חורין? שזוקף ראש לגלות ולפרש דברים ואיננו ירא, כמי שהוא בן חורין ואומר מה שרוצה ואינו ירא. מהו מלכך? זה ר' שמעון בר יוחאי בעל התורה, אדון החכמה. שכאשר היו ר' אבא והחברים רואים את ר' שמעון היו רצים אחריו ואומרים: (הושע יא) 'אחרי יי ילכו כאריה ישאג'.

אמר ר' שמעון, כתוב (ישעיהו סו) 'והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו' מדוע שקול זה כזה? אלא הכל בדרגה אחת עולים, זה מזדווג בזה, ושמחה של זה בזה אינה שרויה אלא כשנגלה עתיקא קדישא, ואז הוא שמחת הכל.

ושנינו, כתוב (תהלים צב) 'מזמור שיר ליום השבת' ליום השבת ממש. שבח שמשבח הקב"ה, אז שמחה שורה ונשמה מתוספת, שהרי העתיק מתגלה ומזדמן הזיווג. כך גם בחידוש הלבנה, שהרי השמש מאיר לה בחדוות האור של העתיק למעלה. משום כך קרבן זה (של ראש חדש) הוא למעלה, כדי שיתבסס הכל ותמצא שמחה בעולם, ועל זה הביאו עלי כפרה, בדיוק הדבר (דווקא מילה זו).

תאנא, (במדבר כח) כתוב 'עולת שבת בשבתו על עולת התמיד', שצריך לכוון הלב למעלה למעלה יותר מבשאר ימים. ועל כן על עולת התמיד דווקא. תניא בחנה נאמר (שמואל א א) 'ותתפלל על ה' , על דווקא, מפני שבנים במזל הקדוש תלויים, כמו שהעמדנו. ואין לך דבר בתורה, או אות זעירה שבתורה, שאינה רמוזה בחכמה העליונה, ותלויים ממנה תלי תלים של רזי החכמה העליונה, זה שכתוב (שיר השירים ה) קווצותיו תלתלים, וכבר נאמר.

ר' יוסי מצא את ר' אבא שהיה יושב וקורא פסוק זה שנאמר (תהלים נה) 'השלך על ה' יהבך', על דווקא, שהרי מזונות במזל תלויים.

ר' יהודה היה קורא (תהלים לב) 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא', על זאת ודאי. לעת מצוא, כבר פירשנוהו, אבל לעת מצוא כמו שנאמר (ישעיהו נה) 'דרשו את ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב', דבר אחר 'לעת מצוא' בשעה שהנהרות נמשכים וזורמים, והאבות מקבלים, והכל מתברכים. 'רק לשטף, מים רבים' מיהו שטף מים רבים? זה עומק המבועים והנהרות, מי יזכה לו? ומי יזכה להתקרב ולעלות שם? זה שנאמר בו 'רק לשטף מים רבים' אליו לא יגיעו כי אינם זוכים ואינם יכולים.

ר' יצחק אמר, כתוב (תהלים כז) 'אחת שאלתי מעת ה' אותה אבקש... לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו'. אשריהם צדיקים, שכמה גנזים עליונים צפונים להם בעולם ההוא, שהקב"ה משתעשע בהם באותם עולמות, כמו שהעמדנו בנעם ה' והרי נאמר.

ר' חזקיה אמר מכאן (ישעיהו סד) 'עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו' יעשה? תעשה היה צריך [לומר], אלא יעשה ודאי. זהו (שם לח) 'יוסיף על ימך חמש עשרה שנה', וזהו 'השלך על ה' יהבך' וכתוב 'ותתפלל על ה' , והכל אחד.

אשרי חלקם של הצדיקים בעולם הזה ובעולם הבא, עליהם נאמר (שם קמ) 'אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך' וכתוב (שם ט) 'ויבטחו בך יודעי שמך כי לא עזבת דורשיך ה', ברוך ה' לעולם ואמן, ימלוך ה' לעולם ואמן ואמן'.