

בירורים בראייתו העצמית של בעל תיקוני הזוהר

עמוס גולדרייך

בירורים בספרות תיקוני הזוהר¹ הן מן המטלות הקשות והמייאשות בחקר הקבלה. דרך כתיבתו האסוסיאטיבית הקיצונית של 'מקובל מתמיה'² זה, 'המדלגת בקפיצות מסחררות מרעיון לרעיון ומסמל לסמל',³ עושה את מלאכתו של המבקש להפיק מדבריו משנה סדורה — לכמעט בלתי־אפשרית. אם בגוף הזוהר — כפי שהעיר ג' שלום⁴ — יש סיוע למעיין בזה שדרשה הסתומה במקום אחד, מתבארת לעתים קרובות מתוך מקבילותיה במקום אחר בספר רב־כמות זה, הרי בספרות תיקוני הזוהר, שגם היא רבת־כמות, החזרה האין־סופית על אותם מוטיבים ודרשות היא לעתים קרובות עושר השמור למעיין לרעתו, במקרים שבהם אותם עניינים נדרשים בצורה לא רק שונה, אלא גם סותרת.

בירורים באופי דרשנותו של בעל תיקוני הזוהר הם מחוץ למסגרתו של דיונונו כאן, אך אולי יש מקום להעיר על כך שנראה, כי במהלך הכתיבה האסוסיאטיבית הנוטה, כידוע, לחזרות רבות, עברו שלשלות של אסוסיאציות דרשניות למצב של קיבעון; ומרגע שהוקבעה שלשלת כזאת, מכאן ולהבא כל היתקלות נוספת במוטיב מסוים המשמש חוליית־מוצא בשלשלת, עשויה לגרור אחריה את כל השלשלת או את חלקה. עם זאת, יש

1. החיבורים הארמיים רעיא מהימנא ותיקוני הזוהר (כשבכלל זה קטעים שונים מתוכם שנדפסו בזוהר ובזוהר חדש — חלקם ללא ציון מקורם) יצוטטו לפי מהדורת הרב מרגליות שראתה אור במוסד הרב קוק, אל־אס־כן יצוין אחרת. בספרות זו נכללים גם טקסטים ארמיים השייכים לתיקוני הזוהר שנדפסו במקומות אחרים (כמו זה שנדפס בסוף ספר לבנת הספיר) או הנמצאים בכתבי־יד, וכן החיבורים העבריים שנתגלו בדור האחרון.

במאמר זה אינני סוטה מהמקובל במחקר, ומתייחס ל'ספרות תיקוני הזוהר' בדרך כלל כאל מקשה אחת. אכן, קריאה ראשונה, ואפילו שנייה, בחלקי ספרות זו מעלה רושם של אחדות, אך בכל־זאת ישנם כנראה סימנים כלשהם לכיווני התפתחות בין החיבורים השונים, אלא שחשיפתם דורשת חקירה מורכבת ולא קלה, הכרוכה כמובן בקביעת מוקדם ומאוחר בין החיבורים השונים. שאלה זו קשורה במידה מסוימת לחקירת תאריכי־הקץ המופיעים בספרות זו (ראה להלן, בהערה 74), אך יצוין שזה רק אחד מהקריטריונים ואולי לא המכריע. כשיסוכם התוצאות של חקירות אלה יכול שתהיה להן השלכה כלשהי גם על הנושא המרכזי הנדון במאמר זה.

2. תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' שצה.

3. תשבי שם, עמ' שצה—שצו.

4. ראשית הקבלה וספר הבהיר, הרצאות (בשכפול), ירושלים תשכ"ו, עמ' 101–102.

שמוטיב מסוים עשוי לשמש צומת של שלשלות שונות של אסוציאציות דרשניות, המובילות למחזות שונים לגמרי;⁵ ואז אינך יודע אם רשאי אתה לגזור גזרה שווה בין שלשלות האסוציאציות הדרשניות. ובכלל, אם לנקוט לשון פרדוקסלית, על החוקר בהגותו של מחברנו מכבידה מאוד דווקא הקלות הבלתי-נסבלת של האפשרות לטעון טענות בקשר להשקפותיו, כשכל ניסיון להפרכת הטענה באמצעות ציטוט מובאה סותרת מתוך ספרות תיקוני הוזהר, יכול להיות מתורץ (ובמידה רבה — בצדק) בחשיבתו האסוציאטיבית הבלתי-עקיבה של המחבר — נוסף על סיבות אחרות לסתירות ולאי-התאמות, הקיימות אצל מחברנו כמו אצל מחברים אחרים.⁶ משמע, שכל אמירה כללית על מחברנו ראוי להתייחס אליה מלכתחילה בספקנות מסוימת.⁷

והנה על-אף כל זה, במאמר זה באים אנו לחקור בנושא תודעתו העצמית של מחברנו — חקירה פרובלמטית מלכתחילה (ושמא יאמר האומר: כמעט בלתי-אפשרית) לגבי כל מחבר, קל-וחומר לגבי מחברנו, שבחיבוריו הארמיים הגדולים מסתתר הוא מאחורי מסכה של מספר כל-יודע. יש כאן אפוא קושי על גבי קושי.

אחר כל ההזהרות המקדימות האלה נתחיל ונאמר, שמטרתו של מאמר זה היא להראות כי אפשר למצוא בספרות תיקוני הוזהר סימנים לנטייה מצד מחברה⁸ לחשוב את עצמו לגלגולו של משה רבנו. לשיטתו, סמוך מאוד לזמן כתיבת חיבורים אלה עתיד היה אדם, שהוא התגלמותו של משה, להביא לגאולת האומה. משמע מכך שבעל תיקוני הוזהר נטה לראות את עצמו כמי שנועד ליטול חלק מכריע בגאולת האומה.

[א]

התקיפות שבה הובע הרעיון, שלפיו משה הוא הדמות העיקרית בגאולה העתידה לבוא, והמרכזיות של רעיון זה — חידוש של בעל תיקוני הוזהר הן. ויש לדייק: לא חידוש יש

5. דוגמא לכך היא מטה משה, שאחד האספקטים של משמעותו הסמלית לגבי מחברנו הוא הציור של דיונונו בהמשך. והנה, מוטיב מרכזי זה מוביל לעתים קרובות למערכות אסוציאציות חשובות אחרות לגמרי.

6. כמו השפעות סותרות ממקורות שונים, ספרותיים ואחרים, הכתיבה האסוציאטיבית מחריפה את אי-ההתאמות; שכן אצל המחבר האסוציאטיבי חלושים המנגנונים של ביקורת, סלקציה ועריכה, הפועלים אצל מחברים אחרים.

7. אין זאת אומרת שאי-אפשר לומר שום דבר מוצק וודאי על בעל תיקוני הוזהר. כאן ראוי להזכיר את מה שנבע כמדומה לא מן השכל, אלא מן הלב, דהיינו: העוינות העמוקה — אפשר לומר: משטמה — שפיעצה בו כלפי הערבי-רב, כששורש המשטמה הוא בגילויים האקטואלי בשכבה השלטת של החברה היהודית במקומו. נקודת-אחיה ודאית ובטוחה זו תשרת אותנו בהמשך הדברים.

8. הזהירות בניסוח נובעת מהחשש, שבאישיות כל-כך מורכבת ומסובכת כמו זו של בעל תיקוני הוזהר, אפילו בעניין כה מהותי ויסודי בזהות העצמית שלו, המדובר רק ב'מדור אחד בנפשו' (את הניסוח הזה העתקתי כלשונו מדברי תשבי שם, עמ' שצו, מדיון שבו עשה ניסיון גואש ליישב סתירה מהותית בעמדת בעל תיקוני הוזהר בנושא מרכזי. ושוב: ייתכן שהכתיבה האסוציאטיבית שללה ממחברנו את יכולת הבקרה והעריכה, שאצל מחברים אחרים מאפשרת להם לאחד את הנובע ממדורים שונים בנפשם). גם ייתכן שהיו בתקופת יצירתו של מחברנו מעלות ומורדות במידת הנחרצות של דבקוהו בזהות העצמית המפליגה והנועזת, שבהעזתה אולי הרתיעה אותו-עצמו.

מאין; שהרי כבר במקרא נתפסה יציאת מצרים כפרדיגמה לגאולה האחרונה,⁹ ומזכירים בקשר לכך את הפסוק 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות' (מיכה ז, טו). בספרות חז"ל המשיכו לפתח את ההשקפה, שהגאולה האחרונה עתידה להיות מעין מהדורה חדשה (משופרת)¹⁰ של יציאת-מצרים. ממילא היתה הקרקע מוכשרת לכאורה להנחה, שהדמות המרכזית בגאולה הראשונה, הלוא היא משה, לא תיעדר מהגאולה האחרונה. אולם ראיית משה כגואל אינה מרכזית בספרות חז"ל.¹¹ רגילים לצטט את המדרש, המופיע בכמה מקבילות,¹² שלפיו 'כגואל ראשון כך גואל אחרון' — כשההטעמה כמדומה הוא על כ"ף הדמיון: הגואל האחרון יידמה בתכונותיו ובמעשיו למשה, אך ברור למעיין שלא סברו בעלי אמירה זו שאיש אחד הם ולא ביקשו להוסיף או לגרוע מהמסורת שהגואל משיח בן-דוד הוא (ויוער, שבמאמר מדרשי אחר, שגם בו יש קשר בין שיעבוד מצרים לגאולה האחרונה, 'הגואל האחרון' הוא בבירור משיח בן-דוד!)¹³ (ואם תמצא פה-יחשם בדברים

9. בישיבתו יא, יא-טו — טוען בנימין אופנהיימר — נעשה 'הנסיך הראשון להרחיב את משמעות יציאת מצרים מעבר לתחומה ההיסטורי שבספר שמות ולבאר על-פי המסופר שם גם את הגאולה המיוחלת מאשור' ('מן האסכטולוגיה הנבואית לאפוקליפטי', בתוך: משיחיות ואסכטולוגיה, קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 52). אופנהיימר שונה בכך מרוב החוקרים המאחרים קטע זה לימי גלות-בבל או לימי הבית השני, ולדידם ניכרת בו השפעת ישעיה השני, 'אשר הפך את סיפור יציאת מצרים למוטיב סמלי לשיבת ציון מבל' (51).
10. עדיפותה של הגאולה העתידה מתבטאת בפסוק 'כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו' (ישעיה נב, יב).
11. אין זה המקום לדון באפשרות, שתפיסת משה כגואל לעתיד היתה נפוצה יותר ממה שהשתמר וביקשו חכמים לגנוזה על רקע החשש, שמא יאמרו 'משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים' (דברים רבה פ"ח, אות ו; וראה דיונו של אורבך, 'חז"ל, אמונות ודעות, עמ' 273, הקושר זאת עם תיאור ישו כ-Moses novus). בעניין התורה החדשה ראה להלן, הערה 72, שם גם על האפשרות שהרעה נגנזה כדי שלא לפתוח פתח להשקפות נוצריות). יוער גם, שדעה על שוכו של משה באחרית-הימים אנו מוצאים בדת השומרנית. ראה מנחם הרן (דימן), 'מושג ה"תהב" בדת השומרנית', תרביץ, כג (תשי"ב), עמ' 107 (מובן שאם אכן פעלה כאן מגמה של צנזורה מתוך חשש מדרעות זרות, יש להניח חשש מהשקפות נוצריות ולא מתורות שומרניות).
12. מדרש רות, ה, ד (במהדורת מ"ב לרנר, [אגדת רות ומדרש רות רבה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, תשל"א, ב, עמ' 134, שורה 135]. הגרסה בפנים (לפי כ"י אוקספורד 164) היא: כגואל ראשון כך גואל שני. אך גרסת הרפוסים נתמכת על-ידי עדויות נוספות, עיין שם בחילופי הנוסחאות). וראה במקבילות שהוזכר לרנר שם.
13. כך בבר"ר פה, א: 'קודם שלא נולד משעבד הראשון נולד גואל האחרון' (כך לפי רוב כתבי-היד ועדויות טסטמוניאלי ומקבילות, והגרסה שהוצבה במהדורת תאודור-אלבק, עמ' 1030, אינה נכונה, כפי שמתמע די בבירור מחילופי-הגרסאות והערות מנחת יהודה, ואף שכתבי-יד שעליהם היא מיוסדת טובים הם כשלעצמם — כ"י לונדון, וכ"י וטיקן 30. ראה הפקסימילה של כתב-יד זה, מהדורת סוקולוף, ירושלים תשל"א, דף 154, ע"א — עדותם עדות אחת היא, שכן שייכים הם למסורת אחת [שאלה שייך גם המועתק בכ"י וטיקן 60 — ראה הפקסימילה של כ"י זה, ירושלים תשל"ב, עמ' 315 — מפרשה סג עד סוף פרשה צד. ועיין הערת מ' סוקולוף בהקדמה לפקסימילה של כ"י וטיקן 30, עמ' 53, הערה 18]). ופירוש הדברים: קודם שנולד פרעה (או קודם שירד יוסף מצרימה, שאז החל השיעבוד הראשון, ראה בפירוש שהובא במנחת יהודה) נולד פרץ שממנו יצא דוד, שממנו המשיח, הגואל האחרון. ועוד יותר ברור הדבר במקבילה בתנחומא מהדורת בובר, וישב יא, דף צא, ע"ב: 'עד שלא ירד יוסף ירד יהודה להתקין גואל אחרון זה מלך המשיח שיצא ממנו מלך המשיח'.

שנכתבו בדורות אחרונים שכ"ף הדמיון נשרה, ומייחסים לחז"ל ניסוח מעין 'הגואל הראשון הוא הגואל האחרון' — צא ובדוק אם לא פעלה כבר בהם, ולו בעקיפין, השפעתם העצומה של תיקוני הזוהר ורעיא מהימנא.¹⁴

ההתבטאויות בספרות חז"ל, שבהן הקרבה הרבה ביותר לרעיון של השתתפות אקטיבית של משה עצמו בתהליך הגאולה, נמצאות — כמדומני — בעיקר במדרשים שבהם נאמר כי יחד עם מתי מדבר יקום משה ויבוא בראשם לארץ ישראל.¹⁵ נראה, שההקשר הרעיוני שממנו צמחו דרשות אלה נעוץ בחקירה בשאלה, מה יעשה בגדול הנביאים כשיקום בתחיית המתים;¹⁶ או בתחושה של מועקה מסורית-תאולוגית בקשר לעונש הכבד של איסור הכניסה לארץ שנגזר על משה, אך לא-ידווקא בחזונות משיחיים בדבר הגאולה העתידה: שהרי בגאולה הדמות המשיחית שנקבעה דמותו של בן-דוד היא כפי שנוסח בתקופה מאוחרת יותר גם בניסוחים הלכתיים, אולי רמז למודעות מסוימת לבעייתיות של תפקידו של משה בגאולה העתידה יש במדרש חשוב לענייננו, שלפיו הבטיח הקב"ה למשה שלעתיד לבוא, כשיביא לישראל את אליהו הנביא, שניהם יבואו כאחד.¹⁷

בעוברנו לסקור את הספרות התורנית באירופה בימי-הביניים יש לומר, שההתרשמות הכללית היא כי תורת משה הגואל אינה חשובה ומרכזית בה במיוחד; ובכל זאת יוער, כי דחיפה חשובה להתגבשות תפיסת משה הגואל בדרך לביטוייה הנמרץ בספרות תיקוני הזוהר נתנה הדרשה (שאולי במקורה היא אקראית משהו) על 'שילה' בפסוק 'עד כי יבוא שילה' (בראשית מט, י), העולה בגימטריה 'משה'. מסורת עתיקה, המופיעה בתרגומים הארמיים ובמדרשים¹⁸ דורשת את המלה 'שילה' בפסוק זה על המשיח (כמובן משיח בן-דוד, שהרי

14. כך בשער הפסוקים, על הפסוק (שעל חשיבותו המרובה להתפתחות זיהויו של משה כגואל ראה להלן) 'לא יסור... עד כי יבוא שילה' (מהדורת תל-אביב [תשכ"ב], עמ' צט): '...ונמצא כי הרועה הראשון שהוא משה, הוא עצמו הרועה האחרון, כמו שרמזו רז"ל במדרש'. בלי לייחס הדברים לחז"ל, נמצא הדבר אצל החיד"א, בפירושו ברית עולם על ספר חסידים, סימן שנה (במהדורת ספר חסידים, ווארשא תרס"ב, עמ' 95): '...ועוד יש לרמוז כי משה דוד גי' משיח עם הכולל כי הגואל ראשון הוא גואל אחרון גם הוא גימ' נחש והוא גימט' שטן כי בזכות משה דוד נהיה נצולים מן נחש ושטן'. ועוד דוגמא טרייה עד כמה השתרשה השמטת כ"ף הדמיון בציטוט 'גואל ראשון': בשיחת הרב מנחם מנדל שניאורסון מלובאוויץ' 'בהתוועדות ש"פ צו, שבת הגדול, ח' בניסן ה'תנש"א — תרגום משיחה שהוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א' (דבר מלכות' של ערב חג הפסח תשנ"א, בהוצאת אוצר החסידים כפר חב"ד, עמ' 9): 'וכפי שחז"ל אומרים על משה "הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון".'

15. ראה דב"ר וילך, סוף פרשה ט: 'כיון שקיבל עליו [משה] למות התחיל הקדוש ברוך הוא מפייסו אמר ליה חייך בעולם הזה הנהגת את בני אף לעתיד לבא על ידיך אני מנהיג אותך'.

16. ואגב, ראה לתחיית-המתים מן התורה מובאת מפסוק 'או ישיר משה ובני ישראל' — 'שר לא נאמר אלא ישיר' (סנהדרין צא, ע"ב), אלא שגם בדרשה זו תחייתו הפרטית של משה כאילו נבלעת בתחייה הקולקטיבית ואין מובלט ייחודה, ובייחוד כך הוא בנוסח בתנחומא בוכר, בשלח יג: 'או שר לא נאמר אלא אז ישיר, לעתיד לבא עתידין ישראל לומר שירה לה'.

17. דב"ר ג, יז. כידוע, אליהו הוא מבשר הגאולה, ואם כן, לפי מדרש זה שמור גם למשה תפקיד של מבשר הגאולה.

18. תרגום אונקלוס: עד דייתי משיחא, וכן דומה בתרגום ירושלמי ובמיוחס לר"י בן עזיאל. וכן זוהר 'שילה' עם המשיח במדרשים רבים ובפירוש רש"י. על המקורות שהובאו אצל A. Posnanski *Schiloh — Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig 1904. הוסף עוד את אלה שנוכרו על-ידי מ' מרגליות בהערותו למדרש הגדול בראשית על הפסוק.

המדובר בברכת יעקב ליהודה). מאימתי החלו לדרוש את הגימטריה שילה=משה? כנודע, כל המנסה לקבוע מהי הפעם הראשונה שבה החלו לדרוש גימטריה מסוימת מכנים את עצמו בסכנת התבדות, ובכל זאת חובה לציין כמה חיבורים שלא נזכרו — כמדומני — במונוגרפיה רבת-ההיקף של פוננסקי. החוג שטיפח את העיסוק בגימטריאות היה, כידוע, זה של חסידי אשכנז. והנה לא מצאתי גימטריה זו בפירושי התורה המיוחס לר' אלעזר מוורמס, אך נמצאת היא בפירוש ר' אפרים בן שמשון על התורה.¹⁹ כמו-כן תימצאנה בחיבור מאוחר בכשלושה דורות, אשר שימר הרבה חומר כזה שמקורו אשכנזי, והוא פירוש בעל-הטורים על התורה.²⁰

החיבור הקבלי הראשון המזכיר את הגימטריה הוא ספר האמונה והבטחון לר' יעקב בן-ששת. וכה נכתב שם בפרק יא (כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, ח"ב, עמ' שפד): 'עד כי בא שילה, מאשר נכתב בה"א שני רמזים: שיל"ה בגימטריא משה שינהיג את ישראל, ואונקלוס תרגם משיחא. רוצה לומר לא יסור שבט מיהודה עד שיבוא משה שינהיג את ישראל ותהיה הממשלה לבית לוי. ועוד תשוב הממשלה למשה בימי גאולתנו, כי הוא יוציא את ישראל כמו שאמרו זכרונם לברכה.²¹ אלו הם שני רמזים שאנו יכולים להבין ממנו'. כבר העירו על היותו של ר' יעקב בן-ששת מקובל חדשן שהתגאה בצורה יוצאת-דופן בחדשנותו,²² כך שאין מניעה לשער שהוא חידש את הפירוש ל'שילה' מלבו, אם כי ייתכן גם שהשתמש בגימטריה שכבר היתה לפניו.²³

העוקב אחר תולדות השימוש בגימטריה שילה=משה, ישים קודם-כול אל לבו שהדמות החשובה והידועה ביותר ממקובלי קטלוניה (וגם ר' יעקב בן-ששת היה מקובל קטלני) — הלוא הוא הרמב"ן (אשר לו, אגב, יוחס ספר האמונה והבטחון כבר בשלב קדום), בפירושו לבראשית מט, י, רוח אחרת עמו, ואינו מזכיר גימטריה זו כלל,²⁴ ואף האריך בנימה חריפה ותקיפה על כך שהמלוכה והמלך המשיח לבית-דוד לבדו הם.²⁵

19. א, ירושלים תשנ"ג, עמ' קנה: 'שילה בגי' משה, כי כשיבא משיח יעמדו מתי מדבר ומשה בראשם'.

20. (חלק הפרפראות), מהדורת י"ק רייניץ, בני ברק תשל"א, עמ' קו. מבחינת סדר-הזמנים יכול היה ר' יעקב לשאוב מספר האמונה והבטחון או מרבינו בחיי, שאותם נזכיר בסמוך.

21. כאן (הערה 96) העיר המהדיר המנוח, שהיה נודע בחריצותו, שאינו יודע את מקור הדברים, ולא הזכיר זאת אלא כדי להדגים עד כמה מועט (עד היום) פרסומם של מדרשי חז"ל שדנו בהם קודם-לכן. בביקורתו על מהדורה זו העיר גוטליב (מחקרים [להלן הערה 70], עמ' 534) על המדרש מדברים רבה, שהזכרנו לעיל בהערה 17, ואשר גם הזכירו ר' בחיי בן אשר בפירושו לתורה על הפסוק (ראה להלן).

22. ספר האמונה והבטחון, פרק ה (כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, עמ' שע): ואל יהיה זה רחוק בעיניך, כי אלולי שאני חדשתי מלבי הייתי אומר שהוא הלכה למשה מסיני (ראה פרטים לאחרונה אצל נהורה גבאי, ספר שער-השמים לר' יעקב בן ששת גירונדי — מהדורה מדעית, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך במדעי הרוח באוניברסיטת תל-אביב, עמ' 34).

23. אגב, הוא ור' אפרים בן שמשון הנזכר פעלו באותן שנים בערך.

24. ניגוד זה הובא על-ידי א' גוטליב בביקורתו על מהדורת שעוועל של כתבי הרמב"ן, מחקרים עמ' 519, תוך כדי הדגמת טענתו, שאין להתעלם מהניגודים בין פירוש הרמב"ן לתורה לבין ספר האמונה והבטחון, וכי מקובלים בדור פרשני הרמב"ן הרגישו בניגודים אלה והצביעו עליהם.

25. אינני יודע אם בחריפות יוצאת-דופן זו של דברי הרמב"ן בפסוק זה מסתתר איזה פולמוס עם הגימטריה שילה=משה. האם בהביאו בשם 'גמרא' (ראה הערת המהדיר הרב שעוועל, עמ' רסט, ד"ה 'בגמרא') את

מקובל שהיה בערך בן־דורו של בעל תיקוני הזוהר, ואשר השתמש בדברי ספר האמונה והבטחון, היה ר' בחי בן אשר. ראה בפירושו לתורה (מהדורת שעוועל, א, עמ' שפד), ובספר שולחן של ארבע (כתוך: כתבי רבנו בחי, מהדורת שעוועל, עמ' תקד). אלא ששימושו היה מהוסס ובלתי־החלטי, ונראה, שלהיסוס זה גרמה עמדתו הנחרצת של הרמב"ן וכן עמדתו של מורו, הרשב"א (ראה פירושו לתורה שם, עמ' שפג; ובהערת המהדיר; ובספרו של פוזנסקי, עמ' 210–215).

ועתה למקור הראשי שבעיקר ממנו שאב בעל תיקוני הזוהר, וכל יתר המקורות טפלים לעומתו — גוף ספר הזוהר. בהמשך למה שדיברנו בו, נעיר, ראשית, כי דומני שהגימטריה שילה=משה לא נזכרה בזוהר.²⁶ עוד יש להוסיף, שכמה מהרמזים לקשר של משה לגאולה העתידה, הנמצאים פה־ושם בזוהר, חוזרים למוטיבים מדרשיים ישנים, מהם שכבר הזכרנום לעיל, וברוב המקרים דומה שאין הנא מרחיק לכת לעומת המקורות המדרשיים. במדרש הנעלם ח"א, קיג, ע"ב נזכר 'שעתיד הקב"ה להחיות למשה', אך הדגש הוא דווקא על ההבטחה לתחיית מתי־המדבר, בלי לפרש שמשה יבוא עמהם או ינהיג אותם (עניין דומה בח"ב, קנז, ע"א).

במדרש הנעלם על בראשית, זוהר חדש ת, טור ד נאמר, ש'גלותא רביעא בזכותא דמשה יתחזרין'. אך האם יש להבין זאת בהכרח כייחוס תפקיד ממשי למשה בגאולה האחרונה?

האמירה 'שהוא מנוע מן התורה שלא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה במלכות', מתפלמס הרמב"ן נגד דברי ספר האמונה והבטחון 'עד שיבוא משה שינהיג את ישראל ותהיה הממשלה לבית לוי. ועוד תשוב הממשלה למשה בימי גאולתנו?' ובאמת לכאורה צריך עיון מה ראה הרמב"ן להעלות בסערה כזאת את הפרשה הנשכחת של מעשה החשמונאים שלקחו לעצמם את המלוכה (בהזכירנו את עניין החשמונאים אוסיף, כי בדברי על התבטאויות של חז"ל בזכות תפקיד הנהגה של משה לעתיד לבוא לא הזכרתי את ההשערה שהעלו כמה חוקרים חריפים, ולפיה דרשות חז"ל המתארות את משה כמלך וכו' נדרשו במקורן בחוגים פרו־חשמונאיים, שביקשו לסנגר על התופעה של מלוכה הניתנת למשפחת הכהנים הלויים, שכן עיונים בהשערות אלו אינם נחוצים במישורן לבידור הסוגיא שמאמר זה עוסק בה). ונראה לבאר את הרגישות של הרמב"ן על רקע הפולמוס עם הנוצרים: לא ישרה בעיניו שום דרשה העלולה להציב סימן־שאלה בקשר לאמונה הפשוטה הוודאית בזה שעתיד לבוא משיח מבית־דוד (שטרם בא); מה גם שבנצרות יש מוטיב ידוע של היות משה מעין פרה־פיגורציה של ישו (ויש מי שביקש למצוא בפרשנות היהודית בימי־הביניים פולמוס נסתר נגד דעה זו. ראה אלעזר טויטו, 'פשט ואפולוגטיקה בפירושי הרשב"ם לסיפורי משה שבתורה', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 227–238). וגם הרבו התיאולוגים הנוצרים לעסוק בפסוק 'עד כי יבוא שילה'. ואכן, לפי עדותו של הרמב"ן, בוויכוח הידוע כברצלונה העלה בעל־דברו של הרמב"ן פסוק זה, והרמב"ן הדגיש בתשובתו שם ש'כל זמן שתהיה המלוכה לישראל, ליהודה היא ראיה, ואם תתבטל מלכותם מפני חטא, ליהודה תשוב' (כתבי הרמב"ן, א, עמ' שד). ושוב חזר הרמב"ן שם לדון בהדגשה ב'עד כי יבא שילה' כראיה למשיח מבית־דוד (שם, עמ' שטז). על פסוק זה ראה גם בספר הגאולה, מהדורת י"א אהרנסון, ירושלים תשי"ט, עמ' לח, מהדורת שעוועל, כתבי הרמב"ן, א, עמ' רעו).

ומה שבכמה מחקרים חשובים יוחס מקורה לזוהר — פ' לחובר (שהיה שותפו של י' תשבי, בכרך א של משנת הזוהר), 'בשער המגדל', כתוך: על גבול הישן והחדש, ירושלים 1951, עמ' 68, הערה 97; דן מנור, גלות וגאולה בהגות חכמי מרוקן במאות ה"ז–י"ח, לוד תשמ"ח, עמ' 196, הערה 28 — הרי זה בגלל שהיא מופיעה בפרשת בראשית בזוהר (ח"א, כה, ע"ב) בקטע השייך באמת לתיקוני הזוהר, אלא שלא צוין הדבר בדפוסים.

נעיין בדברים: 'בגליות הראשונות חזרו בזכות אברהם יצחק ויעקב עכשיו הם חטאו בתורה שנתתי למשה ונקרא' על שמו... כדי יתובן ויתעסקון בתורתו בזכות משה אני גואלם'. ובכן אין במאמר זה כל קביעה שמשעה עצמו הוא הגואל, והראיה — שהגאולה הראשונה שוודאי נעשתה על-ידו, מסתבר שלא היתה בזכותו. ולפי היגיון זה, הגאולה האחרונה שתהיה בזכותו לא תהיה על-ידו דווקא, כפי שג' הגאולות שהיו בזכות ג' האבות לא נעשו על-ידם.

לדעתי, רבת-משמעות היא העובדה, שבדרשת זוהר שלפי ההיגיון הפנימי של מהלכה היינו מצפים לאמירה מפורשת המייחסת תפקיד משיחי למשה לעתיד לבוא, שם אנו מוצאים, כמדומה, זהירות מופלגת של בעל הזוהר. בפרשת בשלח, ח"ב, נג, ע"ב ואילך, יש פיזור מרומם של משה רבנו (הכולל, בין היתר, תיאור צבעוני ודרמטי במיוחד של ירידת רוחו של משה מגנזי-מרומים למטה), וזאת בדרשו את הפסוק 'אז ישיר משה' (ברקע עומדת דרשת חז"ל בסנהדרין צא, ע"ב, שהזכרונה כבר [בהערה 16]). והנה, כאילו מבקש בעל הזוהר להדגיש, שאז ישיר זה יחול על הכול: בפרפרזה על מאמר חז"ל הוא אומר שכל האומר שירה זו בכל יום ומכוון בה זוכה לאומרה לעתיד לבוא (נד, ע"ב), ואפילו אלה שמתו בעטיו של נחש, גם הם יקומו (שם, ע"א). לו סבר בעל הזוהר שלמשה יהיה תפקיד מכריע בגאולה העתידה, אולי היה מקום לצפות להבלטה גדולה יותר של תחייתו הפרטית של משה דווקא.

תפקיד מסוים באירועי הגאולה מיוחס לרעיא מהימנא בקטע משיחי חשוב בזוהר שמות, ח"ב, דף ז, ע"א ואילך. בין היתר מתואר כי משיכרין קול קורא בגן עדן: 'קומו קדישי עליונים קומו מקמי משיחא', יקומו כולם ויחגרו לו (למשיח) את כלי זינו: אברהם מימינו, יצחק משמאלו, יעקב לפניו, 'משה רעיא מהימנא על כל אלין צדיקא אזיל ורקיד גו גנתא דעדן'. משה מופיע כאן בראש האבות שוכני גן-העדן, המסייעים למשיח, אך עדיין תפקידו אינו מרכזי.

והנה, החשוב יותר לענייננו הוא, כי כמה מוטיבים המופיעים בקטע הנ"ל בזוהר שמות אנו מוצאים בתיאור אפוקליפטי-משיחי דרמטי, שבו משה אכן ממלא תפקיד חשוב, בקטע שנדפס בזוהר חדש פרשת בלק (נה, טור ב — נו, טור ג).²⁷ לפי עדות המדפיסים, הקטע חסר (בסופו: 'חסר כאן תשלום הענין'); וחבל על דאבדין, שכן בעל תיקוני הזוהר, אף-על-פי שנטייתו-שלו (כפי שנרמז בהמשך) איננה לכיוון האפוקליפטי, יכול היה להיות מושפע מקטע זה.²⁸ עוד יוזכר קטע זה פה-ושם בהמשך דברינו, וכאן יוער רק על נקודה אחת, והיא חישובי הקץ שבקטע זה: בסוף הקטע שלפנינו (דף נו, טור ג) מוזכר 'בשתין שנין דאלף

27. את השאלה, אם מדובר בקטע אותנטי של בעל-הזוהר או באחד מחיקויי הזוהר שהשתרכבו לתוך דפוסיו הזוהר (מה גם שמדובר בזוהר חדש, שלתוכו נאסף חומר זוהרי שלא היה כלול בכתב-היד שהיו לפני המדפיסים הראשונים) — אני משאיר עומדת. הגם שהקטע יוצא-דופן, התרשמתי היא שהמדובר בכל-זאת בסגנון זוהרי אותנטי; אלא שבהעדר אמות-מידה פילולוגיות מוצקות בעניין זה אין זו אלא התרשמות בלבד.

28. כך, למשל, יש בהקדמת תיקוני הזוהר יז, ע"ב, כמה משפטים שיש בהם קרבה מילולית לנאמר בזוהר חדש בלק נו, טור א.

שתיאה' (שם, בסוף טור ב, מדובר על קרבות שיהיו באלף השישי, ונוספה גרסה הנוקבת בתאריך מדויק 'בשיתסר יומין לירחא שביעאה לזמן חמשין ותשע שנין לאלף שתיאה'). אם נכונות הגרסאות (ויש בדברים קושי²⁹), מדובר בתאריכים שהיו חמש ושש שנים לפני שנת-פטירתו של רמד"ל (שהעדות היחידה עליה היא עדות ר' יצחק דמן עכו כפי מה שהתפרסם בספר יוחסין). במקום אחר מדובר (כנראה) על התאריכים ס, ס"ו (וכך הבין כנראה בעל תיקוני הזוהר, שכתב על כך בספר המלכות. ראה להלן, בהערה 74). ואם התאריכים אותנטיים, יש בהם לכאורה עדות על צפייה לגאולה קרובה מאוד אצל בעל הזוהר,³⁰ ויש מקום להרהורים על השפעת צפייה זו על ראשוני ההוגים בזוהר — בין אם היו תלמידי ר' משה די ליאון אם לאו; ועוד יש מקום להרהר בהשפעתה של האכזבה מעבור מועדי-קץ אלה בלי שתבוא הגאולה, על אנשים אלה, ובעל תיקוני הזוהר בתוכם. מעבר לזה הנחיל הזוהר ללומדיו עוד השקפות, שתרמו תרומה נכבדה לעיצוב תורתו המשיחית של בעל תיקוני הזוהר: הדגש על הקשר שבין גילוי הסודות ובין הגאולה והדגש על כוחה וסגולתה של האישיות היחידאית — במקרה זה ר' שמעון בר-יוחאי; וכבר נחקר העניין על מיצויו במאמרו המופלא של י' ליבס.³¹ עוד העירו החוקרים על הקשרים הנסתרים שאפשר למצוא בזוהר בין דמותו של רשב"י ובין דמותו של משה.³² ועוד יש לנו כאן עניין מיוחד בחקירתו של א' וולפסון, שלפיה 'בעל הזוהר ראה את עצמו כמי שהגיע למדרגתו של משה בעולם האלוהי, ובכך נעשה זהה למשה ההיסטורי; על ידי מתן פירוש לתורת משה, משה חדש זה גילה למעשה תורה חדשה'. ומשכח וולפסון את בעל תיקוני הזוהר, שהיטיב כל-כך לתפוס עניין זה, שהוא 'הסוד האמיתי' של בעל הזוהר.³³ עם כל זה יוער, שהפיאור הגלוי שפיאר הזוהר את מעמדו של רשב"י התנא כמי שבא בסוד ה' יותר משאר בני-תמותה עורר מבוכה בין לומדי הזוהר, שכן בא הדבר כביכול על חשבון אדון הנביאים. ואכן, מוצאים אנו עדות ללבטים מסוג זה, שמן הראוי להעתיקה כלשונה: 'סוד מרד"ל בזוהר דאתגלי לרשב"י מאי דלא אתגלי למרעה"ו. קשה להלום כפי

29. במקום אחר (נה, טור ד) נזכר תאריך כזה: 'כעת לסוף יומיא כפום שעתא דיומא בעידן די זרח שמשא מן יומא שתיאה בשעתא דיומנן לפום מנין שנין דיובל ושמיטה כחדא דאיהו רע"ד (נ"ל שפ"ד) מן יומא שתיאה' (והר"ר מרגליות פלפל בחשבון זה פלפול גדול במילואים בסוף מהדורת זוהר חדש). התאריכים המאוחרים האלה נראים חשודים. כידוע, חישבו שנות-השמיטה, ובייחוד היובל, קשה, ויש כזה שיטות שונות. בניסיון לחשבון שהסתמך על שיטות שהובאו בהלכות שמיטה ויובל לרמב"ם הגעתי לשנת ה' נ"ד (1294), אך אין לסמוך על כך כלל.
30. ומה שאמר משה אידל, שאין בספר הזוהר... תודעה של משיחיות אקוטית' (משיחיות ומיסטיקה, ספריית אוניברסיטה משודרת, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 36) — הרי זה כנראה לשיטתו, שסמיכות מועד הקץ אינה מעידה בהכרח על אקוטיות משיחית (לעומת זאת, מציין שם אידל את האקוטיות החריפה של התודעה המשיחית בתיקוני הזוהר).
31. 'המשיח של הזוהר — לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.
32. ראה A. Green, 'The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism', *Journal of the American Academy of Religion*, VI (1977), pp. 335-337.
33. E. Wolfson, 'The Hermeneutics of Visionary Experience — Revelation and Interpretation in the Zohar', *Religion*, XVIII (1988), p. 324.

מז"ל שקבל הידיד מרעה"ו מסיני סודות התורה ודקדוקיה ורמזיה וטעמיה וכו' וא"כ מרע"הו הוא מקור הכל ומי ידע דבר בלתו...³⁴

[ב]

היו אפוא מקורות, שמהם יכול היה בעל תיקוני הזוהר לשאוב ואשר בהם דובר על תפקיד שעתיד משה למלא בגאולה העתידה. אך יש להדגיש את החידוש שבספרות תיקוני הזוהר לעומת מה שקדם לה: ³⁵ שוב אין מדובר בהתבטאויות-אקראי מהוססות, שדומה באות לענות על צורך דרשני יותר מאשר להביע השקפה עקיבה ורצינית, ³⁶ אלא בהשקפת-יסוד מוצקה ומרכזית. ואם נצרף לזה את תחושת הגאולה המתקרבת ומועדי-הקץ הסמוכים מאוד, ³⁷ המשקפים גישה של אקוטיות ודחיפות, שעל רקעה העמיד בעל תיקוני הזוהר את משה כגואל האומה בגאולה האחרונה — הרי מתקבל רושם של מעורבות עמוקה (ועוד פורט הדבר בהמשך), שבה תיאר מחברנו את דמות משה הגואל.

כ'גואל' אמרנו — אף-על-פי שברך-כלל נמנע מחברנו מלהשתמש בכינוי זה (או 'פרוקא' וכדומה). זאת אף זאת: ככלל נמנע מחברנו מלכנות את משה בתואר משיח (אמנם, יש יוצאים-מן-הכלל מעטים: בקטע ת"ז שבזוהר ח"א, דף כז, ע"א, נכתב במפורש 'ודא משה משיח'; ³⁸ ומהדרשה שנדפסה בתיקוני זוהר חדש קט, טור ד, אם הבנתי אותה נכון,

34. כ"י פריס 876, דף 48, ע"א. "ליבם העיר לאחרונה על מגמה מפורשת של בעל-הזוהר להעלות את מדרגת דמותו הפלאית של (בנו של) רב המנונא מעל זו של משה רבנו. על פולמוס נסתר ושנון מאוד, שלפי פירושי התפלמס בעל תיקוני הזוהר עם דברי הזוהר בעניין רב המנונא, ראה להלן.

35. מכלל 'מה שקדם' אני מוציא לפי שעה את הקטע הבעייתי (והחסר, כנראה) בזוהר חדש, פרשת בלק (ייתכן שבהמשכו של קטע זה — אם אכן נכתב לו המשך — מצוירת דמותו של משה כממלאת תפקיד חשוב עוד יותר בתהליך הגאולה, אך איננו יכולים לשפוט אלא לפי מה שנדפס, וכמות שהוא לפנינו יש עדיין מרחק גדול ושוני ניכר בין תיאורו את דמות הרעיא מהימנא וזיקתו לגאולה ובין זה שבספרות תיקוני הזוהר).

36. אלא-אם-כן נאמץ את ההשקפה הטוענת, שדעות על 'משה חדש' שיקום באחרית הימים (ואשר יביא 'תורה חדשה') היו נפוצות בחוגים מסוימים בתקופת חז"ל, ומיעוט ביטויין במקורות הוא תוצאה של צנזורה. ראה להלן, הערה 72.

37. ראה להלן, הערה 74.

38. (במאמר מוסגר יוער, שאולי אין זה מקרה שבקטע זה, המשתרע מדף כב, ע"א עד כט, ע"א, והעוסק הרבה בתפקידו של משה בגאולה, לא מופיע הביטוי 'רעיא מהימנא'. בעל תיקוני הזוהר משתמש בביטוי זה בדרך-כלל כדי לציין את משה שמעבר לדמות המקראית, דהיינו: נשמת משה בקיומה שמעבר לגופו של בן-עמרם, ובכלל זה — את התגלמותה כמי שעתיד למלא תפקיד בגאולה האחרונה המתקרבת; ואילו בדברו על משה המקראי-היסטורי רגיל מחברנו לקרוא לו משה. אלא שיש להסתייג ולומר שכלל זה אינו קשוח, ויש יוצאים-מן-הכלל, כגון כאלה שבהם מדבר על 'משה' במובן של גלגוליו והתגלמותו (גם בדמות הגואל) של זה (למשל: בתיקון כא, דף נא, ע"א: 'וביה עתיד לאתגלייא קב"ה למשה באורייתא בגלותא בתראה...'). גם אנו במאמר זה לא נקפיד על הבחנות טרמינולוגיות שמחברנו לא תמיד הקפיד בהן. עוד יש להעיר, שיש כתבי-יד שבהם הקטע שנדפס בזוהר בראשית הוא חלק מתיקון ע (ראה G. Scholem, *Kabbalah*, p. 218), ובשני התיקונים הגדולים סט וע, מופיע, לפי מה שבדקתי, הביטוי 'רעיא מהימנא' רק פעם אחת). עוד יש להעיר שהגרסה 'משה משיח' אינה בטוחה. בכתבי-יד וטיקן 208, דף 113 ע"ב, נכתב 'ודא משיח' וחסרה התיבה 'משה' (ואולי מה שקרה הוא

עולה כי משה, שיש לגביו רמזים ברורים אף שאינו נזכר בשמו, הוא ה'משיח' (סתם).³⁹ אך אין הימנעות זו צריכה להטעות אותנו: אף-על-פי שהשימוש הישיר בכינוי 'משיח' לגבי משה צנוע כל-כך, בכמה וכמה מקומות בספרות תיקוני הזוהר מתגלה לעיני הקורא נטייתו של מחברנו לזהות את משה עם המשיח בגאולה האחרונה (או לפחות להעביר לרעיא מהימנא את עיקר מהותו ומעמדו של המשיח), על-אף שהמלה 'משיח' אינה נזכרת. תדע שכן הוא, שכן יש במקורותיו של בעל תיקוני הזוהר דרשות הנאמרות על משיח (בן-דוד!) ואשר מחברנו בהשתמשו בהן ובעבדו אותן מיסב אותן על הרעיא מהימנא. כך מאמר חז"ל בבר"ר ב, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 71): 'ורוח אלקים מרחפת זה רוחו של משיח היך מה דאת אמר ונחה עליו רוח יי וגו' (ונחה עליו) — על 'חוטא מגזע ישי' נאמר;⁴⁰ ואכן בזוהר ח"א, קצב, ע"ב נזכרת במפורש דרשת חז"ל זו, אם כי בלי הזכרת פסוק 'ונחה עליו', כשהיא כרוכה בדברי דוד [שהזוהר מזכירו בשמן]: 'ורוח נכון חדש בקרבי'. והנה, בתיקוני הזוהר מוסבת הדרשה בפירוש על הרועה הנאמן — תיקון כו, עא, ע"ב: 'ואיהו לא רעית בהו עד דייתי רעיא מהימנא דאתמר ביה ורוח אלקים מרחפת דאיהו רוח דמשיח דאתמר ביה ונחה עליו רוח ה''. וכן בתיקונא שתיאתא (בקונטרס אחרון) קמג, ע"ב: 'ואינן תרין תפוחין דמנהון רוחא דמשיחא נפיק דאתמר ביה ונחה עליו רוח יי'. ושם, כמה שורות אחרי-כן, מפרש: 'אבל תרין נוקבין דחוטמא אינן לקבל תרין תפוחין... די בהון עתיד לאפקא רוחא דקודשא דאיהו רעיא מהימנא דלעילא'.⁴¹

שאחד המעתיקים ביקש לכתוב 'משיח' בסוף השורה וקיצר ל'מש' וכתב את התיבה 'משיח' בתחילת השורה הבאה, והמעתיק שבא אחריי קרא בטעות 'מש' כ'משה', וכבר היו דברים מעולם). אלא שמכל מקום ברור לגמרי מההקשר שהכוונה למשה, שהרי מיד בהמשך נכתב 'דאתמר ביה ומטה האלהים בידו'. ועוד: לאחר שהמאמר היה מוכן לדפוס ראיתי בשולי ספר הזוהר של גרשם שלום (מהדורה פקסימילית, 'ירושלים תשנ"ב) את הערת שלום בכתב-ידו: 'משה משיח] במנטובה כתוב רק משיח! (ההדגשה וסימן הקריאה — במקור). וחושש אני שהמעיר ייחס משמעות מופלגת מדי לממצא טקסטואלי זה. ואולי יש בכך כדי להסביר את דברי שלום (במאמרו 'ד' אליהו הכהן האיתמרי והשבתאות', בתוך מחקרי שבתאות, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 459), שלפיהם אין בעל הרעיא מהימנא רואה את משה-הרעיא מהימנא כמשיח, ורק השבתאים פירשו כן. ולפי מה שאני מבקש לבאר כאן, מה שיוחס לשבתאים הוא הוא פשט דברי מחברנו.

39. ויתער לתתא משיח ויסתלק שמועתיה בכל עלמא. משוש כל הארץ הר ציון דא ההוא הר דאתמר ביה הר העברים מתמן יקים ותריין משיחין דאינן משיח בן דוד ומשיח בן יוסף יהון ירכין דיליה ואיהו אות בינייהו בגין דעליה אתמר וזה לך האות.

40. רואה בהערה הבאה.

41. דרשה זו בתיקונא שתיאתא קשורה בבירור גם לדרשה שבאדרא רבא ח"ג, קל, ע"ב (על נקבי החוטם). שם נדרשות ד הרוחות שבפסוק 'ונחה עליו על המלך המשיח מבית דוד': 'יחד רוחא דחיי דביה זמין לאתערא לזמנא לבריה דדוד למנדע חכמתא ומההוא נוקבא אתער ונפיק רוחא ממוחא סתימאה וזמין לאשראה על מלכא משיחא דכתי' ונחה עליו... (הולך ומונה את הרוחות); ואילו ברעיא מהימנא ח"ב, קיט, ע"ב (בדרשה שאולי ניתן למצוא בה הדים עמומים לדרשת האדרא) נאמר פסוק זה על רוחו של הרעיא מהימנא: ' (במאמר מוסגר אפשר להוסיף את הדרשה המעניינת בספר אוצר חיים לר' יצחק דמן עכו, כ"י מוסקבה-גינצבורג 775, צג, ע"ב: 'ורוח אלהים מרחפת עפ"ה זו רוחו של משיח והוא הוא משה הכהן הגדול המשוש בשמן משחת קדש עליון המשיח האמתי אשר אם היום נשמע בקול רבו אשר שמו בקרבנו יבא משיח זה ויגאלנו...' משה' זה הוא כמובן משה' (מטטרון שר-הפנים), ובכל-זאת ראוי

כדוגמא בולטת לא־פחות אפשר להביא את האופן שבו מעבד בעל תיקוני הזוהר את דברי הזוהר לפרשת נח:⁴²

וראיתיה לזכור ברית עולם... וכד יפקן ישראל מן גלותא זמינא האי קשת לאתקשטא בגונוני... א"ל ההוא יודאי כך אמר לי אבא כד הוה מסתלק מעלמא (אמר לי) לא תצפי לרגלי דמשיחא עד דיתחזי האי קשת בעלמא (ד"א ל"ג בעננא) מתקשטא בגונוני נהירין ויתנהיר לעלמא. וכדין צפי ליה למשיח. מנלן. דכתיב וראיתיה לזכור ברית עולם... אבל בההיא זמנא אתחזייתא בגונוני נהירין ומתקשטא בתקונא ככלה דמתקשטא לבעלה וכדין לזכור ברית עולם וידכר קב"ה להאי ברית דאיהו בגלותא ויקים לה מעפרא הה"ד ובקשו את יי' אלהיהם ואת דוד מלכם. וכתיב ועבדו את יי' אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם אשר אקים מעפר כד"א אקים את סכת דוד הנופלת וע"ד וראיתיה לזכור ברית עולם ולאקמא לה מעפרא.

וזו הפרפרזה של בעל תיקוני הזוהר בתקון יח, לו, ע"ב:

(דברי ר' שמעון לבנו אלעזר): וברי כל זמנא דאלין קליפין לא מתעברין מקשת, לא יהא קשת בגונוני נהירין, וסימנא דא יהא בידך עד דתחזי קשתא בגונונא נהירין לא תצפי לרגלי דמשיחא ומיד דיהא נהיר בגונוני נהירין מיד וראיתיה לזכור ברית עולם (בראשית ט, טז), ומיד אתגלייא ההוא דאתמר ביה וזה לך האות כי אנכי שלחתיך לקיימי ביה כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות בההוא זמנא אתגלייא מ"ה ש'הי"ה ה'וא ש'יהיה.

ודוק: ג פעמים הזכיר קטע הזוהר שבפרשת נח את דוד, ואת כל ההזכרות הללו השמיט בעל תיקוני הזוהר, ותחתן הכניס ג רמזיות מפורשות למשה!⁴³

ועתה יכול אדם שיתמא: אם אכן ראה בעל תיקוני הזוהר במשה את המשיח, עד כדי כך שייחס למשה דברים שנאמרו במקורות על משיח בן־דוד, מדוע נמנע מחבר זה לכנות את הרע"א מהימנא במפורש כמשיח לעתים יותר קרובות? התשובה לכך היא, שהוא לא ויתר על דמויות הגואלים הידועות באומה: משיח בן־דוד ומשיח בן־יוסף. שני משיחים ידועים במקורות (וראה להלן) — שניים ולא שלושה.⁴⁴

ויש לומר, ששימור דמויות שני המשיחים על־ידי בעל תיקוני הזוהר אינו מעיד על היסוס או חולשה בייחוס תפקיד הגואל למשה. אדרבא: דומני שזה דווקא אחד הסימנים לרצינות הרבה (המונעת — לשיטתנו — בכוחה של מעורבות אישית עמוקה), שבה התייחס בעל

הדבר לציון: היחס שבין בעל תיקוני הזוהר לר' יצחק דמן עכו [השותפים לשימוש במונח 'אבי"ע'. ויש עוד צדדי שיתוף. וראה מה שהערתי בספרי (להלן הערה 90)], עדיין טעון ליבון.

42. ח"א, עב, ע"ב.

43. ואותה תופעה חזרת בדיוק במקבילה אחרת קרובה בתיקון לו, עח, ע"א, ושוב שם ג רמזיות למשה (רק שבמקום מ"ה ש'היה מביא פסוק ויהי בישרון מלך).

44. ומה שנאמר בתנחומא במדבר ב: 'ואף העמדתי לכם שלשה גואלים משמשינ אתכם' — אינו משנה לעניינו (שם מסתמך על הפסוק: ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים...).

תיקוני הזוהר אל תורתו בדבר תפקידו של משה בגאולה האחרונה: אילו לא היה עניין זה עבורו אלא בבחינת שעשוע אינטלקטואלי או דרשני בלבד, יכול היה בדרשותיו, בהעמיד את משה כגואל בלעדי, להתעלם מהדמויות המשיחיות המסורתיות, וכך היה עוקף את הסיבוכים והקשיים הכרוכים בהכרח בתוספת עוד דמות משיחית לקיימות.

מה מעמדו של משה, הרועה הנאמן, לעומת שני המשיחים? התשובה ברורה: הרועה הנאמן עולה במעלתו על שני המשיחים. יש שעליונות זו מתבטאת במפורש: 'וכרוב גאונך' — דורש מחברנו⁴⁵ — 'זה משה רבנו שהוא רב ואדון על כל הגאונים והוא רב ומרבה כחו על שני משיחים'. במקום אחר: 'דאקדים [=הקב"ה] שילה [=משה] לתרוייהו [=למשיח בן דוד ולמשיח בן אפרים]'.⁴⁶ אך יש שעליונותו של משה הרעיא מהימנא אינה מפורשת אך נרמזת בצורה עקיפה: אף שלא התעלם מחברנו מדמויות המשיח המסורתיות, יחוש הקורא פקוה-העין במגמה להקטין ולצמק את דמויותיהם.

מגמה עקיפה זו מתבטאת — לדעתי — בצורה שבה נוטה מחברנו להעמיד את היחס שבין שתי הדמויות המשיחיות הידועות. הרי בתפיסת הגאולה המקובלת בספרות חז"ל ובימי-הביניים אין שני המשיחים שווים: המשיח בה"א הידיעה משיח בן-דוד הוא, ולעומתו, תפקידו של משיח בן-יוסף, על-אף הקווים הטרגיים וההרואיים שבהם הצטייר באגדות הגאולה — נתפס לרוב כתפקיד משני. והנה, בכמה מקומות דומה שמבקש מחברנו להשוות את שתי הדמויות האלה, ובכך בהכרח מקופח מעמדה של הדמות שברגיל נחשבת עיקרית (דהיינו: משיח בן-דוד), ובעצם פוחתת חשיבותן של שתיהן לעומת התפקיד העיקרי בגאולה, שאותו מייחד הוא למשה, הרעיא מהימנא. מגמה כזו אולי מסתתרת אחרי נטייתו הכוללת של המחבר לדבר על 'שני המשיחים'.⁴⁷ אמנם, אפשר למצוא צירוף זה או דומים לו במקורות שונים, שמחברנו יכול היה לקרוא בהם,⁴⁸ והסביר ביותר הוא להניח

45. ספר המלכות, דף מח, טור א.

46. בקטע המופיע בתיקוני זוהר חדש, קי, טור ד ונכפל ב'השמטות' לזוהר ח"א רסג, ע"א. בסיסה הוא דרשת חז"ל שהזכרנו קודם, ש'רוח-אלהים' המרחפת על-פני המים היא רוחו של משיח, כשהכוונה בדרשה המקורית היא כמובן למשיח בן-דוד. בעל תיקוני הזוהר שוב רומז שרוחו של משיח היא רוחו של משה, והיא מרחפת על-פני מ"התורה. 'וישכן מקדם לג"ע את הכרובים דאינון משיח בן דוד ומשיח בן אפרים [ב'השמטות' לזוהר ח"א: בן יוסף] דמשכא רוחא דמשיחא דאתמר ביה ורוח אלהים דא שיל"ה ההוא דאתמר ביה ואצלתי מן הרוח אשר עליך דהכי סליק משה שיל"ה בחושבן וישכן מקדם דאקדים שילה לתרוייהו בגין דיהא מרחפת על אנפי מיא דאורייתא [ב'השמטות' לח"א: על אנפיו דאורייתא] ופורקנא ביה תליא'.

47. כנודע הרעיון של מציאות שני משיחים, כשהמשיח השני אינו משיח בן אפרים, נמצא בספרות היהודית של שלהי תקופת בית שני החיצונה לזו של חז"ל (והספרות על כך נרחבת). לאחרונה ממש ראה יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 272, ביבליוגרפיה שם, עמ' 69, הערה 200). לענייננו אין צורך להפליג עד שם, אך עם זאת יוער על הופעתה של הטרימינולוגיה של 'משיח ה' ומורה צדק' בחיבור קבלי שאיננו רחוק כלל מזמנו וממקומו המשוערים של בעל תיקוני הזוהר — פירוש שיר השירים לר' יצחק אבן סהולה, מהדורת א"י גרין, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, חוברת ג-ד, עמ' 490, ויעוין שם בהערת המהדיר לשורה 38.

48. תרגום שה"ש ד, ה': 'תריין פריקיך דעתידין למפרקיך משיח בר דוד ומשיח בר אפרים דמין למשה ולאחרן בני יוכבד דאמתילו לתריין אורזלין...' וכן הוא שם ז, ד. רש"י על סוכה נב, ע"ב: 'זריאני

שהמקור המיידי לשימוש של בעל תיקוני הזוהר בביטוי זה הוא בזוהר רות, זוהר חדש, פח, טור ב: 'מכאן דתרי משיחין אינון גואל קרוב וגואל רחוק. גואל קרוב מסטרא דימינא. גואל רחוק דא משיח בן יוסף'.⁴⁹ אך שלא כמו במקורות הנזכרים, בספרות תיקוני הזוהר הביטוי 'שני משיחים' אינו מופיע בצורה ספורדית אקראית, אלא פעמים רבות יחסית — אם אינני טועה אף מחבר בימי-הביניים שקדם לו לא הרבה כל-כך לדבר על 'שני משיחים'. ברור שתופעה זו איננה מקרית.

ועוד: לא זו בלבד שהצירוף החוזר ונשנה 'שני המשיחים' עשוי לגרוע משהו ממעמדו של משיח בן-דוד כמשיח העיקרי, אלא שלעיתים דומה שמבקש מחברנו להדגיש דווקא את משיח בן-יוסף; וראה למשל, רעיא מהימנא פנחס ח"ג, רמב, ע"ב, כי תצא ח"ג, רעו, ע"ב (אלא שייתכן כי לאינטרס בדמותו של משיח בן-יוסף יש הסברים נוספים, מעמיקים יותר, מעבר לרצון הבלתי-מורע שלא להבליט את דמותו של משיח בן-דוד.⁵⁰ וכמו בעוד כמה עניינים סתומים בסוגיא זו ובעוד סוגיות בספרות תיקוני הזוהר, אולי מסתתר כאן רקע היסטורי-אישני שאינו ידוע לנו; שהרי אם — לשיטתנו — הרעיא מהימנא הוא דמות היסטורית קונקרטית, דהיינו: המחבר עצמו, שמא אף בדבר המחבר על משיח בן-דוד ומשיח בן-יוסף רומז הוא לדמויות היסטוריות).

בקשר לזה יש אולי מקום להזכיר תופעה בולטת, והיא שדמותו של דוד המלך עצמו

ה' ארבעה חרשים (יחזקאל לו) מאן ניהו ארבעה חרשים... משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואלהיו וכהן צדק: 'חרשים. אומנים: משיחים שניהם חרשים לבנין בית המקדש'. הביטוי מופיע גם ברמב"ם, הלכות מלכים יא, א: 'אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים. במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם. ומשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל...' על התעלמותו המכוונת של הרמב"ם ממשיח בן-יוסף ראה א' רביצקי, "כפי כת האדם" — ימות המשיח במשנת הרמב"ם, משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 210, הערה 53; בספר הגאולה לרמב"ן, (מהדורת "מאהרנסון, ירושלים תשי"ט, עמ' טז; ובתוך כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, א, עמ' רסו): 'ייתכן היות הנבואה הזאת [=בדברי בלעם] כוללת שני המשיחים...'

49. ואכן, קיבל בעל תיקוני הזוהר את ייחוס משיח בן-דוד לצד ימין, וזה של משיח בן-יוסף — לצד שמאל; וזאת אף-על-פי שההיגיון הקבלי היה צריך לכאורה לקשור את יוסף עם ספירת-יסוד הימנית, ואת דוד — עם ספירת-מלכות, מידת-הדין הרפה, היותר 'שמאלית'. ראה רעיא מהימנא ח"ג, רמו, סוף ע"ב; וכן שם קנב, ע"ב. אגב, אולי אפשר למצוא בדברי זוהר רות השפעת פירוש רות לר' אלעזר מוורמס (מהדורת 'הירשור, גנוזות, ב [תשמ"ה], עמ' קצח): 'עד אשר יגדלו — עד שיגדלו המשיחים'. (ושם, עמ' ריג): 'מגואלינו לשון רבים, משני גואלים, והוא אחד משני משיחים'.

50. בח"ג, רמב, ע"ב הנימוק לזיקה המיוחדת בין משה למשיח בן-יוסף הוא שיוסף הוא כנגד יסוד, ומשה כנגד תפארת, 'וגוף וברית חשבינן חד', כשגור: בפי מחברנו בעקבות מאמר הבהיר (מהדורת הרב מרגליות, סימן פב, ובייחוד סימן קסח). ולבי אומר לי, שזוהי פרשנות בדיעבד לזיקה ששוושה עמק יותר. ושמה הושפע מחברנו מן התיאור המשיחי המוזר, שדיברנו בו לעיל, הנדפס בזוהר חדש, נה, טור ב-ג, טור ג, ואשר בו מופיע רעיא מהימנא לדמות חשובה בתהליך המשיחי; ואילו המשיח הנזכר בו הוא משיח בן-אפרים? אמנם, יש לזכור שהקטע כפי שהוא לפנינו בזוהר חדש פרשת בלק חסר ככל הנראה, כפי שהוער בנדפס, וייתכן שבנוסחו המלא הופיע משיח בן-דוד בהמשך הדברים (אך אולי לפני בעל תיקוני הזוהר — אם אכן ראה קטע זה — כבר היה הנוסח החסר?). עוד יש להעיר, שבדרשות במדרש פסיקתא רבתי על מקצת הפטרות 'שב' דנחמתיא' ('קומי אורי' ובייחוד 'שוש אשיש'), דמות המשיח היא זו של 'אפרים משיח צדקנו' דווקא! (על דרשות אלה ראה אורבך, חז"ל, עמ' 620). ואולי השפיע הדבר על הציור בקטע בזוהר חדש בלק ועל בעל תיקוני הזוהר. וראה להלן, הערות 52.

מופיעה חיוורת וכמעט צדדית בספרות תיקוני הזוהר,⁵¹ לעומת העיסוק הרב והעניין הער מאוד בה בגוף הזוהר. אפשר בהחלט לפרש תופעה זו בשוני באישיותם של שני המקובלים: יכול אדם לשער, שדמותו הצבעונית של המלך נעים זמירות ישראל קסמה יותר לבעל הזוהר, שכתבתו אומרת שירה, מאשר לתלמיד-החכם המריר והזועף שחיבר את תיקוני הזוהר.⁵² אף יכולה לעלות השערה נועזת יותר, שבמסגרת העיונות הקשה של בעל תיקוני הזוהר לערב רב' והדגשתו שלעתיד לבוא אין מקבלים גרים, היתה לו הסתייגות בלתי-מודעת מדוד צאצא המואבית. אך אולי בכל-זאת יש להוסיף על כך הסבר הנעוץ בנטייה בלתי-מודעת לגמד את מעמדו של משיח בן-דוד.

ועתה, לאחר שתיארנו את הדרכים הישירות והעקיפות שבהן מבטא מחברנו את משניות מעמדם של 'שני המשיחים' ביחס לזה של משה הרועה הנאמן, צריכים אנו לברר את פשרה של משניות זו הן מבחינת רובד המשמעות המיטפיסי הן מבחינת המשמעות ההיסטורית-ריאלית של התפקיד המיועד בתהליך הגאולה (להוותו של המעיין, לא תמיד קיימת בטקסט הפרדה ברורה וחתוכה בין שני הממדים, מה שמקשה לאין שיעור על ההבנה, וכמה וכמה עניינים נשארים מעורפלים ומעומעמים — זו לפחות היתה הרגשתי-שלי). באשר לתיזה העומדת ביסודו של מאמר זה, ברור שהמימד האנושי קונקרטי הוא המעניין אותנו (ומה שיותר חשוב: ככל הנראה בו התמקד עיקר האינטרס של בעל תיקוני הזוהר עצמו⁵³), ובעיקר בו נעסוק בהמשך. לפיכך יוער כאן רק על מקצת הבעייתיות של המימד המיטפיסי של הדמויות הללו, וגם זה בצמצום רב.

מתוך ג הגאולים, המעניין באמת את מחברנו הוא כמובן ה'רעיא מהימנא'. המימד המיטפיסי של דמות הגואל בא לידי ביטוי נועז כבר בדרשת חז"ל בבראשית רבה ב, שהזכרה לעיל, ש'רוח אלקים' היא רוחו של משיח. ראינו, שבעל תיקוני הזוהר מזהה בעצם משיח זה עם משה (אף-על-פי שגם מן ההקשר בדרשת חז"ל וגם מן השימוש בדרשה זו בגוף הזוהר עולה שמדובר במשיח בן-דוד). והנה, לאותה דרשה יש גרסה אחרת במקבילה באותו מדרש (בר"ר ח), ולפיה רוח אלהים המרחפת היא רוחו של אדם הראשון. בעל תיקוני הזוהר מן הסתם הכיר את שתי הגרסאות המקבילות,⁵⁴ ומכל-מקום בספרות תיקוני

51. עם זאת, יש להדגיש שבמקומות (שהם מעטים ביחס לריבוי הזכרות דוד בגוף הזוהר) שבהם נזכר דוד בספרות תיקוני הזוהר, הוא נזכר לשבח וביראת הרוממות, בלי שמץ של עיונות מודעת. אלא שעיקר אוזורוי הם כבעל-ההתלהב, לא כמלך.

52. ולעומת זאת ייתכן, שחיאור ייסוריו והשפלתו של 'אפרים משיח צדקנו' בדרשות פסיקתא רבתי על הפטרות 'קומי אורי', ובייחוד 'שוש אשיש' (ראה לעיל, הערה 50), עוררו את אהדתו של מחברנו שראה את עצמו מושפל ומיוסר.

53. ובזה יש קר-דמיון בין בעל תיקוני הזוהר לשיטתנו ובין הדגשתו של "ליבס את היסוד האיש בקבלת האר", תוך ערעור על ההבנה המקובלת 'הגורסת שקבלת האר' עיקרה הוא בתחום התיאורטי-אונטולוגי ולא בתחום האיש' ("תרין אורזלין דאילתא" — דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י' [תשנ"ב], עמ' 114).

54. אגב, בהקבלת שתי הדרשות בבראשית רבה השתמש הרמב"ן בוויכוח ברצלונה. בעל-דברו ביקש להוכיח מתוך זיהוי רוח-אלוהים עם רוח-המשיח את טבעו האלוהי של המשיח, ואילו הרמב"ן הביא את הזיהוי עם רוח אדם הראשון לסתירה: 'האמור אמרו [חז"ל] שיהיה [אדם] אלוה [בתמייה]' (כתבי

הזוהר משה הרעיא מהימנא קשור בזיקות אמיצות, הכוללות גם את הבחינה המיטפיסית, לאדם הראשון.⁵⁵ משה הוא גלגולו של אדם הראשון, ולכך משמעות מיטפיסית מרחיקת-לכת יותר מהיותו גלגולו של הבל (אף שעניין זה האחרון חשוב ביותר למחברנו!) : שכן אדם הראשון נתפס גם כסמל לאלוהות, ומכאן נפתח פתח להשקפה מרחיקת-לכת על אינקרנציה אלוהית במשה.⁵⁶ נוסף על כך, נשמר בספרות תיקוני הזוהר הזיהוי שזיהתה קבלת הספירות הקלסית את 'אדם' עם ספירת-תפארת,⁵⁷ מה שמביא אותנו לנקודה החשובה לענייננו : גם משה הוא כנגד תפארת, כך גם בקבלת הספירות הקלסית (גם ללא קשר לאדם),⁵⁸ וזיהוי זה חוזר כמה פעמים.⁵⁹ לעומתו, משיח בן-דוד ומשיח בן-יוסף מזוהים לעתים קרובות עם נצח והוד.⁶⁰

הרמב"ן, א, עמ' שיט). (אי-אפשר להימנע מלהעיר, שגם כאן אנו מוצאים את רישומם לכאורה של אי-אלו קווי דמיון פנומנולוגי לפחות בין עמדות שונות של בעל תיקוני הזוהר ובין כמה תפסות נוצריות, הרבה מעבר למה שהעלה י' בער. בקשר לדימוי העצמי אי-אפשר כמובן שלא להעיר על קווי דמיון פנומנולוגי מסוים לדימוי העצמי של מאני, ואכמ"ל. בירור של סוגיות אלו דורש עיון מפורט שלא זה מקומו. כדי שלא אובן שלא כהלכה יש להטעים שאין להטיל ספק בשנאתו של מחברנו לדת הנוצרית ולמלכויות הנוצרים. ראה להלן, הערה 66. על ישו הנוצרי ומחמד (הקבורים) הואיל מחברנו לומר, בפרשו בשמותיהם, שהם 'כלבים מתים שקץ וריח רע מוטנף מסורח'. כך בכתב-היד של הרעיא מהימנא, למשל : כ"י קיימברידג' Add. 521, דף 20, ע"ב, וברוב הדפוסים שונה [ח"ג, רפכ, ע"א] ל'בני עשו וישמעאל' — כנראה מחמת הצנזורה).

55. ראה, למשל, דרשת תיקוני הזוהר שנדפסה בזוהר בראשית ח"א, כה, ע"א : 'וכל שיח השדה משיח ראשון טרם יהיה בארעא. וכל עשב השדה טרם יצמח דא משיח שני. ולמה בגין דלית תמן משה למפלח לשכינתא דעליה אתמר ואדם אין לעבוד את האדמה'.

56. ראה פרטים ומראי-מקומות בערך 'אדם' בספרו של י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, תשל"ז, בייחוד בסעיפים 2, 3, ו-73. להלן (סוף הערה 80) נצביע על אפשרות שמחברנו הבחין בין רעיא מהימנא של מעלה ובין רעיא מהימנא של מטה, כך שיתכן שההשקפה הנועזת מתייחסת בעיקר לזה של מעלה. עם זאת, בהביאנו בחשבון את אישיותו המיוחדת של מחברנו שבה חברו תחושת עלבון, עניות והשפלה בכל הנוגע למעמדו החיצוני, עם נטיות כאילו-מגלומניות לפאר את חשיבות 'פנימיות' הנעלה, ייתכן שהגיע להפלות מאוד קיצוניות.

57. הפסוק 'כתפארת אדם לשבת בית' (ישעיה מד, ג) שימש מקור או סמך לזיהוי זה. מראי-מקום בספרות הזוהר ובתיקוני הזוהר ראה ליבס שם, סעיף 25 ובסעיפים הנוספים שיש שם הפניות אליהם.

58. בזיהוי זה עזרו מן הסתם מאמר חז"ל (כבא בתרא עה, ע"א) ש'פני משה כפני חמה', ואולי גם מעמד משה כנותן התורה שבכתב, המסומלת בתפארת.

59. בספרות תיקוני הזוהר יש שמשה מועלה עוד בדרגה ומובלט הקשר עם ספירת בינה, ראה, למשל, רעיא מהימנא פנחס ח"ג, רכג ע"א-ע"ב. לעומת זאת, ראה בספר המלכות כו, טור ב-ג : אל (צ"ל א"ל) הקב"ה משה לא בתשובה [= בינה] ! ומעשים טובים שהם יעשו תהיה תלויה הגאולה אלא כך ובמדה שלך שהיא תפארת.

60. כך, למשל, ברעיא מהימנא ח"ג, רמג, ע"א-ע"ב : 'ותרין משיחין יתערו לגבייהו משיח בן דוד לקבל נצח ואתקשר בבקר דאברהם הדא הוא דכתבינן נעימות בימין נצח הוד בגבורה דביה משיח בן אפרים אחיד אנת באמצעיתא דדרגא דילך תפארת'. וראה גם רעיא מהימנא ח"ג, סח, ע"א : 'נצח והוד תרין נביאים מתמן אולידת תרין משיחין'.

יש להעיר כי לפי ההיגיון הפנימי של כמה מהדרשות, האומרות שמשיח בן-דוד כנגד ימין ומשיח בן-יוסף מצד שמאל, ואף קושרות אותן עם אברהם ויצחק — צריך היה תמיד להעמיד את שני המשיחים כנגד ספירות חסד וגבורה, לפי זה, הזיהוי עם נצח והוד הוא 'הורדה' מכוונת בדרגה כדי להעלות את מדרגתו של משה עליהם.

אולם דומני, שיותר מאשר ההבחנות הפורמליות-סכימטיות לגבי ההיררכיה של חשיבות הגואלים לפי מעמד הספירות השונות שהם מייצגים, חשוב הציר הנובע מהן: בהסתמך על הזהויה הידוע בקבלת הספירות (והנפוך אצל מחברנו) של תפארת עם (עיקר) הגוף,⁶¹ אנו מוצאים בכמה מקומות את היחס בין ג' דמויות הגואלים מצויר כזה שבין גוף (שהוא משה) לבין שתי כנפיים⁶² או שתי זרועות;⁶³ וצויר זה דומני שהוא שמעביר אותנו מן המימד המיטפיסי⁶⁴ אל העיקר — אל ההבחנות ההיסטוריות-אקטואליות: נראה שהכוונה בצויר זה היא, ששני המשיחים הם הדמויות ה'ביצועיות' גרידא, ואילו הרעיא מהימנא הוא העיקר.

ובזה אנו מגיעים לבירור השאלה שצריכה לעניין אותנו ביותר: כיצד אפוא אפשר להגדיר את תפקידו של הרעיא מהימנא בגאולה האחרונה לעומת תפקידם של שני המשיחים?

והנה, אף-על-פי שלא תמיד ברורה ביותר 'חלוקת העבודה', אפשר להעלות כמה קווים כלליים. שני המשיחים, שעליהם מדבר המחבר שלא בעניין רב (וכאמור, על משיח בן-דוד, הדמות המשיחית העיקרית במסורת היהודית בימיו של מחברנו, עוד בפחות עניין מאשר לגבי משיח בן-יוסף) אינם מופקעים בעצם מן התפקיד האסכטולוגי הרגיל המיוחס להם במקורות, אלא שהתפקיד הזה אינו עומד במוקד האינטרס של מחברנו. ובכלל, כל המימד הארצי של הגאולה אינו קרוב במיוחד ללבו.⁶⁵ ביטויים ראויים-לציון מיוחד של כיסופים לארץ-ישראל, לירושלים, למקדש, לחידוש העבודה, תמצא אצלו רק לעתים רחוקות, יחסית (אם כי אינם בכל ימצא — ראה, למשל, התיאור בתיקון כא, דף ס, ע"ב). גם במקומות שבהם אפשר למצוא תיאורי גאולה ארצית דומה שמחברנו הזעוף מרבה יותר לדבר על נקמות באויבים מאשר על נחמת ישראל ותשועתו.⁶⁶

61. 'גוף' כסמל תיאוסופי נזכר כבר בספר הבהיר, סעיפים פכ, קסח וקעב. 'עיקר הגוף' שם, סעיף צח.

62. ראה, למשל, בספר המלכות מו, טורים ג-ד: 'שני משיחים אלו הם כנפי הנשר והבין הנשר תפארת למעלה ודוגמתו למטה שילה שהוא משה... פירוש (!) כנפיו יקחהו אלו שני משיחים ישארו על אברתו זה שילה שהוא הגוף באמצע'.

63. ראה שם, כח, טור א: שמאלו זה משיח בן יוסף וימינו תחבקני זה משיח בן דוד. וראה במובאה שבהערה הבאה.

64. דומה שביטוי נמרץ שלו אפשר למצוא בנאמר בספר המלכות כז, טור ב: 'שבורע שמאל ובורע ימין נחלק השם י"ה בשמאל ו"ה בימין אבל בקו האמצעי השם שלם ומשיח ראשון כנגד ימין ומשיח שני כנגד שמאל שילה שהוא משה באמצע'.

65. לפי זה, ההטעמה היתירה בכמה וכמה מקומות בספרות חיקוני הזוהר על הרעיא מהימנא המתפלל על משיח בן-יוסף שלא ימות, צריכה היתה לכאורה להתפרש כהתרסה נגד מדרשי הגאולה האפוקליפטיים על מותו ההירואי של משיח זה. אך נראה לי שאין זה אלא חלק מהפרשה של יחסו המיוחד למשיח בן-יוסף, שדיברנו בה קודם ואשר פשרה נותר ברובו סתום בעיני. ואולי רומז לאיזה עניין היסטורי-אקטואלי שאינו ידוע לנו.

66. למשל: ברעיא מהימנא ח"ג, רמג, ע"א: הסתתרות כחות-הטומאה מפני כחות-הקדושה בשבת 'כגוונא דיתטמין אומין עכו"ם דעלמא כד יתגלי משיחא הה"ד ובאו במערות צורים ובנקיקי הסלעים'. על הנקמות שיעשו שני המשיחים בממלכות הנוצרים ('רומי רבתי' ו'רומי זעירתי') ראה שם רנב, ע"א ('קנה וסוף קמלו. קנה שלטונות דרומי וסוף לכל מלכין. דעתיד קב"ה לתבאר ליה...'). וראה גם בתיקון

אבל הנה בהקשר זה גופו אנו מוצאים אצל מחברנו דרשה (רעיא מהימנא ח"ג, רמז, ע"ב) שמתוכה עולה הבחנה רבת-עניין בין שני המשיחים ובין הרעיא מהימנא: נרמז שם, שמשיח בן-דוד ומשיח בן-יוסף יעשו נקמה בישמעאל ובאדום (עיין שם לגבי השאלה מי מהמשיחים יעשה נקמה באיזו אומה), 'עד כי יבא שילה רעיא מהימנא בדרגיה תפארת ישראל נטיל נוקמא מערב רב'.

והנה ברור שלגבי מחברנו החשוב והקרוב ללבו הוא הנקמה מהערב-רב, שבו התמקדה עוינותו הרתחת המפעפעת בתהומות-נפשו:⁶⁷ מחיית הערב-רב היא התנאי לגאולה.⁶⁸ כרגיל אצל מחברנו, למציאות ההיסטורית יש ממדים מיטפסיים מבחינת מצב האלוהות. 'בזמנא דערב רב מעורבין בישראל לית קריבו ויחודא באתון שם ידו'ד ומיד דיתמחון מעלמא אתמר באתון דקב"ה ביום ההוא יהיה ידו'ד אחד ושמו אחד' — אומר מחברנו (בקטע מתיקוני הזוהר שנדפס בזוהר ח"א, כז, ע"ב), בדרשה שיש בה הד ברור לדרשת חז"ל הידועה:⁶⁹ על 'כי יד על כס יד', ש'כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם לא השם שלם ולא הכסא שלם, אבד זרעו של עמלק מן העולם, השם שלם והכסא שלם' (פסדר"כ זכור, מהדורת מגדלבוים, עמ' 53; וראה שם מראי מקום למקבילות). ואכן, מחברנו נוטה לזהות את הערב-רב עם עמלק ולראות במחייתו מן העולם את התנאי לגאולה האמיתית. וכאן המקום להניח לרגע לשאלה 'מיהו הגואל', המעסיקה אותנו בדיון זה מתחילתו, ולעיין בשאלה חשובה ועקרונית אולי יותר — 'מהי הגאולה' לשיטתו של בעל תיקוני הזוהר?

לפי מחברנו, הגאולה בעיקרה היא גאולה רוחנית, סיום שלטון תורת עץ-הדעת והשלטת תורת עץ-החיים. זהו נושא מרכזי בסוגיא הקשה והסבוכה של תפיסת התורה של בעל תיקוני הזוהר — סוגיא שכבר ירדו לעומקה מלומדים דגולים בפירוט רב, כך שבעיקרו של דבר אנו פטורים מלגלגל בה שוב.⁷⁰

א, יח, ע"א: 'קשה כשאל קנאה דקב"ה דאיהי מקנא עליהו בזמנא דיפקון מן גלותא דאיהו יאה כההוא זמנא קנא ונוקם ובעל חמה. רשפיה רשפי אש. כההוא זמנא יתער שמאלא בשלהובין דיליה דאיןן רשפי אש שלהבת י"ק ויוקיד כמה היכלין דבתי פלחי ככביא ויטול נוקמין מעמלק'.
ואולי כדאי להזכיר דרשה שבה בכל-זאת ניתן מימד ספיריטואלי חיובי להסרת שיעבוד המלכויות: ברעיא מהימנא ח"ג, רמב, ע"ב: 'כההוא זמנא יתער רוח יתירה תוספת על ישראל... ויהוי ניחא לישראל מאומין דעלמא ונוח מאיביהם...'
ראה מאמרי 'לעז איברי', עמ' 107.

67. כבר בזוהר (ח"ב, מה, ע"ב) נרמז, שערב-רב הם הסיבה לגלות: 'אי לא הווי אינון ערב רב דאתחברו בהון בישראל לא אתעביד ההוא עובדא... ההוא עובדא חובה ממש גרים גלותהון דישראל'. אין ספק שקטע זה (וראה שם גם בהמשך הרברים) השפיע הרבה על השקפתו של מחברנו.

69. שכבר עמדו על השפעתה הניכרת על כמה תפיסות-יסוד בראשית התגבשותה של הקבלה התיאוסופית, לעומק העניין ראה מאמרה של חביבה פדיה, 'פגם ותיקון של האלהות בקבלת ר' יצחק סגי נהור', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), (ג-ד), עמ' 157-285, ובייחוד עמ' 188.

70. תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' שעה-שח; גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 545-550. ויורשה לי להעתיק את סיום דבריו של גוטליב: 'ודאי שאין בדברים אלה כאן משום מיצוי הבעיה כולה וספק רב אם היא ניתנת למיצוי, כפי שהעיר אל-נכון תשבי'. ויפה הערכה זו גם לסוגיות הגדונות במאמר זה.

והנה, אף-על-פי שרעיונות על 'תורה חדשה' לימות-המשיח נמצאים במקורות (כך, למשל, באותיות דר' עקיבא, בתוך: בתי מדרשות, מהדורת ורטהיימר, ב, שסז-שסח: 'עתיד הקדוש ברוך הוא שהוא יושב בגן עדן ודורש בה וכל צדיקי עולם יושבין לפניו... והקדוש ברוך הוא דורש לפניו טעמי תורה חדשה שעתיד הקדוש ברוך הוא ליתן להם על ידי משיח...'⁷¹), ברור שדעות מסוג זה לא יכלו שלא לעורר חשש והסתייגות, הן מחמת עצמן הן משום הדמיון להשקפות תיאולוגיות נוצריות.⁷² אולם העברת הפעילות הגואלת העיקרית לדמותו של משה, האיש ש'תורת משה' ניתנה על-ידו, מאפשרת למחברנו לעשות את מה שעשו כמה מהמקובלים (לעתים בתמימות וכלי לתת לעצמם דין-וחשבון מלא על משמעות הדבר), דהיינו: להציג תורות חדשנות ורדיקליות מאוד בלבוש של שמרנות.⁷³ תורת-המשיח החדשה אינה חדשה, אלא היא הקדומה, המקורית. משה, שמחמת הערב-רב איבד את תורת עץ-החיים, עתיד להחזירה לעתיד לבוא; ואין כאן אלא החזרת עטרה ליושנה.

והנה כאן, בצורה האופיינית למחברנו, הרעיונות המפליגים על העידן החדש של התורה החדשה (שהיא המקורית) — תורה המשקפת הנהגה אלוהית אחרת, נעלה יותר, והוויה אלוהית, קוסמית, היסטורית ואנושית אמיתית, חסרת-פגם, שתבוא במקום התורה התחליפית, המשקפת הוויה פגומה בכל הרמות — משולבים בעקיצות סרקסטיות נגד נציגי המציאות הפגומה. משה, הגואל הראשון, גאל את ישראל מחומר ומלכנים בשיעבוד מצרים; ואילו התגלמותו, הרעיא מהימנא, הגואל האחרון, יגאל את ישראל משיעבוד תורת ה'קל-וחומר' ו'ליבון הלכה' בגאולה האחרונה.

לפי שעה אפשר לסכם כך: משה, הרעיא מהימנא, ממלא בגאולה האחרונה תפקיד כפול, שיש בו תיקון הטעות והכישלון הטריגיים שאירעו בגאולה הראשונה. ראשית, מוטל עליו התפקיד של מחיית הערב-רב, שמשו בגאולה הראשונה נתפתה לקיימו. אמנם, התפקיד הזה הוא נגטיבי, אך הוא תנאי הכרחי לגאולה האמיתית, הרוחנית, המתבטאת בהחזרת תורת עץ-החיים, שאבדה בשל הערב-רב; וכאן פעולתו החיובית של הרעיא מהימנא. הצדדים הארציים יותר של הגאולה המשיחית המובטחת — הן בנקמות מאומות-העולם הן בתשועה המדינית בציון ובמקדש — יבואו כנראה כפועל-יוצא הכרחי של מחיית

71. הדי דרשה זו בפיוט 'אילו פינו מלא מלא כים שירה': 'תתברך השנה שהמלך בן דוד משיח שמנים ותנתן על ידו תורה חדשה למבינים' (מחזור פסח, מהדורת יונה פרנקל, 'ירושלים תשנ"ג, עמ' 604).

72. על תורת התורה החדשה אצל חז"ל עיין דברי W.D. Davies ב" The Setting of the Sermon on the Mount, Cambridge 1964, בפרק על המקורות הרבניים (עמ' 156–190). שם (עמ' 185) הוא מעלה אפשרות, כי 'the silence of our sources as to an early belief in a New Torah may be due to deliberate surgery בגלל עניין הנצרות'.

73. והדבר צלח בידם, ובעצם גם ביד מחברנו: אולי נדמה למעיין הביקורתי שאצל מחברנו, יותר מאשר אצל מקובלים אחרים, הציפוי השמרני דק ומתבקע ואין בידו לכסות היטב על הרתיחה הרדיקלית. אבל עובדה היסטורית היא, שדורות של מקובלים וגדולי-תורה שמרנים ביותר לא די שלא מצאו כל פסול ברעיא מהימנא ובתיקוני הזוהר, אלא עוד ייחסו לו מעלת קדושה יתירה אפילו למעלה מקדושת הזוהר. על חידה זו ביקשתי לתהות בהערות במבוא לספרי הנזכר להלן בהערה 90.

הערב-רב והחזרת תורת עץ-החיים; הם עניין ככל הנראה לרמויות המשניות של 'שני המשיחים', וכאמור עניינו של מחברנו בהם אינו רב.

[ג]

בכואנו עתה לברר את טיב הזיקה שבין בעל תיקוני הוזהר ובין גיבורו הספרותי, הרעיא מהימנא — התגלמותו של משה העתיד להתגלות כגואל בגאולה האחרונה — ראוי לפתוח בקביעה, שלדעת מחבר זה התגלותו של משה כגואל אינה עניין לעתיד רחוק. לפי תאריכי הקץ נראה, שהמחבר חי בתחושה של מאורע אקוטי העומד להתרחש בימיו ובקרוב ממס.⁷⁴

74. על-אף הבטחתי, במאמרי "לעז" איברי בפרגמנט בלתי ידוע של בעל תיקוני הוזהר, בתוך: י' דן (עורך), ספר הוזהר ודורו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח (תשמ"ט), עמ' 91, הערה 5 — עלי לדחות לפי-שעה את הבירור המפורט בסוגיא זו של מועדי הקץ בספרות תיקוני הוזהר. כהנחת-עבודה נוחה אפשר להשתמש בינתיים בתאריכים 1312 ו-1313 (שכבר הזכירם שלום ותשבי. ראה מראי-המקום בהערת ה"ל שם). תאריך זה צריך היה להיות סמוך מאוד לזמן כתיבת הדברים. בוויכוח שבין שלום לתשבי על זמן כתיבתו של גוף הוזהר, גם לפי הדעה המקימה של ג' שלום נכתב הוזהר לא יותר משלושים שנה לפני מועד קץ זה; ואילו לפי דעת י' תשבי יש להניח, ש'עיקר זמן חיבורו של גוף הוזהר הוא אחרי שנת 1293' (משנת הוזהר, א, עמ' 107. י' ליבס הביע לאחרונה תמיכה רבה בדעה המאחרת. ראה מאמרו 'כיצד נכתב ספר הוזהר', ספר הוזהר ודורו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 2). והנה, ללא ספק חלף זמן מפרסום הוזהר ועד כתיבת ספרות תיקוני הוזהר, ויתירה מזו: יש ראיות לכך שבין הוזהר ובין ספרות תיקוני הוזהר נכתבה כבר ספרות פוסט-וזהרית שהיתה לנגד עיני בעל תיקוני הוזהר. מ' אידל רמז בכמה מקומות על השפעה אפשרית של ר' דוד בן יהודה החסיד ור' יוסף הבא משושן הבירה על תיקוני הוזהר, ויש להוסיף עוד עדות מפורשת על השפעה של חיבור פוסט-וזהרי: בפירוש המרכבה העברי של בעל תיקוני הוזהר שמצאתי (ראה להלן, הערה 90), הוא כותב: 'זה ראיתי משם רשב"י ואינו מן הוזהר', והעליתי שמדובר בחיקויי הוזהר של בעל ספר ברית מנוחה! לפי זה ברור, שלא יכול היה המחבר לכתוב אלא בסמיכות זמן גדולה לאותם תאריכי קץ.

עוד מבקש אני להפנות את תשומת-לבו של המעיין לדברים העשויים אולי להתפרש כרמזים אקטואליים, בספר המלכות מז, טור ב: 'וכמה צרות יבאו לישראל מאומה דעשו', ואת פסוק 'לילנה בכפרים' הוא דורש 'לילנה עם אלו שנותנין כופר נפשם הצדקה שעושין שמרחמין על אחיהם שהשליך אותם איש שדה ממלכותם'. אולי יש כאן רמז למצב שבעקבות גירוש צרפת בשנת 1306? (ולפי מה שאמרנו, שמחברנו כנראה כבר הגיעו לידי חלקים מספר ברית מנוחה, ובספר זה יש רמזים לגזרות שאי-אפשר כנראה לאחרם ולא להקדימם לגירוש 1306 — ראה תשבי, משיחות בדור גירוש ספרד ופורטוגאל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 137, הערה 14, ולפי מה שהעלינו על זיקת תיקוני הוזהר לחיבור זה, יש לתקן את דבריו שם — הרי שטווח הזמן האפשרי שבין הכתיבה לבין תאריך הגאולה הצפוי הוא קצר ביותר).

ואולי ההבטאות המשמעותיות ביותר לענייננו היא זו שבספר המלכות, דף כח, טור א: שם יש התייחסות לדברי ר' שמעון — והמכוון למאמר הוזהר ח"ב, ט, ע"ב — שממנו הבין כנראה מחברנו ששלבי הגאולה יהיו בשנת ה' ס' וה' ס"ו (1300 ו-1306), והריהו מעיר: 'אמת אמר ואינו הדבר אלא אמת אע"פ שעבר הזמן...' ויכול להיות שהבנתו זו של מחברנו (אם אמנם כך הוא — ונקיבת תאריכי הקצים נעשית לרוב בצורה דרשנית שאינה חד-משמעית לגמרי) תואמת את פשט כוננת הוזהר (הרי בקטע הוזהר?) שנדפס בוזהר חדש פרשת בלק (ראה עליו לעיל, ליד הערה 27), מופיעים חישוכי קץ של שנת ג'ט רס' (1299 ו-1300) (אמנם, לא כל התאריכים שם ברורים, ואכמ"ל). מכאן שהדברים נכתבו לאחר שנת ס"ו (ההתייחסות לדרשת הוזהר הזאת ברעיא מהימנא ח"ג, רנב, ע"א, המעבירה את החישוב לתאריך יותר מאוחר, גם היא ככל הנראה תוצאה של אכזבה מעבור המועד). (גם לעניין זה של חישובי הקץ בוזהר אידרש בבירור המובטח לגבי מועדי קץ בספרות תיקוני הוזהר).

זאת ועוד: הרעיא מהימנא, שעליה מוטל למלא תפקיד כה מכריע בגאולה שהיא כל-כך קרובה, חי עלי-אדמות. עניין זה — עלי להודות — אינו פשוט כלל, וקיימת אי-בהירות רבה בספרות תיקוני זוהר: עמד עליה תשבי במבואר לספר משנת זוהר.⁷⁵ נכון שהרושם המתקבל לעתים קרובות הוא שנשמת הרעיא מהימנא, ועמו נשמת ר' שמעון בן-יוחאי ועוד נשמות, נמצאות בעולם-העליון; אבל — העיר תשבי — 'במאמרים אחרים ניכר בבירור, שהם דמויות של בשר ודם, ולפעמים הבימה השמימית והבימה הארצית באות בערכוביה'. דומני שלגבי חלק מהטקסטים אפשר להציע פתרון: יש להבחין בין 'להקת' הדמויות השמימיות ובין הרעיא מהימנא. נראה לי, שלפי המתואר בטקסטים אלה בעיקרו של דבר הרעיא מהימנא חי בעולם הארצי, ואת המגעים עם הדמויות השמימיות יש להסביר בדרך של ירידת הדמויות השמימיות אל הרעיא מהימנא הארצי.⁷⁶ יש כמה תיאורים כאלה שכמעט אינם סובלים פירוש אחר.

כך, למשל, אנו קוראים ברעיא מהימנא, ח"ב, קטו, ע"ב:

'ומיד דשמעו מלין אלין מארי מתיבתאן דהוו נחתי⁷⁷ עם כוצינא קדישא פתחו ואמרו רעיא מהימנא... בודאי בגין מלין אלין אליהו אתעכב לעילא דתפיס איהו דלא נחית לגבך דהא בכמה עתרא הוה נחית לגבך ואיהו תפיס לעילא דלא נחית לגבך בגין דעניותא דילך איהו פרוקא לישראל ובג"ד משיח אמר עד דייתי עני...⁷⁸ אמר לון אי הכי נעבד ליה התרה ויהא נחית לגבאי...'

והתמונה ברורה: רעיא מהימנא הוא אדם עני החי עלי-אדמות. בני הישיבה של מעלה, ובראשם ר' שמעון בן-יוחאי, יורדים אליו ומספרים לו שאין מניחים לאלהו לרדת למטה ולהעשיר אותו, שכן עוניו הוא גאולה לישראל.

בהמשך אנו קוראים (קטו, ע"ב) את דברי הרעיא מהימנא אל הדמויות השמימיות המבקרות אותו — ומכל פרטי השיחה יוצא בבירור שהוא נמצא בעולם הזה, ואילו 'אורחיו' משכנם הקבוע בעולם העליון. בין היתר הוא משמיע דברים שיש בהם הבעת קנאה של בשר-ודם, השרוי בעולם הזה והמוגבל מחמת הווייתו הגופנית, בעליונותם הרוחנית של 'אורחים', בני העולם העליון, שיש להם רשות ויכולת להתבונן בהוויות העליונות האלוהיות. והנה, רשב"י נחלץ לנחם את הרעיא מהימנא: עם כל זה שאין הוא יכול להסתכל

75. ח"א, עמ' 28.

76. ויפה הרגיש בדבר ר' יצחק אייזיק מקומרנו בספר זוהר חי (ראה על הבחנותיו המצוינות להלן, הערה 87), ה, פרעמישלא 1881, עמ' טור א (על רעיא מהימנא פרשת קדושים ח"ג, פא, ע"ב): 'שרעיא מהימנא היה נשמת משה והיה בגוף איזה קדוש בעוה"ז... ואילו נתגלה כל מתיבתא דרקיעא'.

77. בקטע המשיחי שנדפס בזוהר חדש בלק, שדיברנו בו לעיל (ליד הערה 27), מתוארת ירידת 'בני מתיבתא' לקברו של משה רעיא מהימנא (ויוצר, שלא כפגר מת מתואר שם משה בקברו, אלא יושב הוא ולומד ונר דלוק לפניו). ואולי מאותו קטע יכול היה בעל תיקוני זוהר לשאוב את תיאור 'מארי מתיבתאן' היורדים לפקוד את הרעיא מהימנא הקבור; אלא שבספרות תיקוני זוהר קבורתו של הרעיא מהימנא מופקעת מפשוטה ומציינת את עניו ומוצבו השפל והבוזי עלי-אדמות או את היותו כלוא בהוויה הגופנית (על ביקורם של 'רשי מתיבתא' ב'מתיבתא דמשה' ראה גם בזוהר ח"ג, קטג, ע"א).

78. בגרסת אור יקר של הרמ"ק (טו, עמ' סט): 'בגין משיח אמרו דייתי עני'.

בעיניים בבני עולם הבא, כל-שכן בקב"ה ובשכינתו — 'אבל בעין השכל דלכך את חזי' ככל אלה. בהמשך רומז רשב"י לרעיא מהימנא, שמעמדו עתה עדיף על זה שהיה לו מקודם (בהיותו הנביא משה — כך צריכים אנו לפרש); שכן הנביא רואה בעיניים, ואילו כעת הוא רואה בעין השכל של הלב, ולכן חכם עדיף מנביא. 'ורעיא מהימנא מאן דכולי האי בלביה יתיר חזי מן נביא כל שכן מחשבתא דילך דלית לה סוף ובה תסתכל בההוא דלית ביה סוף מה דלא הוה לך רשו בקדמיתא לאסתכלא בעיניך'. אין הרעיא מהימנא צריך לחוש ל(בני-האדם) טפשי הלב, שבהיותם שרויים בקליפות (של ההווה הגופנית) למתים ולעיוורים ייחשבו, שכן לגבוי אינם חשובים כלום ואינם מפסיקים בינו ובין העליונים — הקב"ה ושכינתו כל בני עולם הבא והמלאכים; 'דהכי ייעול לגבך באינון חלונין דעינין ואודנין ונוקבי חוטמא ופומא כמלאכא דייעול באתכסייא לחדרי חדרים למלא עם בריה'. משמע שלפי קטע זה, גיא-החזיון האמיתי הוא פנימיותו של הרעיא מהימנא, שהקב"ה ושכינתו, בני עולם הבא והמלאכים, נכנסים לתוכה! שם, ב'חדרי בטן' (ביטוי זה מופיע בטקסט) של הרעיא מהימנא, מתנהלים הדיאלוגים הבלתי-אפשריים לכאורה בין הרעיא מהימנא החי ובין הדמויות השמיות. אין זה מפליא, שכן יש רמזים רבים למעין אינקרנציה של האלוהות במשה.⁷⁹ לפי זה, פנימיותו של הרעיא מהימנא הבשר-רודם היא בעצם עולם אלוהי. בצורה זו אפשר אולי להסביר חלק מהסיטואציות שבהן מתקיים מגע בין הרעיא מהימנא לבין דמויות שמיות.

עם זאת, יש להודות שאנו מוצאים בספרות תיקוני הזוהר (בייחוד בספר תיקוני הזוהר גופו) גם תיאורים שלגביהם האפשרות להסבירם בירידת דרי מעלה אל הרעיא מהימנא החי למטה, נראית דחוקה מעט, וייתכן שאז צריכים אנו לשער כי מחברנו הניח קיום כפול (כגון שנשמת משה למעלה, וניצוצות או התפשטות ממנה בגופו של הרעיא מהימנא למטה).⁸⁰ אך גם אז יש קיום ארצי לרעיא מהימנא.

79. החומר בסוגיא זו רב וקשה ומצריך בירור קפדני. בנפרד. ראה לעיל, ליד הערה 56.

80. הנחה של קיום כפול יוצאת לכאורה מהנאמר בתיקוני זוהר חדש, ק, טור ד: 'כרעיא מהימנא דאית ליה תרי פרצופין חד לעילא וחד לחתא'. אלא שיתכן שההקשר שם שונה. ואולי בהנחת הקיום הכפול של הרעיא מהימנא אפשר להציע פירוש לסיפור הסתום בתיקון סט (דף קג, ע"א-קד, ע"א) על החיגר שפגש בשני חכמים, גדולי הדור, והזמין לערוך להם את השבת במערה. בכוח קפיצת-הדרך הכניס אותם למערה ושם פשט אותו חיגר את גופו ולבש גוף אחר: 'קם ההוא חגר ופשט גרמיה מההוא גופא בלא רגלין ואחלש בגופא דאנפוי והירין כוהורא דאתמר ביה והמשכילים יזהירו וכו' (קג, ע"ב, ב'צ"א)', ושלוש מאות תלמידים קוראים 'הבל הבלים אמר קהלת'. נראה לי, שב'חיגר' הכוונה היא למשה הרעיא מהימנא, ולדעתי, יש לכך רמזים ברורים: תיאור פניו של החיגר לאחר שפשט את גופו הפגום ולבש את גופו האחר — 'דאנפוי היה נהרין כשמשא' (כך לפי אחת הנוסחאות) — רומז כמובן לעניין קרן פני משה, ולעניין 'פני משה כפני חמה'; ועניין 'הבל הבלים' רומז בעיקרו להיות משה גלגול הבל — עניין שמשמעותו הקבליות נדונות בהרחבה רבה בתיקון סט סמוך לסיפור זה. ופשר הסיפור הוא שלמשה הרעיא מהימנא יש קיום כפול: קיום נחות, ארצי, גופני, פגום, של חול, בעולם הזה; והוא בעצם הקיום הבלתי-אמיתי, שכן 'שקר אין לו רגלים' — כפי שמביא בעל תיקוני זוהר (תיקון כב, סו, ע"א), וזו משמעות היותו חיגר; וכנגדו קיום נעלה, שמימי, שלם, של שבת, בעולם הנשמות — והוא הקיום האמיתי (וייתכן שגם בהיותו בעולם-הנשמות יש למשה קיום ב'גוף' רוחני — 'דאינו גוף כמותינו אלא הכל שכלי', ספר המלכות כג, טור א, ולא זה המקום להאריך. עם זאת יוער, שאפשר להציע פירוש אחר לכפילות שבדמותו של הרעיא מהימנא הנרמזת בסיפור החיגר: שהמכוון

נמצאנו למדים, שהמחבר האנונימי של תיקוני הזוהר ורעיא מהימנא היה משוכנע שבימיו ממש חי אדם, הסובל עוני ונדודים,⁸¹ נדרף בידי עמי-הארצות העשירים, ה'ערכ-רב',⁸² והוא התגלמותו או גלגולו של משה רבנו; בפעילותו הקבלית-ספרותית הוא ממלא תפקיד משיחי. את התיאורים מלאי זעקת-הכאב על העוני, ההשפלה והנדודים אפשר להסביר רק באופן חלקי בכך שמקורם בתיאורי המשיח העני והרוכב על חמור (או בתיאור ייסורי עבד ה' שבישעיה נג,⁸³ שמחברנו הכירם ועשה בהם שימוש⁸⁴), והם נראים כמתייחסים לאדם שהיה קרוב ומוכר היטב למחברנו, שידע מה טיבו, על-אף שמהותו האמיתית של אדם זה היתה נסתרת מעיני כל הפירות (זה כנראה פשר הדברים 'ואנת בגלותא

לניגוד שבתוך הרעיא מהימנא הבשר-ודם בין החיצוניות לבין הפנימיות, דהיינו: בין הגוף, שהוא מצד 'עץ הדעת טוב ורע' [ראה רעיא מהימנא ח"ג, רלד, ע"ב; תיקון סז, צח, ע"א], ובין נשמת הרעיא מהימנא שמקורה גבוה מעל גבוה. לניגוד זה מכון כנראה בהתבטאות הידועה בתיקון ס: 'ותשכח בר נש גופיה ביש בכל סימנין דיליה ונשמתיא מלגאו שפירא דא איהו צדיק ורע לו... טב מלגאו ולבושא דיליה ביש. דא איהו עני ורוכב על חמור...' שיש בה כנראה רמזיה לרעיא מהימנא עצמו, שהוא גם הגואל, ונשמתו הנשגבה רוכבת על 'החומרות' העלובה. אך דעת לנכון נקל ששני הפירושים שהצעתי לסיפור החיגר אינם בלתי-ניתנים להרמוניזציה ואף לאיחוד).

(כמאמר מוסגר יש להוסיף שייתכן אפילו שהתמונה מסובכת עוד יותר, ואולי נוסף לקיום הגופני ולקיום בעולם הנשמות יש גם קיום של משה=רעיא מהימנא 'עליין' בתור היפוסטוזא אלוהית. לזאת אולי המכוון ב'מדת משה רבינו למעלה' [ספר המלכות, דף מה, טור ד], 'רוחא דקודשא דאיהו רעיא מהימנא דלעילא' [בתקונא שתיתא (בקונטרס אחרון), דף קמג, ע"ב]. אך כירור בסוגיא זו עם כל חשיבותה אינו חיוני לגבי התיזה המוצעת במאמר זה).

81. ראה, למשל, רעיא מהימנא ח"ב, קנח, ע"ב: 'אבל מאן דאיהו עני דממית גרמיה בגינה כגוונא דילך רעיא מהימנא...' ובתיקון כא, נד, ע"ב: 'ובנין דא עתיד רעיא מהימנא למהוי בגלותא בתרהא וביה יתקיים והוא מחולל מפשעינו אתעביד חול בגינייהו' (והשווה הקיום של חול שבו דיברנו לעיל בניסיון לפרש את סיפור החיגר) מדוכא בעונותינו במכתשין דיסורין דעניותא'.

82. ראה רעיא מהימנא ח"ג, קכה, ע"ב. שם גם דוגמא חשובה לכך שהרעיא מהימנא נמצא למטה: אמר אליהו רעיא מהימנא הא שעתא איהי לסלקא לעילא באומאה אימא אנת דהא בגינך אנא בעי לסלקא דיהיב לי קב"ה רשו לאתגלייא לך בבית אסורים דילך בקבורה דילך ולמעבד עמך טיבו דאנת מחולל בחוכיך דעמא. הה"ד והוא מחולל מפשעינו. א"ל רעיא מהימנא באומאה עלך בשמא דידו"ד לא תאחר בכל יכולתך דהא אנא בצערא סגי. ויפן כה וכה וירא כי אין איש עוזר לי לאפקא לי מהאי צערא כהאי קבורה דאתמר עלי ויתן את רשעים קברו ולא אשתמודען בי ואני חשיב בעינייהו בין ערב רב רשיעייא ככלב מת דסרח בינייהו...

(וראה עוד שם בהמשך דברים רוויים משטמה מעורבת בקנאה ב'ערב-רב').

83. שהיו מחז"ל שפירשו אותו על המשיח (וראה להלן, בהערה 100), והיו שפירשוהו על משה (דרשת ר' שמלאי בסוטה יד, ע"א; וכאן יכול אדם להרהר, אולי איחוד שני הפירושים גם הוא סייע לגיבוש זיהוי המשיח עם משה).

84. ויוער שמשא מתואר בדרשות חז"ל רבות כאדם יפה ועשיר, מה שלא מתאים לתיאורי הרעיא מהימנא המדוכא בעניות 'ולבושיה ביש'. אמנם, בשלב מסוים בחייו סבל משה רדיפה ונדודים, 'בן י"ב שנה נתלש משה רבינו מבית אביו' (שמות רבה ה, ב, מהדורת אביגדור שנאן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 154); והרמב"ן בפירושו לשמות ב, כג, אומר שמשא 'עמד כמו ששים שנה בורח מלפני פרעה... והנה עמד ימים רבים מתחבא ומתנכר מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר', אך איננו סבור שזה המקור הספרותי לתיאור הנדודים בספרות תיקוני הזוהר, השואבים לרוב את השראתם הספרותית מהמשנה בסוף מסכת סוטה (ט, טו; מובא גם בסנהדרין צז, ע"א), כשהיא מורכבת ללא ספק על מציאות אקטואלית.

גניז מבני נשא, ח"ב, קנט, ע"א; 'ולא אשתמודען ב' [להלן הערה 82]). מובן שסביר הוא לחשוד, שהמכוון כאן לו עצמו.

והנה אפשר לדון בעניין מזווית כזאת: כבר הזכרנו, שעם כל הסתירות הרבות בהתייחסותו של בעל תיקוני הזוהר לעניינים רבים, בעיקרים ובפרטים, עניין אחד ברור וחד-משמעי בכל חיבוריו: העוינות העמוקה, האמוציונלית, ל'ערב-רב', עד לזיהוי עם עמלק וערגה להשמדתם מן העולם! רגשות נסערת וחריפות תמוהה אלו אפשר לבארן רק מתוך זה, שמחברנו סבל באופן אישי מאותם 'הודים' (המרכאות לשיטתו של בעל תיקוני הזוהר) משכבת העשירים, התקיפים ותלמידי-החכמים רודפי הכבוד והשררה. מכיוון שרעיא מהימנא מופיע כנפגע העיקרי מהערב-רב, הן בגלגולו הקודם כמשה, שטוב-הלב המטופש שבו נהג בערב-רב⁸⁵ היה לו לרועץ, ובגללם איבד את הלוחות הראשונים, את 'כלתו' — תורת עץ-החיים, ונגזר עליו שלא ייכנס לארץ; הן במצבו הנוכחי כסובל עניות, נדודים ובזיונות כשהוא בין הערב-רב 'ככלב מת דסרח ביניהו'⁸⁶ — מתחזקת ההרגשה, שבעל תיקוני הזוהר זיהה את עצמו עם הרעיא מהימנא.

והנה, בכך שמאחורי דמותו של משה הרעיא מהימנא הגואל בספרות תיקוני הזוהר מסתתרת דמותו של מחבר הדברים עצמו, חשדו ודאי לא אחד מהמעיינים פקוחי-העיניים בתיקוני הזוהר. מדהימה היא, למשל, האינטואיציה החריפה של ר' יצחק אייזיק מקומרנו בספר זוהר חי,⁸⁷ ודבריו המפורשים עולים בבחיורם על דבריהם של כמה חוקרים אקדמיים גדולים של ספרות הזוהר.⁸⁸

85. עיין שמ"ר מב, ו; זוהר ח"ב, קצא, ע"א; תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרפח-תרפט.

86. (ראה לעיל, הערה 82). ביטוי בוטה זה הוא פרפרזה על 'חכמת סופרים תסרח' שבמקור בסוף משנת סוטה (ראה לעיל, הערה 84) שמחברנו מצטט שם ובעוד מקומות.

87. (ראה לעיל, הערה 76; והוסף דבריו בחלק ג, 1878, דף קמט, טור א, על זוהר ח"ב, קיד, ע"ב; 'ומכל זה מוכרח שר"מ הוא איש צדיק מגולגל מן משה רבינו וזכה שנתגלה אליו כל החברים ורשב"י ואלהיו ועמהם חיבר ספר זה על המצות וקרא שמו ר"מ' (בהמשך מייחס לו כותב הדברים את סידור ספר הזוהר על פרשיות התורה). ושם דף כט, טור ב, על זוהר ח"ב, כה, ע"א:

ובימי הגאונים היה גאון אחד... ולמד ספר הזוהר בעיניו רב ובהשגה נפלאה עד שזכה לנשמת משה רבינו ר"מ אמיתי... עד שזכה שנתגלה אלי פמליא של מעלה מלאכים ושרפים ורשב"י עם כל התלמידים... וגילה לו סודות נוראות... ויש לזה ראיות למאות שמוכח שהוא היה אדם צדיק בארץ מעונה בעוני ועניו בדוחק ובבזיון בין ערב רב ובצער גדול ואליו נתגלה רשב"י וכל החברייא.

(וכאן יכול אדם שיתהה: אילו היה חוקר מן האקדמיה אומר דברים מעין אלה בפני עדת-חרדים, דומה שרבים מהם היו רואים בדבריו כמעט דברי-מינות. והנה נכתבו הדברים על-ידי צדיק חסידי ידוע לתהילה, וגם בזמננו הועתקו דבריו ביראת כבוד ובלי מחאה על-ידי המקובל המנוח ר' משה יאיר וינשטוק, במהדורת הרעיא מהימנא שערך [ירושלים תשמ"ט], והוא היה אחד המקובלים השמרניים ביותר בדורנו, ועל ספרו זה קיבל הסכמות חמות ונלהבות מכד"ץ העדה החרדית בירושלים).

88. ואולי נעוץ הדבר בזה שהרבי מקומרנו ייסד את דבריו על עיניו ברעיא מהימנא בלבד, ואילו החוקרים נטו למקד את עיקר עיונם בספר תיקוני הזוהר — שבו התמונה של מצאות הרעיא מהימנא על-אדמות פחות ברורה — כפי שרמזנו למעלה — וטעו לחשוב שהמדובר בדמות שמימית ולא קונקרטית. אגב, מקרה דומה לזה מבחינה זו, שראייה נכונה וקולעת ביסודה של שאלת זהותו העצמית של מחברנו כרוכה בראייה לקויה מאוד של המצב הביבליוגרפי, הוא המקרה של הסברה שהועלתה על-ידי חוקרים

ההבנה הזאת מסתמכת על התדשמות אינטואיטיבית, שדומני כי היא צריכה להיות נחלתם של רבים מהמעיינים בספרות תיקוני הזוהר — התרשמות המבוססת על היגיון פסיכולוגי ושכל ישר. עדיין היינו מצפים לאיזו הוכחה נוספת, לנקודת-אחיזה טקסטואלית, שתצטרף לכל אלה ושיהיה בה כדי להסגיר את נטיית-לבו המשווערת של מחברנו לראות בו עצמו את משה הרעיא מהימנא הגואל. השורות הבאות יוקדשו לאפשרות שאכן נמצאה נקודת-אחיזה כזאת — בכפיפות כמובן לכל האזהרות על הקושי לומר משהו מושכל על המחבר ה'מתמיה'. אפילו לא יהיה בה אלא כדי לשכנע את המשוכנעים, דומני שכדאי להביאה בפני המעיין, ולו רק מטעם זה שתוך כדי בירורה של נקודה זו ייתכן שנוכל להאיר מזווית חדשה אי-אלו מוטיבים מעיניים בספרות תיקוני הזוהר.

אמרנו 'להסגיר את נטיית-לבו'. ואכן, ברור הוא שאם אמנם היתה למחברנו תודעה של זהות עצמית כזאת, הריהו מסווה ומצעף אותה.⁸⁹ על משה הרעיא מהימנא מדבר הוא תמיד בגוף שלישי, כשהוא מסתתר מאחורי המסכה של המספר הכול-יודע. מבחינה זו הולך הוא בדרכו של הזוהר, והרי החיבורים הארמיים הגדולים של מחברנו כתובים כחיקוי לזוהר; ואם כי העירנות הפסכודו-אפיגרפית פחותה בהם מאשר בזוהר, אי-אפשר מלכתחילה לצפות למצוא בהן נקודת-אחיזה מפורשת שתסיר את המסווה מעל פני מחברם ותסגיר את צפונותיו.

אך בעל תיקוני הזוהר כתב גם חיבורים עבריים — הראשון לגלות זאת ולהודיע על כך

בני-עליה במאה שעברה, ולפיה משה = הרעיא מהימנא הוא ר' משה די-ליאון, שהוא לא רק מחבר הזוהר אלא אלא גם מחבר תיקוני הזוהר. אין צורך להתאמץ כדי להפריך דעה זו; עשה זאת בקלות תשבי במשנת הזוהר ב, עמ' שצג, הערה 100.

בהזכירנו הערת-שוליים זו של תשבי אוסיף, שיש לקבל את הצעתו שם בעניין החשוב של משל העורב והיונה, ולטענתו של ורבלובסקי בתרביץ (תשכ"ה), עמ' 207, נגד תשבי שאינו דן כלל בקשיים העצומים שבפירושו — אפשר להשיב, שכל הצעה לגבי ספרות תיקוני הזוהר כרוכה מלכתחילה בקשיים עצומים, כפי שהסברנו בתחילת מאמרנו זה. הערת-האגב של תשבי בסוגריים בתוך הערת-השוליים הנ"ל ('אולי גם שמו של בעל 'רעיא מהימנא' היה משה') היא — כמדומני — הרמז היחיד (כולי האי ו'אולי!') בכל אלף וארבע-מאות עמודי הספר המונומנטלי הזה על מבואותיו המפורטים, לכך שיתכן כי מחבר החלקים המאוחרים של הזוהר התכוון לעצמו בדברו על גיבורו הרעיא מהימנא. לעצם העניין אין הכרח להניח ששמו הפרטי של מחברנו היה משה (אם כי הדבר ייתכן, והמיתוס הפרטי של ר' משה חיים לוצאטו יזכיר, כפי שהראו חוקרי רמח"ל ובראשם תשבי, ואכמ"ל), אך יש להוסיף שאין לדחות על הסף אפשרות (שהיא אמנם ספקולטיבית מאוד ומכל-מקום לא כאן המקום לנסות לפתחה), שחוג מסוים של לומדי זוהר ומעריציו נטה לייחס לר' משה די-ליאון מעמד משיחי — מעמד שהוא עצמו כנראה לא היה רחוק מלייחס לעצמו (וראה לעיל, הערות 31 ו-33 על דברי י' ליבס וא' וולפסון); ומחברנו אולי נמנה עמהם (ואולי אף ייחס לעצמו מלכתחילה תפקיד של פנחס=אלהו, ואכמ"ל). האכזבה עם עבור מועדי הקץ (ראה לעיל, הערה 74), פטירתו של ר' משה די-ליאון ואולי גם הגילויים עליו שהתבררו לאחר מותו, גרמה לשינוי העמדה כלפי מקובל זה, ואצל מחברנו — להעברת תפקיד הרעיא מהימנא לעצמו.

⁸⁹ שוב נזקק אני לדמיון שבין מחברנו (לשיטתנו) ובין הציור שמצייר לאחרונה י' ליבס את דמותו של האר"י. לשיטתו של ליבס, היסוד האיש (הכרוך אף הוא בתודעה משיחית) הוא העיקרי בקבלת האר"י, אלא שהוא סודי ועטוף בכיסוי עבה של איוטריות. ראה במאמרו 'תרין אורזלין וכו' (לעיל, הערה 53), עמ' 150.

היה אפרים גוטליב ז"ל. בשורה זו עוררה אצל החוקרים והמעיינים את התקווה, שחיבורים אלה יספקו לנו מידע חדש רב על המחבר. התברר שתקווה זו נכזבת בדרך-כלל: ממבט ראשון (ואף שני) דומים הטקסטים העבריים להפליא לטקסטים הארמיים (חוץ מהיעדר הלבוש הפסבדו-אפיגרפי שיש בחיבורים הארמיים המחקים את הזוהר). ובכל זאת התברר לי כי אין הם מאכזבים לגמרי. באחד מהם, שזכיתי לגלות בכתב-יד,⁹⁰ מופיע משפט שבו הסגיר המחבר אינפורמציה רבת-עניין על דרך כתיבתו, ובעקיפין — כפי שאשתדל להראות בהמשך — גם על כחינה חשובה בזוהר העצמית, שלבו לפיו לא גילה.

תוך כדי דיון, המתגלגל במרוצת האסוסיאציות, בניקודי השמות הקדושים, ובייחוד בשלושת ניקודי השם המפורש כנגד 'מלך מלך ימלך', מובאים הדברים הבאים: 'יהי רצון מלפניך השם שניקודך מלך מלך ימלך שתצוה לשמועאל מטטרון יהואל לגלות לי סתרי תורתך על פי הקולמוס וכל רז לא אנס לי ולא פסוק ומשנה ותלמוד ויהיו שמותיך ומלאכיך פועלים בנפש"י ורוחי ונשמת"י אמן סלה'. בביאורי לספר הנ"ל⁹¹ ובמבוא לו הארכתי בציון החשיבות העצומה שנודעת למלים אלו, ונזכיר רק את הנוגע לענייננו. ג המלאכים, המוכרים לנו מספר ברית מנוחה, מופיעים יחד פעם נוספת בחיבור העברי הנדון; אך חוץ מזה, בספרות תיקוני הזוהר נזכרים ג המלאכים בצוותא רק במקום אחד: בתיקון נה, דף פט, ע"א. שם אנו מוצאים את ג המלאכים בהקשר של דיון במשמעות הקבלית-תאוסופית של הכתיבה כאשר 'תלת אצבעין מתייחדין בקולמוס לכתובה', ובנשימה אחת נזכרים שם 'שם הדרוש' ו'שם הכותב'.⁹² והרי לנו הוכחה, שהמדובר בטכניקת הכתיבה האוטומטית, הקרויה בשם 'שם הכותב', שמחברנו השתמש בה (מה שמסביר את דרך כתיבתו האסוסיאטיבית יוצאת הדופן). דבר זה מתאמת מתוך נוסחאות של 'שם הכותב' הנמצאות בכתב-יד שונים, שניסוחם דומה מאוד למה שמצאנו בחיבור העברי.⁹³ אלא שיש לומר, כי המשפט הנ"ל אמנם יסודו בפורמולות השבעה של 'שם הכותב' ובכל זאת טבועים הדברים בסגנונו האישי של מחברנו — ובייחוד בבקשה שהשמות והמלאכים, המגלים לו את רזי התורה 'על-פי הקולמוס', יפעלו 'בנפשי ורוחי ונשמת'י.⁹⁴ — מה שמתאים להתבטאויות

90. הכוונה לחיבור שמסגרתו הרופפת מאוד (כדרכו של המחבר) עוסקת בפירוש מרכבת-יחזקאל. מצאתיו בכ"י ששון 919, ההדרתו עם מאות הערות ומקבילות, והוא עתיד לצאת בהוצאת מוסד ביאליק (קטע מהחיבור נמצא גם בכ"י ליוורנו, ספריית תלמוד תורה, 77, מ"ס הסרט במכון לתצלומי כתב-יד 12532, דף 55, ע"ב, אך הקטע מסתיים הרבה לפני המשפט שיובא מיד).

91.

ראה בהערה הקודמת.
92. 'שם הכותב' ו'שם הדרוש' נזכרים גם בקטע השייך לבעל תיקוני הזוהר שנדפס בסוף ספר לבנת הספיר, דף צו, טור א. על שם הדרוש ראה בנספח.

93. ראה ראיות מפורטות שהבאתי במבוא לספרי הנ"ל. בעניין זה כוונתי להרחיב במאמר מיוחד על 'שם הכותב'.

94.

כאן מתעורר פיתוי להעלות השערה נועזת קצת, שלפיה התמונה הזאת של השמות והמלאכים הפועלים בנשמת מחברנו מקבילה לתמונה של בני הישיבה של מעלה, ובראשם רשב"י וחיבריו (והרי אנו מוצאים לעתים ויהי נשמות=מלאכים. ראה הקדמת תיקוני הזוהר טז, ע"ב: 'מלאכים המוני מעלה אלין נשמתין'. וראה גם ב'תוספת' לזוהר ח"ג, שט, ע"ב ובמראי המקומות בניצוצי זוהר שם, אות ג). יעוד דמויות שמימיות (ואולי אפילו הקב"ה) היורדים ונכנסים לתוך פנימיותו של הרע"א מהימנא, כפי

אחרות של מחברנו.⁹⁵ ובכן ניתן לומר; שמשפט זה מסגיר לנו את סוד הקולמוס של בעל תיקוני הזוהר — זה הקולמוס ש'על-פיו' מתגלים לו למחברנו סתרי התורה ממרום וש'על-פיו' הוא מחבר את חיבוריו דממלא את שליחותו כמקובל.

וכאן עלה בדעתי לעשות מבחן פשוט. נעבור-נא על כל חיבוריו של בעל תיקוני הזוהר ונבדוק את כל המקומות שבהם נזכר 'קולמוס'. אם מזכיר המחבר את הקולמוס בצורה בנאלית ככלי-כתיבה פרוזאי גרידא, אין ללמוד מזה כמובן דבר. לעומת זאת, אם בכל המקרים שהמחבר מזכיר בהם את ה'קולמוס' מופקע ה'קולמוס' מהבנאליות והוא מובא טעון משמעות סמלית מיוחדת — כי אז דומה שרשאים אנו לשער, שאותה משמעות סמלית מיוחדת יכולה לשמש מפתח לחשיפת רובד עמוק ויסודי מאוד בתודעתו של מחברנו.

והנה, ממצאי הבדיקה אכן אומרים דרשני! ככל שבדיקתי מגעת, מלבד הבקשה לגילוי סודות 'על-פי הקולמוס' שהזכרנו, נזכר ה'קולמוס' בכל חיבוריו הארמיים והעבריים של בעל תיקוני הזוהר רק שש פעמים בארבע דרשות. מהן פעמיים מובא ה'קולמוס' בסמיכות מקום בדרשה הנזכרת בתיקון נה, דף פט, ע"א; היא הדרשה שבה מופיעים ג המלאכים וגם 'שם הכותב', ואשר על-כן מבחינות מסוימות היא מקבילה לבקשה לגילוי סודות הנזכרת, ואין להביא ממנה ראיה. והנה, בכל ד הפעמים ב-ג הדרשות האחרות נאמר, שהקולמוס הוא מטהו של משה! וכאן, כמדומה, נקודת-האחיזה המבוקשת: בצירוף לכל מה שאמרנו קודם-לכן, נראה שהפרשנות הסבירה לעובדות חד-משמעיות אלו היא פשוטה: הקולמוס שמחברנו מתגלים לו סתרי תורה 'על-פיו', הוא התגלמות מטה משה,⁹⁶ שכן מחברנו עצמו

שראינו לעיל. אם אמנם שתי תמונות אלו לא רק מקבילות, אלא גם מתלכדות (וקשה להיות בטוח בדבר), הרי בעת 'השבעת הקולמוס' אולי הניח מחברנו לא רק שהוא עושה פעולה (מאגית) ההופכת את הקולמוס שלו לצינור לירידת שפע רוים ממרום, אלא גם שבזה מתחיל תהליך שבו פנימיותו של הכותב תהיה זירת פעולה ל'שמות ומלאכים' (=שמות) היורדים מלמעלה (ואשר ביטויה הציורי הוא המסגרת הסיפורית של תיקוני הזוהר).

95. ביחוד ראויים לציון התבטאויות בחיבור של בעל תיקוני הזוהר שנדפס בספר המלכות. כך במשפט הפתיחה (כא, טור א):

אמר המחבר שמת' נפשי רוחי ונשמתי כעני ההולך לעמוד בהיכל המלך ליכנס בהיכל שכניתך אדני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך'. ועוד (שם, שם, טור ד): 'יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתלבש נפשי רוחי ונשמתי בלבוש ענוה ויראה ואהבה וחמדה וחמלה לגלות מי סודותיך הנחמדים מזהב... להאיר בהם שכניתך בגלות מעלה ומטה ותן לי כח להקימה בשמך לקיים הפסוק ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת ולהקים התורה. ודוק: בהתבטאויות אלו, בגוף ראשון, במישרין, בלי 'צעפים', מציג המחבר את עצמו, ומדבר על הכנת נפשו ורוחו ונשמתו לקבלת הסודות האלוהיים לקראת כתיבת החיבור הקבלי, כשלפעולתו זו מיוחסת משמעות של גאולה!

96. ייתכן שפעל כאן גם קשר אסוסיאטיבי בין שני ציורים דומים: מצד אחד, טיבה של הכתיבה האוטומטית, שבה מצליח המשתמש בשם הכותב, בעזר ממרום ובאמצעות הקולמוס ה'מתוכנת' בפורמולות מאגיות, להגיע לכתיבה קולחת — כתיבה 'במהירות רב בלי שום עיכוב... במהירות ולא ביגיעה בכל עת ובכל שעה' (ראה פורמולת 'שם הכותב' בכ"י ששון 290, סימן תשסג, עמ' 289); ומצד אחר, טיב תורת עץ-החיים, שהיא קולחת בקלות 'ויצאו מים רבים' — במדבר כ, יא, וזאת לאחר ההכאה במטה!; ועל-כל-פנים מגד אותה מחברנו לתורת עץ-הדעת, תורת הפסקות והמחלוקות, שבה

הוא התגלמותו של משה. כשם שבגאולה הראשונה בקע משה את הים וחולל נסים במטהו, כך — אומר בעל תיקוני הזוהר — בגאולה האחרונה 'בקע את ים התורה'⁹⁷ בקולמוסו, הוא-הוא הקולמוס שמחברנו, הלוא הוא התגלמותו של משה, אוהז בידו⁹⁸ ובו הוא מחיש את הגאולה⁹⁹ בכך שהוא חושף — בסיוע ממרום — את סודות תורת עץ-החיים ומביא לידי שלמות את חיבור ה'זוהר', שהוא המפתח לגאולה.¹⁰⁰ כפי שראינו בפרק הקודם,

מִי־הַתּוֹרָה זורמים 'טפין טפין זעיר שם זעיר שם' (תיקון כא, מד, ע"א). עוד צריך להביא בחשבון את האפשרות, שמחברנו האסוסיאטיבי נרמז בפסוק (שמות ד, יז) 'זאת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות' — שהיו שדרשו 'אותות' כמכוונות לאותיות השם המפורש שהיו חקיקות על המטה — שהמכוון למטה שמשו 'עושה' 'כו' (דהיינו: באמצעותו! והרי הכנה זו של 'כו' היא הפשט) אותיות, דהיינו: כותב (ברם, אין לי סמך להשערה זו).

97. תיקון כא, מג, ע"א: 'עד כי יבא שילה, שילה משה, שאיהו מורשה דילה... [ושורות ספורות אחר כך] עד דייתי מורשה דילה (ס"א מארי דילה) וקרע ימא דאורייתא... בקדמיתא בימא בההוא חמר בפורקנא בתרייתא כלא בימא דאורייתא. מטה דילה דקרע ביה ימא דא קולמוס... ובתיקוני זהר חדש, צט, טור ד: 'קום לגביה בחוטרא דילך... בקדמיתא מחית ליה על ימא כען קום מחי ליה בימא דאורייתא בקולמוס דילך...'

ובספר המלכות, מז, טור ג: 'בכאן רמו שעתיד משה להיות בגלות האחרון... וכמו שעשה הקב"ה נסים ונפלאות על הים הוא עתיד לעשות בגאולה אחרונה והים שהקב"ה עושה נפלאות בו באחרונה תהיה התורה הנקראת ים של הקב"ה... ובכח משה ויבקעו מי התורה... והמטה שלו יהיה הקולמוס אשר יעשה בו את האותות והם אותות השמים שהוא תפארת ר' והוא הקולמוס והוא מטה האלהים... קשר דרשני רופף בין כתיבת משה בסיוע ממרום ובין בקיעת-הים אפשר אולי למצוא בדרשה המובאת בילקוט שמעוני, סימן תתנד (על הפסוק 'בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך'; מהדורת שילוני, ירושלים תשנ"ב, עמ' 160): 'א"ל ה' אתה חוצב ואני כותב, שנ' פסל לך וכתבתי. אני מסייע אותך באצבע כבודי כמו שסמכתין ביס כימיני, מוליך לימין משה (ישעיה סג, יב, והמשך הפסוק: 'זרוע תפארתו בוקע מים מפניהם'). על פסקה זו ראה עכשיו אצל מרדכי עקיבא פרידמן, 'כיר יד וחתמת הלוחות השניים', תעודה, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"א, עמ' 184–185).

98. הפליא להרגיש ברבר ר' משה קורדוברו בפירוש תיקוני הזוהר, א, 'ירושלים תשל"ב, עמ' רכב: 'כען מחי ליה בימא דאורייתא [ראה בהערה הקודמת מה שציטטנו מתיקוני זוהר חדש דף צט], שהרי היתה המכה שם גשמית בפרעה הגשמי, ועתה תהיה מכתם רוחני בפרעה הרוחני דהיינו להשביט כח החצונים, והא כיצד, במה שימצא בכח מחברי החבור הזה בקולמסם בידם ובשכלם להסדיר לשונו ותיקון הסודות...'

99. כאן המקום להעיר שמטה משה, שה'קולמוס' הוא התגלמותו בגאולה האחרונה, כרוך בקונוטציות משיחיות מסוימות כבר במקורותיו של מחברנו: (א) במדרש שנשתמר בילקוטים מסופר על המטה שהיה בידיהם של 'עקב אבינו, יהודה, משה, אהרן, דוד והמלכים אחריו עד שחבר בית-המקדש, 'ועתיד אותו המטה למסור למלך המשיח ובו עתיד לרדות את אומות העולם לכך נאמ' מטה עוז ישלח יי' מציון' (כך [בשם 'זלמנו'] בילקוט שמעוני רמז תשסג נ"ל"ש במדבר, מהר" יצחק שילוני, 'ירושלים תשמ"ו, עמ' 434. שם הפניות המהיר לבמ"ר יח, כג, ולילקוט המכירי תהלים קי, ז בשם 'נחומא'); (ב) בדרשה בפרשת פנחס בגוף הזוהר (ח"ג, רמט, ע"ב) מדובר (ברמיזות ברורות לגאולה משיחית) על הנחש הגדול הנושך ברחמה של האיילה פעמיים, ובפעם השנייה יוצאים מים 'ישתו כל אינון בעירן די בטורייא ואתפתחת ואולידת וסימנך ויך את הסלע במטהו פעמים, וכתוב ותשת העדה ובעירם. בהשפעת קטע זה דרש בעל הרע"א מהימנא (שם שם, ע"א; אחרי מות סז, ע"ב — סח, ע"א) שהאיילה, שרחמה מוכש, יולדת את שני המשיחים.

100. הערך המשיחי של השלמת חיבור הזוהר על-ידי חיבור תיקוני הזוהר ורע"א מהימנא, נובע בראש-דבראשונה מתוך המשמעות המשיחית המיוחסת לחיבור גוף ספר הזוהר. והנה, טענה לערך

הפעילות הספרותית של המחבר היא עיקר הפעילות הגואלת; הפרטים ה'ביצועיים' יושארו ל'שני המשיחים', ששניים הם ומשניים הם.

כבר אמרנו, שבפעולה הגואלת המיוחדת למשה הרעיא מהימנא יש אספקט חיובי של החזרת עטרתה של תורת עץ-החיים ליושנה, אך גם אספקט נגטיבי של הסרת המונע והמכשול לגאולה, דהיינו: מחיית הערב-רב. והנה, גם פן זה (המונע בעליל על-ידי רגשות סוערים ורתתים) נכרך בצורה הדוקה במטה משה = הקולמוס. יתר על כן: התאמת תפקידו זה של הקולמוס של המחבר בגאולה האחרונה לתפקידו של משה בגאולה הראשונה קלה למדי מבחינת הציור: כשם שבגאולה הראשונה היכה משה במטהו את פרעה וחילו, כך בגאולה האחרונה יכה הרעיא מהימנא = המחבר את הערב-רב (אף-על-פי שגם כאן אין אפשרות להגיע לציור קונקרטי בהור של יחסי סיבה ומסובב).

מבחינת הציור הופך הקולמוס = המטה לכלי-נשק בידו של המחבר¹⁰¹ כדי לעשות בו נקמות בערב-רב: הפעולה הספרותית תביא להכרתתו מן העולם (אף שאין מחברנו, כאמור, מפרט כיצד). והנה, מלבד זה שמוטיב דימי הקולמוס לחרב (או לחנית, לרומח וכו') ידוע בספרות ישראל והעמים,¹⁰² הרי דימויו של מטה משה לחרב (ליתר דיוק: לחנית) מופיע בדרשה, שהשפעתה על מחברנו היתה — לדעתי — רבה, בהקדמת ספר הזוהר (ח"א, ו, ע"ב), על הפסוק בשמואל ב כג, כא, על בניהו בן יהוידע: 'והוא הכה את איש מצרי אשר מראה וביד המצרי חנית וירד אליו בשבט ויגזל את החנית מיד המצרי ויהרגו בחניתו'. ומפרש הזוהר ש'איש מצרי' הוא משה! 'וביד המצרי חנית' — דא מטה האלהים דהוא אתמסר בידה כד"א ומטה האלקים ביד... ובהאי חב בסלע כד"א ויך את הסלע במטהו פעמים א"ל קב"ה משה לא יחבית לך מטה דילי להאי. חייך לא יהא בידך מכאן ולהלאה מיד וירד אליו בשבט בדנא קשיא ויגזול את החנית מיד המצרי דמהיהא שעתא אתמנע מניה ולא הוה בידה לעלמין.¹⁰³

משיחי כזה צפונה בדברי בעל הזוהר עצמו, כפי שלמדנו ממאמרו של י' ליבס, 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 31). לזה מותר אולי לצרף השערה שהעניין נרמז למחברנו גם מתוך קריאה אסוסיאטיבית בדרשת הזוהר בפרשת פנחס ח"ג, ריח, ע"א, על הפסוק שכבר היו מחז"ל שדרשוהו על המשיח (כפי שהודה הרמב"ן בויכוחו הידוע. ראה כתבי רמב"ן, א, עמ' שז, ואף הציע פירוש לכל פרשת 'הנה ישכיל עבדי' על דרך זו. ראה שם, עמ' שכא ואילך. וראה שם, עמ' שכב, הערה 3, על המקורות בחז"ל), 'ובחבורתו נרפא לנו' — 'ובהוא חבורא נרפא לנו אסוותא הוא לנא לכל שייפין דגופא'. הזוהר אכן התכוון לחבורה, לפצע של הקתודס (עיין שם), אך אולי עוררה התיבה 'חבורא' בבעל תקוני הזוהר אסוסיאציה לחיבור כתוב, מה שתרם לייחוס תכונה משיחית ל'חיבורא' — דהיינו: הזוהר (יצוין, שברעיא מהימנא שם, ריח, ע"ב, מתייחס המחבר לקטע זוהר זה, המתחיל ב'ר' אבא ור' יוסי: 'אמר רעיא מהימנא בוצינא קדישא שפיר אמרו ר' אבא ור' חייא ור' יוסי... וההמשך הוא דיון בקטע זוהר זה).

101. זיהוי די ברור של חרב עם המטה ראה בהשמטות לזוהר ח"א, רסג, ע"א = תיקוני זוהר חדש קי, טור ד.
102. כדוגמא אקראית: 'ותדע כי לשונן קלשונן/ותשים כי חניתותן בעיטן' (יצחק אבן עזרא, שירים, מהדורת שמלצר, תשמ"א, עמ' 16). על תיאורי מהותו האלימה והקטלנית של העט בשירה הערבית (והשפעת תפיסה זו על השירה העברית בימי-הביניים) ראה י' לוי, 'העט והפרש', בתוך: צ' מלאכי (עורך), שי להימן (=ספר הברמן), ירושלים תשל"ז, עמ' 156–162.
103. זיהוי 'איש מצרי' בשמואל ב כמשה וציון המתתו ביד אחד מגיבורי ישראל הנחשב כאיש-מעלה

דומני, שמעין תגובה על דברי הזוהר, 'דמההיא שעתא אתמנע מניה ולא הוה בידיה לעלמין', יש לראות בדברי מחברנו ברעיא מהימנא (משפטים ח"ב, קיד, ע"ב): 'וכן עתיד קב"ה לאהדרא לך (לרעיא מהימנא) גזל דילך דאיהו מטה דאתמר ביה ויגזול את החנית מיד המצרי דעלך אתמר איש מצרי'. לא לעולמים נגזל המטה=החרב=הקולמוס — הוא עתיד לחזור אליו בגאולה האחרונה.

מה משמעות גזילת המטה ומה משמעות החזרתו למשה בגאולה האחרונה? כדי להבין זאת מן הראוי שנתבונן בשאלה, מיהו ה'גזולך'? ניתן להבין מדרשת הזוהר הנזכרת, ש'בניהו בן יהודע' הוא ר' המנונא סבא (ראה בניצוצי זוהר ח"א, ו, ע"א, אות ט), ואין ספק שכך הבין בעל תיקוני הזוהר. דמותו הנעלה של ר' המנונא סבא נצטיירה לו למחברנו כדגול שבתנאים ובאמוראים, וגזל המטה נתפס לו כהשתלטות התנאים והאמוראים על העיסוק התורני — השתלטות שבאה בעקבות גניזת תורת עץ-החיים. וכאן באה לידי ביטוי קיצוני האמביבלנטיות הידועה (שהיטיב לתארה תשבי) של בעל תיקוני הזוהר בקשר לתורה שבעל-פה: הערצה מופלגת, מכאן, ושלילה חריפה, מכאן. עם חזרת המטה=החנית=הקולמוס הגזול לידי הרעיא מהימנא, מצליח הוא לפעול פעולה נגד כוחות הערב-רב, התגלמותם הקונקרטיים של כוחות הסטרא אחרא בעולם — פעולה שיש לה משמעות של גאולה או הכנה לגאולה, מה שלא עלה יפה בידי התנאים, האמוראים והרבנים, שאפילו הדגולים שבהם עדיין משמשים את (צד הטוב שבתוך) 'עץ-הדעת טוב ורע'.

נראה לי, שעדיפותו של הרעיא מהימנא על עולם חכמי התורה שבעל-פה באה לידי ביטוי בתיאור כשלוננו של (בנו של¹⁰⁴) ר' המנונא (הלוא הוא בניהו בן יהודע, גזול החנית=המטה=הקולמוס ממשה) בפעולה בעלת משמעות תיאורגית גואלת של מלחמה בכוחות-הרע. וזה בסיפור המוזר, שפשר רבים מפרטיו נשאר חתום, והחזור בכמה גרסאות (עם הבדלים ניכרים בפרטים) על המלחמה בנחש הקדמוני (ואשר ביסודו עומדים מוטיבים מיתיים ותיקים¹⁰⁵). לפי המסופר בתיקוני הזוהר,¹⁰⁶ נחש קדמוני אימתני, שהרג את אדם

כמובן על הדעת את עיקר התיזה של פרויד בקשר למשה: שמשה היה מצרי ושנהרג בידי ישראל. דמיון מפתיע זה ופשרו נדון אצל Eliane Amado Levy-Valense, *Le Moïse de Freud ou la reference, l'occulte*, Monaco 1984, הדנה בפסקה זו בזוהר באריכות רבה מאוד מעמ' 108 ואילך.

104. מהקדמת הזוהר ברור, שמי שהציג את עצמו כבנו של רב המנונא אינו אלא רב המנונא עצמו. עם זאת ייתכן, שבעל תיקוני הזוהר חס על כבודו של רב המנונא וכדברו על בנו של רב המנונא אינו מתכוון לדמותו השמימית של רב המנונא עצמו, והדבר ירופף בידי.

105. מלחמה במפלצת-נחש (ההידרה) מיוחסת כנודע במיתולוגיה היוונית להראקלס, ומעניין שבציורי-הקיר בדורה-אורופוס מוצאים את משה רבנו כשמקלו של הראקלס בידו! סקירה נאה על ענייני מלחמות בדרקונים — שבחלקם מייצגים את השטן — בפולקלור הנוצרי של ימי-הביניים, ראה במאמרו של Jacques de Goff, 'Ecclesiastical Culture and Folklore in the Middle Ages' — Saint Marcellus 168 ואילך. לציון מיוחד מבחינת הקרבה הרבה בכמה פרטים לסיפור שבתיקוני הזוהר ראוייה האגדה הידועה על סט. ג'ורג' והדרקון: Jacobus de Voragine, *The Golden Legend*, translated by Granger Ryan and Helmut Ripperger, 1941, pp. 232-238. וראוי הדבר לחקירה מיוחדת.

106. הגרסאות העיקריות של הסיפור מובאות בתיקון יג (דף כט, ע"ב) ובתיקון כא (דף מב, ע"א ואילך); וכן

הראשון והדורות שבאו אחריו, היה בולע והורג את הבריות. וכרו יצא בכל יום: 'מי שיהרוג את הנחש, תינתן לו בת המלך לאשה'. נעשו נסיונות כושלים להילחם בנחש: את הניסיון עשתה דמות, הקרויה 'נער' (עולימא) ושמה 'צדיק', שהיה יושב על מגדל, קשת בידו, והיה יורה חצים אל הנחש. הנחש לא שם לב לחצים אלה, שכן היו חלשים, ו'לאו בגין חלישו דצדיק ח"י עלמין אלא בגין חלישו ההוא דזריק לון דאיהו צדיק דלתתא מניה [בר מיניה] כד לאו איהי [נצ"ל איהו?] שלים'. עד שבא רעיא מהימנא 'וחוטריה בידיה' (תיקון כא), ירה (במטהו?) חצים בנחש, המיתו וזכה בבת-המלך.

ה'נער' ה'צדיק', כאמור, יש לזהותו עם (בנו של) רב המנונא: הדבר מפורש בתקון כא, מג, ע"א (ע"י"ש) ומוכח מפרטים נוספים: מקום מושבו הוא על ה'מגדל' (תקון יג) — והרי (בנו של) רב המנונא מודיע בהקדמת הזוהר (ו, ע"א) שמקום-מושבו הוא מגדל הפורח באוויר (ודברים אלה עצמם מושמים בפיו בתקון כא, שם). גם הכינוי 'צדיק' נקשר בהקדמת הזוהר (שם) עם 'בן איש חי' (הוא בניהו בן יהודע, הוא רב המנונא¹⁰⁷); וסביר להניח, כאמור שהמדובר בדמות המייצגת את עולם התנאים והאמוראים בשיאו, ומפורש עניין זה בגרסת הסיפור הן בתיקוני זוהר חדש ('כמה מארי תריסין הוו מתכנשין לגביה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ופסקין עליה כמה פסקות בקלין וחמורין') הן בתיקון כא ('כמה גברין וכמה מארי תריסין אתכנשו בבי מדרשא לאגחא קרבא עם חויא בגינה. וכמה תריסין אתעבידו פסקות בגינה דברתא דמלכא').

את חולשתו של (בנו של) ר' המנונא וכשלונו לנצח את הנחש יש להסביר בכך, שהוא מייצג בחינה נמוכה בעולם העליון לעומת זו של משה¹⁰⁸ לכאורה אפשר היה לפרש

בתיקוני זוהר חדש, דף צט, טור ד. המוכח להלן נובע מאיחוד הגרסאות, שדומני כי בעיקרן, עם כל ההבדלים הניכרים, משלימות זו את זו.

107. הקשר עם 'צדיק' מסתבר מפירוש השם 'המנונא' משורש 'ננן' (ראה תיקון כא שם. וראה בניצוצי זוהר שם, אות ב), הקשור ליסוד ול'צדיק' (ראה הערת מ' חלמיש, פירוש לפרשת בראשית לר' יוסף בן שלום אשכנזי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 40, הערה 33).

ה'צדיק' קשור ל'מגדל' באמצעות הפסוק (משלי יח, י) 'מגדל עז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב', שמחברנו מזכיר בתיקון יג (כאן יוער על אפשרות ספקולטיבית לכיוון שונה קצת של פירוש הדברים. הרי פסוק זה נדרש במדרש תהלים [סוף מזמור יח] על המלך המשיח. וכנראה בהשפעת מדרש זה מופיע הפסוק בהקשרים משיחיים בוזהר פרשת שלח לך [ח"ג, קסד, ע"א—ע"ב, וזה בתוך דיון בסוגיות משיחיות שהשפעתו הברורה על מחברנו ניכרת בכמה וכמה עניינים). מכיוון שהדמות המסמלת את ה'צדיק' היא בעיקר זו של יוסף, יכול המעיין שיהרהר, אולי קשור נסיונו הכושל של ה'צדיק' על המגדל לנסיון הגאולה הכושל של משיח בן-יוסף? כבר עסקנו למעלה בדמותו של משיח זה והעננו, שיתכן כי המכוון בו (ובעוד דמויות בספרים מעין אלה) לאישיות היסטורית בת-זמנו של מחברנו, כפי שברעיא מהימנא מכון לאדם קונקרטי (דהיינו: הוא-עצמו). ואם כן, ייתכן שאבדה מאתנו לעולמים היכולת להבין את חלקם הגדול של הרמזים האישיים-היסטוריים שמאחורי סיפורים אלה.

108. נראה שהדברים מופלגים יותר מחולשה. יש גם רמז שלילי חמור לכך שה'נער' קשור לעמלק! 'חד עולימא דאיהו בארחא מזנב אבתריכו', ומפרש בעצמו בהמשך שהכוונה ל'יוזנב כך כל הנחשלים אחרין' (תיקון כא, מב, ע"ב). 'יצין, שכבר בהקדמת הזוהר דמותו האלוהית של (בנו של) ר' המנונא=בניהו בן יהודע כרוכה באספקטים הרסניים: הוא ממית את משה וגורם בעקיפין לחורבן שני בתי המקדש: "ליבס, שהתייחס לדמותו הפרדוקסלית של ר' המנונא בהרצאה, שפלט שלה ('מיתוס

שה'צדיק' (ר' המנונא) ועמו התנאים והאמוראים הם בדרגת יסוד, אך משה דרגתו תפארת, הגבוהה יותר. אך נראה שיש לפרש את המלים 'צדיק דלתא מניה [בר מניה] כמכוונות לעניין מטטרון, שהרכבה פעמים בספרות תיקוני הוזהר נקשר בספירת-יסוד.¹⁰⁹ ואם כך, כשלנו של 'הנער' 'הצדיק' מסמל את כשלון תורת 'עץ-הדעת', התורה התחליפית, שהיא בעצם תורת-מטטרון.¹¹⁰

'הנחש' שהרעיא מהימנא נלחם נגדו בחרבו=מטהו=קולמוסו¹¹¹ מסמל כמובן את כוחות-הרע, והמכוון כנראה בעיקר ל'ערב-רב', שהם בני לילית¹¹² או צאצאי קין, שנולד מהזוהמה שהטיל נחש בחוה. למלחמת הרעיא מהימנא בערב-רב יש ממדים היסטוריים מופלגים: משה הוא גלגולו של הבל,¹¹³ ומלחמתו בערב-רב — היינו: בצאצאי (או במגולגלי) קין — היא גם חיסולו של החשבון הארוך ביותר בהיסטוריה.

כך, למשל, מפורשים למדי הדברים בתקון סט, קיז, ע"א: קין — נאמר שם — בא מזוהמת הנחש. 'כי משרש נחש יצא צפע (ישעיה יד, כט) — בגין דאיהו [=קין] משרש נחש דאטיל זוהמה בחוה... זוהמה זו היא 'לילית אימא דערב רב'. בהמשך נדרש הפסוק 'ותוסף ללדת את אחיו את הבל', 'מאי ותוסף? אלא רזא דמלה ולא יסף עוד לדעתה בגין ההוא זוהמא דנפק מניה וחמא אותפשטותיה בכל דרא. כיון דחמא להבל דאתפשטותיה בכל דרא לטב, אמר ותוסף ללדת, אוסיפת איהי כמה קרבנין וכמה תחנונין וכמה בכיין בגיניה כיון דאיהו הוה עתיד לדכאה זוהמא דיליה מעלמא'.

בואו של הבל לעולם היה כדי ליצור שובר נגד זוהמת קין המתפשטת בכל דור (גילוייה שעניין את מחברנו — הערב-רב), והוא משה, הרעיא מהימנא, שעתידי לטהר את זוהמת הנחש; וראוי לפרש טיהור זה כך: כמשה במעמד הר-סיני (כך פירש הגר"א; ראה ניצוצי

לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י) הופקד לעין הציבור בספריית שלום בירושלים, הסביר זאת בטיבו של המיתוס, שהוא מעל לטוב ולרע. והנה דומה שאצל מחברנו פעלה ראיית עולם התנאים והאמוראים כמייצג את תורת 'עץ-הדעת טוב ורע', בקיצוניות המגולמת בדמותו של (בנו של) רב המנונא, שהוא שיא הטוב, אך יכול להיות קשור גם בשיא הרע. אפשר לומר שהאמביבלנטיות לגבי תורת התנאים — הערצה, מכאן, וחלול ואף עוינות, מכאן, באה בדמותו של הצדיק=הנער לשיאה.

109. 'מטטרון' בדיוקניה דצדיק יסוד עלמא' — הקדמת תיקוני הוזהר ד, ע"א. וראה בספר המלכות לו, טור ד: 'ויסוף כנגדו [=כנגד מטטרון] למטה'.

110. ונראה מאוד שיש כאן רמז לקשר בין (בנו של) רב המנונא — שדורשו (ראה לעיל, הערה 107) מלשון 'נזן' — לבין יהושע בן-נון, הקשור למטטרון באיירה שווה של הכינוי 'נער'. וראה בהקדמת תיקוני הוזהר יד, ע"ב: 'דבגלותא משנ"ה דאיהי מטטרון'ן שלטא... באתר דמטרוניתא יתבא משנה ודא איהו ושפחה כי תירש גבירתה. וביומי דמשה לא שלטא שפחה אלא מטרוניתא, לבתר דמית משה וירית יהושע דאיהו נער באתר מלכותא שלטא שפחה'.

111. ויצוין, כי גם בגרסה שונה ברוחה ובמגמתה על מלחמת משה בנחש הקדמוני, הנמצאת בספר המלכות דף לג, טור א-ב, מדובר על מלחמה בנחש באמצעות פעולה מאגית של כתיבה (אמנם, לא ב"שם הכותב').

112. קצת הרחבתי בעניין זה במאמרי 'לעז איברי'.

113. נראה שנרמז על כך כבר בשורות הפתיחה של פרק יח של ספר האמונה והבטחון לר' יעקב בן-ששת, כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, עמ' תה.

זהר, אות כ) וכרעיא מהימנא — במחיית הערב־רב מן העולם (באמצעות החניית=המטה=הקולמוס שבידי מחברנו¹¹⁴).

ועתה נתבונן בעוד משמעות הצפונה בסיפור המלחמה בנחש. התמונה של הרעיא מהימנא, הזוכה בבת־המלך¹¹⁵ — הלוא היא השכינה, הלוא היא התורה,¹¹⁶ בפעולתו במטהו=קולמוסו — מסגירה, כך נראה, סמליות פאלית החבויה ברקע האפל של ציור המטה=קולמוס.¹¹⁷ בגרסאות השונות של סיפור המלחמה בנחש יש רמזים די ברורים בכיוון זה. בתיקון יג מתואר הרעיא מהימנא, שבא ומטהו בידו, נוטל חץ ועוד חץ ויורה כלפי הנחש 'עד יפלח חץ כבדו (משלי ז, כג [אגב, במקור ההקשר הוא עניין האשה המנאפת!]) דחויא' — ואז דברים מפורשים: 'לבתר דיפלח חץ כבדו, זרע יורה כחץ לגבי כלה... בת עין [כינוי שגור אצלו לשכינה] בית קבול לזרע... לגבה הוה שלח חצים'. משמע, שהחצים שיורה המטה=הקולמוס=הפאלוס הם גם חצי־מוות כנגד כוחות־הרע, המגולמים בדמותו של הנחש הקדמוני (וכאמור, לפי מהלך מחשבתו הרגיל של מחברנו, יש להניח שה'חצים' מכוונים בעיקר נגד בניה של לילית — הערב־רב), אך גם זרע אהבה ל'בת־המלך' העליונה.

לפי הדברים האלה יש להבין, ש'חולשתו' של ה'נער' — הלוא הוא (בנו של) רב המנונא, ועמו ה'נונין', כפי שהוא מכנה את התנאים והאמוראים — היא בעצם מעין אימפוטנטיות כביכול: אין הם יכולים להשיג את 'בת־המלך', שהיא השכינה=התורה. וראה בספר המלכות כא, טור ג: 'ובהם נלחמים בעלי משניות בכל בתי מדרשות וכמה מלחמות וקושיות ומחלוקות הם חולקים עליה ואינן יכולין להשיג אליה שהיא מצה שמורה

114. מוטיב הנקמה שנוקם משה את נקמת הבל מפורש גם בסוף תיקון סט, קיט, ע"ב: 'דאע"ג דהבל קטיל ליה קין דמיניה הוה נפיק מאן דנוקים ליה. הה"ד אז ישיר משה. רועה נוקים לרועה... (משמע שהרעיא מהימנא, הרועה הנאמן, יקום את נקמת דמו של הרועה הראשון, הבל, שהוא גלגול). ולבתר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' (צפניה ג, ט) אבל כד עמלק דאינון בכורי מצרים ערב רב מעורבין בישראל עליהו אתמר תמחה את זכר עמלק דלא אשתאר מנהון שריד דאלין אינון ערבוביא מכל פלחי כוכביא ואפי' מקין ומיד דיתמחון מעלמא אז הוחל לקרא בשם ה'". (לפי דרכנו נמצאנו למדים: א) הערב־רב גרועים מאומות העולם. אומות העולם יקראו לעתיד לבא בשם ה', אך לערב־רב אין תקנה אלא בהשמדתם המלאה! ב) השמדת הערב רב היא תנאי לכך שיוחל לקרא בשם ה'; ג) משה מתאים יותר מאחרים לבצע את הנקמה החיונית הזאת בהיותו גלגול הבל).

115. לעניין החקירה המתבקשת שהזכרתי קודם בעניין הדמיון למעשייה בסט. ג'ורג' יוער, שבסיפור המקורי בלגנדת הזהב' הגיבור מסתפק בהריגת הדרקון ובהצלת יושבי העיר; אך בעיבודים שונים מאוחרים יותר של סיפור זה שפשוטו באירופה נוסף הסיום שלפיו הגיבור המחטל את הנחש זוכה גם בבת־המלך.

(על־פי (J. Coulson, *The Saints*, New York 1960, p. 197).

116. כאן משתמש מחברנו (תיקון כא, מג, ע"א) בדרשה הידועה על הפסוק (דברים לג, ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה': 'אל תקרי מורשה אלא מאורסה' (ברכות נו, ע"א). על הדימוי הנקיב של התורה ראה: E. Wolfson, 'Female Imaging of the Torah — From Literary Metaphor to Religious Symbol', *From Ancient Israel to Modern Judaism — Essays in Honour of Marvin Fox*, II, Atlanta, Georgia, pp. 271-307.

117. בעיני הפסיכואנליטיקן פשוט, ששטה משה טעון מלכתחילה סמליות פאלית ברורה במקרא גופו. ראה, למשל, לאחרונה 74, 73, pp. *Dorothy Zeligs, Moses, A Psychodynamic Study*, New York 1986, ועוד בכמה מקומות בספר זה.

לבעליה והיא הלכה למשה מסני'. חכמי תורת 'עץ הדעת טוב ורע' לא יוכלו בתורת ה'פסקות' המקוטעת והצחיחה שבידם, המצוירת בכמה מקומות כמטפסות טיפין-טיפין בקושי, בכובד ובדחק, להתחרות באונו של הרעיא מהימנא, שמעשהו במטהו=קולמוסו קולח ושוטף (בכוח 'שם הכותב')? כיאה לתורת עץ-החיים הקולחת, שאת מימיה הוא 'בוקע'. (בצורה מעודנת יותר מתוארת עדיפותו של הרעיא מהימנא כמאהבה של השכינה בתיקון כה, ע, ע"ב: השכינה 'חולה בגלותא וכמה אסיין תלמידי חכמים קא משתדלין לגבה... ולא אתחזרת רוחא לגבה... עד דייתי רעיא מהימנא רחימו דילה'. ויש לצרף לזה את המקבילה המדויקת למדי לפסקה זו הנמצאת בקטע תיקוני הזוהר שנדפס בסוף ספר לבנת הספיר צז, טור א; שם למדים אנו, מה סוד כוחו של ה'רופא' הזה, שרק בידו עולה להחיות את בת-המלך החולה: 'ואצבעותיו מור עובר. על בכמה רזין סתימין דעברין עליהו מסטרא דעמוד' דאמצע' לאשתמודעא באילין אצבעאן לגבי שכינתא'. ונוטה אני לקשור את הפסקה הזאת עם 'ואצבעו כתבין רזין' [תיקון כא, מד, ע"ב. ראה דיונו בהתבטאות חשוכה זו בנספח על שם הדורש] ועם 'תלת אצבעין מתייחדין בקולמוס לכתביה' [תיקון נה, פט ע"א — הוא המקום שבו נזכר 'שם הכותב']: כוחו וגבורתו של הרעיא מהימנא הם בכוח קולמוסו, שבו הוא מצליח לחשוף את רזי תורת עץ-החיים; מה שאין כן תלמיד-החכמים אנשי תורת עץ-הדעת, שכן לא כל האצבעות שוות).¹¹⁸

[ד]

עד כמה מרחיקת לכת היתה הזדהותו של מחברנו עם הרעיא מהימנא? הדבר כרוך בשאלת התפשטות נשמתו של משה. הקביעה, החוזרת כמה פעמים, שלפיה נשמתו של משה מתפשטת בכל דור ודור בכל צדיק שבישראל,¹¹⁹ מאפשרת למחברנו להבין הזדהות זו בצורה מתונה ו'בעל-ביתית': כאחד מצדיקי ישראל יש בו ניצוץ מנשמתו של משה, וניצוץ

118. מוטיב זה של זכייתו של משה=הרעיא מהימנא בבת-המלך=השכינה והרמזים למעין קשר אישות אתה, הושפע מחברנו מדימויי-אישות שבהם מתאר הזוהר את הזיקה שבין משה לשכינה. ראה קצא-קצב. ועוד נדון הדבר לאחרונה במחקרים נכבדים של י' ליבס, מ' אידל וא' וולפסון. כדאי להפנות את תשומת-הלב לרמזים למגע מסוג זה בין משה ובין השכינה הנמצאים בתיאור המשיחי המזור שנדפס בזוהר חדש פרשת בלק, ואשר הזכרנו אותו כמה פעמים. שם (נו, טור א) מסופר על ה'איילת' (המכוון, כמובן, לשכינה — ראה שם בהמשך טור ג: 'דשכינתא תהו ותהדר לגבי מערתא דמשה...') הנכנסת לקברו של משה (לאחר שלא ניתן רשות לבנייה-מתיבתא להיכנס, והם עולים למקום — כדי לאפשר את הייחוד?) 'ומגוריה יפוק מה דיפוק' (?) והיא מוצאת את משה יושב ולומד, 'כיון דחאמי לה דעאלת יקום ויתחברון כחדא דא עם דא'. העוקץ המעין-אידוטי של תיאור זה מרוכז קצת בהמשך: 'כדין יתער משיח בהוא ליליא ויתשתכח תמן בהדיהו ויהדרון רזין דאורייתא במערתא דמשה' (ויושם לב, שבסיוטאציה זאת הקרבה בין משה ל'איילת'=השכינה כרוכה בנוכחותו של המשיח וכלימוד רזי התורה!). ובהמשך (טור ב) מסופר, שהאבות ייכנסו למערתו של משה, המשיח יתעורר אצלם 'יתחברון כלהון בהאי יומא' — מה שאולי נוטל מעט את העוקץ של התיאור הקודם של ה'התחברות' בין משה והאיילת.

119. כך בתיקוני זוהר, תיקון סט, קיב, ע"א; קיד, ע"א.

זה מאפשר לו להשתתף במילוי המשימה של הגואל האחרון. ייתכן גם שראה את עצמו כמעין שליח-ציבור ל'משה קולקטיבי' — ישראל האמיתי, של תלמיד-יחזקיה עניים נודדים. ודאי שמדובר בסיטואציה נפשית רכה ונוחה יותר מאשר האחריות הנוראה הנובעת מהנחת היותו הגואל היחיד. אולם נראה שנטייה חזקה היתה בו (או, אם להשתמש בסגנונו של תשבי, מדור חשוב בנפשו נטה מאוד) לתפיסה הרדיקלית יותר — שהוא גלגול המלא והיחיד של משה,¹²⁰ על המשמעויות מרחיקות-הלכת מבחינת המימד המיטפיסי (עם רמזים ברורים לאינקרנציה של האלוהות), ומבחינת המימד של שליחותו ההיסטורית.

והנה, אם אמנם ראה מחברנו את עצמו כגלגול (או לפחות כמכיל את ניצוץ-נשמתו) של משה, יש לבדוק כמה התבטאויות שלו על משה רבנו, שמא יש בהן השלכה מתוך הביוגרפיה שלו. כך, למשל, הסיפור המוזר שיש לפנינו ברעיא מהימנא פרשת משפטים (ח"ב, קיד, ע"ב. אגב, בכתבי-היד זו תחילת החיבור רעיא מהימנא) ולפיו רדפו אחרי משה בנערותו נשים — אגרת, נעמה ולילית השחורה. ג השדות הללו ידועות בספרות הזוהר כמפתות גברים למקרה-לילה,¹²¹ ולפי זה היה מקום לשער שיש כאן רמז ל'פגם הברית', בכלל, ולחטא של הוצאת זרע לבטלה, בפרט. אפשר להבין לוחו של רמ"ק שנרעש מייחוס אפשרות זו למשה.¹²² ואכן, מפליאים הדברים, מה גם שדיבור על 'חטאות נעורים' כאלה של משה רבנו סותר את מה שנאמר בסוף תיקון טו (לא, ע"א): 'ומשה בגין דנטר אות ברית. אתמר ביה ויהי בישרון מלך זכאה איהו מאן דנטר ברית'... ואף-על-פי שכבר הסברנו שאין לחוש יתר על המידה לסתירות בין אמירות שונות בתוך ספרות תיקוני הזוהר, ראוי להתבונן באפשרויות ליישב סתירה זו בכך שנבחין בין משה בן-עמרם המקראי ובין תולדות גלגוליו; ואז ייתכן הסבר, ש'בנערותו' של הרעיא מהימנא מכוון לאדם הראשון, אשר כפי שהוזכר כבר, משה — לדעת מחברנו — היה גלגולו (אפשר להביא כמה ראיות להסבר זה). אך אם ראה מחברנו בעצמו את התגלמותו של הרעיא מהימנא, כי אז ייתכן שאפשר להציע הסבר אחר, שאין המדובר בראשית שלשלת הגלגולים, אלא בסופה: מי שראה את עצמו כגואל אחרון השליך מהביוגרפיה שלו על גלגולו הקודם כגואל הראשון. אם כך הדבר, ומדובר בעניין אוטוביוגרפי שהציק למחברנו, ייתכן שנערץ בזה הסבר לכמה תופעות מעניינות. ראשית: אם כי בעל תיקוני הזוהר מגנה כמובן בתוקף את חטא הוצאת זרע לבטלה, אין הוא מחמיר כמו בעל הזוהר; ובייחוד ראוי לציין העדר הקביעה המדהימה בחומרתה הנמצאת בזוהר (ח"א, ריט, ע"ב) שלפיה חטא זה אינו ניתן

120. אין תורות-גלגול אלו סותרות בהכרח, בדור שבו כל שישים ריבוא ישראל צדיקים, נשמת משה מתפשטת בכולם; כשיש צדיק יחיד, נשמת משה בכללותה מתפשטת רק בו. ואכן, בסמוך להתבטאויות שנוכרו בהערה הקודמת אנו קוראים (תיקון סט, קיא, ע"א: 'זרח השמש דא משה כד ייתי בגלגולא בצדיק גמור' (ודוק: בעוד שבלשונות הסמוכים מדובר על 'אתפשטותיה דמשה', כאן מדובר על גלגול — הגלגול השלם שרק יחיד-סגולה זוכים לו). על משה כדמות אינדיבידואלית של צדיק יחיד המגן ומציל את הדור הן בגאולה ראשונה הן לעתיד לבוא ראה ברעיא מהימנא ח"ג, ריח, ע"א-ע"ב; וכן נרמז בדרישות רבות על הפסוק 'ויפן כה וכה וירא כי אין איש'.

121. כך נזכרות שלושותן בזוהר ח"א, נה, ע"א בהקשר מפורש של הוצאת זרע לבטלה בחלום-הלילה.

122. אור יקר, טו, תשמ"ז, עמ' סב: 'דבר זה אין הדעת סובלתו והמאמין זה על חומרו חייב מיתה'.

לתשובה. יתירה מזו: בנשימה אחת עם הרמז הנ"ל לרדיפת ג השדות, מדובר בפרשת משפטים שם על התשובה ועל כך שהרעיא מהימנא חזר בתשובה ועלה למדרגת הבינה. שנית: בהצעת הפירוש האוטוביוגרפי יש אולי משום פתח למתן פנים חדשות לדרשת מחברנו המשווה את שפיכת טיפות-הזרע לבטלה לפיזור פירורי-פת לבטלה (רעיא מהימנא ח"ג, רמד, ע"א). מי שאינו זהיר בפירורי-פת, עניות באה עליו (על-פי חולין קה, ע"ב); ועל-כן מי שמזלזל בטיפות-הזרע 'זוריק לון באתר דלא אצטריך עניותא קא רדיף אבתריה ואזיל נע ונד'. ואולי יש כאן כריכה של שני מוטיבים אוטוביוגרפיים — 'חטאת-הנעורים' ומצב העוני והנדודים, שעליו הוא מתלונן בכל חיבוריו. ואם כן, לפנינו התייחסות למצב האישי האומלל בדרך אחרת מאשר המקובלת אצלו: לא האשמות נגד קמצנותם המרושעת של ה'ערב-רב' העשירים ולא תיאוריות של 'עניות קדושה' או של 'עניים קדושים' (וידועה מחלוקת י' בער ו' תשבי בעניין זה), אלא הצדקת הדין.¹²³

הכלל העולה: מצטיירת תמונה של מקובל אישי ביותר, שחי במתח נורא בין ראייה עצמית של היותו גלגולו של משה רבינו, המיועד להיות גואל האומה, עם רמזים רבים לאינקרנציה אלוהית בתוכו; ובין מציאות קשה של עוני, נדודים והשפלה. אשר על כן, גם בקוראנו בדרשות הנראות עיוניות לגמרי וחסרות כל זיקה לתודעה העצמית של מחברנו, צריכים אנו להביא בחשבון שהמיתוס הפרטי עשוי לפעפע בכל דרשה אשר ה'קולמוס' יוביל אליה את האוחזו בידו.¹²⁴

נספח א

על אפשרות שימוש של בעל תיקוני זוהר ב'שם הדורש'

דיוננו כאן נסב בעיקר על ה'קולמוס' ועל 'שם הכותב', אך אין להסיח את הדעת גם מ'שם הדורש'. נראה, שהדברים כרוכים זה בזה. אין להוציא מכלל אפשרות, שבצד הכתיבה האוטומטית, שבה — להערכתנו — היה עיקר שימוש, השתמש מחברנו גם בטכניקה של דיבור אוטומטי, שכתכניקה מאגית היתה ידועה כ'שם הדורש'. אלא שבמקרה שלנו יש להניח כי אין המדובר בהכנה לדרשה בפני רבים, אלא בפני תלמידים מעטים, ואולי תלמיד או חבר אחד שהעלה את הדברים על הכתב. טכניקת-הדיבור האוטומטי דמתה לטכניקת-

123. ואולי מקצת רמז להצדקת הדין ותליית הנדודים בחטא מצוי לפנינו בתיקון ס, צג, ע"ב: 'זכר בר נש שליט על יצירה נהפך נחש למטה, ואם יצירה שליט עליה נהפך ממטה לנחש. מיד וינס משה מפניו (שמות ד, ג). מאי וינס, אלא הכא רמיז שנוי מקום דברח מאתריה'.

124. כך, למשל, הדרשה בתיקון סט, קי, ע"ב, ש'עמודא דאמצעייתא איהו אויל ואתי בגלגולא אבל שכנינתא לעולם עומדת. איהי לא אזלא בגלגולא ולא אתרכיבת באתר אחרא', קשה ממכט ראשון להולמה מבחינת ההיגיון הקבלי. הרי 'גלגול' נקשר ל'גלות', ודווקא השכינה באתר אחרא', כנודע בדרשות חז"ל והמקובלים. ובכלל תמוה שתפארת הגבוהה יותר ייגזר עליה גלגול יותר מאשר השכינה שהיא למטה ממנו. ואולי פעל כאן בלי משים זיהוי תפארת כ'משה של מעלה', וגלגול תפארת הוא השלכה של גלגולי נשמתו של הרעיא מהימנא ונדודי מחברנו שהוא התגלמותו?

הכתיבה האוטומטית של 'שם הכותב' מבחינה זו ששתיהן כרוכות בפורמולות מאגיות ובהזכרת שמות, והתרשמותי היא שהן קשורות אצל מחברנו לתפילה, ובייחוד לקריאת-שמע. לפי כמה רמזים, אני נוטה לשער שאולי היו טכניקות של הזכרת שמות בקריאת-שמע ובפרקי-תפילה אחרים — שאולי אמרום מקובלים מסוימים לצורך זה גם שלא בעת התפילה בציבור?¹²⁵ — שכך אותן מחברנו בטכניקות של דיבור אוטומטי וכתיבה אוטומטית, אף שפרטי העניין, כיצד התבצע הדבר בפועל, אינם נהירים לי.

הקשר בין תפילה לכתיבה מתבטא — לדעתי — בנאמר בתיקון כא, מד, ע"ב: 'זכאה איהו מאן דמצלי וידע לסלקא רעותיה לעילא'. דהא פומוי אפיק שמהן¹²⁶ ואצבעוי כתבין רזין... לפי מה שאנו למדים עתה על טכניקה של כתיבה ב'שם הכותב' תוך כדי אמירת שמות, שנקט מחברנו, יכולים להציע פתרון למשפט הקשה 'דהא... רזין' (שהיה כה קשה בעיני הגאון מווילנה עד שקבע שיש למוחקו — ראה תיקוני זוהר עם ביאור הגר"א, ווילנא תרכ"ז, דף מח, ע"א). קודם-כול יש להעיר שיש כאן כנראה פרפרזה על לשון המובאת בהיכלות רבתי (בית המדרש יד, ד-ה; בתי מדרשות טז, ד-ה): 'זכיון שהיה אדם מבקש לירד במרכבה היה קורא אותו לסורי'ה שר הפנים ומשביעו מאה ושנים עשר פעמים... שלא יוסיף... ולא יגרע... אלא פיו יוצא שמות ואצבעות ידיו מאה ושנים עשר יספרו מיד יורד ושולט במרכבה' (וראה הנוסחים בסינופסיס של שפר, סעיף 205. ושם סעיף 310: 'פיו יוציא שמות ואצבעותיו יספרו קי"א פעמים'). והנוסח שונה במתכוון כך שהאצבעות אינן מונות את מניין ההשבעות, אלא כותבות רוים — ופשוט בעיני שהכוונה לכתיבה אוטומטית ב'שם הכותב' (ואיננו צריכים לפירוש הדחוק שהוצע במשנת הזוהר ב, שמב. פירוש מעניין אחר הציע השפת אמת, הובא כעת בספר שולחן ערוך הזהר ח"ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' קב). הכתיבה נעשית באצבעות המחזיקות בקולמוס, כשפיו של הכותב אומר את צירופי השמות והניקודים שהובאו כאן או אחרים, והכול במסגרת (שפרטיה, כאמור, אינם נהירים לי) של תפילה.¹²⁷

אני מניח שעניין הדיבור האוטומטי נתקשר למשה (שלשיטתנו ראה מחברנו את עצמו כהתגלמותו) באמצעות פרשנות מסוימת על 'פה אל פה אדבר בו': כשהכוונה לא רק לדיבור השכינה עם משה כקולט פסיבי, אלא לכך שפעולה אקטיבית בפיו של משה הרעיא מהימנא מביאה לידי כך שמתגלים לו סודות ממרום. 'פה אל פה' עורר אסוסיאציה מיידית לחרב-פיפיות (=חרב של שתי פיות) שבתהלים קמט, ו: והנה כבר במקרא נרמז קשר לתפילה ('רוממות אל בגרונם'); ובברכות ה, ע"א נקשר הפסוק לקריאת-שמע, שכל הקורא (בגמרא — על מיטתו; ולשיטת מחברנו — לא-דווקא) כאילו אוזח חרב-פיפיות

125. אולי יש לכך מקצת רמז בהקדמת תיקוני זוהר, ג, ע"א, שם מדובר על הצורך לכוין ב'כל אזכרה דיפוק מפומוי בכל אתר ובכל ממלל'. יצוין שבהקשר הדברים כרוך חיבור הזוהר (ראה בהערה הבאה).

126. תצוין הקרבה לניסוח בהקדמת תיקוני הזוהר, ג, ע"א, שם ההקשר הוא פעולת ה'משכילים' בחיבור ספר הזוהר! 'דידעין למפלח למאריהן ולאפקא אזכרות דשמהן'.

127. הקשר בין תפילה לקבלת סודות נרמז אולי בספר המלכות, כא, טור ג: 'אשר הנשמות המזמרים בתפלתן בכל יום אליה ויסירו המסוה מעליה הם הם הנכנסים בעומקי התורה וסודותיה לראות פייה ומהללה... (וגם בשורות הפתיחה של החיבור הזה רומז לתפילה).

בידו. וראה בגוף המאמר על הקשר קולמוס = חרב, וכך מתקשר גם הקולמוס שבידי מחברנו.

והנה רוב המוטיבים הללו באים לפנינו בדרשה חשובה ברעיא מהימנא, ח"ב, קטו, ע"ב (מקצתה הועתקה לעיל ליד הערה 77), שם מובאים דברי 'מארי מתיבתאן' שירדו אל הרעיא מהימנא יחד עם בוצינא קדישא (רשב"י), והריהם משבחים את הרעיא מהימנא בדורשם את 'פה אל פה' ככרוך בחרב-פיפיות ובקריאת-שמע; 'והא ודאי שמא דמך ממלל בפומך יו"ד ה"א וא"ו ה"א איהו במחשבתך דאפיק חדושין אלין (כך על-פי כ"י קיימברידג' Add. 521, מס' הסרט במכון לתצלומי כתבי יד 16813, ובנוסח הרמ"ק באור יקר. והג'סה בדפוסים 'אלין חמשין' אינה מובנת) מפומך'. ונראה שמתואר כאן תהליך יצירת החידושים — של חיבוריו של הרעיא מהימנא — בעזרת אמירת (צירופים של) שם המפורש בפיו של הרעיא מהימנא' (לשיטתנו — מחברנו), כנראה באמצעות טכניקה של דיבור (או כתיבה) אוטומטי, הקשורה לתפילה.

על צירוף אלמנטים של דיבור וכתיבה בתהליך חיבור הזוהר (ולשיטתנו — בעיקר בחיבור השלמתו, דהיינו: החיבורים רעיא מהימנא ותיקוני הזוהר), ראה גם בתיקוני זוהר חדש, קג, טור ד: 'בחיבורא דא ביה יזהירו במילוליה ביה כלהו יזהירו בכתיבתיה... ואיהו זוהר דנהרא בלב דרעיא מהימנא...' ושם קד, ריש טור א: 'רבון עלמין יהא רעוא דילך לאכללא עילאין ותתאין בספרא דא ולאשתכחא כל חד וחד ביה בין בכתיבה בין בדבורא בחילא דשמך ידו"ד'.

נספח ב

סיפור על מלחמת משה בנחש בכ"י ששון 290

ברצוני להפנות כאן את תשומת-הלב לסיפור מלחמת משה בנחש, הדומה בכמה פרטים לסיפור בתיקוני הזוהר הנדון במאמר זה, אך בהרבה מעיקריו שונה ממנו תכלית שינוי. הסיפור נמצא בחיבור הראוי לבירור מיוחד. כוונתי לחיבור קבלי הנמצא בכ"י ששון 290, עמ' 359 ואילך. בחיבור זה כמה מקבילות האומרות דרשני למוטיבים הידועים לנו מספרות תיקוני הזוהר. עם זאת, אין סגנונו הסגנון האופייני לחיבורים העבריים של בעל תיקוני הזוהר.

בהתחשב בכך שכ"י מסוג ששון 290 מכילים גם חומר מאוחר למדי — חלקו קשור לספר המשיב, כפי שהראה מ' אידל — הפשוט והנוח ביותר הוא לשער, שמדובר בחיבור מאוחר שהכיר את ספרות תיקוני הזוהר. בכל-זאת יש להשאיר מעט פתח להנחה, שאולי החיבור משקף השפעה של חוג או של כתבים שהיו מקור משותף גם לתיקוני הזוהר (ייתכן שאפשר למצוא זיקות מסוימות בין חיבור זה ובין ספר יסוד עולם המצוי בכ"י מוסקבה — גינצבורג 607. מ' אידל מצא מקבילה חשובה מאוד בין ספר יסוד עולם ובין תיקוני הזוהר, בדברים שכתב ואשר טרם נתפרסמו ואשר באדיבותו המציאם לי לקריאה) וראויים הדברים לבדיקה.

זזה לשון החיבור (עמ' 370):

והטעם הב' שמנע את שלמה מלהעבירם מן העולם הוא לפי שראה כי כבר נשתדלו בזה גדולים וטובים ממנו. והם משה ואהרן. ולא עלה בידם. כמו שמצינו בירושלמי דרך משל. אמרו כי בימי קדם היה נחש שרף גדול ונורא מאד במדבר והיה חורו שעומד בו על סלע חזק אחד והיה מזיק את הבריות. די הוא צבי הוא מחי. ודי הוא צבי הוא קטיל. עד שנתקבצו בני הדור אצל חכם גדול. ובקשו ממנו עצה כדי להסיר מעליהם רק את המות הזה. אמר להם החכם הראוני מקומו הראו לו והוליד מקל גדול בידו כשהגיע אל החור והיה גבוה ולא היה משיג בו החכם עד שעלה על הסלע והיה הנחש ישן בחורו. ומקצת זנבו נראה מבחוץ שלא היה מתוהו(?) כל כך שהיה הנחש גדול מאד. והרים ידו החכם במקל והכה בקצה המטה בחזקה ונשטט החכם מן הסלע ונפל ומת. ומשם ואילך לא קמה עוד רוח באיש להערים סוד ועצה על הנחש ההוא. מפני שכל החכמים נושאים קל וחומר בעצמם ואומרים פ' שהיה גדול בכל חכמה שאין בכל הארץ כמוהו נתקל על ידי נחש זה. ואיך נעמוד אנו כנגדו. ומיראה זו לא הערימו סוד על זה הנחש להורגו עוד לעולם. והמשל על זה אע"פ שהוא מבואר מעצמו נוסף לו באור. הנחש הוא סמא"ל ובת זוגו. העם מקבלי הנזק מן הנחש הם דור המדבר. כי בסבת העגל נשתברו הלחות הראשונות שהיו חרות ממלאך המות. חירות משעבוד מלכיות. כמו שדרוז"ל חרות על הלוחות על תיקרי חרות אלא חירות. ומלבושים נחלו בסיני שלא היה רשות למלאך המות להתקרב להם. ומשה הורידן להם. וזהו מה שאמ' הכתו' עלית למרום שבית שבי וכו' ופשוטם בסבת מעשה העגל. כמו שאמ' ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב. החכם שבמשל הוא משה רבינו ע"ה. וכשראה הנזק המגיע לישראל בסבת הנחש הערים סוד עליו להעבירו מן העולם והזהירו הב"ה שעל ידי דבור ולחש יערים סוד ולחש. והוא לא עשה כן. והלך משה ואהרן עמו והמטה בידם. והיה שם של ע"ב חקוק עליו מצד. ודמה להעבירו מן העולם על ידי הכאת המטה. ולא הספיק להכותו כרצונו עד שנענשו שניהם על הכאת הסלע. ומשעה שנענשו הם נפל פחד הב"ה על כל החכמים שבכל דור ודור לבלתי הערים סוד להעביר נחש זה מן העולם.