

נוגע לא נוגע

הרב מנחם פרומן

נוגע לא נוגע

לימוד זוהר – פרשיות הבריאה

עורך: שלמה ספיבק



בית התיאטרון
חבר רבנים בישראל על דרך חסד פרשת (שנ)

Rabbi Menachem Froman
Touching Yet Not Touching: Lessons in the Zohar – The Chapters of Creation

הרב מנחם פרומן
נוגע לא נוגע: לימוד זוהר – פרשיות הבריאה

עורך אחראי: ראובן ציגלר
עורכת ראשית: אוריה מבורך
עורכת משנה: אפרת גרוס
עריכה: יוחאי אורלן
עריכה לשונית: דוד פאלקוף
הגהה: אביעד יחיאלי
עימוד: רינה בן גל
עיצוב כריכה: אליהו משגב

© כל הזכויות שמורות לעמותת בית התיאטרון, תשפ"ה 2025

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת"ד 4044 ירושלים 9104001
טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534

office@korenpub.com
www.korenpub.co.il

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר, כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 978-965-526-414-2 ISBN

נדפס בישראל 2025 Printed in Israel

תוכן העניינים

הקדמה.....	ט
הזוהר שבמשנה: דרכו של הרב מנחם פרומן	
בלימוד הזוהר – שלמה ספיבק.....	יג

זוהר הרקיע

על מי ועל מה.....	3
נקודת הראשית.....	28
והמשכילים יזהירו.....	36
תוהו ובוהו, חושך ורוח.....	49

אור שבעת הימים

היום הראשון: ויהי אור.....	67
היום השני: מחלוקת ושמיים.....	81
היום השלישי א: התכנסות, התגלות וייחוד.....	107
היום השלישי ב: מחזור השפע.....	120

129	היום הרביעי: מיעוט הלכנה
152	היום החמישי: על תנינים וחיות אחרות
167	היום השישי: לברוא או לא לברוא, זאת השאלה
178	היום השביעי: השבת הגלויה והשבת הנסתרת

בגן עדן מקדם

195	בורא עולמות ומחריבן
210	שיח השדה והצדיק
218	פי שניים ברוחך
225	גן, עדן, נהר
238	ארבעת הנהרות והפרדס
254	לא תאכל ממנו: אסור אבל מותר
270	זאת הפעם
285	עץ הדעת וסוד הלבושים

מטי ולא מטי: אחרית דבר לספר שיעורי הזוהר

295	של מנחם פרומן – יהודה ליבס
301	מפתח

יְתִיב רַבִּי שְׁמַעוֹן וּבְכָה וְאָמַר: וּוי אִי גְלִינָא וּוי אִי לֹא גְלִינָא
(זוהר ח"ג קכז ע"ב, אידרא רבא)

נִפְקַ וְאִסְתַּלַּק וְאִתְגַּנִּיז וְאִשְׁתַּאֲדַר חַד נִקּוּדָה מְנִיָּה לְמַהוּי מְטִי
תְּדִיר בְּאוּרַח גְּנִיזוּ בַּהֲהִיא נִקּוּדָה, מְטִי וְלֹא מְטִי, נִהִיר בִּיה
בְּאַרְח נִקּוּדָה קְדֻמָּאָה דְּנִפְקַ מְנִיָּה. וּבְגִין כֵּךְ כֹּלֵא אַחִיד דָּא
בְּדָא, נִהִיר בַּהֲאִי וּבַהֲאִי.
(זוהר ח"א טז ע"א)

הקדמה

"אם דומה הרב למלאך ה' צבאות – יבקשו תורה מפיהו" (חגיגה טו ע"ב). זכיתי ורבי ומורי הרב מנחם פרומן היה דומה למלאך ה' בעיניי, לא מלאך שמימי בלתי מושג אלא אדם שמתהלך בתוכנו והוא מרומם ונעלה. זכיתי שיכולתי לבקש תורה מפיהו כי תורתו הייתה מונחת בצניעות ובענווה בשיעורים יום-יומיים שהיה נותן בביתו, בדברי הלכה בזמן ארוחות בשיבה או בטרמפים ובנסיעות, וכל הרוצה יכול היה לבוא וליטול. בתוך כל התורה החיה הזו שכללה את כל רובדי התורה, המרכז והלב הפועם של הרב מנחם היה ספר הזוהר. אל הזוהר היה פונה ביראה ובדריכות המשולבות עם שעשוע ומשחק, ושם היה מחפש, מעיין ותר אחר הסוד של המציאות. ספר הזוהר היה המקור שאליו הרב מנחם פנה בכל עת – אם בפרשת שבוע, או בלימוד לקראת חגים ובמהלכם. אל הזוהר היה פונה גם כמקור לבירור של סוגיות אקטואליות שהעסיקו אותו בענייני חברה ותרבות, בארץ שלנו ובעבודת ה'. החיפוש הזה הייתה בו מידה גדולה של הקשבה. הרב מנחם לא חיפש בזוהר אסמכתא לדרכו ולמחשבותיו אלא פתח לחשיבה אחרת, הנחיה והוראה מתוך דרך הסוד עבור העולם הגלוי והפרוץ שלנו. הוא חיפש את הלב הפועם של הזוהר שישבור את ההיגיון האנושי המצומצם ויוביל אותנו מעבר. עבורו הזוהר היה החיים בעצמם והוא, במאמציו השונים ללמוד וליישם את הדברים, מצא בספר זה דרך לקיים חיים של סוד, סוד פתוח וחופשי, גלוי ונסתר.

למסע זה היה מצרף אותנו התלמידים כשותפים למאמץ שהוביל. בחיפושים אלו הייתה חוויה של לימוד מכיוון מצד אחד, אך מצד שני גם ממד של אקראיות ומקריות, מכיוון שהרב היה פונה אל הדרשות בתמימות ובלא הכנה. כך היה מתהלך הרב מנחם עם הזוהר, נוגע לא נוגע, כל פעם מזווית אחרת בנושאים הקרובים לליבו – סוד, זוגיות, מקום הרע בעולם, ארץ ישראל, תורה, חיים ומוות.

לאחר כמה שנים שבה התגבשה חבורת תלמידים קבועה בביתו שבתקוע, פנינו אל הרב ביוזמה ללמוד את הספר על הסדר במטרה 'לסיים את הזוהר'. שאיפה זו הייתה מנוגדת לחלוטין לדינמיות שבה הוא למד, אך לבסוף היא נענתה בחיוב ובהתלהבות, אם כי גם מתוך ידיעה שבסגנון הלימוד שלו הדבר כמעט בלתי אפשרי (במהלך שנתיים של שיעורים הוא הספיק ללמד מתחילת הספר עד סוף פרשת נח!). זאת הייתה הזדמנות נדירה ללמוד את ספר הזוהר באופן מסודר, ולקבל תמונה רחבה ומעמיקה יחסית שלו. לימוד זה נערך בשעות המאוחרות של הלילה כדי להגיע לשעת חצות ולקיים את המלצת הזוהר ללמוד את תורת הסוד בשעה זו דווקא. בתוך השקט והיעייפות של הלילה הרב עמל על כל אות ודייק בה, ויחד עם זאת התעלה והתרומם אל-על. באופן מעניין ביותר יצא שגם בלימוד על הסדר עלו כל הנושאים שאותם ייחס הרב לזוהר כשלמדנו קטעים נבחרים. כעת גם מבלי לחפש אותם באופן יזום, בצבצו להם מידת מלכות וכנסת ישראל, השעיר לעזאזל ומיעוט הלבנה, הזכר והנקבה, הנגלה והנסתר, המחלוקת והשלום. מתוך שיעורים אלו פניתי לכתוב ולערוך את הספר שלפנינו.

הקושי להעביר דברים שבעל פה לכתב – ידוע, והוא גדול פי כמה במקרה של הרב מנחם שהיה לו סגנון ייחודי כל כך בדיבור בעל פה ובקשר בלתי אמצעי בינו לבין שומעיו. למרות כל הקשיים תורה היא וללמוד אותה אנו צריכים, לכן פניתי להעלות ולסדר את מה שהיה עבורי גולת הכותרת של תורתו: שיעוריו בספר הזוהר. בספר זה מוצע ללומדים פתח לעולם הזוהר ולעולם החשיבה של הרב מנחם. אני

מאמין שלמרות הקיבעון המובנה של מילים שהובאו לכתב, עדיין נותרה בהן מרווח, ואני מקווה שהקוראים יצליחו לשמוע את המיית ליבו ועומק מחשבתו שמצויים בין דפים אלו.

את מלאכת העריכה עשיתי מתוך הקלטות של שיעורי זוהר, בעיקר על פרשת בראשית. פעמים שהיו חוסרים בהקלטות ואת אלה השלמתי מתוך רשימות שרשמתי במחברתי במהלך השיעורים. הפרקים עוקבים פחות או יותר אחר סדר הפרשה – אם כי לא באופן רציף – אך יחד עם זאת הם כתובים כיחידות נפרדות וכמעט שאינם תלויים זה בזה. הספר כתוב בגוף ראשון שבו היה הרב מנחם מדבר, וניסיתי להיצמד למילים ולניסוחים שלו עד כמה שאפשר. לצד זאת, יש שחשתי צורך לבאר את דברי הרב בתוך הטקסט עצמו, ובכלל לנסח מחדש את הדברים באופן המתאים לכתב. מדובר לעיתים בשינויים סגנוניים הנובעים מהמעבר משיעור חי בעל פה לטקסט סדור. אני מקווה שעל אף הקנקן החדש, לב הדברים השתמר ותזכו לפוגשו כאן, אך אם טעיתי – עליי הטעות.

אף על פי שהרב לימד באופן פרשני משפט אחר משפט, הדברים נערכו כאן בפרקים ובפסקאות כדי ליצור רצף בדברים. בהערות השוליים הובאו הרחבות של הרב שאינן משטף הדברים או שיש בהן ממד של עיון נוסף וגם הן הובאו בגוף ראשון כלשונו, זאת מלבד הערות בודדות לתוספת ביאור שנוספו במהלך העריכה וצוינו כהערת העורכים. נוסף על כך בפתחת הספר הוספתי מבוא המתאר את דרכי הלימוד של הרב מנחם באופן כללי ופותח צוהר לקוראים להכיר את עולמו הרוחני והפרשני.

הרב מנחם הרבה להזכיר את דברי חברו פרופסור יהודה ליבס במהלך השיעורים, ובמקומות מרכזיים הפניתי למאמריו, שאותם אפשר למצוא באתר שלו. זאת ההזדמנות להודות לפרופסור ליבס שטרח לעבור על הספר ולכתוב אחרית דבר.

אנשים רבים וטובים הצטרפו למסע כתיבת ספר זה לאורך הדרך. ברצוני להודות ליוחאי אורלן שהצטרף אליי כעורך משנה לספר ושאחראי במידה רבה לתוצר הסופי. תודה לרב דוד פיאלקוף ליווה

אותי מהטיטות הראשונות עוד לפני עשור ועד לעריכה הסופית של הספר. תודה למשפחת פרומן: להדסה – על דלת פתוחה ולב פתוח; לרב יוסי, שיבי ותחיה – על עידוד, עצה ותמיכה. תודה מיוחדת לאורלי שדה מנהלת עמותת 'בית התיאטרון' שמחזיקה את הפעילות של 'תורת הרב מנחם' ולדוד גולדברג-דביר על השותפות בהובלת הפעילות הזו בשנים האחרונות. תודה לבת־אל אשתי, שלי שלך הוא. תודה לאנשי הוצאת קורן-מגיד ובהם יהושע מילר, ראובן ציגלר, אוריה מבורך, אפרת גרוס, רינה בן גל, אליהו משגב ואביעד יחיאלי על התבונה והליווי בתהליך הוצאת הספר. תרגום הזוהר לעברית מובא על בסיס התרגום של הרב פנחס ראובן, אני מודה לו על הרשות להשתמש בו.

אני תפילה שנמשיך ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה הזאת.

שלמה ספיבק

מבוא

הזוהר שבמשנה: דרכו של הרב מנחם פרומן בלימוד הזוהר

מאת שלמה ספיבק

בפתח לספר זה, אני מבקש לעשות משהו הנוגד את מהות התורה הנאמרת בו – לעשות סדר. עם זאת כפי שלמדתי מהרב מנחם, דווקא הפרדוקס יכול להחזיק בתוכו את סוד הדבר. מהותו של ספר הזוהר כפי שהוסבר ונחווה בשיעורי הרב היא הזרימה והתנועה שיש בספר: השפה, המילים, הדימויים, הרוח – כל אלה גוברים על האינטלקט, על ההסבר הרציונלי והמסודר. ובכל זאת, מי שיעקוב אחר דרך לימוד הזוהר של הרב מנחם, יוכל למצוא קווים מנחים ופחות או יותר עקביים. העקרונות שנציג כאן מבוססים על דברים ששמעתי מהרב מנחם בעת לימוד הזוהר יותר מפעם אחת, והם נועדו להעניק ללומדים חופש, לאפשר להם להתרומם באמצעותם אל הנקודה הפנימית שאינה יכולה להיאמר.

מעבר להגדרות

היסוד הבסיסי ללימוד הזוהר הוא שאנו עוסקים בסתרי התורה – בסוד.

אך מהו סוד? בחשיבה פשוטה, הגדרתו של סוד היא עניין שאפשר לספרו רק לחלק מבני האדם ולחלק אחר לא, אך האמת היא שאין זה כך. סוד יכול להיאמר בריש גלי ועדיין להישאר בגדר סוד. מה שהופך אותו לכזה, אינו עצם השמיעה אלא היכולת להבין. סוד איננו כתב סתרים שצריך לפענח או מערכת מורכבת מאוד שצריך ללמוד את פרטי פעולתה; הסוד הוא מה שעומד מאחורי המערכות, מה מניע את התהליכים. זהו הזוהר, אותו אור ראשוני של העולם שנשאר גנוז לצדיקים ולאותם משכילים המזהירים כזוהר הרקיע ועולים לשורש הדברים. הזוהר הוא הנקודה הראשונית הבלתי נתפסת, הזרע, הוא הראשית שממנה נברא העולם, ומתוכו הוא מונע ופועל כל הזמן.¹

בהמשך לכך, דרכו של הסוד היא שאין לו דרך. חוסר האחיזה של הזוהר בכללים ובהגדרות, אפילו אלו של עצמו, הם שמעניקים לו את החיוניות המיוחדת שלו. חוסר האחיזה הזה בא לידי ביטוי בכמה מישורים: מבחינה תוכנית, הלוגיקה המדעית שצריך לשמור על טענות עקביות המבוססות זו על זו אינה דרכו של הזוהר. אם תרצו, אפשר להחליף את המילה 'סוד' שמאפיינת כל כך את הזוהר, במילה 'פרדוקס'. גדולתו של הקב"ה היא בנשיאת ההפכים. דווקא בפרדוקס, במקום שאין יד אדם משגת אותו, שם נמצא הקב"ה.

לחוסר העקביות הזה של הזוהר יש – במכוון או שלא במכוון – השלכה ישירה על הלומד. עד שהאדם חושב שהוא תופס משהו – בדיוק אז הכול מתהפך והוא שוב אינו מבין דבר. מדוע זה חשוב? מפני ש'ה' אָמַר לְשָׁכֵן בְּעֶרְפֹּל (מלכים א ח, יב). דבר חשוב ויקר כל כך איננו יכול להיות גלוי לכולם תמיד, איננו יכול להיות זמין תמיד לתפיסת השכל האנושי. גם מי שהשקיע רבות כדי לגעת בסוד ואכן הצליח להגיע אל אותה נקודה, צריך תמיד להישאר בערפל. יש בערפל שמירה לא רק על הסוד עצמו אלא גם על האדם הנחשף אליו. מסוכן להיכנס לקודש הקודשים, והתורה מנחה את הכוהן הגדול שהוא יכול

1. ע"פ זוהר ח"א טו ע"א, וראו עמ' 36.

להיכנס לשם דווקא כאשר ענן הקטורת מכסה את הכול "כִּי בָעָנָן אֲרָאָה עַל הַכֹּהֲנֵת" (ויקרא טז, ב).

רבים מחוגים שונים חיפשו בנרות את 'משנת הזוהר' המסודרת בתבניות ובכללים עקביים. ניסיונות אלו הם פספוס של מהות הזוהר. הדבר שראוי לחפשו אינו השיטה אלא האיכות החמקמקה והדינמית שכונתה על ידי יהודה ליבס 'הזוהר שבמשנה'.

עיקרו של לימוד הזוהר הוא מעשה הלימוד. לא נכון להתחקות אחר שיטתיות לשם עיצוב אידיאולוגיות למיניהן. העיקר הוא הלימוד וקבלת התורה שבלימוד, והנגיעה בסוד ובאמת כפי שהם. כיוון שכך לימוד הזוהר עשוי מצד אחד להיות מלא ברצינות וביראה, אך מצד שני הוא עשוי להיות משחק ותורת שעשועים.

מתוך כך צריך להבין שמערכת הספירות שכל כך מרכזית בפרשנות הזוהר משמשת כשפה בלבד להבעת המציאות האלוקית. זוהי רק פריזמה אחת לקלוט בה את הזוהר, ולפעמים היא דווקא מפריעה לנו לקלוט אותו. ככל כלי, צריך לדעת באיזה אופן להשתמש במונחי הספירות ומתי. המרכיב החשוב ביותר בהבנה ובלמוד הוא ההתבוננות. כל הכלים והשפות משמשים כמצע או כמקפצה להתבוננות במושגים האלוקיים, והלומדים צריכים להשקיע ולחשוב בעצמם עוד ועוד על כל מילה ועל כל מושג ולא לברוח מייד לתבניות המוכרות. גם אם משתמשים בסופו של דבר בספירות ככלי להבנת הדברים, יש לחזור אל פרטי הפרטים בלשון הזוהר ולבחון אותם שוב, לחפש את האור המיוחד בתורה הספציפית שלומדים.

הרב קוק, איש הסוד הפנימי, מתאר את המורכבות הזאת ועומד עליה באופן נוקב במאמרו 'ייסורים ממרקים' שבתוך הקובץ זרעונים:

כל הגדרה באלוהות מביא לידי כפירה, ההגדרה היא אליליות רוחנית, אפילו הגדרת השכל והרצון ואפילו האלוהות עצמה ושם אלהים הגדרה היא, ומבלעדי הידיעה העליונה שכל אלה אינם כי אם הזרחות ניצוציות ממה שלמעלה מהגדרה היו גם הם

מביאים לידי כפירה, ובאנשים שנעתקו לגמרי מהדעה המקורית הזאת מביאים הם באמת לידי כפירה גסה.

(אורות, עמ' קכד)

אך הרב קוק איננו מוכן להסתפק בשבירת ההגדרות בלבד, ואיננו מוכן להתפשט מכול ורק לעלות אל הבלתי מוגדר. הוא מוסיף ואומר כך:

הענינים שחוץ מזו של גדולת אין סוף, שהם הסברות להגיע על ידן למקור האמונה הנם בגדר 'אברין דמלכא', ויש מהם בגדר 'לבושין דמלכא', ומאן דבזע לבושין דמלכא גם הוא מרים יד ומתחייב בנפשו.

(שם, עמ' קכה)

... אבל דווקא כשהאורות מזדעזעים ומכוחם הכלים חושבים להשבר צריך אמוץ אדיר, להודיע שאמנם אין האותיות, התיבות, העובדות – גופן של אורות, אבל כלים הם, אברים של גויה חיה הנושאת בתוכה את הוד הנשמה, ואוי-אוי למי שמסלק מהם גם את הערך של כלים, מי שמבער את הקודש של האותיות, התיבות, המעשים והציורים גם מתחום שלהם. אֵלם ישאר בלעדס באין הגה, נדהם בלא ציור מחשבי פנימי ורצון כולו מאפס כוח מעשי, סחוף בזרמים שוממים המשמימים את כולו, את גופו ונפשו, רוחו ונשמתו.

(שם, עמ' קכט)

לפי דבריו של הרב קוק אנו זקוקים להגדרות כדי להכיל את מה שמעבר להן. מה שיאפשר לנו לעשות זאת בצורה הטובה ביותר, מבלי להיכנס לבעיות המוכּנות בכל אחד מן הצדדים, הוא יכולת ההבחנה בין התחומים. דווקא ההבחנה בין הגוף לנשמה היא אשר תאפשר את שיתוף הפעולה ביניהם:

ומכל מקום צריכים לבאר בהדרגה את ההבדלים שבין עיקר

האמונה ובין הסברותיה, וגם בין ההסברות עצמן – את חלופי המדרגות שבהן.
(שם עמ' ככה)

ובמקום אחר מסכם הרב כך:

יקרים וקדושים הם לנו לבושי הציורים, מוכרחים הם לנו ולכל בעלי גבול במבטיהם הרוחניים ביחוד, אבל תמיד בעת שאנו באים לחיים מדעיים אסור לנו לזוז מהנקודה העליונה שרק מהבלתי נתפס אור מתפלש בהנתפס, במהלך האצילות, מאור אין סוף.
(אורות הקודש א, עמ' פד)

פרופסור יהודה ליבס היה חבר קרוב של הרב מנחם והיה שותף לו לאורך שנים בלימוד הזוהר ובדרכו הרוחנית בכלל. נוכחותו הייתה תמידית ואינטגרלית בלימוד והוא צוטט רבות, בכל שיעור, עם הקדמה קבועה – "כמו שאומר רבי ומורי יודל'ה המכונה פרופסור ליבס..."
הנה מדבריו הנוגעים לעניין:

המלה מיתוס מסוגלת לציין את אופן מציאות האל דווקא מפני שאיננה ניתנת להגדרה מדויקת. רק בעולם הבא עתידים הצדיקים להורות באצבע על אלוהיהם (תענית לא ע"א). בעולם הזה המיתוס מצוי ונע בין קטבים מנוגדים: בין הגשמה להפשטה, בין רגשי לשכלי, בין אבסורדי להגיוני, בין אסתטי לפילוסופי, בין נתפס למיסתורי, בין נראה לנעלם, בין חומרי לרוחני, בין קונקרטי לכללי, בין אישי לאימפרסונלי, בין סקסואלי לחסר מין, בין יום-יומי לנעלה עד אין שיעור, בין קרוב ומיידי לרחוק בזמן ובמקום, בין נתון ליצירתיות אנושית לבין קבוע וכפוי מלמעלה או מסור במסורת דורות, בין נוצר ליוצר. אופיו של המיתוס משתנה בהתאם לקרבתו אל אחד הקטבים הללו. אך אם יתבטל המתח בין הקטבים, והמיתוס יגיע ויזדהה לחלוטין עם

קוטב אחד, אז יחדל המיתוס מהיות מיתוס, ויחדל האל מהיות אל, ותחדל הדת מהיות דת.²

על טיעונים ותמיהות של 'יִקִּים' המייצגים את הסדר הרוחני והגשמי, כלפי אי הסדר והערבוב של הזוהר, היה עונה הרב מנחם בפתגם ביידיש שהיה שגור בפי אביו – 'חסידים צוחקים מזה'. כוונתו הייתה שיש טיעונים שהם פשוט לא רלוונטיים לעולמו הרוחני של הזוהר. לא שטיעונים אלו אינם נכונים או אינם הגיוניים אלא שהם פשוט לא חלק מהדיון הזוהרי. אמירה זו אינה מזלזלת בטענות, אך מציעה זווית ראייה אחרת לגמרי שבה כל הרבדים הללו פושטים את צורתם. כשהטפל שוקע ונשאר רק העיקר, דהיינו האור עצמו, אין צורך כלל להתייחס ולהגיב ברצינות על טענות לוגיות למיניהן. המענה היחיד שאפשר לספק הוא חיוך.

ספר הזוגיות

הרב מנחם אהב לקרוא לזוהר "ספר הזוגיות". לפני שאנסה להסביר כינוי זה, אביא ניסיון שלו עצמו לנסח זאת, בתוך כתבה ארוכה בנושא זה:

בעיני הזוהר האור הפנימי של העולם הוא אור האהבה. השמיים והארץ, המזרח והמערב, השמאל והימין וכל שאר הקצוות שבעולם לוחשים אהבה זה לזה. האור האלוקי אינו רק בשמיים או רק בארץ, אינו רק במזרח או רק במערב, אינו בימין או בשמאל, אלא בלב: ביחס שביניהם.

הדברים הם כמו שאמרו חז"ל, שהאור האלוקי שורה לא על הגבר ואפילו לא על האישה – אלא השכינה היא ביניהם, בין השניים. זהו החסד האלוקי הגדול ביותר שנותן הבורא יתברך

2. יהודה ליבס, 'יהדות ומיתוס', דימוי 14 (תשנ"ז).

לעולם: שברא את בני האדם בצורה של זכר ונקבה, של איש ואישה כדי שבכרית שביניהם יאיר הזוהר האלוקי.

כמו שצריך שני קטבים – פלוס ומינוס – כדי שהחוט המקשר ביניהם יאיר בזוהר חשמלי.

יש המון אפשרויות של אהבה בעולם: בין הורים לילדים, בין אדם לחברו, בין אדם לאדמתו, בין עם לעם השכן ועוד ועוד עד אין סוף. לכל מערכת יחסים יש האופי והחוקים המאפיינים אותה. אבל המקום המובהק ביותר שבו מתגלה אלוקים בצורה החזקה ביותר הוא בין איש לאשתו (כמו שכתבה על פי דרכה יונה וולך בשירה הידוע) או כמו שמסכם מורי ורבי ואהוב נפשי הפרופסור לקבלה יהודה ליבס את תפיסת ספר הזוהר: זוהר הוא ארוס. לכן אומרים חז"ל ששני כרובי הזהב שביניהם התגלה הבורא יתברך לעם ישראל שעמדו בקודש הקודשים, שעמדו בבית המקדש היו בדמות נער ונערה אוהבים.³

הזוהר מלא בזוגות: ימין ושמאל, זכר ונקבה, קוב"ה ושכינתיה, רחל ולאה, מלכות ובינה, חסד וגבורה, עולם הזה ועולם הבא, יום ולילה, חושך ואור. מתוך כל הזוגות, ישנו אחד המהווה מודל יסודי לתפיסת הזוגיות של הזוהר: 'סטרא אחרא' – הצד האחר, ו'סטרא דקדושה' – הצד הקדוש. הזוגיות הזאת היא מצע העבודה של הזוהר, כך בנוי העולם וזה נתון שאין אפשרות לשנותו: החושך וצד השמאל הם חלק מהמציאות ומי שמנסה להתכחש לכך לא רק שטועה בהכרת המציאות, אלא להפך, הוא מגביר את כוחו של הרע. הרב מנחם חור שוב ושוב על כך שאין דרך להיפטר לגמרי מצד השמאל. כדי להדגיש זאת, היה אומר שגם אם נחצה אובייקט לחצי כדי להשאיר בו את הצד הימני בלבד, אנחנו נישאר עם שני חלקים שלכל אחד מהם יש ימין ושמאל... אחרי שמבינים יסוד זה אפשר להיכנס למורכבויות הרבות

3. מנחם פרומן, גאים במשפחה, ynet, 10.08.2009. מופיע במרשתת בקישור: www.ynet.co.il/article/3759446

הקשורות לשאלה איך אנו ניגשים לסטרא אחרא. בשאלה זו עסק הרבה מהלימוד של הרב.

גם כאשר דנים ומעמיקים בצדדים הללו, יש להמשיך ולשמור על חוסר המקובעות שדיברנו עליו. מה שנראה רע יכול להתגלות כטוב, ולפעמים דווקא מהחושך זורח אור. דוגמה קלאסית לכך היא נושא האישה בזהר: האישה, שהיא ביטוי לשכינה האלוהית ושהקשר איתה הוא יישום מעשי לקשר עם הקב"ה, היא אותה האישה שבעת נידתה היא טמאה לגמרי והקשר המיני איתה הוא הקשר עם הסטרא אחרא, הקשר עם הדבר הנורא ביותר עד שחייבים עליו כרת. עלינו לבחון כל פעם בדקדוק את הזוגות המוצגים בזהר ולשים לב ליחס שהזהר בונה ביניהם, כי לעיתים קרובות הוא אינו בנלי ומוכן מאליו. הביטוי 'סטרא אחרא' כפי שהוא נאמר בימינו, ככינוי לכל מה שרע ונורא וזוועתי, אינו משקף כלל את האמביוולנטיות שיש בזהר כלפי המושג הזה, ובאופן מפתיע דווקא היא זו שעוזרת לנו ללמוד למעשה איך לתמרן בין הקטבים השונים.

הלכה וסוד

נקודה חשובה שאפשר לטעות בה בלימוד הסוד הוא היחס אל העולם ההלכתי המוצק הידוע כ'נגלה'. חוגים רבים שעסקו במיסטיקה הגיעו למקומות של אנטינומוס, כלומר התנגדות לחוק וביטולו. לא כך היא דרכו של הזהר: הוא איננו מתנגד להלכה כלל, ופעמים שהוא אף מתבסס עליה. מצוות התורה מכונות בזהר 'עטין' – עצות, אשר כדאי לנו להקשיב להן ולקיים אותן.⁴ המצוות הן האיברים או הלבושים של המלך ומי שאוחז בלבושים נחשב כאוחז במלך עצמו.

הזהר עוסק רבות בהסבר המצוות מפני שהוא רואה אותן כנעלות ביותר. לדידו, כל חוקי התורה הם בעלי משמעות, ואם יש מהם כאלה שאיננו מבינים, זה מפני שאנו כבני אדם מוגבלים ולא מפני שאין

4. ראו למשל בזהר ח"ב צו ע"ב.

להם סיבה. דוגמה לכך ניתן לראות בזוהר המשווה בין הפסוק "זאת חֻקַּת הַתּוֹרָה" (במדבר יט, ב), הפותח את פרשת אדומה, לבין "זֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׁם מֹשֶׁה" (דברים ד, מד). ההבדל בין הפסוקים הוא האות ו' אשר מסמלת את החיבור השלם בין הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל. מצוות פרה אדומה היא תורה החסרה ו' מפני שאיננה מובנת לנו, לא שאין לה טעם אלא שהטעם נסתר מעינינו וממילא איננו משיגים את החיבור (זוהר ח"ג, קעט ע"ב).

מה שכן, הזוהר אכן רואה בעייתיות בעולם ההלכה החסר את הסוד. הוא אינו מקבל גוף החסר נשמה ואיננו מוכן להתפשר על יהדות מנותקת ממשמעות פנימית. המאמר "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות" עבור הזוהר מתייחס דווקא לדיין ההלכתי, אך עבור הדיין המאמין של הסוד יש גם מעבר לראיית העיניים הפשוטה. מצוות התורה מכונות בזוהר 'עֵטִין', כלומר עצות שכדאי לנו להקשיב להן ולקיימן, לא דינים המנותקים מחיינו. הזוהר מזהה את עצמו עם טעמי המקרא (זוהר ח"א טו ע"ב): מבחינתו, ההלכה כשלעצמה חסרה את הטעם ואת המנגינה, והוא מקבל על עצמו להשלים את המשימה הזו.

אמת היא שהזוהר מתבטא לעיתים בחריפות כלפי עולם הנגלה. יחס כזה מופיע בעיקר בתיקוני הזוהר, ובשכבות של התיקונים המופיעות בתוך הזוהר. דוגמה מפורסמת לכך היא דרשת הזוהר על הפסוק "וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבְלִבָּנִים" (שמות א, יד): "בַּעֲבֹדָה קָשָׁה" – זו קושיא; 'בְּחֹמֶר' – זה קל וחומר; 'וּבְלִבָּנִים' – זה ליבונה של הלכה" (זוהר ח"א כז ע"א). דרשה זו רואה את ההשקעה והמאמץ בלימוד ההלכתי כעבודת פרך וזאת כנראה ביקורת לא ממש חיובית. ברם, יש להבין שהזוהר מבקר כאן בעיקר את אלה שמצטמצמים בעולם ההלכה בלי לקשר אותו אל הסוד. הזוהר איננו מבטל את הכורח שבקיום ההלכה חס וחלילה – הרי המנגינה זקוקה לאותיות והרוח לגוף. הוא רואה את עולם ההלכה כעץ הדעת טוב ורע ואת עולם הסוד כעץ החיים, ולכן מזהיר שהתורה ההלכתית בפני עצמה עלולה להפוך לסם המוות אם לא תתחבר לסוד. אין בכך כדי לומר שיש לבטל את ההלכה.

הזוהר וביקורת המקרא

עוד אחד מהחיבורים המפתיעים שהרב מנחם נהג לעשות בשיעוריו הוא בין הזוהר לבין פשט המקרא, ובאופן חריף יותר, בין הזוהר לביקורת המקרא. מי שעוקב אחר השאלות הפרשניות של הזוהר ישים לב שהוא צמוד מאוד למילים. הזוהר מדייק כל כך בפשט, שלפעמים עולה השאלה אם זהו ספר של סוד או של מחקר. הוא מדייק במילים עצמן ובהקשר שלהן ומגיע לרעיונות הנשגבים שלו דווקא דרך דקדוק בפשט. גם מבחינת תחומי העיסוק שלו הוא דומה לעולם המחקרי בכך שהוא מתמקד לא פעם בנושאים איזוטריים כמו תאריכים, רשימות גנאולוגיות ומספרים טיפולוגיים.

בתוך כל זה בולט במיוחד ממשק נוסף בין הזוהר ובין ביקורת המקרא: שניהם מתעניינים מאוד בשמות השונים של אלוקים. נדמה שמלבד חכמי הסוד ואנשי ביקורת המקרא לא היו תנועות שעסקו ברצינות רבה כל כך במציאת משמעות למגוון השמות האלוקיים במקרא.

ברם, לצד החיבור בין השניים ניכרת התהום הגדולה המפרידה ביניהם. שניהם שואלים את אותן השאלות, אך התשובות שהם מספקים שונות לגמרי. בעוד שאצל ביקורת המקרא ריבוי השמות האלוקיים נתפס כמערער על סמכותם של הטקסטים המקראיים, אצל הזוהר הוא משקף ניואנסים, דיוק ועומק דתי רב. מה שמוביל למקום של כפירה בשלמותה של תורת משה אצל מבקרי המקרא, מוביל לאמונה פנימית יותר אצל בעלי הסוד. בדורנו היה הרב מרדכי ברויאר ראש החכמים אשר זיהה את הפוטנציאל הרב שיש בביקורת המקרא ומתוך כך פיתח את 'שיטת הבחינות' שלו. במאמר הראשון שבו הציג את הדברים, הוא סיכם שמטרת הלימוד באופן זה היא להגיע בסופו של דבר לתורת הסוד:

בשעה שעולם הפשט כבר נדלה ומוצה עד תמציתו, הרי עולם הסוד רק החל פותח את שערי, והוא מרעיף טללי תחייה על נפש עייפה וצמוקה. מול עולם הפשט המובל בהיקפו בשיעור

ובמידה קצובה – מתרומם עולם הסוד, הכולל את כל העולמות ומגיע עד נצח נצחים. שכן תורת הסוד היא המשמעות המהותית של תוצאות המחקר המדעי, היא היא התוכן הפנימי של כל אותן שכבות המתגלות לעיני החוקר על פי דרכי הלשון והסגנון. שעה שאדם כילה את לימודו המדעי, והתורה פרושה לפניו על כל שבילי יריעותיה, על כל מלאכת המחשבת של אריגת שתי וערב, וכולה כביכול ניגודים וסתירות – באותה שעה הוא יפנה אל עולמה הנעלם של התורה, וישקה את תלמודו שנתייבש ונצטמק, ממעיין מים חיים של דרך האמת. אין הנפש מתיישבת בלבושה הנגלה של התורה, והיא מבקשת לחדור אל הגרעין הנעלם והנסתר. רק 'כאשר יבן הסוד על בוריו – יהיה לו הכל אצלו על בוריו, הפשט, הרמז, הדרוש והסוד, אבל כל זמן שלא הבין הסוד, אפילו הפשט איננו ברור בידו' (פירוש הגר"א על משלי ג, ט).⁵

בסיכומו של המאמר מגיע הרב ברויאר בדיוק אל הנקודה שהעסיקה את הרב מנחם ביותר, הסתירות והפרדוקס שבטקסט. הכיף של הזהר, הרב היה נוהג לומר, הוא דווקא היכולת שלו להסתכל על הסתירות של העולם ושל המציאות ולא להיבהל מהן. הסתירות נוצרות תמיד מההבנה האנושית המוגבלת, אבל הבנת אנשי הסוד מתבטאת בראיית כל הצדדים כחלקים של עניין אלוקי אחד:

נחדל אפוא גם אנחנו לראות את התורה בלבושה החיוני 'הגשמי', ונראה מבעד ללבוש את הנשמה המסתתרת. נחדל לראות ענפים מסתעפים – ונחתור אל השורש הנעלם המאחד את עץ החיים. רק כך נבין שהמשמעות האמונית של תורת ה' – היא גילוי ההנהגה האלוהית. אותיות התורה מצטרפות ל'שמות' שתוכנם

5. מרדכי ברויאר, 'אמונה ומקרא בפרשנות המקרא', דעות יא, תש"ך, עמ' 18-25.

הפנימי מידות אלוקיות, אף סתירות התורה אינן אלא סתירות מדומות בדרכי ההשגחה האלוקית.⁶

מדרכי הלימוד בפועל

לרב היו מתודות קבועות שהיו מעין נקודות ציון כמעט בכל לימוד, בכל סוג של טקסט ובחברת כל מי שהיה לפניו. המתודות הללו היו קיימות בכל תחומי הלימוד, אך באו לידי ביטוי ביתר שאת בלימוד הזוהר:

הטקסט – עיקרון ראשון בדרך הלימוד של הרב היה ההיצמדות לטקסט, מה שכתוב – כתוב, ומה שלא – לא. הלמדן עשוי להשקיע עמל רב ולהגיע לתובנות חריפות ומבריקות, אך בסופו של דבר עליו לתת דין וחשבון אם הדברים אומנם 'נכנסים' בלשון המאמר הנלמד. במהלך הלימוד וההתבוננות ברעיונות יש להבחין בין שלושה מישורים: (א) מה שכתוב ונאמר בבירור. (ב) פרשנות אפשרית של הדברים. (ג) דרשות עצמאיות של הלומד ופיתוח אישי של הדברים.

השוואה ואסוציאציה – לימוד הזוהר עם הרב היה מלווה תמיד בהשוואה של הזוהר למדרשי חז"ל. בעבודה זו עמל הרב וניסה לזהות מה משמש כ'מקור' לזוהר, ומה ההבדלים, אם יש, בין המקור לזוהר. ההשוואה הזאת מאפשרת להבין באופן חד יותר את משמעותו של הזוהר ואת החידוש שבו.⁷

בנוסף להשוואה המדוקדקת לדברי חז"ל, הוא היה עורך לעיתים קרובות השוואה אסוציאטיבית של תכני הזוהר הן עם דברי חז"ל הן עם מקורות בחכמי ישראל לאורך כל הדורות. ההשוואות מסוג

6. שם.

7. לצורך השוואות אלו נעזר הרב לעיתים במדור 'ניצוצי זוהר' של הרב ראובן מרגליות (נדפסה בזוהר בהוצאת מוסד הרב קוק) שמציין למקבילות רבות לזוהר מספרות חז"ל ואותו הוא העריך מאוד.

זה יש בהן כדי להפרות את הלימוד, הן בהבנת העניין באופן עשיר יותר הן בחידודו מתוך עמידה על ההבדלים בין הגישות השונות הקיימות במרחב.

ניתן להצביע על שני קצוות בולטים שאותם הרבה הרב להביא במנגנון ההשוואה שלו: בקצה האחד עומד הרמב"ם כראש חכמי ימי הביניים, כמייצג האולטימטיבי של הגישה הרציונלית, ואילו בקצה האחר עומד רבי נחמן מברסלב, אשר נתפס כדמות חסידית הפורצת את גבולות ההיגיון. בהשוואה בין שני אלו, הזוהר מקבל מעמד ייחודי משלו: פעמים שהוא נוטה לצד הרציונלי ופעמים הפוך, פעמים הוא קיצוני הרבה יותר מאחרים ופעמים הוא השילוב המדויק ביותר ביניהם.

מעבר לכל אלו, הסתכלותו הכללית והפילוסופית של הרב גם היא נכנסה לחשבון האסוציאציות. התרבות הכללית הייתה מקור לא אכזב להשוואות עבורו דרך פילוסופיה, פסיכולוגיה, ספרות כללית, אומנות ותיאטרון. הרב חש קרבה מיוחדת להלך החשיבה האקזיסטנציאליסטי, ושיעוריו היו לעיתים קרובות התכתבות מורכבת ודיאלוג נוקב עימו. מצד אחד הרב הזדהה עם דרך החשיבה של אלבר קאמי, ז'אן פול סארטר וקפקא, אך מצד שני הוא מצא בזוהר, ובתורה בכלל, את הגרסה העמוקה יותר לבעיות שבהן הם עסקו.

במהלך הפיזור האסוציאטיבי, הרב תמיד ניסה להחזיק את עצמו והשותפים ללימוד מלהפליג רחוק מדי. הוא נשאר תמיד צמוד לטקסט וידע להבחין מה בדיוק הוא המשל או הנקודה הנכונים להעשיר בהם את הלימוד, ומה צריך להישאר בגדר אסוציאציה – רחוקה או קרובה ככל שתהיה.

הבדיחה – ההומור נכח באופן תמידי במהלך הלימוד. זה לא היה כך רק בשל אופיו החד והשנון של הרב (وهוא אכן היה מאוד מצחיק), אלא גם מפני שהבדיחה הייתה חלק אינטגרלי מהמתודה הלימודית שלו.

הבדיחה העניקה לרב אפשרויות רבות: קודם כול היה בה פן של שמירת הערנות והעניין של התלמידים, במיוחד בשעות הלילה המאוחרות. הוא היה מודע היטב לקושי של התלמידים (וגם שלו...) להישאר ערים, והבדיחה הייתה כלי שהוא השתמש בו ביודעין כדי להעיר ולעורר. אבל באופן פנימי יותר, ההומור נתפס אצלו כחלק מהערפל ומהמסך שצריך לתת לסוד. כשנוקטים בגישה רצינית מדי, עלולים להגיע ממש אל הסוד, לתפוס אותו ביד ולא לרצות לעזוב אותו. הבדיחה מגיעה על מנת לשחרר את הסוד כך שיוכל להמשיך לעוף מסביבנו, היא מצילה את הסוד מתפיסתנו המוחלטת. הבדיחה שבדרך כלל סובבת סביב הנקודה עצמה משאירה את האדם עם טעם מאוד חזק של הדבר עצמו אך בלי ההגדרה והקיבעון שהיו מנת חלקו לו היה מגיע אל הדברים באמצעות ניתוח לוגי נוקב. בתפקיד זה שימשו גם הסיפורים והניבים בידיש אשר השתחלו פנימה אל תוך הלימוד.

השאלה הקיומית – לעיתים קרובות היה הרב היה שואל 'מה זה אומר לנו?' אומנם לפעמים יש בזוהר הדרכות מעשיות ברורות לחיינו, אבל לא תמיד. הזוהר אינו מחויב תמיד להמציא אמירה קיומית לחיי היום יום, ולעיתים נראה שהוא נשאר ברמה הרוחנית והמופשטת. במקרים כאלה היה הרב מעורר את השאלה – מה בכל זאת אנחנו לוקחים מכאן? 'העיקר הוא למעשה', כפי שאמר ר' נחמן, והרב הרבה לצטט.

אחד מחידושיה של תורת החסידות הוא העברת הקבלה אל המישורים הפרקטיים והיומיומיים בעבודת ה' של כל יהודי. בדומה לדרך החסידות, אך גם בשונה ממנה – כי בעיני עצמו לא היה הוגה חסידי אלא מורה ופרשן – ניסה הרב למצות כל רעיון אל תוך החיים הפרקטיים שלנו ולנתח אותו גם בממד האקזסטנציאליסטי.

המישור הקיומי מכריח אותנו להתמודד עם הדברים שלמדנו באופן כן ואמיתי, וזה לא תמיד קל. לפעמים השלכותיו הקיומיות של רעיון מסוים מרחיקות לכת ועלינו לעשות חשבון אם אנו מסוגלים ליישם אותו, ובאיזה אופן אנו בכל זאת יכולים להתחבר אליו. מכל מקום, התפיסה הכללית היא שהזוהר הוא דרך חיים ולא רק ספר אגדות מרתק, ומתוך כך עלינו לחיות ולהחיות את הרעיונות שבו כפי יכולתנו.

* * *

הרב מנחם אהב לכנות את עצמו ה'סטרא אחרא של הזוהר'. זאת משום שחש במתח שבכך שהוא מלמד את הזוהר ומסביר אותו במקום להירבק ברוח שלו. ייתכן שמה שעשיתי כאן בהקדמה זו הוא בבחינה של 'סטרא אחרא לרב מנחם' עצמו... אף על פי כן, אני מאמין כי הגדרתן של הנקודות הללו יש בכוחה להביא את הלומדים להבנה מעמיקה ומדויקת יותר של הרב מנחם ושל ספר הזוהר, וכך הסטרא אחרא תשרת את הקדושה ותהפוך להיות חלק ממנה. אסיים בפסקה של ר' הלל צייטלין הי"ד המתארת את היהדות האידיאלית לפי דעתו. דומני שמילים אלו יש בהן כדי להעלות על הדעת את דמותו של הרב ומתוך כך גם את דרך לימודו, וראויות הן לעמוד לנגד עינינו בלימודנו באופן כללי, ובפרט בספר זה:

מה אני מבקש? מבקש אני יהדות שתהא בה מזיגה של אומה ואנושות, של אנושות ומה שלמעלה מן האנושות, של מעשים טובים ויפים וכוונה קדושה, צדק מוחלט בחיי הכלל וקדושה וטהרה בחיי הפרט, של אהבת הבריות ואהבת הבורא, קור-רוח שבמדע ואש-להבה שבנבואה, תשוקה עזה ושלווה חרישית של רוח הקודש, אמת של העולם הזה ואמת מעולמות עליונים-מסתוריים.

אני מאמין שהעם היהודי נועד לחפש מזיגה כזאת, ולכשימצא אותה – להגשימה בחיים הלכה-למעשה. תוך כדי חיפוש ותוך כדי הליכה לקראת יעוד זה, חובה לעסוק במעשים טובים, איש איש לפי יכולתו, איש איש לפי מדרגתו.⁸

8. הלל צייטלין, אל"ף בי"ת של יהדות, ירושלים תשס"ז, עמ' 46.

זוהר הרקיע



על מי ועל מה

זוהר ח"א, הקדמת הזוהר א"ע"ב – ב"ע"ב

בסוף הפטרת נחמו שנקראת בשבת שלאחר תשעה באב מופיע פסוק מורכב. הפטרה זו הייתה הפטרת ברהמצווה שלי, ואני זוכר את עצמי מזמר את הפסוק הזה כילד:

"שֶׁאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם וְרָאוּ מִי בָּרָא אֱלֹהֵי הַמּוֹצֵיא בְּמִסְפָּר צָבָאָם
לְכֻלָּם בְּשֵׁם יְקָרָא מְרַב אוֹנִים וְאַמִּיץ כַּח אִישׁ לֹא נֶעְדָּר" (ישעיהו
מ, כו).

לפי הפשט נראה כי העניין המרכזי בפסוק הוא קריאה לאנשים להתבונן בשמיים ובכוכבים ולשים לב שכולם פועלים באופן מדויק מכוח הבורא והמנהיג שלהם. ברם, מכל הפסוק, את תשומת ליבו של הזוהר לזכרות דווקא שתי המילים הטריטוראליות ביותר: "מי" ו"אלה". במילים אלה הוא מוצא סודות עליונים הקשורים ליסודות בריאת העולם. הדוברים במאמר הם רבי שמעון בר יוחאי ורבי אלעזר, האב ובנו, שהשיחה ביניהם יוצרת רצף של דרשות המשלימות זו את זו והיא מספקת סיפור מסגרת למאמר כולו. דרשה זו מופיעה בפתח הקדמת הזוהר, ומיקום זה מכון ואינו מקרי, שכן יש בה יסודות לספר הזוהר כולו.

השאלה גבוהה יותר מהתשובה

"בְּרֵאשִׁית". רַבִּי אֶלְעָזָר פֶּתַח: "שָׂאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי בָרָא אֱלֹהִי" (ישעיהו מ, כו).
 "בְּרֵאשִׁית". רַבִּי אֶלְעָזָר פֶּתַח: "שָׂאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי בָרָא אֱלֹהִי" (ישעיהו מ, כו).

"שָׂאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם" – לָאֵן אֲתֵר? לְאֲתֵר דְּכָל עֵינִין תְּלִיָאן לֵיהּ. וּמָאן אִיהוּ? פֶּתַח עֵינִים. וְתַמָּן תַּנְדְּעוֹן דִּהְיָ סְתִים עֲתִיקָא דְקִימָא לְשָׂאֲלָה בְרָא אֱלֹהִי. וּמָאן אִיהוּ? 'מִי', הֵהוּא דְאֶקְרִי "מְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם" (דְּבָרִים ד, לב), לְעִילָא, דְּכֵלָא קִימָא בְרִשְׁוֹתִיהּ. וְעַל דְּקִימָא לְשָׂאֲלָה וְאִיהוּ בְּאַרְח סְתִים וְלֹא אֲתַגְלִיא, אֶקְרִי 'מִי', דִּהְיָ לְעִילָא לִית תַּמָּן שָׂאֲלָה. וְהֵי קַצֵּה הַשָּׁמַיִם אֶקְרִי 'מִי'.

"שָׂאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם" – לֵאמֹר – לֵאמֹר מִקּוֹם? לִמְקוֹם שְׂכַל הָעֵינִיִּים תְּלוּיּוֹת בּוּ. וּמִי הוּא? פֶּתַח עֵינִיִּים. וְשֵׁם תִּדְעוּ שֶׁהַסְּתוּם הָעֵתִיק הַזֶּה, שְׁעוּמַד לְשָׂאֲלָה, בְּרָא אֱלֹהִי. וּמִי הוּא? 'מִי', הֵהוּא שְׁנִקְרָא "מְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם" (דְּבָרִים ד, לב), לְמַעְלָה, שֶׁהַכּוֹל עוֹמֵד בְּרִשְׁוֹתוֹ. וְעַל שֶׁהוּא עוֹמֵד לְשָׂאֲלָה וְהוּא בְּדֶרֶךְ נִסְתָּר וְלֹא גָלוּי, נִקְרָא 'מִי', שֶׁהִרִי לְמַעְלָה אֵין שֵׁם שָׂאֲלָה. וְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם הַזֶּה נִקְרָא 'מִי'.

וְאִית אֶחָרָא לְתַתָּא וְאֶקְרִי 'מִה'. מִה בֵּין הָאֵי לְהָאֵי? אֶלָּא קְדַמָּא סְתִימָא דְאֶקְרִי 'מִי' קִימָא לְשָׂאֲלָה. בֵּינוֹן דְּשָׂאֵל בְּרִשְׁוֹתֵיהּ וּמִפְשָׁפֶשׁ לְאַסְתַּכְּלָא וְלִמְנַדַּע מִדְּרָגָא לְדְרָגָא עַד סוּף כָּל דְּרָגִין, בֵּינוֹן דְּמִטִּי תַמָּן, 'מִה': מִה יִדְעָתָּ? מִה אֲסַתְכַּלְתָּ? מִה פִּשְׁפִּשְׁתָּ? הָא כֵּלָּא סְתִים כְּדִקְדַּמִּיתָא.

וְיֵשׁ אַחֵר לְמַטָּה שְׁנִקְרָא 'מִה'. מִה בֵּין זֶה לָזֶה? אֵלָּא הָרֵאשׁוֹן הַנִּסְתָּר שְׁנִקְרָא 'מִי', עוֹמֵד לְשָׂאֲלָה. כִּיוּן שְׁשׁוּאֵל אָדָם וּמִפְשָׁפֶשׁ לְהִסְתַּכֵּל וּלְדַעַת מִדְּרָגָה לְדְרָגָה עַד סוּף כָּל הַדְּרָגוֹת, כִּיוּן שְׁמַגִּיעַ לְשֵׁם – 'מִה': מִה יִדְעָתָּ? מִה הִסְתַּכַּלְתָּ? מִה פִּשְׁפִּשְׁתָּ? הִרִי הַכּוֹל נִסְתָּר בְּבַתְחִילָה.

וְעַל הַסּוּד הַזֶּה כְּתוּב: "מִה אֶעֱיִדְךָ מִה אֶדְמָה לָךְ" (איכה ב, יג). כִּד

אֶתְחַרֵּב בִּי מִקְדָּשָׁא נָפַק קָלָא וְאָמַר: יג). כשנחרב בית המקדש יצא קול ואמר:

”מָה אֶעֱיֶדְךָ” – בְּכָל יוֹמָא וְיוֹמָא, וְהָא אֶסְהִידֵת בְּךָ מִיוֹמִין קְדָמָאִין, דְּכֹתִיב: ”הַעֲדָתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ” (דברים ל, יט).

”וְמָה אֶדְמָה לָךְ” – בִּהְיוֹא גִּנָּא מִמֶּשׁ עֲטָרִית לָךְ בְּעֵטְרִין קְדִישִׁין, עֲבָדִית לָךְ שְׁלֹטָנוּ עַל עַלְמָא, דְּכֹתִיב: ”הַזֹּאת הָעִיר שִׁיאֲמָרוּ בְּלִילַת יָפִי” וְגו’ (איכה ב, טו); קְרִינָא לָךְ ”יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה בְּעִיר שְׁחָבְרָה לָהּ” (תהלים קכב, ג).

”מָה אֶשׁוּה לָךְ” (איכה ב, יג) – בְּגִוּוֹנָא דְאַנְתָּ יִתְבַּח, הָכִי הוּא בְּבִיכּוּל לְעִילָא. בְּגִוּוֹנָא דְלֹא עָאֲלִין הַשְׁתָּא בְּךָ עֲמָא קְדִישָׁא בְּסִדְרִין קְדִישִׁין, הָכִי אוֹמִינָא לָךְ דְּלֹא אִיעוּל אֲנָא לְעִילָא עַד דִּי־עֲלוֹן בְּךָ אֲכַלוּסָף לְתַמָּא. וְדָא אִיהוּ נְחֻמָּה דִּילָךְ, הוּאִיל דְּדִרְגָא דָא אֶשׁוּה לָךְ בְּכָלָא.

וְהַשְׁתָּא דְאַנְתָּ הָכָא – ”גְּדוֹל בָּיִם שְׁבָרָךְ” (שם).

וְאִי תִימָא דְלִית לָךְ קְיִמָּא וְאַסְתָּא? ”מִי יִרְפָּא לָךְ” (שם) – וְדָאִי, הָהוּא דִּרְגָא סְתִימָאָה

וּאִם תִּאמַר שְׁאִין לָךְ קִיּוּם וּרְפוּאָה? ”מִי יִרְפָּא לָךְ” (שם) – וְדָאִי, אוֹתָהּ הַדְּרָגָה הַנִּסְתָּרָה

עלֹאָה דְּכֹלָא קְיָמָא בִּיהּ, יִרְפָּא לָהּ וַיּוֹקִים לָהּ.
העליונה שהכול עומד בה, תרפא לך ותקים אותך.

‘מִי’ – “קֶצֶה הַשָּׁמַיִם” לְעֵילָא; ‘מִי’ – “קֶצֶה הַשָּׁמַיִם” לְעֵילָא;
‘מִה’ – “וְעַד קֶצֶה הַשָּׁמַיִם” לְמַטָּא. וְדָא יִרִית יַעֲקֹב דְּאִיהּ
‘מִה’ – “וְעַד קֶצֶה הַשָּׁמַיִם” לְמַטָּא. וְדָא יִרִית יַעֲקֹב דְּאִיהּ
“מְבָרִים מִן הַקָּצָה אֶל הַקָּצָה” “מְבָרִים מִן הַקָּצָה אֶל הַקָּצָה”
(שמות כו, כח) – מִן הַקָּצָה (שמות כו, כח) – מִן הַקָּצָה
הֶרְאֵשׁוֹן שֶׁהוּא ‘מִי’, אֵל הַקָּצָה הֶרְאֵשׁוֹן שֶׁהוּא ‘מִי’, אֵל הַקָּצָה
הָאֲחֵרוֹן שֶׁהוּא ‘מִה’; מִשׁוֹם הָאֲחֵרוֹן שֶׁהוּא ‘מִה’; מִשׁוֹם
שְׁעוֹמֵד בְּאֲמִצֵּעַ. וְעַל זֶה “מִי בְּרָא אֱלֹהִים.” שְׁעוֹמֵד בְּאֲמִצֵּעַ. וְעַל זֶה “מִי בְּרָא אֱלֹהִים.”

את המשפט “מִי בְּרָא אֱלֹהִים” קורא הזוהר לא כמשפט שאלה אלא כמשפט חייו, כלומר: המידה הנקראת ‘מִי’ היא שבראה את המידות הנקראות ‘אלה’.

המילה ‘מִי’ היא מילה המבטאת מידה סתומה ונסתרת, עתיקה וקדומה: מי? מי? קשה לומר על המילה ‘מִי’ משהו מוגדר. ייתכן שהדבר בא לידי ביטוי גם בגימטריה שלה – חמישים – מספר ששולח אותנו למושג ‘חמישים שערי בינה’, כאשר כידוע שער החמישים הוא גבוה כל כך עד שאפילו משה רבנו לא הגיע אליו. עניין נוסף הוא ש‘מִי’ היא שאלה ולא תשובה. ידוע שבמקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד כי המדרגה שלהם גבוהה ביותר, אבל אם נלך עם הזוהר יוצא שבעלי השאלה הם כנראה אפילו גבוהים יותר... ‘תשובה’ היא אחת המידות בעולם של הזוהר, אבל גם שאלת ה‘מִי’ היא מידה והיא גבוהה יותר. אולי החוזרים בשאלה הם בעצם החוזרים בתשובה ברמה הגבוהה יותר... רבי ומורי הרב אברהם שפירא היה נוהג לומר שגדולתו של הלמדן בישיבה איננה מתגלה בתשובותיו לקושיות, אלא דווקא בשאלות שלו. ה‘בעלכת’ הממוצע לומד תורה, מקבל את מה שכתוב בה בפשטות ורוכש ידע, ואילו הלמדן רק פותח דף גמרא

וכבר מתחיל לשאול שאלות בלי סוף. הוא לא מבין שום דבר. ובכל זאת, אין אידיאל להישאר בשאלה. גם במודל שיש כאן בזהר – מה'מי' יוצאות 'אלה', כלומר המידות שלמטה. מהשאלה יוצאת התשובה. הזוהר הולך צעד אחד נוסף. מעבר לכך שהמילה 'מי' היא מילת שאלה, היא מציינת את מה שמעבר לשאלה, מעבר לקצה. הזוהר מכנה זאת "מְקָצָה הַשְּׁמַיִם" (דברים ד, לב), שמתפרש כאילו כתוב 'מי' – קצה', כלומר שאלת ה'מי' היא מעל השמיים, מעבר למידות. בספר יצירה נאמר: "לפני אחד מה אתה סופר?" (ספר יצירה פ"א מ"ו), יש דבר שהוא לפני המספר ולפני הספירה. באופן דומה, בספר ליקוטי מוהר"ן של רבי נחמן יש את מה שאני מכנה תורה 0, פסקה המודפסת שלא מן המניין המתחילה במילים "לְכוּ חֲזוּ מַפְעָלוֹת ה'" (תהילים מו, ט). יש תורה ויש מה שמופיע לפני התורה, מה שמעליה.

בין 'מי' ל'מה'

מלבד מידת 'מי' ישנה מידת 'מה'. על מידה זו אומר הזוהר: "כיוון ששואל אדם ומפשפש להסתכל ולדעת מדרגה לדרגה עד סוף כל הדרגות, כיוון שמגיע לשם – 'מה': מה ידעת? מה הסתכלת? מה פשפש? הרי הכול נסתר כבתחילה".

המידה שנקראת 'מה' מבטאת את הנקודה ש"תכלית הידיעה שלא נדע", בבחינת יהודי שכותב דוקטורט על המחשב במשך שנים ופתאום כל העבודה נמחקת והוא נשאר בלי כלום, ואז מה שיש לו זה "תכלית הידיעה שלא נדע" – אנחנו לא יודעים שום דבר. בהתחלה כשאתה בא ללמוד אתה חושב שאתה מבין זוהר, אבל בסוף השיעור אתה שואל את עצמך: מה? מה אני מבין?

יש הרבה דרכים להתעמק בשאלת היחס וההבדל בין ה'מי' ל'מה', ואני אנסה לומר משהו באופן קצת שטחי. אפשר לתפוס את הקב"ה כתוכן, כמהות; אבל אפשר לתפוס אותו באופן גבוה יותר – כאישיות. נאמר שאני בחור ישיבה, שאני יהודי דתי. הרבה תכנים יש

בי, אני מלא במצוות ויש לי פסיכולוגיה מסוימת. כל זה שייך לדרגת ה'מה'. אבל האדם אינו רק סל של תכונות ומעשים, יש את האישיות שלו עצמה. זה ה'מי'. ה'מה' הן חוברות ההדרכה שמספקות לאדם את האידאולוגיה הנכונה, ואילו ה'מי' הוא היהודי הדתי עצמו שאינו מוגדר בצורה מסודרת.

ככלל, יש שני סוגים של עולם דתי. יש עולם דתי של 'מה', כלומר של רעיונות מוצקים ומקובעים; ויש עולם של 'מי', של המקור של הדברים והשורש שלהם, ושם הדברים זורמים ופחות מגובשים. השאלה היא איך מסתכלים על הקב"ה – כ'מה' שקיים או כ'מי' שקיים?

גם 'מה' היא שאלה, אבל היא סוג אחר של שאלה. ההבדל ביניהן מתבטא בהבדל בין פילוסופיה לקבלה: הפילוסופיה מחפשת את ה'מה', ואילו הקבלה את ה'מי'. אלו שתי שאלות שאינן עומדות באותו מישור. יש ביניהן מדרג על דרך מה שנאמר במדרש "מה שעשתה חכמה כתר לראשה עשתה ענווה עקב לסוליתה" (תנחומא בהעלותך טז). אפשר לפרש את המימרה הזאת שהחוכמה היא הפילוסופיה, והתכלית של החוכמה היא להיות העקב, הסנדל, של הענווה שהיא חוכמת הקבלה. פסגת ההישגים של הפילוסוף היהודי בימי הביניים היא "תכלית הידיעה שלא נדע". אבל מבחינת המקובל זהו רק התנאי הראשון להתחיל ללמוד, ולאחר שאדם מבין שהוא לא יודע הוא יכול להתעלות ולהבין משהו. כאשר הפילוסופים אומרים שהשיא הוא להכיר בכך שאינך יודע, זה מגיע מתוך תפיסה של 'מה'. אבל תפיסת ה'מי' מכניסה את הקב"ה לתמונה כך שגם אם בכוחות עצמנו לא נדע, ייתכן שבזכותו כן נדע משהו. מעל הלא נדע של הפילוסופים מעל ה'מה' ידעת', מעל ה'מה' אנו, מה חיינו' – יש את ה'מי'.

כאשר ה'מה' עומד לעצמו קיימת בעייתיות. אם נישאר עם התפיסה הפילוסופית שתכלית הידיעה היא שלא נדע, השאלה המתבקשת היא למה בכלל להתחיל ללמוד? הרי בסוף לא נדע שום דבר! אלא שהתפיסה של הזוהר היא שדווקא מתוך חוסר הידיעה של הפילוסופים נוכל להיכנס להבנה עמוקה יותר ולעבור מהדת של

ה'מה' לדת של ה'מי'. את המהלך הזה עשו החסידים באופן ממשי. הפילוסופים עמלו כדי להפוך את האלוקים העממי של הסבתות – סבא זקן שיושב בשמיים ומסתכל עלינו – למין דבר מופשט מאוד שאין לנו שום השגה בו, ואז באו החסידים והראו שהאמונה העממית גבוהה יותר. הפילוסופים בזים לסבתות מפני שהם מסתכלים בעולם במשקפיים של 'מה', אבל החסידים, שהם אנשי סוד, יודעים שדווקא הסבתות מבטאות עניין נעלה יותר כי הן מחוברות ל'מי'. אני רוצה להזהיר – זה לא מבטל את ה'מה'. עדיין אדם צריך לשאול את עצמו 'מה עשית? מה פשפשת?', אלא שצריך להעלות ולתקן את השאלה הזו בעזרת ה'מי'.

ה'מי' ירפא את ה'מה'

במישור נוסף מידת ה'מי' היא המידה שמעל לכל המידות, האם העליונה, ואילו מידת ה'מה' היא המידה שמתחת לכל המידות, האם התחתונה. אם אמרנו שהביטוי למידת 'מי' הוא "מְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם" (דברים ד, לב) – למעלה, הרי שהביטוי למידת 'מה' הוא "עַד קֶצֶה הַשָּׁמַיִם" (שם) – למטה. 'מי' היא מידה עליונה וגבוהה מאוד, אולי מידת בינה, ואילו 'מה' זאת מידת כנסת ישראל, שכינה, מלכות, ירושלים.

ואומנם, הזהר מסב את תשומת ליבנו לכך שבשעת חורבן, כאשר כנסת ישראל בודדה ומרוחקת מן המידות העליונות, המילה 'מה' נאמרת שוב ושוב: "מָה אֶעֱיֹדֶךָ מָה אֲדַמָּה לָךְ מָה אֲשׁוּה לָךְ וְאֶנְחַמְךָ בְּתוֹלַת בֶּת צִיּוֹן" (איכה ב, יג). השימוש החוזר במילה 'מה' מבטא את נפילתה של כנסת ישראל.¹

1. יש לציין שכבר בפסוק זה הזוהר רואה נחמה. זאת מעצם העובדה שהקב"ה משווה את מצבו למצב של עם ישראל – "מה אשׁוה לך": הוא אינו נכנס לירושלים של מעלה כל זמן שישראל נמצאים בגלות ואינם נכנסים לירושלים של מטה. השותפות הזאת היא עצמה נחמה, עצם זה שהקב"ה מחכה לנו זה מנחם. זה נכון גם לכיוון ההפוך: אני נזכר בתורה מפורסמת של רבי נחמן (ליקוטי מוהר"ן קמא, פט) המתארת שכשארם מזדהה עם צער השכינה, כשהוא מרגיש שהחיסרון שלו

אך הפסוק אינו מסתיים בכך אלא ממשיך: "כִּי גָדוֹל פִּיָּם שְׂבָרָךְ מִי יִרְפָּא לָךְ" (שם). חכמי הלשון קוראים את סוף הפסוק כשאלה רטורית שמשאירה אותנו בלי תקווה: 'מי יכול לרפא אותך?', כלומר, אין לאף אחד אפשרות לנחם ולרפא את השבר הנורא של בת ציון. אבל בזוהר המשמעות מתהפכת – אין זו שאלה אלא אמירה: 'מי – ירפא לך!'. יש כאן תקווה גדולה, ה'מי' ירפא את ה'מה', את השכינה הנחרבת שבגלות. הוא יעשה זאת בעזרת ההתייחסות האישית והאינטימית. את החיבור הזה בין העולמות, מדגיש הזוהר: "וזה ירש יעקב, שהוא מברית מן הקצה אל הקצה". יעקב הוא הברית התיכון, האמצעי והממוצע בין הברית העליון לתחתון. הוא המחבר בין האם העליונה – לאה, לאם התחתונה – רחל, והוא מחבר מהקצה הראשון שהוא 'מי' אל הקצה האחרון שהוא 'מה'. אנחנו, עם ישראל, ירשנו את הכוח לחבר בין שני העולמות הללו.

יש גם 'אלה'

כדרך הזוהר, פונה רבי שמעון אל בנו ואומר לו: זה לא מספיק, תאמר משהו עמוק יותר, גלה את הסוד. רבי אלעזר בוחר דווקא לשתוק, אולי מיראה או מכבוד, ושתיקתו מושכת את רבי שמעון לדרוש בעצמו את הדברים מתוך התרגשות.

אָמַר רַבִּי שְׁמַעוֹן: אֵלְעֶזֶר בְּנִי, פֶּסוּק מִיָּלְךָ וַיִּתְגַּלֵּי סְתִימָא דְרִזָּא יוֹדְעִים. אָמַר רַבִּי שְׁמַעוֹן: אֵלְעֶזֶר בְּנִי, פֶּסוּק דְּבִרִּיךְ וַיִּתְגַּלֵּה הַסֵּתֶר שֶׁל הַסּוּד הָעֲלִיוֹן שֶׁאֵין בְּנֵי אָדָם יוֹדְעִים.

הוא חלק מהחיסרון הגדול של השכינה בבחינת "וַיִּתְחַסְּרוּ מַעַט – מֵאֱלֹהִים" (תהילים ח, ו) – אזי החיסרון שלו מקבל הקשר והוא מגיע לשמחה גדולה. ההזדהות עם השכינה הגולה דרך החיים הפרטיים של האדם מקרבת אותו אל הקב"ה ומנחמת אותו.

שתק רבי אלעזר. בכה רבי שמעון ועמד רגע אחד. אמר רבי שמעון: אלעזר, מה זה 'אלה'? אם תאמר כוכבים ומזלות – הרי הם תמיד נראים שם, וב'מה' נבראו, כמו שנאמר: "בְּדִבְרֵי ה' שָׁמַיִם נִעֲשׂוּ" (תהילים לג, ו). אם על דברים נסתרים – שלא יכתוב 'אלה', שהרי גלוי הוא!

אלא סוד זה לא התגלה אלא ביום אחד שהייתי על חוף הים, ובא אליהו ואמר לי: רבי, אתה יודע מה זה "מי בָּרָא אֱלֹהִים"? אמרתי לו: אלו השמיים וצבאותם, המעשה של הקדוש ברוך הוא שיש לאדם להסתכל בהם ולברך אותו, שכתוב: "כִּי אֲרָאָה שָׁמַיָּהּ מַעֲשֵׂה אֲצַבְעוֹתֶיךָ וְגו' ה' אֲדוֹנֵינוּ מֶה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ" (תהילים ח, ד-י).

אמר לי: רבי, דבר נסתר היה לפני הקדוש ברוך הוא וגילה בישיבה העליונה, וזה הוא. בשעה שהנסתר מכל הנסתרים רצה להתגלות, עשה בראש נקודה אחת, וזו עלתה להיות מחשבה. צייר בה כל הציורים, חקק בה כל החקיקות, וחקק

שתיק רבי אֶלְעָזָר. בָּכָה רַבִּי שְׁמַעוֹן וְקָאִים רְגַע חָדָא. אָמַר רַבִּי שְׁמַעוֹן: אֶלְעָזָר, מַאי 'אֱלֹהִים'? אִי תִימָא כְּכִבְיָא וּמִזְלֵי – הָא אֲתַחֲזָאן תַּמָּן תְּדִיר, וּב'מֶה' אֲתַבְּרִיאוּ, כְּמָא דְאַתָּה אָמַר: "בְּדִבְרֵי ה' שָׁמַיִם נִעֲשׂוּ" (תהילים לג, ו). אִי עַל מַלְיָן סְתִימִין – לֹא לְכַתּוּב 'אֱלֹהִים', דְּהָא אֵיתְגַּלְיָא אֵיהּ!

אֶלָּא רְזָא דָּא לֹא אֲתַגְלִיָּא בְּר יוֹמָא חַד דִּהְוִינָא עַל בִּיף יָמָא, וְאַתָּה אֱלִיָּהוּ וְאָמַר לִי: רַבִּי, יָדַעְתָּ מֶה הוּא "מִי בָּרָא אֱלֹהִים"? אָמִינָא לִיָּה: אֲלִין שְׁמִיָּא וְחִילָהוֹן, עוֹבְדָא דְקוֹדֶשָׁא בְּרִיָּה הוּא דְאִית לִיָּה לְבַר נֶשׁ לְאַסְתַּבְּלָא בְּהוּ וּלְכַרְכָּא לִיָּה, דְּכְתִיב: "כִּי אֲרָאָה שְׁמִיָּהּ מַעֲשֵׂה אֲצַבְעוֹתֶיךָ וְגו' ה' אֲדוֹנֵינוּ מֶה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ" (תהילים ח, ד-י).

אָמַר לִי: רַבִּי, מְלָה סְתִימָא הָיָה קָמִי קוֹדֶשָׁא בְּרִיָּה הוּא וְגַלִּי בְּמַתִּיבְתָּא עֲלֵאָה, וְדָא הוּא. בְּשַׁעֲמָא דְסְתִימָא דְכָל סְתִימִין בָּעָא לְאַתְגְּלִיָּא, עֲבַד בְּרִישָׁא נְקוּדָה חָדָא, וְדָא סְלִיק לְמַהְוִי מַחְשָׁבָה. צִיר בְּה כָּל צִיּוּרִין, חֲקַק בְּה כָּל גְּלִיפִין, וְאַגְלִיָּף גו

בתוך המאור הקדוש הנסתר, חקיקה של ציור אחד נסתר, קודש קודשים, בניין עמוק שיצא מתוך המחשבה. ונקרא 'מי', תחילה לבניין, עומד ולא עומד, עמוק ונסתר בשם, לא נקרא אלא 'מי'. רצה להתגלות ולהיקרא בשם, והתלבש בלבוש יקר שמאיר וברא 'אלה', ועלה 'אלה' בשם. התחברו האותיות אלו באלו, ונשלמו בשם 'אלוהים'. וטרם שברא 'אלה' לא עלה בשם 'אלוהים'. והם שחטאו בעגל, על סוד זה אמרו: "אלה אלהיך ישראל" (שמות לב, ד). וכמו שמשנתך 'מי' ב'אלה', כך הוא השם שמשנתך תמיד, ובסוד הזה התקיים העולם.

ופרח אליהו ולא ראיתי אותו, וממנו ידעתי הדבר שהעמדתי על הסוד והסתר שלו.

בא רבי אלעזר וכל החברים והשתטחו לפניו, בכו ואמרו אלמלא לא באנו לעולם אלא לשמוע את זה — די.

אמר רבי שמעון: על כן השמיים וצבאם נבראו ב'מה', שכתוב: "כי אראה שמיה מעשה אצבעותיה"

בוצינא קדישא סתימא, גליפו דחד ציורא סתימא, קדש קדישין, בנינא עמיקא דנפק מגו מחשבה. ואקרי 'מי', שירותא לבנינא, קיימא ולא קיימא, עמיק וסתיים בשמא, לא אקרי אלא 'מי'. בעא לאתגליא ולאחקרי בשמא, ואתלבש בלבוש יקר דנהיר וברא 'אלה', וסליק 'אלה' בשמא. אתחברון אתון אלין באלין, ואשתלים בשמא 'אלהים'. ועד לא ברא 'אלה' לא סליק בשמא 'אלהים'. ואנון דחבו בעגלא, על רזא דנא אמרו: "אלה אלהיך ישראל" (שמות לב, ד). ובמה דאשתתף 'מי' ב'אלה', הכי הוא שמא דאשתתף תדיר, וברזא דא אתקיים עלמא.

ופרח אליהו ולא חמינא ליה, ומניה ידענא מלה דאוקימנא על רזא וסתרא דילה.

אתא רבי אלעזר וכלהו חברייה ואשתטחו קמיה, בכו ואמרו אלמלא לא אחינא לעלמא אלא למשמע דא — די.

אמר רבי שמעון: על דא שמיא וחייליהון ב'מה' אתבריאו, דכתיב: "כי אראה שמיה מעשה

וגו' (תהילים ח, ד), וכתוב: "מה אדיר שמה בכל הארץ אשר תנה הודף על השמים" (שם, ב). על השמיים הוא לעלות בשם, משום שברא אור לאורו והתלבש זה בזה ועלה בשם עליון. ועל זה "בראשית ברא אלהים" (בראשית א, א), זה אלוהים עליון, שהרי 'מה' לא היה כך ולא נבנה.

אלא בשעה שנמשכו האותיות הללו, 'אלה' מלמעלה למטה, והאם השאילה לבתה בגדיה וקישטה אותה בתכשיטיה. ומתי קישטה אותה בתכשיטיה בראוי? בשעה שנראו לפניו כל זכר, שכתוב: "אל פני האדון ה" (שמות לד, כא), וזה נקרא אדון, כמו שנאמר: "הנה ארון הברית אדון כל הארץ" (יהושע ג, יא). ואז יצאה ה' ונכנסה י', והתקשטה בכלים של זכר כנגד כל זכר בישראל.

ואותיות אחרות מושכים להם ישראל מלמעלה למקום הזה: "אלה אֲזַכְּרָה" (תהילים מב, ה) — אזכיר בפי ואשפוך דמעותיי, ואז "אֲדַדֶּם" (שם) —

אֲצַבְּעוֹתַיָּהּ" וגו' (תהילים ח, ד), וכתוב: "מה אדיר שמה בכל הארץ אשר תנה הודף על השמים" (שם, ב). על השמים איהו לסלקא בשמא, בגין דברא נהורא לנהוריה, ואתלבש דא בדא וסליק בשמא עלאה. ועל דא "בראשית ברא אלהים" (בראשית א, א), דא אלהים עלאה, דהא 'מה' לא הוי הקי ולא אתבני.

אלא בשעתא דאתמשכן אתון אליו, 'אלה' מעילא לתתא, ואמא אוזיפת לברתא מאנהא, וקשיטא לה בקישוטהא. ואימתי קשיטא לה בקישוטהא כדקא חזי? בשעתא דאתחזון קמה כל דכורא, דכתוב: "אל פני האדון ה" (שמות לד, כא), ודא אקרי אדון, במא דאתאמר: "הנה ארון הברית אדון כל הארץ" (יהושע ג, יא). בדין נפקת ה' ואעילת י', ואתקשיטת במאני דכורא לקבליהון דכל דכר בישראל.

ואתון אחרנין משכן לון ישראל מעילא לגבי אתר דא: "אלה אֲזַכְּרָה" (תהילים מב, ה) — אדברנא בפומאי וּשְׁפִיכְנָא דַּמְעָאִי, וּכְדִין "אֲדַדֶּם"

(שם) – מַעֲלָא, "עַד בֵּית מלמעלה, "עַד בֵּית אֱלֹהִים" – אֱלֹהִים" (שם) – לְמַהְיוֹי אֱלֹהִים שיהיה אלוהים כמו שהוא. בְּגוֹנוֹא דִּילִיָּהּ. וּבְמֵאִי? "בְּקוֹל ובמה? "בְּקוֹל רָנָה וְתוֹדָה הָמוֹן רָנָה וְתוֹדָה הָמוֹן חוֹגֵג" (שם). חוֹגֵג" (שם).

רבי שמעון חוזר לפסוק שבו פתח בנו "מִי בָרָא אֱלֹהִים". אלא שבעוד בנו עסק במילה 'מִי' הוא מתמקד במילה 'אלה'. מי הם 'אלה'? בפשט הפסוק נראה לי די ברור שהכוונה היא לכוכבים: "שָׂאוּ מָרוֹם עֵינֵיהֶם" – לשמיים, שם תראו את ה'אלה' שנבראו על ידי "הַמוֹצִיא בְּמִסְפָּר צָבָאִים". הכוונה היא לצבא השמיים, כלומר הכוכבים שמכונים כך בתנ"ך באופן שגור.

הסבר זה הוא באמת ה'הווה' אמינא' של רבי שמעון, אלא שהוא קשה לו משני צדדים. אני מבקש להתעכב על השאלות שלו ועל הסגנון שלהן, כדי להיחשף לממד נוסף בעולמו של הזוהר – הצורה שבה הוא קורא את הפסוקים.

הטענה הראשונה של רבי שמעון נוגעת לנראות של הכוכבים. את הפנייה בפסוק "שָׂאוּ מָרוֹם עֵינֵיהֶם" מבין הזוהר כפנייה לאדם לעשות מאמץ מיוחד לחפש משהו שאינו נראה לעין, שניכר רק לעיתים רחוקות, שגלוי רק ליודעי חן. לעומת זאת הכוכבים נראים לעין בקלות ואין צורך בהשתדלות מיוחדת כדי לראות אותם.

הטענה השנייה קשורה גם כן לבעיה של הנראות, אך מכיוון אחר – מצד הבעייתיות הקבלית שהנראות הזאת יוצרת בזיהוי המידות האלוקיות בפסוק. אם מדובר בכוכבים נראים, היה מתאים יותר להשתמש במידת 'מה' – 'מה ברא אלה', שהרי את הבריאה הגלויה זיהינו עם 'מה', עם מידת כנסת ישראל שהיא אשת החיל, השכינה, מידת המלכות. מידת 'מִי' מתאימה אם כן רק לעולם הנסתר ולא לתיאור הכוכבים. כחיוזק להנחה שהכוכבים נבראו דרך מידת 'מה' ולא 'מִי' מביא הזוהר פסוק: "בְּדִבְרֵי ה' שְׁמַיִם נִעְשׂוּ וּבְרוּחַ פִּי כָל צָבָאִים" (תהילים לג, ו). 'דבר ה' הוא אחד הכינויים לשכינה שהיא מידת 'מה',

וממנה נבראו השמיים והכוכבים. לאור כל זאת, אם ה'אלה' אצלנו הם הכוכבים, לא ברור השימוש במילה 'מי'.

מצד שני, רבי שמעון ממאן לקבל את האפשרות שהמילה 'אלה' רומזת על מידות אלוקיות נסתרות, מפני שהמשמעות הבסיסית של המילה מורה על משהו שרואים, שנוכח לפנינו, שאפשר להצביע עליו.

אם כן, רבי שמעון נשאר בחוסר נחת ותוהה: אם זה לא נגלה ולא נסתר, אז על מה מדובר במילה 'אלה'?

את התשובה מקבל רבי שמעון יום אחד על שפת הים ישירות מאליהו הנביא הפונה אליו בשיחה. אליהו מבקש מרבי שמעון לפרש את הפסוק, ולמרות ההסתייגויות שיש לו, רבי שמעון מפרש אותו כמו שאני הייתי מפרש את הפסוק: הסתכל על הכוכבים ועל הבריאה בכלל והתפעל מהם ומתוך כך תודה לה'. רבי שמעון אף מביא פרק תהילים שלם התומך בהבנה זו: "כִּי אֶרְאֶה שָׁמַיִךְ מַעֲשֵׂי אֲצַבְעֶיךָ יָרַח וְכּוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנְנִתָּה... ה' אֲדַגִּינוּ מָה אֲדִיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ" (תהילים ח, ד-י). אליהו שומע את הדברים, ומבקש לשתף את רבי שמעון בסוד נסתר שהיה לקב"ה והוא סיפר אותו בישיבה העליונה, וסוד זה מגלה פירוש אחר לפסוק 'מי ברא אלה'. סוד זה עוסק בראשית הבריאה: "בשעה שהנסתר מכל הנסתרים רצה להתגלות, עשה בראש נקודה אחת, וזו עלתה להיות מחשבה. צייר בה את כל הציורים, חקק בה כל החקיקות".

אפשר לפרש משפט זה בשני אופנים. ההסבר הראשון והפשוט יותר הוא שישנה נקודה אחת שבה הבריאה כולה מצויה בפוטנציה. זה כמו התא הראשון של העובר שאומנם עוד לא רואים בו שום דבר אך ידוע שהכול כבר נמצא. הכול מצויר וחקוק, ובחודשים הבאים ניתן יהיה לצפות בעזרת אולטרה-סאונד איך לאט לאט הוא מתפתח לבריאה שלמה.

ההסבר השני מעניין אותי יותר אף על פי שהוא פחות מתאים לפשט הזוהר. לפיו הפירוש של המילה 'בה' בביטויים 'צייר בה' ו'חקק

בה' אינו במובן של 'בתוכה' אלא במובן של 'באמצעותה'.² כלומר, הנקודה שעליה מדבר הזוהר היא הכלי שבאמצעותו הקב"ה ברא את העולם. הפירוש הזה פחות מתאים לפשט הזוהר מפני שבהמשך הזוהר מתאר איך הנקודה הופכת לקו ונעשית דו־ממדית ואחרי כן תלת־ממדית, וזה מסתדר הרבה יותר עם הפירוש שהנקודה מתרחבת מאשר הפירוש שהיא כלי יצירה. גם מהביטוי בהמשך "וחקק בתוך המאור הקדוש הנסתר" נשמע שהנקודה היא המגולפת, לא המגלפת. אם כן, התהליך שהזוהר מצייר הוא כזה: יש מידה עליונה ביותר הנקראת מחשבה. ממנה נובעת, משתלשלת, נאצלת, הנקודה שנקראת 'מי' שהיא ההתחלה של בניין העולם. הנקודה הזאת "קיימא ולא קיימא", עומדת ולא עומדת, היא על הגבול של האין כי היא רק נקודה ואין לה ממדים. היא ה"בוצינא קדישא סתימא", מאור קדוש ונסתר ביותר שהוא מצד אחד מעל להתגלות ומצד שני התחלת ההתגלות. נקודת ה'מי' היא אומנם התחלת היש, אבל עדיין אפשר לומר עליה שהיא קיימת ולא קיימת. זאת הרי שאלה ולא שם עצם מוגדר, ולכן היא נמצאת על גבול הקיום.

לזוהר יש נטייה לראות את העולם במבט מיתולוגי, והדבר בא לידי ביטוי למשל בכך שהוא מעצים את המידות ואת השמות השונים ומעניק לכל אחד מהם אישיות עצמאית וייחודית עד כדי כך שהתיאורים שבו נראים קרובים לעיתים לתיאורים במיתוסים מהתרבות הכללית. כאן לדעתי זה קצת שונה: כשהוא מעניק אישיות למילה 'מי' הוא מתייחס למשהו שאין אפשרות להתייחס אליו כל כך, הוא נותן שם למשהו שאין לו שם. הוא מתאר איזושהי נוכחות, אבל זוהי נוכחות שהיא על גבול המיתי, לא מיתי ממש. דבר מופשט שמקבל התייחסות קונקרטית, אך גם במסגרתה הוא עדיין נסתר ולא מפורש.

2. יש בחז"ל פירוש כזה גם למילה "בראשית" – על ידי ראשית ברא את השמיים ואת הארץ: "כך היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא את העולם" (בראשית רבה א, א).

וכאן מגיע הזוהר לנקודה העיקרית בדבריו: ל'מי' יש המשך הנקרא 'אלה'. עוד מעט נעמוד לעומק על משמעות מידת 'אלה', אך קודם כול נבחין שיש בזוהר שני ציורים של היחס בין שתי המידות. ציור ראשון הוא הציור הפשוט של בריאה: ה'מי' ברא את ה'אלה' והוא המקור שלו. אבל יש ציור נוסף, ציור של התלבשות: ה'מי' מתלבש ב'אלה' ומקבל מימוש על ידו, כמו נקודה המתלבשת במעגל שמקיף אותה. ה'מי' מקבל מימוש על ידי ה'אלה'.

הדואליות הזאת מוכרת לנו מהיחס שבין הגוף לנשמה. אפשר לומר שהנשמה היא השורש לגוף, שממנה נוצר הגוף. אך אפשר לומר גם שהנשמה מתלבשת בגוף, שהוא כלי המכיל אותה ומאפשר לה להתבטא. אם אשאל מישהו 'אתה יודע מי אני?', הוא יגיד שהוא רואה אדם עם ז'קט וסוודר מתחת ושהוא רואה את הפנים ואת הידיים. כלומר, הוא רואה את הלבוש של 'מי' שאני. הנקודה של הלבוש זאת בדיוק הנקודה של ה'אלה'. ה'אלה' היא המידה שמביאה את מידת ה'מי' העלומה לידי ביטוי.

אך הזוהר אינו מסתפק בכך: הוא עומד על כך שמן השילוב בין המילים 'מי' ו'אלה' נוצר שם 'אלהים'. משמעות הדבר היא שאף שמידת 'אלה' היא נמוכה ואף שהיא רק תוצאה של ה'מי', כל עוד אין את 'אלה' כלבוש ל'מי', אין 'אלהים'.

כי מהו שם? שם הוא המייצג, הוא הלבוש לדבר עצמו. השמות, כמו בגדים, מצד אחד מגלים ומצד שני מסתירים. הסיבה שלא רואים את הנשמה של האדם היא מפני שהוא עוטה על עצמו שכבות של בגדים. ובכל זאת, יש כאלה שרואים דרך הלבושים.

ההבנה שבלי 'אלה' אין 'אלהים' זורקת את הזוהר לכיוון מפתיע – אל חטא העגל שבו רוקד עם ישראל סביב עגל הזהב וקורא "אֱלֹהֵינוּ יִשְׂרָאֵל" (שמות לב, ד). לפעמים חושבים שהאנשים שחטאו בעגל היו סתם אנשים פשוטים ורגילים המועדים לחטוא, אך התפיסה של הזוהר היא אחרת. לדעתו אנשי העגל היו אנשים גדולים, כאלה שלומדים זוהר, הם ידעו סודות ולכן הביטוי שבו השתמשו

היה מדויק: 'אלה'. הם הבינו בדיוק את מה שהזוהר אמר, שרק על ידי ה'אלה' יהיה להם 'א-להים' ולכן חיפשו להגשים את ה' על ידי לבושים, על ידי עגל מסכה.

אתם יודעים מה זה חטא העגל? החטא הוא כשבחור מגיע לדייט והוא מסתכל על הבחורה שמולו כאילו היא עגל, הוא מסתכל מה היא ולא מסתכל מי היא. הוא רואה את התכונות שלה, את הלבוש שלה, אבל לא אותה עצמה. אחר כך הוא חוזר הביתה ומתייעץ עם חבר או מספר לאימא שלו ומתלבט ומתלבט, בשעה שהוא פספס אותה לאורך כל הדרך.

יחד עם זאת, הדיוק כאן הוא שצריך להיות איחוד בין ה'מי' ל'אלה'. הזוהר אינו גורס שבחורה צריכה להגיע לדייט בלי הגוף, רק עם איזה דיסק שמכיל תמצית ה'מי' שלה... לא. הוא סבור שצריך להיות איחוד בין הגוף לנשמה, שצריך להגיע לשם אלוקים. כשם שהשם אינו שלם בלי ה'מי' הוא גם אינו שלם בלי ה'אלה', ובסוד זה של הציור בין הפנימי לחיצוני מתקיים העולם. השדים הם בדיוק אותה בעיה, אך מהצד השני – 'מי' בלי 'אלה'. חז"ל אמרו על השדים שהם נבראו בין השמשות כאשר לקדוש ברוך הוא לא היה זמן לברוא להם גופים. הם כמו דיבוק שהוא איזו רוח המחפשת לה גוף וקר לה והיא בודדה וברגע שיש לה איזה גוף להיכנס לתוכו היא מייד נכנסת.

אם נחזור לבעיה המקורית שלנו בנוגע לזיהוי של 'אלה' בפסוק "מִי בָּרָא אֱלֹהִים", נראה שמתחיל להתרקם כאן פתרון לכך. רבי שמעון אמר שלא מסתבר לומר ש'אלה' הכוונה לכוכבים, אך גם לא מסתבר לומר שהכוונה למידות האלוקיות. אז מה כן? התשובה היא ש'אלה' הם כן הכוכבים, אלא שלכוכבים עצמם יש ממד נסתר וממד גלוי, כמו המידות שהן בעצמן נגלות ונסתרות. אפשר לראות זאת בקידוש לבנה, כשאנו מסתכלים על הירח ושואלים "מִי זֹאת עֲלָה מִן הַמִּדְבָּר" (שיר השירים ג, ו) – מי זאת הלבנה? מה יש מאחורי הלבוש הזה שאנחנו רואים בשמיים? גם כאן יש התייחסות לממד הנסתר של גרמי השמיים. זאת לעומת ההסתכלות הפילוסופית שאנו חיים בה ביומיום שבה אנו

שואלים רק 'מה' כל הזמן. כשאנו שואלים 'מה' אנחנו נשארים ברובד הגלוי, אך כאשר אנו שואלים 'מי' אנחנו יכולים להגיע לרובד הנסתר ולראות את העומק שמאחורי 'אלה'.

אימא עליונה ואימא תחתונה

שם אלוהים מבטא בדרך כלל את מידת הדין שמתאימה לשם 'מה' אך כאמור הזוהר כאן מזהה אותו דווקא עם שם 'מי' המתחבר עם 'אלה'. לכן הזוהר מדייק ומציין שמדובר כאן על שם "אלוהים עליון", הבחינה המקורית של שם 'אלוהים', השונה מן השימוש הרווח בשם 'אלוהים' סתם. על היחס בין שתי הבחינות הללו של שם אלוהים אומר הזוהר שהקב"ה "ברא אור לאורו", כלומר לבוש לאור שלו. אפשר לקרוא לזה אור פנימי ואור חיצוני, כמו השכבות השונות שיש באור הנר. שם אלוהים הוא האור החיצוני, ואילו שם אלוהים עליון הוא האור הפנימי. הזוהר עומד על כך שבין שתי הדרגות קיים קשר, ולא לחינם מתקיים ביניהן שיתוף השם. שם אלוהים הוא האם העליונה אך הוא עשוי לשמש כינוי לאם התחתונה. הקשר בין האם העליונה לאם התחתונה דומה לקשר בין אם לבתה: "והאם השאילה לבתה בגדיה וקישטה אותה בתכשיטיה". האם הבוגרת שהיא מלכת הבית וברשותה לבושים מפוארים ומהודרים, נוהגת להשאיל לבתה את הבגדים לאירועים מיוחדים – אולי הכוונה כאן באופן ספציפי לחתונת הבת או כשהיא יוצאת לפגישה חשובה עם בחור. בסיטואציות האלה נותנת לה אימא תכשיטים מיוחדים. דבר דומה עושה האם העליונה עבור התחתונה – היא משאילה לה את שמה.

את מעשה ההשאלה הזה תולה הזוהר במידת הזכר: "ומתי קישטה אותה בתכשיטיה כראוי? בשעה שנראו לפניו כל זכר". מה עניין הזכר כאן? אפשרות אחת היא שהזוהר מתייחס לאופי מעשה ההשאלה שהוא מעשה של השפעה, התנהגות המזוהה בדרך כלל עם הזכר. האם העליונה עושה מעשה זכרי בכך שהיא מרעיפה משלה על האם התחתונה שהיא הנקבה שמקבלת. אולם אפשרות אחרת, מדויקת

יותר במילים, היא שהזכר שהוא "אדון כל הארץ" הוא זה שנותן את הבגדים לאם העליונה ודרכה לאם התחתונה. הזכר הוא הבעלים המקורי של בגדי הכבוד, לא האם העליונה. רואים את זה אצל בעלי חיים רבים – לזכר יש לבושים מהודרים יותר מאשר לנקבה, כמו הטווס שהוא מהודר מאוד לעומת הטווסת. כך גם אצל אבות אבותיי שהיו חסידי גור – הגבר הוא זה שלובש את הספורדיק, לא האישה... לפי הזוהר, הזמן המיוחד ללבושים המפוארים האלה הוא הזמן שבו ישראל עולים לרגל לבית המקדש, כמו שנאמר "יִרְאֶה כָּל זָכוֹר אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה'" (שמות לד, כג). כאשר הזכרים עולים לרגל, מתאים יותר שִׁירָאָה להם הצד הזכרי של הקב"ה, ואז המידה הנשית – השכינה – מופיעה כמשפיע, והיא מתגלה כבעלה "האדון ה'". ואיך נהפכת השכינה לאדון? כשהיא מקבלת את הלבושים מבעלה. זוהי הסיטואציה שבה מידת השכינה מקבלת את הלבושים מהזכר דרך האם העליונה.

יש רגעים חגיגיים מסוימים שבהם אנו רואים שה'מה' מבטא את ה'מ' ומופיע כ'מ'. אנו רואים את הצד הנסתר במציאות, את ה'פנימי' – 'פְּנִי-מִי'. אף על פי שבדרך כלל אנחנו פוגשים רק את הלבוש, את השכינה, בזמן העלייה לרגל מופיע בפנינו גם הנסתר. הפנימי משאיל את הדרו ואת שמלתו לשכינה. לפעמים החיצוני מתלבש בלבושים הפנימיים – ה' הוא האלוהים.

בהקשר זה מביא הזוהר מזמור שמדבר על העלייה לרגל: "הִיָּתָה לִי דְמַעְתִּי לָחֶם יוֹמָם וְלַיְלָה בְּאֹמֶר אֵלַי כָּל הַיּוֹם אֵיהָ אֱלֹהֶיךָ. אֵלֶּה אֲזַכָּרָה וְאֲשַׁפָּכָה עָלַי נַפְשִׁי כִּי אֶעֱבֹר בְּסֶךְ אֲדָרָם עַד בֵּית אֱלֹהִים בְּקוֹל רִנָּה וְתוֹדָה הָמוֹן חוֹגֵג" (תהילים מב, ד-ה). בתחילת המזמור המשוור בוכה כמו אישה שדמעתי מצויה. הבכי הוא על הגלות ועל המצב הקשה בדרך אל המקדש. אך לאחר מכן הוא הופך להמון חוגג. המצב של השכינה במזמור הזה הוא כמו מצב רוח רע שחולף לו כשהיא מתחברת אל הצד הגבוה יותר. כמו אישה רווקה שבתחילה בוכה על ספר התהילים בלי הפסקה, ובסוף חוגגת כשהחתן פורש עליה את טליתו.

הזכות הכפולה

אמר רבי אלעזר: שתיקא דילי בנא מקדשא לעילא ובנא מקדשא לתתא. ובדאי מלה בסלע משתוקא בתרין. מלה בסלע – מה דאמרנא ואתערנא ביה; משתוקא בשתיים – מה דשתיקנא, דאברו ואיבנו תרין עלמין פחדא.

אמר רבי אלעזר: השתיקה שלי בנתה מקדש למעלה ובנתה מקדש למטה. ובדאי דיבור בסלע ושתיקה בשתיים. מילה בסלע – מה שאמרתי והתעוררתי בו; שתיקה בשתיים – מה ששחקתי, שנבראו ונבנו שני עולמות יחד.

רצף הדרשה כאן נעצר בהערה של רבי אלעזר לאביו כחלק מסיפור המסגרת. בתחילת הדרשה רבי שמעון ביקש מרבי אלעזר להמשיך את דבריו אך רבי אלעזר בחר לשתוק. בתגובה לכך קם רבי שמעון ודרש את הדרשה שראינו. כעת עוצר רבי אלעזר ומעיר שהוא שמח על שתיקתו: "השתיקה שלי בנתה מקדש למעלה ובנתה מקדש למטה. ובדאי דיבור בסלע ושתיקה בשתיים". בזכות השתיקה שלו זכינו ושמענו דרשה של רבי שמעון שהיא גבוהה יותר. היא בונה מקדש. אנו יכולים ללמוד מכאן שלא תמיד אדם מועיל במציאות באופן הטוב ביותר כשהוא פועל בה. לפעמים דווקא כשאני לא עושה ועל ידי זה משהו אחר עושה – משהו יותר גדול יכול להופיע. הדימוי לשתי סלעים כאן הוא מדויק ביותר, כי אכן יש שני ממדים של רווח בכך שרבי שמעון דיבר: קודם כול, מעלתם הגדולה של הדברים; אבל גם התוכן שלהם שעסק בשני העולמות, בחיבור בין הפנימי לחיצוני, ובין הנגלה לנסתר.

שישים ריבוא נשמות

אמר רבי שמעון: מפאן ולקלאה שלימו דקרא, דכתיב "המוציא
אמר רבי שמעון: מכאן והלאה שלמות הכתוב, שכתוב "המוציא

בַּמִּסְפָּר צָבָאָם". תָּרִין דִּרְגִין
אָנוּן דַּאיִצְטֵרִיף לְמַהְוֵי רָשִׁים
כָּל חַד מִיְנֵיהוּ. חַד דָּא דַּאֲתַמֵּר
'מַה', וְחַד 'מִי'. דָּא עֲלָאָה וְדָא
תַּתָּאָה.

דָּא עֲלָאָה רָשִׁים, וְאָמַר:
"הַמוֹצִיא בַּמִּסְפָּר צָבָאָם".
"הַמוֹצִיא" – הֵהוּא דַּאֲשַׁתְּמוּדֵע
וְלִית כְּוֹתִיָּה.

כְּוֹנוֹנָא דָּא "הַמוֹצִיא לְחָם מִן
הָאָרֶץ". "הַמוֹצִיא" – הֵהוּא
דַּאֲשַׁתְּמוּדֵעָא, דָּא דִּרְגָא תַּתָּאָה,
וְכֹלָא חַד.

"בַּמִּסְפָּר" – שְׁתֵּין רַבּוּא אָנוּן
דְּקֵימִין בְּחֻדָּא, וְאִפִּיקוּ חֵילִין
לְזִינְיָהוּ דְלִית לֹון חֲשֶׁבְנָא.

"לְכָלָם" – בֵּין אָנוּן שְׁתֵּין, בֵּין כָּל
חֵילִין דִּילָהוֹן.

"בְּשֵׁם יִקְרָא" – מַאי בְּשֵׁם
יִקְרָא? אִי תִימָא דִּקְרָא לֹון
בְּשִׁמְהֵתְהוֹן – לָאוּ הָכִי הוּא,
דָּאם בֵּן בְּשִׁמוֹ מִבְּעֵי לִיה! אֶלָּא
בְּזִמְנָא דִּדְרָגָא דָּא לָא סְלִיק
בְּשִׁמָּא וְאִקְרִי 'מִי', לָא אוּלִיד
וְלָא אִפִּיק טְמִירִין לְזִינְיָה, אָפּ עַל
גַּב דְּכָלְהוּ הָווּ טְמִירִין בִּיָּה. בֵּינָן
דְּבִרָא 'אֶלָּה' וְאִסְתַּלַּק בְּשִׁמְיָה
וְאִקְרִי 'אֱלֹהִים', בְּדִין בְּחִילָא

בַּמִּסְפָּר צָבָאָם". שְׁתֵּי דִרְגוֹת
הֵן שְׁצִירָךְ לִהְיוֹת רְשומָה כֹל
אַחַת מֵהֶן. אַחַת זֶה שְׁנֹאמַר
'מַה', וְאַחַת 'מִי'. זֶה עֲלִיוֹנָה וְזֶה
תַּחְתּוֹנָה.

זֶה הָעֲלִיוֹנָה רְשומָה, וְאָמַר:
"הַמוֹצִיא בַּמִּסְפָּר צָבָאָם".
"הַמוֹצִיא" – אוֹתוֹ שְׁנוּדַע וְאִין
כְּמוֹתוֹ.

כַּעֲיִן זֶה "הַמוֹצִיא לֶחֶם מִן
הָאָרֶץ". 'הַמוֹצִיא' – אוֹתוֹ
שְׁנוּדַע, זֶה הִדְרָגָה הַתַּחְתּוֹנָה,
וְהַכּוֹל אַחַד.

"בַּמִּסְפָּר" – שִׁישִׁים רִיבּוּא הֵם
שְׁעוּמִדִּים יַחַד, וְהוֹצִיאוּ צְבֹאוֹת
לְמִינֵיהֶם שְׁאִין לָהֶם חֲשׁוֹבִין.

"לְכָלָם" – בֵּין אוֹתָם הַשִּׁישִׁים,
בֵּין כֹּל צְבֹאוֹתָם.

"בְּשֵׁם יִקְרָא" – מַה זֶה "בְּשֵׁם
יִקְרָא"? אִם תֹּאמַר שְׁקֹרָא לָהֶם
בְּשִׁמּוֹתֵיהֶם – זֶה אֵינוֹ כֵּן, שְׁאִם
כֵּן, הִיָּה צִרִיךְ לִהְיוֹת 'בְּשִׁמוֹ'!
אַלֵּא בְּזִמְנֵן שֶׁהִדְרָגָה הַזֶּה לֹא
עוֹלָה בְּשֵׁם וְנִקְרָאת 'מִי',
אֵינָה מוֹלִידָה וְאֵינָה מוֹצִיָּאָה
נִסְתָּרִים לְמִינָהּ, אָפּ עַל גַּב
שְׁכוֹלָם הָיוּ טְמוּנִים בָּהּ. כִּיוּן
שְׁבִירָא 'אֱלֹהִים' וְהִתְעַלָּה בְּשִׁמוֹ

דְּשָׁמָא דָּא אָפִיק לִזְוֹן בְּשָׁלִימוֹ. וְדָא הוּא "בְּשֵׁם יִקְרָא" – בְּהֵהוּא שֵׁם דִּילִיָּה קָרָא וְאָפִיק כָּל זִינָא וְזִינָא לְאַתְקִינְמָא בְּשָׁלִימוּתִיהָ. כְּגֻוְנָא דָּא "רְאָה קָרָאתִי בְּשֵׁם" (שמות לא, ב) – אֲדַכְרְנָא שְׁמִי לְאַתְקִינְמָא בְּצִלְאֵל עַל קִיּוּם אֶשְׁלֻמוּתִיהָ.

וְנִקְרָא 'אלוהים', אז בכוח השם הזה הוציא אותם בשלמות. וזה הוא "בְּשֵׁם יִקְרָא" – באותו השם שלו קרא והוציא כל מין ומין להתקיים בשלמותו. כעין זה "רְאָה קָרָאתִי בְּשֵׁם" (שמות לא, ב) – הזכרתי שמי שיתקיים בצלאל על קיום שלמותו.

"מְרוּב אוּנִים" – מַאי "מְרוּב אוּנִים"? דָּא רִישׁ דְּרִגִּין, דְּסֻלִּיקוּ בֵּיהּ כָּל רְעוּתִין וְאַסְתֻּלְקוּ בֵּיהּ בְּאַרְח סְתִים.

"מְרוּב אוּנִים" – מהו "מְרוּב אוּנִים"? זה ראש הדרגות, שעלו בו כל הרצונות ועלו בו בדרך נסתר.

"וְאַמִּיץ כֹּחִ" – דָּא רְזָא דְּעֵלְמָא עֲלָאָה דְּאַסְתֻּלַּק בְּשֵׁם אֱלֹהִים, כְּדִקְאֻמְרִן.

"וְאַמִּיץ כֹּחִ" – זה סוד העולם העליון שהתעלה בשם אלוהים, כמו שאמרנו.

"אִישׁ לֹא נַעֲדָר" – מְאַנּוֹן שְׁתִּין רְבּוּא דְּאַפִּיק בְּחִילָא דְּשָׁמָא. וּבְגִין דְּאִישׁ לֹא נַעֲדָר, בְּכָל אַתְר דְּמִיתוּ יִשְׂרָאֵל וְאַתְעֲנָשׁוּ בְּחוּבִיָּהּ, אַתְמָנוֹן וְלֹא אַעֲדָר מְאַנּוֹן שְׁתִּין רְבּוּא אֶפִּילוּ חָד בְּגִין לְמַהּוּי כֹּחִי דִּיוֹקְנָא חָדָא. כְּמָה דְּאִישׁ לֹא נַעֲדָר לְעִילָא, אוּף הָכִי לֹא נַעֲדָר לְתַתָּא.

"אִישׁ לֹא נַעֲדָר" – מאננו שתין רבוא דְּאַפִּיק בְּחִילָא דְּשָׁמָא. ובגין דְּאִישׁ לֹא נַעֲדָר, בכל אתר דְּמִיתוּ יִשְׂרָאֵל וְאַתְעֲנָשׁוּ בְּחוּבִיָּהּ, אתמנון וְלֹא אַעֲדָר מאננו שתין רבוא אֶפִּילוּ חָד בְּגִין לְמַהּוּי כֹּחִי דִּיוֹקְנָא חָדָא. כְּמָה דְּאִישׁ לֹא נַעֲדָר לְעִילָא, אוּף הָכִי לֹא נַעֲדָר לְתַתָּא.

רבי שמעון חוזר לדרוש ולבאר את החלק האחרון של הפסוק: "הַמּוֹצִיא כַּמִּסְפָּר צְבָאָם לְכָלֵם בְּשֵׁם יִקְרָא, מְרַב אוּנִים וְאַמִּיץ כֹּחִי אִישׁ לֹא נַעֲדָר". לפי הפשט הפסוק בא לומר שהקב"ה מוציא באופן מדויק את הכוכבים – שהם הצבאות – ולכל אחד מהם הוא נותן את השם הייחודי שלו – אחד

ירח, האחר שמש, השלישי מאדים וכן הלאה. קריאת השמות מבטאת את השליטה של הקב"ה בהם ואת הכוח שלו לסדר אותם.

ברם, הזוהר רגיש יותר למילים. נאמר 'צבאם' בלשון רבים, והכלל הוא שמיעוט רבים שניים, ומכאן שהוא מתכוון לשתי דרגות דווקא. רבי שמעון מזהה את הדרגות הללו עם מידות ה'מי' וה'מה' שעליהן דובר קודם.

הזוהר שם לב גם לפועל 'המוציא', שמזכיר לו את הברכה "המוציא לחם מן הארץ". המילה 'המוציא' בברכה על הלחם משמעותה שיש לאובייקט שנאכל מקור רוחני נסתר, ויש מי שמוציא אותו מן ההעלם אל הגילוי. מה פשר שתי הדרגות בהקשר זה? וכיצד עניין 'המוציא' מיושם בנוגע לכוכבים?

רבי שמעון קושר את כל הקצוות בהסבר שצבא הכוכבים בעל המספר שעליו מדבר הפסוק הוא משל לשישים ריבוא נשמות ישראל שכל אחד ואחד מהם מבטא מידה מסוימת של הקב"ה. הנשמות הללו נולדות רק כאשר מתרחש ייחוד בין מידת 'מי' למידת 'אלה', בין הנסתר והנגלה. רק אז "לְכֹלֶם בְּשֵׁם יְקָא". בלי הייחוד הזה 'מי' אינו מסוגל להוליד והוא מוציא דברים נסתרים החוצה. מידת 'מי' היא זרע, היא פוטנציאל, אבל כל עוד היא אינה מתקשרת לאספקטים נמוכים ממנה, אין לה בנים. הייחוד בין האיש לאישה הוא זה שמוציא את הפוטנציה מהכוח אל הפועל, זהו הסוד של החיים. העולם של האספקטים הפנימיים לא יצא מן הכוח אל הפועל אם לא יתחבר עם האספקט החיצוני.

באמצעות רעיון זה מסביר הזוהר בעייתיות לשונית נוספת בפסוק – לשון היחיד שבמילה 'בשם' בפסוק "לְכֹלֶם בְּשֵׁם יְקָא". מדוע שם אחד? הרי יש כוכבים רבים. אולם לאור הרעיון של הזוהר, הכול מבואר היטב: הייחוד של 'מי' ו'אלה' יוצר שם אחד – 'אלהים'. היווצרות הנשמות מגיעה דווקא מתוך שם אחד, לא מתוך שמות רבים ונפרדים.

נשים לב שהזוהר קורא כעת את המילה 'שם' שבביטוי "לְכֹלֶם בְּשֵׁם יְקָא" במשמעות 'שם ה', כמו בביטוי 'בעזרת השם'. בהתאם

לכך הוא ממשיך ואומר "באותו השם שלו קרא והוציא כל מין ומין להתקיים בשלמותו". זה מעלה אצלי אסוציאציה נוספת – אמירת י"ג מידות הרחמים לאחר חטא העגל, שעליה נאמר: "וַיֵּרֶד ה' בַּעֲנָן וַיִּתְּצֵב עִמּוֹ שֵׁם וַיִּקְרָא בְשֵׁם ה'" (שמות לד, ה). שם ה' נקרא עלינו, מקיים אותנו ושומר על כל אחד ואחד מאיתנו בשלמותו. הדברים מתחדדים לאור המימרה המפורסמת של רבי יוחנן בנוגע לי"ג מידות של רחמים: "אמר לו [הקב"ה למשה]: כל זמן שישראל חוטאים – יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם" (ראש השנה יז ע"ב). שם ה' יש בו כוח אפילו למחול על עוונותינו.

גם את סוף הפסוק "מֵרֶב אוֹנִים וְאֶמִּין כֹּחַ אִישׁ לֹא נִעְדָּר" מסביר הזוהר על דרך זו: "מֵרֶב אוֹנִים" – זאת המידה העליונה ביותר. "וְאֶמִּין כֹּחַ" זה העולם העליון שמתעלה בשם אלוקים. "אִישׁ לֹא נִעְדָּר" – מכיוון ששישים ריבוא ישראל באים ממידות עליונות כל כך, אין אף אחד שחסר. גם כשישראל חוטאים ומתים בחטאם, בסופו של דבר הם נספרים ונשארים ששים ריבוא. לאמירה הזאת יש בסיס בפשוטו של מקרא: בספר במדבר נערכים שני מניינים לעם ישראל, הראשון על ידי משה ואהרן בפרשת במדבר והשני על ידי משה ואלעזר בפרשת פנחס. למרבה הפלא, אף על פי שהרבה מתו בין המניינים במגפות ובחטאים, עם ישראל בכל זאת נשאר בערך באותו מספר – שישים ריבוא. ההסבר לכך הוא שגם כשפלוני אלמוני מת – מהשישים ריבוא "אִישׁ לֹא נִעְדָּר". ה' משלים את החסרים. כשם שיש למעלה שלמות של שישים ריבוא כך גם למטה תמיד יש שלמות כזו. שם ה' פועל וממלא את החסר.

הנושא הזה לא פשוט ויש כאן שאלה שממש נוגעת ללב – הרי בסופו של דבר הרבה יהודים מתו לאורך הדורות, וחלקם בטרגדיות נוראיות. איך אנו יכולים לומר ברור שלאחר השואה שתמיד נשארים השישים ריבוא? על כל פנים, נראה שהזוהר בא לומר שבעם ישראל מתבטא סוד החיים, סוד השלמות, משום שהוא נושא את שם אלוקים המחבר בין הנסתר לנגלה. המספר שישים ריבוא נועד בעיקר לבטא את הרעיון הזה. באופן אחר אפשר להבין שהזוהר קורא את הביטוי

"אִישׁ לֹא נֶעְדָּר" במשמעות: לא חסר דבר מהאיש, משיעור הקומה האלוקי של עם ישראל שבכללותו נקרא 'איש'.

הדואליות בספר הזוהר

כפי שצוין בפתחה, מאמר זה לקוח מתוך הקדמת הזוהר ולכן מתבקש להסיק ממנו משהו יסודי על הספר בכללותו. ואכן, ניתן לומר שמאמר זה הוא מעין תעודת זהות של הזוהר. מתוארת כאן תמונה שמבטאת עניין מרכזי שקיים בספר כולו.

ספר הזוהר עוסק הרבה מאוד במתח שבין הנסתר לנגלה, או כפי שהוא מכנה את הדברים במאמר זה – בין ה'מי' וה'מה'. עם זאת, הזוהר אינו מזוהה עם אחד מהקטבים הללו יותר מאשר עם חברו. הוא אינו חי בנסתר יותר מאשר בנגלה, ומן הסתם גם לא להפך. ניתן לומר שהוא חי בעולם שבו העניין הגדול הוא עצם תנועת הגילוי של הנסתר. המעבר בין העולמות הוא שמרתק אותו.

שני העולמות שהזוהר מציג בהקדמתו מתבטאים במילות שאלה. מילות שאלה אינן מביעות מסר מוגדר ומסוים, ויחד עם זאת כל אחת מהן מבטאת מהות ייחודית וחד-משמעית. הדואליות הזאת היא חוויה מרכזית מאוד בספר הזוהר והיא מקבלת כאן ביטוי במילים 'קיימא ולא קיימא' – עומד ולא עומד.

עם זאת, לאחר כל ההגדרות המפרידות, המטרה העליונה של הזוהר היא החיבורים. במאמר זה אנו רואים את החיבור הנדרש בין מידת ה'מי' הנסתר למידות ה'מה' וה'אלה' הגלויות, ובין האם העליונה לאם התחתונה. חיבורים אלה הם ביטויים לדנ"א של הזוהר: זהו ספר הזווגיות, ספר הברית, זהו ספר שכל כולו עניין של חיבור וייחוד. הסוד של הזוהר הוא לא להסתפק ברוחני בלבד. הזוהר תמיד שואף לממש את הרוחני בתוך המציאות, לחבר בין הנפש לגוף, בין האיש לאישה, וזאת על מנת שתהיה הולדה, שיהיה ביטוי למידות העליונות כאן בעולם הזה.

הדינמיקה בין רבי שמעון ורבי אלעזר בנו בדרשות אלו מבטאת

גם היא את החיבורים הללו. רבי אלעזר פותח את הדרשה, ומניח את התשתית המושגית לה, באמצעות ההבחנה החותכת בין ה'מי' ל'מה'. אך דווקא השתיקה שלו בהמשך היא שנותנת מקום לאביו רבי שמעון להביא לדרשה את הממד המחבר בין העולמות. ה"בוצינא קדישא" – המאור הקדוש הנזכר בתוך המאמר, הוא כינוי גם לרבי שמעון עצמו וגם לספר הזוהר כולו. ספר הזוהר הוא ספר חי ופועם, והדברים הנאמרים בו משתרגים יחד עם דובריהם. התוכן והצורה אחד הם, סיפור המסגרת הוא מצד אחד המקום שבו הדברים קורים בפועל ומצד שני הוא ביטוי ומימוש של התכנים עצמם.

גם אנו – כאשר אנחנו באים ללמוד את הזוהר, אנו מוזמנים להידמות לגיבורי הזוהר ולחוות את אותה החוויה, להתחבר לנסתר, לזוהר חי.