

פרק ראשון

מבנה הזוהר וצורתו הספרותית

א. חלקי הזוהר

ספר הזוהר, שבמשך דורות רבים נקרא בפי העם בשם "הזוהר הקדוש" ונודע כחיבורו של התנא רבי שמעון בן יוחאי, אינו ספר אחד ואחד, אלא אוצר ספרותי גדול, המכיל חלקים מחלקים שונים. מבחינה ביבליוגרפית כוללת ספרות הזוהר שלשה ספרים. הנחלקים במהדורות הנפוצות¹ לחמשה כרכים: זוהר על התורה, ספרי בראשית ושמות בכרכים מיוחדים ושאר ספרי החומש בכרך אחד, תיקוני זוהר² וזוהר חדש³. אך ספרים אלו, חוץ מתיקוני זוהר, אינם אחידים אלא מורכבים מחטיבות שונות, שבחלקן הן רשומות בדפוסים ובכתבי־יד כחלקים נפרדים ואף נושאות שמות מיוחדים, ובחלקן הן מובלעות בתוך הטכסט העיקרי ללא סימן היכר היצוני.

ואלו הם חלקי ספרות הזוהר בשלשת הספרים:

[א. זוהר על התורה] גוף הזוהר, הערוך לפי סדר הפרשיות בשלשת הכרכים של הזוהר על התורה. גם בזוהר חדש נמצאים כמה מאמרים, השייכים לחלק זה⁴. לפני התחלת גוף הזוהר באה "הקדמה"⁵. עיקרו של חלק זה הוא מדרש על דרך הסוד לפרשיות התורה, לפעמים במאמרים קצרים ולפעמים בדרשות ארוכות ומסועפות. אך מאמרים רבים אינם אלא מעין מדרשי אגדה, ללא נעימה מיסטית מובהקת. מדרש זה אינו מקיף את כל פרשיות התורה. בספרי במדבר ודברים חסרים לגמרי מאמרי גוף הזוהר לפרשיות רבות, ובפרשיות אחדות מצויים רק מאמרים בודדים. ברוב הפרשיות מספר הפסוקים הנדרשים מצומצם ביותר, ולעתים הדרשות אינן נוגעות לעניני הפרשה אלא במידה מועטת ובצורה רופפת. לפני הדרשות על פסוקי הפרשה מצויות פתיחות, כלומר דרושים על פסוקים ממקומות שונים, לרוב מתהלים, שתפקידן לשמש מבוא לעניני הפרשה, כדוגמת הפתיחות במדרשי אגדה ידועים, ובמקומות רבים הפתיחות הן עיקר הדרשה. בדרך כלל מובאים הדברים בשם חכמי התלמוד, ובעיקר בשם של ר' שמעון בן יוחאי ובני חוגו שבזוהר, אבל יש גם דרשות אנונימיות במידה ניכרת.

1 על דפוס הזוהר נדון בפרק האחרון. שני הדפוסים הראשונים של הזוהר על התורה הם: מנטובה, ש"ח-ש"כ; קרימונה, ש"ט-ש"כ. המהדורות הנפוצות הן במתכונת של דפוס מנטובה. — 2 דפוס ראשון: מנטובה, ש"ח. — 3 זוהר חדש אינו ספר שנתחבר בזמן מאוחר, כדעתם המוטעית של קצת חוקרים, אלא אוסף של מאמרים וחיבורים שלימים מספרות הזוהר, החסרים בדפוסים ונאספו יחד מתוך כתבי־יד עליידי מקובלי צפת. דפוס ראשון: שאלוניקי, שני. — 4 רוב המאמרים האלה נדפסו בדפוסים המאוחרים בסוף כל כרך וכרך של הזוהר על התורה בציון "חיספות" ו"השמטות". 5 בדפוס קרימונה מאמרי ה"הקדמה" אינם מובאים כהקדמה בראש הספר, אלא כמאמרים רגילים באמצע פרשת בראשית.

דרשות רבות ערוכות בצורת שיחות וויכוחים בין החכמים במסגרת של סיפורים על מסעיהם, פגישותיהם בנסיבות שונות וכינוסיהם ללימוד תורת הסוד. קומפוזיציות כאלו לפעמים הן קצרות ותכנן מרוכז בענין מסוים, אבל לפעמים הן משתרעות על דפים אחדים והשיחות נוגעות בענינים מרובים. יש גם כמה אגדות וסיפורי מעשים, שאין בהם דרשות כלל. הנושאים הנדונים בפרשיות הזוהר על התורה מגוונים ביותר והם מקיפים את כל תחומי הקבלה. חלק זה, וכן שאר החלקים, חוץ ממדרש הנעלם, כתובים בארמית.

[ב. זוהר על שיר השירים]¹ דרשות מיסטיות עמוקות על הפסוקים הראשונים בשיר השירים. חלק זה דומה במבנהו לזוהר על התורה.

[ג. מדרש הנעלם על התורה] מדרש מיסטי מקביל לגוף הזוהר, אבל רק לפרשיות הראשונות של ספר בראשית², לפרשת שמות³ וקטעים אחדים לפרשיות אחרות⁴. גם חלק זה מכיל דרשות אנונימיות, מאמרי חכמים ודרשות במסגרת סיפורית, וכן סיפורי מעשיות רבים. אך הן בצורה והן בתוכן יש הבדלים בולטים בינו לבין החלק המתואר לעיל. במבנהו החיצוני הוא דומה יותר למדרשים הקדומים מגוף הזוהר. רוב דרשותיו מנוסחים באמרות קצרות, בצורה אנונימית או בפי חכמים שונים, ולא בדרשות רחבות ומסועפות, שאין דוגמתן מצויה במדרשי האגדה. מספר החכמים הנזכרים בחלק זה גדול במידה מרובה ממספר החכמים שבגוף הזוהר, ורובם באים ללא קשר אישי ביניהם, שלא כחכמים שבזוהר, שכמעט כולם מתוארים כבני חוגו של ר' שמעון בן יוחאי. מבחינת התוכן מצומצם מדרש הנעלם בתחומים מסוימים, כגון מעשה בראשית, תורת הנפש, חיי עולם הבא וימות המשיח, ואילו סודות האלהות וסטרא אחרא, שהם הנושאים המרכזיים בגוף הזוהר, אינם נזכרים כאן אלא ברמיזות מעטות, ונמצא שהיסודות העיקריים של תורת הקבלה חסרים בחלק זה. גם דרך ביאורם של הפסוקים שונה מאוד. במקום גילויי רזים נסתרים בלשון הכתוב מצויים כאן רמזים אליגוריים; למשל סיפורי האבות נדרשים כרמזים לגורל הנשמה בעולם הזה ובעולם הבא. לשונו של מדרש הנעלם היא בחלקה עברית ובחלקה ארמית, ולפעמים באות שתי השפות בערבוביה במאמר אחד.

[ד. מדרש הנעלם על שיר השירים]⁵ חלק זה מכיל מאמרים אחדים בלבד, התחלה ללא המשך.

[ה. מדרש הנעלם על רות]⁶ חיבור שלם, הדומה בצורה ובתוכן למדרש הנעלם על התורה.

[ו. מדרש הנעלם על איכה]⁷ מאמרים אחדים לראשית המגילה, הערוכים בצורת חילופי דברים בין בני ארץ־ישראל ובין בני בבל.

1 זוהר חדש (ויניציאה, תי"ח), חלק שני, ד ע"א-כה ע"ד. — 2 בראשית, נח, לך לך (זוהר חדש ג ע"א-מא ע"ד), וירא, חיי שרה, תולדות (זוהר ח"א צו ע"א-קמ ע"א), ויצא (זוהר חדש מג ע"ג-מה ע"ד).
3 זוהר ח"ב ד ע"א-ה ע"ב, יד ע"א-כב ע"א. בדפוסים מובלעים מאמרים אלו בגוף הזוהר. — 4 זוהר חדש, בשלה, אחרי מות, כי תצא. — 5 זוהר חדש, חלק שני, ב ע"א-ג ע"ד. — 6 שם כד ע"א-נא ע"ב-? שם נא ע"ג-נה ע"ב.

[ז. סתרי תורה] מאמרים וקטעים לפרשיות אחדות בספר בראשית, בחלקם הגדול אנונימיים ובחלקם בשם חכמים ובמסגרת סיפורית. מאמרים מספר בחלק זה קרובים בצורתם ובתכנם למדרש הנעלם, כלומר פסוקי התורה נדרשים בהם על עניני הנשמה בדרך אליגורית, ואילו מאמרים אחרים דנים דווקא בעמקי סוד האלהות, וכאן וכאן גם בעניני סטרא אחרא.

[ח. מתניתין ותוספתא]² עשרות מאמרים קצרים ומקוטעים, הפזורים בפרשיות רבות, ואף משולבים בתוך חלקים מיוחדים של הזוהר, כגון "סתרי תורה וירא דרזין", בציון השם מתניתין או תוספתא. מאמרים אלו רובם ככולם אנונימיים והם מצטיינים בסממנים ספרותיים אופייניים. רובם פותחים בקריאות אזהרה לחכמים, שלא יתשלחו ויתעוררו לעסוק בתורת הסוד. הקריאות מנוסחות במליצות נשגבות, שמשמעותן מעורפלת וסתומה, כגון: "קטורי רמאי דקסטורי דהוסטרא אנן פתיחן עיינין פתיחן אודנין"³; "רעותא דעובדא קטרי דמהימנותא קל קלא דקליא אתער מעילא לתתא"⁴. קריאות אלו הן מעין בת־קול מן השמים, היוצאת ומכריזה בעולם לורז את חכמי הסוד. בקטעים אחדים אין שום תוכן מלבד עצם הקריאה, ואילו במאמרים אחרים נמסרים עיקרי תורת הסוד בניסוח תמציתי, ביחוד תורת האצילות. ההרצאות הקצרות מסיימות לפעמים במעבר לעניני הפרשה, כלומר הן מעין מבוא למאמרי גוף הזוהר. נראה שהשם מתניתין רומז לכך, שמאמרים אלו הם מעין משנה מיסטית ביחס לזוהר, שהוא בבחינת הגמרא.

[ט. סבא דמשפטים]⁵ קומפוזיציה סיפורית רחבה, שבמרכזה עומד זקן מופלא, המזדמן לחכמים בדרך בדמותו של חמר עני. בתחילת השיחה הוא מציג שאלות מתמיהות ונדמה בעיני החכמים כעס־הארץ, אבל אחר־כך נתברר, שהוא חכם גדול בתורת הסוד, רב ייבא סבא, והוא מגלה לחכמים רזים נסתרים, הנושא הראשי הוא חשיפת סודות הנשמה בדיני העבדות שבתורה. חלק זה הוא עיקר הזוהר לפרשת משפטים, אבל הוא נודע בספרות הקבלה כחלק מיוחד בשם "סבא דמשפטים".

[י. ינוקא]⁶ מחרוזת של דרשות על ענינים שונים במסגרת של סיפור על ילד, בנו של רב המנונא סבא, שהחכמים פוגשים אותו בבית אמו בבואם להתאכסן שם, ולתמהונם הוא מתגלה כבעל סוד, העולה עליהם בחכמתו. גם חלק זה מובלע בגוף הזוהר בפרשת בלק, אך אין לו אלא זיקה קלה לפסוקי הפרשה⁷, ובספרות הקבלה הוא נדון כחטיבה מיוחדת.

[יא. רב מתיבתא]⁸ תיאור מסעיהם וחזיונותיהם של ר' שמעון בן יוחאי ובני חוגו בגן־עדן והסודות ששמעו שם מראש ישיבה של מעלה, בעיקר על חיי עולם הבא.

1 זוהר ח"א עד ע"ב-עה ע"א, עו ע"ב-עז ע"א, עח ע"א-סא ע"ב, צו ע"א-קב ע"א, קו ע"ב-קיא ע"א, קמו ע"ב-קמט ע"ב, קנא ע"ב-קנב ע"א, קנד ע"ב-קנו ע"ב, קסא ע"ב-קסב ע"ב, ח"ב קמו ע"א. מאמרים אחדים, המצוינים בשם זה, מובאים גם בזוהר חדש (תולדות, וישב, אחרי מות).

2 מאמרים אלו פזורים בשלש הכרכים של הזוהר על התורה ובמקומות אחרים בזוהר חדש. —

3 זוהר ח"א סב ע"א. — 4 שם קסא ע"ב. — 5 שם ח"ב צד ע"ב-קיד ע"א. הפתיחה (צד ע"א-ע"ב) שייכת לחיקוני זוהר. רוב החיבור מתורגם להלן ע"מ מח-סו. — 6 שם ח"ג קמו ע"א-קצב ע"א.

7 כולו מתורגם להלן ע"מ סו-פס. — 8 בדפוס קרימונה מובא בפרשת דברים. — 9 שם ח"ג קסא ע"ב-קעד ע"א. הטקסט לקוי בחסר בכמה מקומות.

חיבור זה מובלע בגוף הזוהר בפרשת שלה, משום שבאחד החזיונות נראו מתי מדבר, והגזירה שימותו במדבר מסופרת באותה פרשה.

[יב. ספרא דצניעותא]¹ ביאור אנונימי לפרשת בראשית ברמזות קצרות ובלשון מקוטעת וסתומה. חיבור קצר זה הוא מן החלקים החשובים ביותר בספרות הזוהר. בששה עמודים גלומים כאן עיקרי תורת הקבלה כולה בצורת ראשי פרקים. הנושא הראשי הוא סוד האלהות. החיבור נחלק לחמשה פרקים. אין לו כל שייכות לפרשת תרומה, שהוא נספח בסופה, ובדפוס קרימונה מקומו בפרשת בראשית.

[יג. אדרא רבא]² חיבור גדול, שבו מבוארים ומפותחים הרעיונות הגלומים בספרא דצניעותא. לשונות של ספרא דצניעותא מובאים במפורש כמה פעמים. הרצאת הרעיונות היא במסגרת של כינוס ה"חברים" עם ר' שמעון בן יוחאי בראשם לשם גילוי סודות, שהיו צפונים מקודם. אחרי פתיחת ר' שמעון בן יוחאי קמים הנאספים זה אחר זה לפי הזמנתו ומשמיעים דרשות מיסטיות, ור' שמעון מוסיף דברי הערכה ומפתח את הרעיונות. הדרשות השונות מצטרפות לביור מקיף של סוד האלהות בצירורים סמליים של אברי האדם. הכינוס מסתיים ביציאת נשמתם של שלשה חכמים מרוב התפעלות. חלק זה נספח לפרשת נשא. המכילה את דיני הנוירות, משום שסוד השערות הוא כאן הענין המרכזי בצירור של אדם קדמון.

[יד. אדרא זוטא]³ הכינוס האחרון של ר' שמעון בן יוחאי ובני חוגו לפני הסתלקותו. הרב הנערץ משמיע באזני תלמידיו דרשה ארוכה, שעיקר תכנה הוא סיכום הסודות, שנתגלו באדרא רבא. במצב של התרוממות הרוח יוצאת נשמתו של ר' שמעון בן יוחאי במלת "חיים". בסיום מתוארות פטירתו והליתו. חלק זה נספח לפרשת האזינו כסיומו של ספר הזוהר.

[טו. אדרא דבי משכנא]⁴ כינוס של ר' שמעון בן יוחאי עם שלשה מבני חוגו, שבו דרשו פסוקים שבפרשת המשכן על דרך הסוד. הנושא הראשי הוא סודות התפלה. בנוסח שלפנינו מובלע חלק זה בגוף הזוהר לפרשת תרומה.

[טז. היכלות] תיאורם של שבעה היכלות בגן-עדן העליון, שבהם מתעדנות הנשמות בהתעלותן בכוונות התפלה ולאחר הסתלקותן מן העולם. חלק זה ערוך בשני נוסחים⁵. הנוסח השני גדול פי כמה מן הראשון, אבל עיקר ענינם שווה. סמוך לנוסח השני בא גם תיאורם של שבעה היכלות הטומאה⁶, שבהם נדונים הרשעים. כל החיבורים האלה אנונימיים הם, רק פתיחתם היא בלשון "אמר רבי שמעון". אין להם כל קשר לפרשיות, שהם משולבים בתוכן.

[יז. רוא דרוזין]⁷ חיבור שיטתי על חכמת הפרצוף וחכמת היד. נוסח שני מקביל

מובלע בגוף הזוהר לפרשת יתרו¹. שני הנוסחים הם עיבודים שונים של נושא אחד, הנבדלים זה מזה בכמה נקודות גם מבחינת התוכן. מקומם נקבע בפרשת יתרו, משום שעצת יתרו למשה: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל" וגו'² נדרשת בהם על בחירת האנשים בבדיקת סימני הפרצוף ושרטוטי הידים. בנוסח הראשון, הנקרא רוא דרוזין, לא נזכר שום חכם, רק בפתיחה נמסרים הדברים בשם ר' שמעון, ואילו הנוסח השני ערוך במסגרת הרגילה של שיחות בין ר' שמעון בן יוחאי ובין בני חוגו.

[יח. סתרי אותיות]³ דרשת ר' שמעון בן יוחאי על סודות האלהות הגנוזים באותיות, ובעיקר באותיות של שם הוי"ה.

[יט. מאמר קוהמידה]⁴ בירור סוד היחוד בצורת ביאור לפסוק "שמע ישראל"⁵. בראש המאמר נזכרים ר' שמעון ור' אלעזר.

[כ. פירוש למרכבת יחזקאל]⁶ ביאור הפסוקים של מראה יחזקאל, ללא שם מיוחד. המאמר נפתח כדרשת ר' אלעזר בפני ר' שמעון בן יוחאי.

[כא. רעיא מהימנא] חיבור על טעמי המצוות בדרך הסוד. מאמריו מפורטים בפרשיות שונות⁷, בסמיכות לפסוקים מתאימים, אבל ברור שבצורתו המקורית היו כל המאמרים מחוברים יחד, ללא קשר לסדר הפסוקים. בכתב-יד הוא נמצא עוד כחטיבה אחת בהעתקים מיוחדים. כדמות מרכזית מופיע כאן משה רבינו עצמו, שקיבל את המצוות בסיני, ועל שמו נקרא החיבור "רעיא מהימנא" (הרועה הנאמן). הוא מתגלה לחכמי הסוד ומגלה להם את טעמי המצוות הכמוסים.

[כב. תיקוני זוהר] ספר שלם בפני עצמו, המכיל שבעים מאמרים בשם תיקונים. בסופו נספחים תיקונים נוספים, שנמצאו בכתב-יד אחר, וגם בזוהר חדש⁸ נאספו כמה תיקונים מתוך כתב-יד. הספר נפתח בהקדמה מיוחדת. כל תיקון מתחיל בביאורה של מלת בראשית וממשיך בביאורם של פסוקים אחדים מפרשת בראשית. חלק זה דומה בצורה ובתוכן לרעיא מהימנא. על אופים המיוחד נעמוד במקום אחר.

[כג. מאמרים מסוגם של רעיא מהימנא ותיקוני זוהר] בזוהר חדש⁹ ובגוף הזוהר¹⁰ נמצאים שני מאמרים, ללא שם מיוחד, הכתובים בסגנונם של חלקים אלו. המאמר שבזוהר חדש הוא חיבור מקביל לרוא דרוזין.

מציאותם של חלקים שונים ונפרדים בספרות הזוהר עוררה את השאלה אם אלו הם כתבי מחבר אחד או שמא שייכים הם למחברים רבים. שאלה זו היא אחת השאלות המרכזיות בבקורת הזוהר והיא תבורר במקומה בפרקים הבאים. כאן נסתפק בציון העובדה, שבין רוב החלקים קיימים קשרים פנימיים ברורים. ספרא דצניעותא¹¹,

¹ ע"א-ע"ח ע"א. — ² שמות יח, כא. — ³ זוהר חדש א ע"ב-י ע"ד. הקטעים הנוספים שם אחר כך אינם שייכים לחלק זה. — ⁴ שם, ואתחנן. — ⁵ דברים ו, ד. — ⁶ זוהר חדש ס ע"א-סה ע"ד. ⁷ זוהר ח"ב וז"ג. החלקים הגדולים והחשובים ביותר הם ח"ב קיד ע"א-קכא ע"א, ח"ג צו ע"א-קד ע"א, קח ע"ב-קכב ע"א, קכא ע"ב-כז ע"א, רטו ע"א-רנח ע"א, רע ע"ב-רפג ע"א. — ⁸ חלק שני (בעימוד מיוחד) א ע"א-מ ע"ד. — ⁹ מט ע"ד-נו ע"ב. — ¹⁰ ח"א כב ע"א-כט ע"א. — ¹¹ שם ח"ב מז ע"ב, נב ע"ב, פד ע"א, קעו ע"א-ע"ב, ח"ג מח ע"ב, ס ע"ב, וכן פעמים רבות באדרא רבא ופעמיים (ח"ב רפט ע"א, רצא ע"א) באדרא זוטא. לפעמים מובא בשם "צניעותא דספרא".

¹ שם ח"ב קעו ע"ב-קעט ע"א. — ² שם ח"ג ככו ע"ב-קמה ע"א. הפתיחה והסיום מתורגמים להלן ע"מ כח-לא. — ³ שם רפו ע"ב-רצו ע"ב. הפתיחה והסיום מתורגמים להלן ע"מ לג-לו. — ⁴ חלק זה רמזו בתחילת אדרא רבא, ולפי הרשום בדפוסים מאוחרים הוא נמצא זוהר ח"ב קכב ע"ב-קכג ע"ב. אך ג' שלום (עייני Major Trends in Jewish Mysticism, 1941, עמ' 380, הערה 14) קבע, שמקומו שם קצו ע"א-קמו ע"ב. — ⁵ שם ח"א לח ע"א-מה ע"ב, ח"ב רמו ע"ב-רסב ע"ב. המאמר העיקרי בנוסח הראשון מתורגם להלן ע"מ תכג-תמ. — ⁶ שם רסב ע"ב-רסח ע"ב. — ⁷ שם ע"א-ע"ה ע"א. המשכו של נוסח זה הוא בזוהר חדש נו ע"ג-ס ע"א.

אדרא רבא¹ ואדרא דבי משכנא² מובאים בשמותיהם. ברעיא מהימנא נזכר גוף הזוהר בלשון "חיבורא קדמאה"³ (החיבור הראשון), וכמה מאמרים וסיפורים שבגוף הזוהר ובחלקים אחרים חוזרים ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר בהרחבה ובתוספת ביאור. גם בחלקים אחרים מצויים רמזים מתלק לחלק בלשון "אוקימנא" (פירשנו), "אוקמוה" (פירשוהו), "איתמר" (נאמר, נתבאר) וכדומה או ללא ציון מיוחד. הפתיחה של אדרא זוטא, למשל, רומזת בבירור לסיפור על מחלתו של ר' שמעון בן יוחאי, הנמצא במדרש הנעלם⁴. קשרים אלו, המוכיחים שהחלקים השונים אינם מפורדים לגמרי, אינם פותרים כמובן את בעיית האחדות מבחינת המחבר.

שאלה אחרת, שאף היא קשורה בבעיות הבקורת, אבל בכל זאת יש מקום לעמוד עליה כאן באופן כללי, היא שאלת ההיקף המקורי של ספר הזוהר או ספרות הזוהר. מתוך ניתוחם הקצר של חלקי הזוהר כבר נתברר, שהחלקים הערוכים לפי פרשיות התורה או פסוקי מגילות אחדות, היינו גוף הזוהר, מדרש הנעלם וספרי תורה, אינם שלימים בנוסח שלפנינו. ובכן יש להציג את השאלה: האם יצירות אלו יצאו מידי המחבר או המחברים בצורה שלימה ומקיפה וחלקיהן החסרים אבדו ונעלמו או שמא הן חיבורים קטועים שלא נשלמו מעולם?

בחוגי המקובלים נפוצו ידיעות, שהיקפו המקורי של הזוהר היה רחב במידה מרובה מהיקף הספר שבידינו. בס' שלשלת הקבלה⁵ נאמר: "וקבלתי על פה, שזה החבור הוא כ"כ גדול הכמות, שאם היה נמצא כלו יחד היה משאת גמל". ור' יוסף שלמה דילמדיגו, הפילוסוף המקובל הידוע בשם יש"ר מקנדיא, מביא עדות "מפי מגידי אמת", שבספרית הידלברג היה כתבי־יד של הזוהר על כ"ד ספרי המקרא: "אמר יש"ר: שמעתי מפי מגידי אמת, שבשנת ש"ף לפ"ק כשבזו הספרדים עיר הידילבי"רגה לקחו מבית עקד הרועים ר"ל האקדימיאה כמה אלפים ספרים מכל לשון, וביניהם כמה ספרים קדושים כתובים בקלף. גם שם ס' הזוהר על כל עשרים וארבע, משא סבל, וקצתם שולחו לרומה"ה לחשמן וקצתם לקח דוכוס בוואריאה, גם לספרד שולחו קצת מהם"⁶.

ברור, שמסורות אלו אינן אלא אגדות או גוזמאות, שאין להן על מה לסמוך. בכתבי־יד ובספרי המקובלים הראשונים, המביאים את מאמרי הזוהר לפני הופעתו בדפוס, אין שום זכר או סימן למציאותו של נוסח רחב כזה. אבל מצד אחר אפשר לקבוע בוודאות, שכתבי־היד שהיו לעיני המדפיסים לא הכילו את כל המאמרים השייכים לספרות הזוהר. האוסף הגדול של מאמרים חשובים, שנקבצו במאה השש עשרה מתוך כתבי־יד ונדפסו בשם זוהר חדש, משמש עדות חותכת לכך. במקומות אחדים מובאות בזוהר חדש השלמות למאמרים מקוטעים שבזוהר על התורה. בכתבי־יד המצויים אתנו כיום ובספרי מקובלים ראשונים, ביחוד מהמאה הארבע עשרה⁷, אפשר לגלות עוד מאמרים נוספים במספר מסוים, החסרים גם בזוהר חדש. ר' משה קורדובירו מזכיר זוהר

למגילת אסתר¹, וג' שלום² פרסם בזמן האחרון מתוך כ"י קמברידג' פרקים ממדרש הנעלם לפרשת בראשית בנוסח מיוחד, שלא היה ידוע עד עתה. מתוך עובדות אלו יש להסיק, שעל כל פנים בשעת פרסומו, שאירע בסוף המאה השלש עשרה כפי שיתברר להלן, לא היה מבנה הזוהר שונה ביסודו מן הנוסח שלפנינו, אם כי יש מקום להניח, שהכיל מאמרים שלא הגיעו לידינו כלל. מסקנה זו כשלעצמה אינה קובעת, שהנוסח שלפנינו חופף את המבנה המקורי של הזוהר, כפי שיצא מידי המחבר. התשובה לשאלה זו תלויה בכך אם חיבור הזוהר נעשה בתקופה קודמת לזמן פרסומו או לאו, כלומר היא כרוכה בבעיית קדמות זוהר או איתורו, שבהמשך דברינו נדון עליה בדיון מפורט.

ב. תכונות הזוהר

בתיאור החלקים, המהווים את מכלל הזוהר, כבר נצטיירה התכונה היסודית, הקובעת את דמות הספר כולו, היינו האופי הפרשני־דרשני. רעיונות הזוהר אינם ערוכים במערכה שיטתית של תורת הקבלה, אלא הם מובעים בצורת פירושים ודרשות. האופי הפרשני־דרשני בולט אפילו באותם החלקים, כגון האדרות וההיכלות, שלפי תכנם אפשר לצייןם כבירור או תיאור שיטתי מרוכז של ענין מסוים.

הפרשנות או הדרשנות של הזוהר אינה מצומצמת בתחומי המקרא, שהוא המסגרת החיצונית שלה, אלא היא מקיפה את כל גילויי הרוח היהודית. פסקי ההלכה, מוטיבי האגדה ופרקי התפלה, כולם נדרשים ומבוארים על דרך הסוד. באמצעי הדרשה המיסטית השכיל בעל הזוהר לחרוז ממקרא למשנה וממשנה לאגדה ולתפלה, לכרוך אותם יחד ולשקפם כחטיבה אחת באספקלריה של רוח הקבלה. מבחינה זו הזוהר הוא אוצר בלום של ערכי היהדות כולה.

אמנם מגרעות רבות יש לתלות בחוסר השיטתיות הכרוך בחלקו באופי הפרשני־דרשני. ענינים שונים באים בערבוביה ונושאים רחוקים נעשים קרובים ומשתלבים זה בזה ללא זיקה פנימית ביניהם. במקומות רבים מוצאים אנו קפיצה מענין לענין, ללא מעבר הגיוני וללא רציפות רעיונית. מגרעות אלו ניכרות ביותר בשני חלקים, רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, שרוב המאמרים שבהם אינם אלא צירופי רמזים מקוטעים ומפורדים, המאוגדים בקשרי אסוציאציות בלבד ונתלים בפסוקים שונים. בחלקים אלו יש סימנים של ליקוי יסודי בעצם תבנית המחשבה. אבל גם בשאר החלקים ניתנים רוב הרעיונות קרעים־קרעים, ללא בירור מקיף ומצבה במקום אחד, וכמה בעיות חשובות, כגון הנבואה וההשגחה, אינן נדונות כלל בדיון רציני. תכונה זו מערפלת ומאפילה את הרעיונות, שגם מצד תכנם אינם בהירים ושקופים ביותר, והיא אחת הסיבות לכך, שהזוהר נראה בעיני הקורא כספר סתום וחתום.

1 ס' אור נערב (ויניציאה, ש"ז) ח"ג פרק ג: "אמנם הספרים שידבק בהם האדם להשביח בהם הם חברי הרשב"י ע"ה כמו זוהר והתקונים ורעיא מהימנא ושיר השירים וסבא וינוקא, ומהקודמים אליו ספר יצירה וספר הבהיר וספר רות ומדרש איכה מהזוהר, ומהמאוחרים מדרש מגלת אסתר מהזוהר". יתכן, שמהציון "מהמאוחרים" יש להסיק, שחלק זה היה חיקוי מאוחר. — 2 יפרשה חרשה מן המדרש הנעלם שבזוהר" (ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, נירק, תש"ו, עמ' תכה-תמו).

1 שם ח"א ריו ע"א, ח"ב סא ע"ב, ח"ג עט ע"א, קמה ע"ב, קמה ע"א, רפח ע"א, זוהר חדש ע ע"ד. מובא תמיד בשם "אדרא קדישא". — 2 שם ח"ג קצו ע"ב. — 3 בעיקר בפרשת פנחס במקומות רבים. 4 הסיפור מתורגם להלן עמ' לא-לג. — 5 ויניציאה, ש"ו, לא ע"ב. — 6 ס' מצרף לחכמה (נדפס בתוך ס' תעלמות חכמה, בסיליאה, שפ"ט) כב ע"א. — 7 למשל כתבי ר' מנחם ויקנאטי ור' דוד בן יהודה דחסיד. עיין להלן עמ' 35-37.

השימוש בציורים סמליים במקום מושגים עיוניים בהבעת הרעיונות, שהוא תכונה אופיינית כמעט בכל חלקי הזוהר, מגביר את האטימות ומוסיף קושי על קושי בהבנת הדברים. מאמרים רבים אינם אלא מעין פסיפס של ציורים מגוונים, שלמראית עין אין ביניהם קשר ענייני והגיוני. אכן לאמיתו של דבר קיים קשר כזה הוא גלוי וברור למי שמפתח הסמלים בידו. אבל מכיון שמובן הסמלים משתנה ומתחלף לעתים קרובות לפי צירופי-הם ומעמדם במערכת הרעיונות, הרי קשה מאוד לעמוד על טיבם ולחשוף את תכנם. לפיכך מי שאינו בקי בסתרי תורה ואינו מצוי אצל לשון הרזים הסמליים עלול לראות את מאמרי הזוהר כגיבובי מלים וציורים חסרי-שחר.

ברם, הפסדו של הזוהר בחוסר שיטתיות ובחוסר בהירות מספיקה יוצא בשכר חיוניותו וריבוי הצדדים והגוונים שבו. דרכה של החשיבה השיטתית, שהיא מעמידה אנך בתוך רחשי-רוח ותופעות החיים ולפי קנה-המידה שבידה היא בוררת ומצרפת, מגבשת ומגדירה את עיקרי המחשבה הגדולים והחשובים, ואילו המון הרהורים ועשתונות, הממלאים ומטרידים את נפש האדם בשטף החיים, נפסלים בשיפוטה ונדחים מחוץ לתחומה, משום שאינם תואמים למסגרת השיטה המנופה. תוצאת הניפוח והליבון היא שגבישי המחשבה הנערכים במערכת שיטתית צחים ומלוטשים הם, אבל תוך כדי צחצוח וליטוש ניטל מהן רטט חיותן, שכן נעקרו ונעקרו ממקור יניקתן וגידולן במערבולת החשיבה החיה. דברים אלו חלים בעיקרם גם על הנסיונות השיטתיים שבספרות הקבלה. לעומת זה הזוהר הוא ספר-חיים: חיי האדם היהודי ונבכי רחחו משתקפים בו כמות שהם על אורותיהם וצלליהם, ואין כמעט פינת חיים, שמאמריו אינם נוגעים בה נגיעה כלשהי. הדרישה במפלאות של סודות הנשמה והאלהות מקצה מזה ואמונות ודעות עממיות על כישוף ורוחות רעות מקצה מזה, חלומות הגאולה וחישובי הקץ מכאן ובקשת מוצא ועצה בסככי היחסים שבין אדם לחברו ושבינו לבנינו מכאן, מגמות שונות ומשונות אלו וכיוצא בהן דרות בכפיפה אחת ואף משולבות זו בזו בדפי הזוהר. הפכים הקטנים של הגיגים נבוכים ואטומים ותהיות ודמדומים מפליגים של הרוח הערטילאית, כלומר גורי מחשבה והגייה היוליים, שאינם זוכים להכנס להיכל השיטה מחמת פחיתותם או משום שאינם נתפסים בגדרי המבע העיוני והחשיבה השיטתית. דווקא הם הם המוצאים את פורקנם במאמרי הזוהר. עכירותו ואפלוליתו בצורה ובתוכן הן עכירותם ואפלוליתם של החיים המפכים והתוססים, המעלים בקצפם גם פסולת וסיגים.

החיוניות שבזוהר מוגברת עוד על-ידי סגולות ספרותיות מיוחדות. סגנונו אינו אחיד, אדרבה הוא מצטיין במעלות ומורדות תכופים, ממרומי פאתוס נשגב ונמליץ למישורי הרצאה שקולה ומתונה ומשפה פיוטית-ציורית לגמגומי לשון חוורים ודלים, לפי קטעי החיים והלכי-הרוח הבאים בו לידי ביטוי. גם שילוב הדרשות במסגרת של מאורעות ושיחות בין החכמים, הנותן מקום להבאת טענות ומענות ולהבעת דעות מנוגדות, מוסיף חיוניות. כאן לא מעניננו הוא לקבוע אם יש יסוד היסטורי למסגרת הסיפורית או לאו. שאלה זו תבורר במקומה בדיון על בקורת הזוהר. אבל בין כך ובין כך התכונה הדרמאטית שבתיאור הדמויות והעלילות ובמהלך הויכוחים מכניסה תנועה וחיים ומשווה לספר אופי של יצירה חיה ומגוונת.

ג. המסגרת הסיפורית

באגדות התלמוד והמדרשים מצויים סיפורים רבים על מעשי חכמים ומאורעות חייהם. בעלי האגדה רשמו ידיעות ושמועות לציון הדמויות החיות ומעלת המידות של רבותיהם הנערצים, ואף הפליגו בשבחם בתיאורים דמיוניים. אך בזוהר יש חידוש רב בכך, שהסיפורים השונים מרוכזים מסביב לחוג מצומצם, וביחוד מסביב לדמותו של ראש החוג ר' שמעון בן יוחאי, והם מצטרפים ליריעה סיפורית רחבה ואחידה, המשמשת מסגרת לרוב עניני הספר. בחלקים אחדים, מדרש הנעלם מכאן ורעיא מהימנא ותיקוני זוהר מכאן, יש שינויים חשובים במסגרת הסיפורית לגבי שאר החלקים. לפיכך נתאר לחוד את שלש הצורות, שסיפורי הזוהר נתונים בהן.

גוף הזוהר ושאר החלקים הסיפוריים

ר' שמעון בן יוחאי, החכם המפורסם מבית-מדרשו של ר' עקיבא, מתואר באגדות התלמוד והמדרשים כצדיק גדול, שלא נראתה קשת בימיו¹, כלומר הגן בזכותו על הדור ולא היה צורך באות הקשת, המעידה על הבטחת הקדוש ברוך הוא שלא יביא מכול לעולם. גילוי אליהו, ביטול גזירות מן השמים ומעשי נסים גדולים מיוחדים לו², הקו המיוחד באישיותו הוא בטחונו המופלג בגדולתו האישית, שבא לידי ביטוי בדברי השתבחות מתמיהים, כגון: "יכול אני לפטור את כל העולם כלו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואילמלי אלעזר בני עמי מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואילמלי יותם בן עזריהו עמנו מיום שנברא העולם עד סופו... ראיתי בני עליה והן מועטין, אם אלף הן אני ובני מהן, אם מאה הן אני ובני מהן, אם שנים הן אני ובני הן"³. מאורע גדול בחייו, שבוודאי הטביע את חותמו על אישיותו, היתה התחבאותו במערה יחד עם ר' אלעזר בנו במשך שלש עשרה שנה, כשנאלץ לברוח מפני הרומיים. בתיאור שהייתו במערה ויציאתו ממנה קשרה האגדה מופתים רבים⁴.

הכונות אישיות אלו מצויות גם בדמותו של רשב"י שבזוהר, והן מתוארות בהבלטה יתירה ובסממנים גדושים. כאן הוא מופיע כצדיק וקדוש יחיד סגולה, שמלאכי עליון ואף הקדוש ברוך הוא עצמו מקשיבים לדבריו ומצייתים לו וכל הדור חוסה בצלו. חייו הם שלשלת של מעשי נסים, אותות ומופתים מלווים אותו בכל דרכיו ואליהו הנביא ושאר רוחות קדושות ונשמות צדיקים מתגלים לו על כל צעד ושעל. גם דברי התפארות ללא גבול שגורים בפיו, ובמאמר אחד העלה עצמו אפילו למעלה ממדרגת משה רבינו: "מעיד אני עלי את השמים העליונים שבעליונים ואת הארץ הקדושה העליונה שבעליונה, שאני רואה עכשיו מה שלא ראה אדם מיום שעלה משה פעם שניה להר סיני, שאני רואה פני מאירים כאור השמש החזק... ועוד, שאני יודע שפני מאירים ומשה לא ידע ולא הסתכל"⁵. שהייתו במערה ויציאתו ממנה מתוארות בהרחבה

¹ ירושלמי ברכות פ"ט, ב. — ² עיין ס' בן יוחאי (חז"ן, תקצ"ה) לר' משה קונין, שער ג המחבר אסף שם את המאמרים המדברים בשבחיו של רשב"י. — ³ טוכה מה ע"ב. — ⁴ שבת לג ע"ב ועוד. — ⁵ זוהר ח"ג קלב ע"ב (אדרא רבא).

ובתוספת נסים², שאינם נזכרים באגדה, אבל המאורע אינו תופס מקום מרכזי, ורק במקומות מעטים בא זכרו בשאר הסיפורים.

ברם, התכונה היסודית שבדמותו של רשב"י בזוהר, היינו עוצם ידיעתו וכוחו לגלות סתרי תורה, חסרה לגמרי בשאר המקורות. בחידושי התורה הנמסרים בשמו אין סימן ללימודי נסתרות³, אף על פי שר' עקיבא רבו נודע כאחד מבעלי המיסתורין של מעשה בראשית ומעשה מרכבה, ומסופר עליו שהיה בין ארבעת החכמים שנכנסו לפרדס ורק הוא לבדו נכנס בשלום ויצא בשלום⁴, ואילו לפי סיפורי הזוהר כל המעלות שמנינו ברשב"י אינן אלא תופעות־לואי לגדולתו בתורת הסוד. הוא מתואר כחכם הרוזם, שכל שבילי הנסתרות נהירים לו על ידי גילויים מן השמים, וחוג של חברים־תלמידים, הצמאים לידיעת הרוזם, מתאבק בעפר רגליו לשמוע תורה מפיו. חכמת הנסתר היא מטה הקסמים, שבכוחו הוא מושל בעליונים ובתחתונים.

בני החוג הקבועים, הקשורים ביחסים אישיים הדוקים ומצויים יחד לעתים קרובות במחיצתו של ר' שמעון או מחוצה לה, הם תשעה חכמים הנמנים בשמותיהם בפתחת אדרא רבא⁵: ר' אלעזר ור' אבא ור' יהודה ור' יוסי בר' יעקב ור' יצחק ור' חזקיה בר רב ור' חייא ור' יוסי ור' ייסא. ר' אלעזר ור' אבא הם ראשי החוג ואנשי סודו של רשב"י. חכמים אלו, הנקראים בדרך כלל "חברייא" (חברים), נפגשים בנסיבות שונות, ובעיקר בסיוריהם בערים ובכפרים של ארץ־ישראל. המקומות החשובים ביותר, הנזכרים הרבה בתיאורי המסעות, הם: טבריה, ציפורי, אושא, קיסרין ולוד. מסיפורי הזוהר נראה, שטבריה נחשבה למקום מושבו הקבוע של רשב"י. לפעמים רשב"י עצמו משתתף במסע והוא יושב בדרך עם חוג החברים בהרים, בשדות ובחורשות ודורש בסתרי תורה. אך לפעמים יוצאים חכמים מספר לבדם לדרך ולאחר תום הסיוור הם שבים לבית רבם ומוסרים לו את רשמיהם ודנים בפניו על חידושי התורה שנתחדשו, על המאורעות שנתרחשו ועל השאלות והתמיהות שנתעוררו אצלם. רשב"י הוא מעין אורים ותומים בשביל בני החוג. הוא מישב את כל קושיותיהם, פותר את הבעיות והחידות המטרידות אותם ומשרה עליהם רוח הקודש בדבריו ובמעשיו.

ליד בני החוג נזכרים עוד כמה חכמים, שבאו במגע אתם. רובם אינם אלא דמויות טפלות, שאינן ממלאות תפקידים חשובים במסגרת הסיפורית של הזוהר. אך לאישים אחדים נודעת חשיבות רבה והם עטורים הילה של קדושה עילאית: ר' פנחס בן יאיר, רב המנונא סבא ורב ייבא סבא⁶. ר' פנחס, הנחשב בזוהר לחותנו של רשב"י, מתואר כזקן חסיד וקדוש וכחכם רוזם ובעל נסים, השוה כמעט במעלתו לרשב"י עצמו. הופעתו בחוג משרה תמיד אוירה של רוממות חגיגית והיא מלווה מחזות של התפעלות ויראת כבוד מיוחדת. הסתלקותו מן העולם קדמה לפטירתו של רשב"י, ובכינוס האחרון לפני מותו של רשב"י נזדעזעו החברים כשנודע להם, שנשמתו באה מעולם האמת להשתתף

¹ להלן עמ' כג-כו. — ² רק בימי הביניים נתחברו על שמו שני כתבים אפוקליפטיים: נסתרות דר' שמעון בן יוחאי (בית המדרש לילינק, III, עמ' 78-82) ותפלת ר' שמעון בן יוחאי (שם, IV, עמ' 117-126). — ³ חגיגה יד ע"ב. — ⁴ עיין להלן עמ' כח. — ⁵ שמו של חכם זה, הנזכר כאחד משלשת החכמים שנפטרו בסיום הכינוס, אינו מצוי במקומות אחרים. — ⁶ גם ר' יוסי בן שמעון בן לקוניא, חותנו של ר' אלעזר, נזכר הרבה, אבל לא כחכם אלא כמכניס אורחים, שבתו הוא בית ועד לחכמים.

בכינוס¹. רב המנונא סבא ורב ייבא סבא הם אישים מופלאים, המזדמנים לחברים בדרך בדמותו של חמר עני ונדמים כעמי־הארץ, ורק תוך כדי שיחה מתגלה חכמתם וקדושתם. בתיאורי הפגישות האלה נראה, שאינם בחיים אלא נשמותיהם יצאו מגן עדין ונתלכשו בדמות הגוף לגלות סתרי תורה, אבל בסיומו של אדרא רבא² מסופר, שאליהו הנביא לא היה נוכח בכינוס משום שבאותו הזמן הוטל עליו למלט את רב המנונא סבא וחבריו ממאסרם בארמון המלך. בשיחות החברים נמסרות שמועות על מעשיהם ומנהגיהם של אישים מופלאים אלו, ובכמה מקומות מובאים מאמרים בתורת הסוד בשם "ספרא דרב המנונא סבא" ו"ספרא דרב ייבא סבא". גם בנו של רב המנונא סבא מזדמן לחכמים בילדותו והוא מפליא אותם בחכמתו הרבה ובגילויים מן השמים³.

מלבד אישים מפורסמים אלו מופיעים גם זקנים וילדים עלומי־שם, שאף הם נודעים לבסוף כצדיקים נסתרים וכחכמים מופלאים בתורת הסוד. דמויות אלו באות ללמד על מעלתו הרמה של הדור כולו. פי החברים מלא תהילת הדור, שבו אפילו זקנים עלובים מהמון העם וילדים רכים העומדים בראשית לימודם חדורים דעה ובינה ברזי עולם בזכותו של רשב"י השוכן בתוכם. לא היה כדור הזה ולא יהיה כמוהו עוד עד אחרית הימים. לעתים קרובות שומעים אנו את קינות החברים על אור התורה והחכמה העתיד להגנו ועל החשיכה שתרד לעולם בהסתלקותו של רשב"י⁴.

שני הכינוסים, המתוארים באדרא רבא ובאדרא זוטא, הם המאורעות המרכזיים בסיפורי הזוהר. באדרא רבא מגיעה החבורה כולה להתלכדות שלימה ולשיא ההתעלות בגילויי סודות, ואילו אדרא זוטא הוא האפואיזוה של רשב"י בשעת הסתלקותו. בתיאור מותו שוררת אוירה של בדידות ויתמות האופפת את החברים, ורגש הדכאון שתקפם אותה שעה מלווה אותם כל ימי חייהם. שיחות החברים בפגישותיהם אחרי מותו של רשב"י מוסבות על האבידה הקשה שאין לה תמורה ועל העזובה הרבה. אחדים זוכים לראות בחלום את דמות המורה הנערץ או להתקשר בתזון אכסטטי עם נשמתו בגן־עדן⁵, אבל נחמתם העיקרית היא בסיפור הזכרונות על חכמתו וגדולתו ובשינון הסודות ששמעו מפיו.

מדרש הנעלם

רשב"י וחוגו מופיעים בחלק זה באותה המסגרת כמו בגוף הזוהר, אבל מצד אחד אין החוג מגובש כליכך, ומצד אחר מובאים סיפורים על חכמים רבים, שאין להם כל קשר לחוגו של רשב"י. הדמויות הנוספות הן בחלקן אישים בודדים, שאינם קשורים זה בזה כבני חוג מסוים וסיפורי מעשיהם אינם קטעי יריעה אחת, אלא כל סיפור וסיפור הוא בבחינת חטיבה בפני עצמה. אך בסיפורים רבים חוזרים ונשנים כמה אישים מרכזיים, וסביביהם מצטייר מעין חוג או חוגים מקבילים לחבורתו של רשב"י. במחזות אחת של סיפורים כאלה הדמות המרכזית היא ר' אליעזר בן הורקנוס, הנודע בשם ר' אליעזר

¹ עיין להלן עמ' לה. — ² זוהר ח"ג קמד ע"ב. — ³ עיין להלן עמ' סו ואילך. מסיפור זה נראה, שמקום מושבו של רב המנונא היה בכפר סכנין ונפטר זמן קצר לפני שהחכמים נתארחו אצל אשתו. — ⁴ עיין למשל להלן עמ' כא-כג. — ⁵ עיין להלן עמ' לו-מ.

הגדול, ולידו ר' עקיבא תלמידו. בקבוצת סיפורים קטנה יותר עומד ר' אלעזר בן ערך בראשם של בעלי סוד. אישים אלו, מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי, קדמו שני דורות לרשב"י, ואין להם זכר בגוף הזוהר. שלא כרשב"י ידועים הם בספרות האגדה כאישים מיסטיים וכחכמי גסטרות.

רעיא מהימנא ותיקוני זוהר

בחלקים אלו שוב לפנינו חוג אחד של חכמים ובראשו רשב"י, אבל בימת הסיפורים שונה. במקום מסעות ומאורעות על פני הארץ מתרחשים כאן רוב המעשים בשמים, בישיבות של מעלה שבגן-עדן. רשב"י הנקרא כאן בדרך כלל "בוצינא קדישא" (המאור הקדוש), ובני לויתו נפגשים ומשוחחים עם להקה של רוחות שלא מן העולם הזה, ובראשם משה רבינו, הרועה הנאמן. בלהקת הרוחות הקדושות מופיעים האבות, אליהו הנביא, נשמות של צדיקים עלומי-שם, המשיח, מלאכים ואף הקדוש ברוך הוא עצמו. לפעמים נראה פתאום גם איזה זקן מופלא או צל מדבר וכדומה. במקומות רבים נדמה, שרשב"י ובני חוגו כבר אינם בחיים אלא הם שוכנים בעולם הנשמות, אך במאמרים אחרים ניכר בבירור, שהם דמויות של בשר ודם, ולפעמים הבימה השמימית והבימה הארצית באות בערבוביה. גם בגוף הזוהר ובמדרש הנעלם מוצאים אנו תיאורים של ביקורי רשב"י וחכמים אחרים בישיבות של מעלה, אבל שם מאורעות כאלה הם חזיונות נדירים, ואילו בחלקים הנדונים, וביוחד ברעיא מהימנא, הישיבה של מעלה היא בימה קבועה.

פרק שני

פרסום הזוהר והשפעתו

א. עדותו של ר' יצחק מעכו

חיבור הזוהר ופרסומו והפצתו אפופים תעלומה, ואלמלא תעודה מקוטעת אתה, שנשארה לפליטה ונתפרסמה בספר יוחסין לר' אברהם זכות, היינו מגשימים באפילה ממש. תעודה זו לקוחה מחיבורו של ר' יצחק מעכו, מקובל ידוע שחי בעכו ואחרי כיבוש העיר על-ידי המוסלמים, בשנת 1291, יצא משם ובא לספרד, והיא מכילה עובדות וידיעות חשובות, המפיצות אור על נסיבות פרסומו של הזוהר ומגלות דעות שונות של בני הדור על חיבורו. עדותו של ר' יצחק מעכו, שהיא התעודה ההיסטורית היחידה לידיעת עניינים אלו, כבר הועתקה כמה פעמים במחקרים על הזוהר, אך מרוב חשיבותה ראינו צורך לפרסמה גם כאן במלואה.²

1 כינוי זה מובא גם בגוף הזוהר, אבל אינו מצוי כל-כך. — 2 הנוסח המובא כאן הוא על-פי ספר יוחסין השלם (מהדורת פיליפאוסקי, לונדון ועדינבורג, 1857) עמ' 88-89, בתיקונים על-פי נוסח כ"י אוכספורד, שנתפרסם בהשטות על-ידי א' נייבאואר ב" J.Q.R. IV, (1892), עמ' 361-368. העדות נדפסה בנוסח לקי בדפוס הראשון של ספר יוחסין (קושטא, ש"י), והושמטה בדפוסים האחרים.

בחדש אדר כתב ר' יצחק דמן עכו, כי עכו נחרבה בשנת המשים [וא'] לפרט ונשנהרסו חסידי ישראל שם בד' מיתות ב"ד. ובשנת ס"ה היה זה ר' יצחק דמן עכו בנבארה. באישטליא² וניצל מעכו, ובשנת ס"ה עצמה בא לטולטלה³. ומצאתי בספר דברי הימים שלו, ר"ל מר' יצחק דמן עכו, הוא שעשה ספר קבלה בשנת המלאך, ונחרבה בזמנו עכו ונשבו כולם בזמן בן בנו של הרמב"ן ובזמן בן ר' דוד בן אברהם בן הרמב"ם ז"ל. והוא הלך לספרד לחקור כיצד נמצא בזמנו ספר הזוהר אשר עשה ר' שמעון ור' אלעזר בנו במערה, אשרי הזוכים לאמתו באורו יראו אור. ואמר לאמתו, מפני שזיין מקצתו המזויף אשר זיף, ואמר שקבל, כי מה שנמצא בלשון ירושלמי האמן כי הם דברי ר' שמעון, ואם תראה בלשון קדש האמן כי אינם דבריו רק דברי המזויף, מפני שהספר האמתי הוא בלשון ירושלמי כלו. וזה לשונו: ומפני שראיתי כי דבריו מופלאים ישאבו ממקור העליון המעיין המשפיע בלתי מקבל בשכמל⁴, רדפתי אחריו ואשאלה את התלמידים הנמצאים בידם דברים גדולים ממנו מאין בא להם סודות מופלאים מקובלים מפה אל פה אשר לא נתנו ליכתב ונמצאו שם מבוארים לכל קורא ספר, ולא מצאתי תשובותיהם על שאלתי זאת מכוונות, זה אומר בכה וזה אומר שמעתי אומרים לי על שאלתי, כי הרב הנאמן הרמב"ן ז"ל שלח אותו מא"י לקטלוניא⁵ לבנו והביאו הרוח לארץ ארגון⁶ ויש אומרים לאלקנט⁸, ונפל ביד החכם ר' משה די ליאון הוא שאומרים עליו ר' משה די ווד אל חג'ארה⁹, ויש אומרים שמעולם לא חבר רשב"י ספר זה, אבל ר' משה זה היה יודע שם הכותב ובכחו יכתוב ר' משה זה דברים מופלאים אלה, ולמען יקח בהם מחיר גדול כסף וזהב רב תולה דבריו באשלי רברבי לאמר: מתוך הספר אשר חבר רשב"י ורבי אלעזר בנו וחבריו אני מעתיק לכם דברים אלו. ואני בבואי ספרדה ואבא אל עיר ואלדוליד¹⁰ אשר המלך שם ואמצא שם לר' משה זה ואמצא חן בעיניו וידבר עמי וידר לי וישבע לאמר: כה יעשה לי אלקים וכה יוסיף אם לא הספר הקדמון אשר חבר רשב"י אשר הוא היום בביתי במדינת ישיבתי היא אויליה¹¹ בבואך אלי שם אראך. והי אחר הדברים האלה נפרד ממני וילך ר' משה זה אל עיר אריבאלו¹² לשוב אל ביתו לאוילה ויחלה באריבאלו וימת שם. וכשמעי הבשורה היטב חרה לי עד מות ואצא ואשים לדרך פעמי ואבא אל אוילה ומצאתי שם חכם גדול וזקן ושמו ר' דוד די פאנקורבו¹³, ואמצאה חן בעיניו ואשביעהו לאמר: הנתבררו לו סודות ספר הזוהר, שבני אדם נחלקים זה אומר בכה וזה אומר בכה, ור' משה עצמו נדר לי ולא הספיק עד שמת, ואיני יודע על מי אסמוך ולדברי מי אאמין, ויאמר: דע באמת כי נתברר לי בלא ספק שמעולם לא בא לידו של ר' משה זה ואין בעולם ספר זוהר זה, רק היה ר' משה בעל שם הכותב ובכחו כתב כל מה שכתב בספר הזה, ועתה שמע נא באיזה דרך נתברר לי: דע כי ר' משה זה היה מפזר גדול ומוציא בעין יפה ממונו עד שהיום הזה ביתו מלא כסף וזהב שנתנו לו העשירים המבינים בסודות גדולים אלה אשר יתן להם כתובים בשם הכותב ומחר נתרוקן כלו עד שעזב אשתו ובתו הגה ערומות שריוות ברעב ובצמא בעירום ובחוסר כל, וכשמענו שמת בעיר אריבאלו ואקום ואלך אל העשיר הגדול אשר בעיר הזאת, הנקרא ר' יוסף די אוילה, ואומר לו: עתה הגיע העת אשר תזכה לספר הזוהר אשר לא יערכנו זהב וזכוכית אם תעשה את אשר איעצך, ועצתי היא זאת.

1 Navarra — Estella 2. ביוחסין השלם הגירסה היא באיטליה. — 3 Toledo. — 4 ארמית — 5 ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, — Katalonia⁶ — Aragonia⁷ — Alicante⁸ — Guadalhajara⁹ — Valladolid¹⁰. — 11 Avila. — 12 Arévalo. — 13 Pancorbo. עיין ג' שלום: האם חבר ר' משה די ליאון את ספר הזוהר? (מדעי היהדות, I, תרפ"ז) עמ' 17, הערה 7.

שיקרא ר' יוסף זה לאשתו ויאמר לה: קחי נא מנחה נאה ביד שפחתך ושלחי אותה לאשת ר' משה, ותעש כן. ויהי ממחרת ויאמר עוד לה: לכי נא ביתה אשת ר' משה ואמרי לה: דעי כי רצוני הוא להשיא את בתך לבני ואליך לא יחסר לחם לאכל ובגד ללבוש כל ימך, ואין אני מבקשת ממך דבר בעולם רק ספר הזוהר אשר היה אישך מעתיק ממנו ונותן לבני אדם, דברים אלה תאמרי לה לבד ולבתה לבד ותשמעי את דבריהם אשר יענוכה ונראה יהיו מכוונים אם לא, ותלך ותעש כן. ותען אשת ר' משה ותשבע לאשת ר' יוסף לאמר: כה יעשה לי אלקים וכה יוסיף אם מעולם ספר זה היה עם אישי, אבל מראשו ולבו מדעתי ושכלו כתב כל מה שכתב, ואומרה לו בראותי אותו כתב מבלעדי דבר לפני: מדוע תאמר שאתה מעתיק מספר ואתה אין לך ספר רק מראשך אתה כותב, הלא נאה לך לאמר כי משכלך אתה כותב ויותר כבוד יהיה לך, ויען אלי ויאמר: אלו אודיע להם סודי זה שמשכלי אני כותב לא ישגיחו בדברי ולא יתנו בעבורם פרוטה, כי יאמרו כי מלבו הוא בודה אותם, אבל עתה כאשר ישמעו שמתוך ספר הזוהר אשר חבר רשב"י ברוח הקודש אני מעתיקם, יקנו אותם בדמים יקרים כאשר עיניך רואות, אחר כך דברה אשת ר' יוסף זה עם בתו של ר' משה את הדברים אשר דברה עם אמה להשיאה לבנה ולתת לאמה לחם ושמלה, ותען לה כאשר ענתה אמה לא פחות ולא יותר, התרצה עדות ברורה יותר מוזו? כשמעי דבריו אלה נשתוממתי ונבהלתי מאד ואאמין או כי לא היה שם ספר רק בשם הכותב היה כותב ונותן לבני אדם, ואסע מאיילה ואבא אל עיר טאלאבירה¹ ואמצאה בה חכם גדול מופלא נדיב לב וטוב עין שמו ר' יוסף הלוי בנו של ר' טודרוס המקובל, ואחקרה ממנו על אודות הספר הזה, ויען ויאמר אלי: דע והאמן כי ס' הזוהר אשר חבר רשב"י היה בידו של ר' משה זה וממנו יעתיק ויתן לאשר טוב בעיניו, ועתה ראה בחינה גדולה אשר בחנתו לר' משה אם מתוך ספר קדמון יעתיק או בכח שם הכותב יכתוב, והבחינה היתה שימים רבים אחרי כתבו לי קונדרסים גדולים ורבים מהזוהר גנותי לי א' מהקונדרסים ואומרה לו כי אבד ממני ואחלה את פניו להעתיקו לי שנית, ויאמר לי: הראני נא אחרית קונדרס אשר לפני וראשית הקונדרס אשר יבא אחריו ואני אעתיקנו לך שלם כראשון אשר אבד לך, ואעש כן. אחר ימים מועטים נתן לי הקונדרס מועתק, ואגיההו עם הראשון וראו כי אין ביניהם הפרש כלל, לא תוספות ולא מגרעת לא שינוי ענין ולא שינוי דברים, אבל שפה אחת ודברים אחדים כאלו הועתק קונדרס מקונדרס, היתכן בחינה יותר גדולה מזו ונסיון חזק מזה? ואסע מטאלבירה ואבא אל העיר טוליטולה ואוסיף עוד לחקור על הספר הנזכר אל החכמים ותלמידיהם, ועדיין מצאתים חלוקים זה אומר בכה וזה אומר בכה, וכאשר ספרתי להם בענין בחינת החכם ר' יוסף הנזכר אמרו לי שאין זה ראיה, כי נוכל לומר שטרם נותנו לאדם קונדרסים מאשר יכתוב בכח שם הכותב יעתיקוהו תחלה לעצמו ולעולם לא יתרוקן ממנו, אבל יעתיק ויתן יעתיק ויתן כמעתיק מספר קדמון, אמנם נחחדש לי ענין, כי אמרו לי תלמידים שראו איש זקן ושמו ר' יעקב, תלמיד מובהק של ר' משה זה אשר היה אוהבו כנפשו, שהיה מעיד עליו שמים וארץ, שספר הזוהר אשר חבר רשב"י (ולא² מצאתי בספר תשלום זה הדבר).

בניתוח תכנה ובבדיקת אמיתותה של תעודה זו יש להבחין בין שני חלקים: עדותו הישירה של ר' יצחק מעכו, היינו סיפורו על דברים שראה ושמע בעצמו, ועדותו¹ Talavera. — 2 נוסח נייבאואר: "ומוזה הספר היה חסר עליו שם ובכבוד זה לא סימתי מה עלה בידי מכל זה".

העקיפה, היינו דברים שנמסרו לו מפי השמועה. העדות הישירה נוגעת בעיקר לפרסום הזוהר, ואילו העדות העקיפה מכילה ידיעות על חיבורו. תכנה של העדות הישירה ניתן לסיכום בנקודות אלו: א) ספר הזוהר נתפרסם בראשונה בספרד סמוך לבואו של ר' יצחק מעכו שמה, היינו בסוף המאה השלש עשרה. ב) הספר נתפרסם עליידי ר' משה די ליאון כהעתק מתוך כתב-יד שברשותו, שלפי דבריו הכיל ספר קדמון מהיבורם של רשב"י ובני דורו. ג) ההעתק נפוץ קונטרסים-קונטרסים ולא בצורת ספר שלם. ד) בחוגי החכמים בספרד היו דעות חלוקות לגבי טיב הספר: אלו האמינו בקדמותו וקיבלו את השמועה, שהרמב"ן שלח את כתב-היד מארץ-ישראל לספרד, ואלו חשדו בר' משה די ליאון שחיברו בעצמו בשם הכותב¹ או זייפו בכוננת זדון כדי להפיק מן הזיוף תועלת חמרית.

העדות העקיפה באה ללמד: א) אשתו של ר' משה די ליאון העידה, שבעלה כתב את הספר "מראשו ולבו מדעתו ושכלו" ללא שום כתב-יד לפניו. ב) ר' משה עצמו הודה בפני אשתו, שהוא מיחס את חיבורו הוא לחכמים קדמונים, משום שאילו היה מפרסמו בשמו לא היו נותנים לו שכר, "אבל עתה כאשר ישמעו שמתוך ספר הזוהר אשר חבר רשב"י ברוח הקודש אני מעתיקם יקנו אותם בדמים יקרים כאשר עיניך רואות".

עדות זו, המכילה הודאת בעל-דין ברורה ומפורשת, היתה סלע המחלוקת בחקר הזוהר. מצד אחד שימשה יסוד ובסיס לאיחור הספר, ומצד אחר טענו המקדימים, שהיא עדות פסולה ואין לסמוך עליה, ואמנם יש מקום לפקפקים רציניים באמיתותה. ר' יצחק מעכו שמע אותה מפי איש, שקיבלה בהשתלשלות רחוקה, עד מפי עד ושתי נשים באמצע, אשת ר' יוסף די אוילה ואשת ר' משה די ליאון. בעדות כזו אפשר להניח, שלא נמסרה כצורתה אלא הוסיפו עליה וגרעו ממנה, ואולי היה מישוהו בין מוסרי העדות, שהעלה טינה בלבו על ר' משה די ליאון וביקש להוציא לעז עליו. הנעימה הצינית שבדבריו לאשתו מסייעת להנחה זו. כסמך לערעור על ההודאה המיוחסת לר' משה די ליאון אפשר להביא את עדות ר' יעקב תלמידו, הנזכרת בסוף התעודה, אמנם סיומה חסר, אבל גם מדברי הפתיחה המקוטעים "שהיה מעיד עליו שמים וארץ, שספר הזוהר אשר חבר רשב"י". אפשר להסיק, שר' יעקב הביא ראיות לסתירת הטענה שר' משה חיבר את הזוהר, ואם כי ראיותיו אינן ידועות לנו ואין בידינו לבחון אותן, הרי על כל פנים יש סימן לכך, שעדותו או גורמים אחרים הצליחו לשכנע את ר' יצחק מעכו שספר הזוהר קדום, מכיון שבס' מאירת עינים שלו, הנמצא בכתובים, הוא מביא כמה מאמרים מן הזוהר בשם "מדרש ירושלמי"². פקפוקים אלה אין בהם כדי לפסול את העדות, אבל הם מחלישים את תקפה ואין לסמוך עליה אלא אם כן אמיתותה תאושר בהוכחות אחרות.

ברם, כמה מן המערערים הרחיקו לכת וביקשו לבטל את כל העדות מעיקרה, כבר בהע"רת המוציא לאור של ספר יחסין בדפוס הראשון נשמעת נעימה של ביטול לגבי העדות כולה: "אמר ש"ש [שמואל שולם]: הנך רואה בעיניך סכלות הדוברים על צדיק עתק,

¹ ההנחה, שהספר נכתב בכוח שם הכותב, כלומר שר' משה היה מצויים לכתובה אוטומאטית, שוללת את אשמת הזיוף המכוון. — ² עיין ג' שלום, שם, עמ' 19.

לא ידעו ולא יבינו, ההופכים ללענה דברים שהם כבשונו של עולם, ודברי הספר החתום לזר יחשבוהו וישימו לאל מלתו. וראויותיהם וטענותיהם הבל ואין במ מועיל¹. אחרים טענו במפורש, שהתעודה מזויפת ולא יצאה מידי ר' יצחק מעכו. כך כותב למשל המקובל ר' יצחק אייזיק חבר, שיצא להגן על קדמות הזוהר: "ומה גם שגם על קבלת עדות השיחה הזאת לאו מר בר רב אשי חתום עלה על הדברים האלה הנמצאים בס' יוחסין בשם נמצא כתוב, דאולי איזה טועה או מתנגד לחכמה הכניס דברים אלו בס' יוחסין (או במקום שמצא זה בעל היוחסין), ואולי מטעם זה נשמט בדפוסים האחרים"². טענה זו בטולה כל יסוד. אמיתות התעודה ונכונות הפרטים של העדות הישירה שבה מוכחות בהחלט, כפי שיבורר לקמן, ואין כאן אף שמץ של ספק.

ב. אישור העדות

האישים הנוכחים בתעודה

ששה אישים נזכרים בשמותיהם בס' יוחסין: ר' יצחק מעכו בעל התעודה, ר' משה די ליאון, ר' דוד די פאנקורבו, ר' יוסף די אויליה, ר' יוסף הלוי ור' יעקב. כל האישים האלה חוץ מאחד, ר' דוד די פאנקורבו, ידועים גם ממקורות אחרים, וכמה דברים חשובים המסופרים עליהם בתעודה ניתנים לאישור מתוך ידיעות אחרות. ר' יצחק מעכו נודע כמקובל מפורסם בספרד במאה הארבע עשרה, דבריו מובאים הרבה בספרות הקבלה וספרים אחדים ממנו מצויים בכתבי-יד. הידיעה החשובה ביותר לעניננו היא, שמקור התעודה הנקרא בס' יוחסין בשם "ספר דברי הימים שלו", כלומר מעין יומן, נמצא בכתבי-יד בספרית ברוך גינצבורג בפטרסבורג, כפי שיוצא מתיאורו של שניאור זק"ש³. אמנם מדברי זק"ש לא נתחורר אם כ"י גינצבורג הכיל גם את העדות על הזוהר, ולרוע המזל אותו כתבי-יד נעלם בינתיים ולא ניתן לבדיקה, אבל עצם העובדה שספר כזה היה במציאות ואינו בדוי יש בה משום סיוע רב לאמיתות התעודה.

הידיעות הביוגראפיות על ר' משה די ליאון מעטות מאוד, אבל חלק גדול מספריו בקבלה מצויים בכתבי-יד, ושנים מהם הופיעו גם בדפוס⁴. בהקדמות לספרים אלו מצוינים הזמנים והמקומות של חיבורם. התאריכים הם משנת ה"א מ"ו (1286) עד שנת ג"ג (1293), ובספרים שנתחברו עד שנת נ"ב רשום, שמקום חיבורם הוא וואד אל חג'ארה. ציון זה מאשר את העדות שבספר יוחסין, שהוא נודע בשם ר' משה די ווד אל חג'ארה. על שנות חייו לפני 1286 ידוע פרט אחד בלבד, שבשנת 1264 הועתק כתב-יד של מורה נבוכים בתרגום עברי בשביל "המשכיל ר' משה די ליאון"⁵. שנת מותו,

¹ ס' יוחסין השלם, עמ' 222. — ס' מגן וצינה (תרס"ו), נא ע"ב. — ² עיין ג' שלום, שם, עמ' 17. ³ עיין ילינק: Moses ben Schem-Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar, (1851, Leipzig), עמ' 19-20, 41-45, 52-53; ג' שלום, שם, עמ' 20-21. הספרים שנדפסו הם: ס' הנפש החכמה (בויליאה, שס"ח) וס' שקל הקודש (לונדון, 1911). — ⁴ עיין ג' שלום, Major Trends, עמ' 190.

שלפי עדותו של ר' יצחק מעכו היא שנת ס"ה (1305), שנויה במחלוקת, מכיון שיש מסורת אחרת, הקובעת את פטירתו בשנת ג"ג. אך יש ראייה לכך, שהתאריך הנכון הוא שנת ס"ה, שכן מתוך כתבי-יד של ס' משכיות כסף לר' משה די ליאון מוכח, שנתחבר אחרי שנת ג"ג². כתביו של ר' משה די ליאון מוכיחים בבירור, שעל כל פנים היה לו תפקיד חשוב בפרסום הזוהר, מכיון שהם מלאים לשונות זוהריים, קצתם בארמית ורובם בנוסח עברי, בשנים שהספר לא נודע עדיין ברבים, כפי שיתברר להלן³.

שמו של ר' יוסף די אויליה, הנזכר בספר יוחסין בציון "העשיר הגדול אשר בעיר הזאת", נתגלה על-ידי י' בער בתעודות ספרדיות, שבהן הוא נזכר כחוכר מסים בשנת 1285 וכבעל בית באויליה בשנת 1303⁴.

ר' יוסף הלוי "בנו של ר' טודרוס המקובל", שקיבל מידי ר' משה די ליאון קונטרסים מן הזוהר, הוא ר' יוסף אבולעפיא, ששמו ידוע ממקורות שונים. אביו ר' טודרוס שימש ברבנות בטולידו והיה מקובל חשוב ונגיד מפורסם. קשריו האישיים של ר' משה די ליאון עם ר' יוסף אבולעפיא מוכחים בהחלט, שכן הקדיש לכבודו שני ספרים, ס' הרמון וס' שקל הקודש.

ר' יעקב, "תלמיד מובהק של ר' משה", הוא כנראה התלמיד בשם זה, שר' משה די ליאון חיבר בשבילו את ס' הנפש החכמה.

עדויות שונות על פרסום הזוהר

כמה עדויות, בחלקן מסורות שאינן תלויות בעדותו של ר' יצחק מעכו ובחלקן אגדות המקובלים, מציינות אף הן, שהזוהר לא נתפרסם אלא בתקופה מאוחרת, סמוך לזמנו של ר' משה די ליאון.

ר' יהודה חייט, מקובל ממגורשי ספרד, כותב בהקדמתו לס' מנחת יהודה, שהוא פירושו לס' מערכת האלהות: "ואשרינו מה טוב חלקינו שזכינו אל ספר הזוהר, אשר לא זכו קדמוננו אשר קטנם עבה ממתנינו כמו רב האי גאון ורב ששת גאון והרב ר' אליעזר מגרמישא והרמב"ן והרשב"א והראב"ד, שכל אלו היו מכלל יודעי חן ולא טעמו מדבשו, כי בזמנם לא נתגלה". ר' אליהו דלמדיגו כותב בס' בחינת הדת⁵, שנתחבר בשנת רנ"א, בהבאת הטענות נגד קדמות הזוהר: "ויטענו עוד כי הספר הוא לא התפרסם באומתנו כי אם קרוב לג' מאות שנה". ר' אברהם זכות מוסר⁶, ללא קשר עם דברי ר' יצחק מעכו: "ונתגלה זה הספר אחר הרמב"ן והרא"ש שלא ראוהו".

חיד"א⁸ מביא בס' שם הגדולים, ערך "זוהר", אגדה מתוך "כ"י ישן נושן", שיש בה ענין רב לראות כיצד משתקפת המציאות ההיסטורית באגדות, שנוצרו בחוגי המקובלים על פרסום הזוהר, וזה לשונו: "ראיתי כתוב מהרב מהר"א [ר' אברהם] רוויגו וזה לשונו: מצאתי בזהר כ"י ישן נושן אצל מורי מהר"ם [ר' משה] זכות נר"ו: מצאתי

¹ עיין הגיל: האם חבר וכו', עמ' 22-21. — ² עיין הגיל: Major Trends, עמ' 387, הערה 113. — ³ עמ' 62, 67. — ⁴ עיין הגיל: האם חבר וכו', עמ' 18, הערה 8. — ⁵ בתוך ס' תעלומות חכמה ליש"ר מקנדיא (בסיליאה, שפ"ט), ה ע"ב. — ⁶ כנראה צ"ל לב. — ⁷ ס' יוחסין השלם, עמ' 45. — ⁸ ר' חיים יוסף דוד אוולאי.

כתוב באמת, כי ראש המקובלים ר' נחוניאן ק' הקנה והוא חיבר ס' הבהיר, ואחריו רשב"י עשה ספר הזוהר וחיבר בו כמה חבורים כמו התקונים. וכשמת רשב"י ורבי אלעזר וכל הדור ההוא אבדה חכמת הקבלה. עד שהקרה ה' לפני מלך אחד ממלכי מזרח. שצוה לחפור במקום אחד על עסקי ממון. ונמצא שם ארון אחד ובו ס' הזוהר, ושלה לחכמי אומות העולם וחכמי אדם ולא ידעו ולא יבינו. שלח אחר היהודים, באו אצלו וראו הספר ואמרו לו: אדונינו המלך זה הספר עשאו חכם אחד והוא עמוק ואין אנו מבינים אותו. אמר להם: וכי אין יהודי בעולם מביין אותו? אמרו לו: יש במדינת טולטולה. והמלך שלח הספרים עם גבוריו לטולטולה. וכשראוהו חכמי טולטולה שמחו בו שמחה גדולה ושלחו למלך מתנות רבות. ומשם נתפרסמה הקבלה בישראל. עד כאן מצאתי כתוב מהרב הנזכר. הרי כאן לפנינו ניסוח אגדי של העובדה ההיסטורית, שהזוהר נתפרסם בזמן מאוחר בקשטיליא.

אגדה אחרת, שמוצאה ממארוקו, רחוקה יותר מן המציאות ההיסטורית, כי לפי תיאורה נתגלה הזוהר בצפון אפריקה, אבל גם בה כלולה ההודאה, שהיה גנוז ונעלם עד תקופה מאוחרת. אגדה זו מובאת על-ידי ר' אברהם אזולאי בהקדמה לפירושו על הזוהר: "ואמרו, שספר הזוהר היה גנוז במירון במערה אחת ומצאו ישמעאלי אחד ומכרו לרוכלים בגליל העליון, ונפלו קצת גיירים ממנו ביד חכם אחד שבא מן המערב, והלך וחיפש וקיבץ כל הניירים מכל הרוכלים, גם חפש באשפות ומצא כי היו הרוכלים מוכרים בהם תבלין. אמנם עיקר מוצאו היה מעיר מערי המערב הנקראת תודג'א, ואפשר שאותו חכם המערבי הנזכר הוא שהוליכו לעירו".

עדות מיוחדת במינה, שתשיבותה מרובה גם מבחינות אחרות, מוצאים אנו בתוך הזוהר עצמו, ברעיא מהימנא ובתיקונים. בחלקים אלו, וביחוד בתיקוני זוהר, מדובר הרבה על חיבור הזוהר על-ידי רשב"י והחברים ועל התגלותו בדור האחרון, בימות המשיח. "המשכילים יזהירו כוזהר הרקיע" וגו' (דניאל יב, ג), "המשכילים" אלו רבי שמעון והחברים, "יזהירו" כשנתכנסו לעשות חיבור זה ניתנה רשות להם ולאליהו עמהם ולכל הנשמות של הישיבות לרדת ביניהם... ורשות נתן [הכוח העליון] לעשר ספירות לגלות להם רזים טמירים, שלא ניתנה רשות לגלותם עד שיבוא הדור של מלך המשיח"². "אמר רבי שמעון: חברים, בוודאי הקדוש ברוך הוא הסכים עמנו עליונים ותחתונים להיות בחיבור זה. אשרי הדור שזה מתגלה בו, שעתיד כל זה להתחדש על ידי משה בסוף הימים, בדור האחרון"³. השאלה אם דברים אלו נכתבו מתוך צפייה לעתיד לבוא או אינם אלא נבואה שלאחר מעשה אינה מענייננו כאן, על כל פנים במאמרים אלו וכיוצא בהם רמזו, שספר הזוהר יהיה גנוז ויתגלה בקץ הימים, ומכיון שלפי רוב חישובי הקץ שבזוהר מועד הגאולה הוא בהתחלת האלף הששי, נמצא שמאמרים אלו מכילים הכרזה על התגלות הזוהר באותו הזמן בקירוב, שבו נתגלה באמת לפי עדותו של ר' יצחק מעכו.

¹ ס' אור החמה (ירושלם, תרל"ו), ב ע"ג. — ² תיקוני זוהר, התחלת ההקדמה. — ³ תיקוני זוהר, תיקון סט, קי ע"א. ועיין גם סוף תיקון ו.

ההבאות מספר הזוהר

בחון חשוב לקביעת זמנו של פרסום הזוהר הוא בדיקת הציטאטים המובאים מתוך הספר. בדיקה זו מעלה, שבספרות הקבלה של הראשונים אין זכר למציאות הזוהר, ורק סמוך לסוף המאה השלש עשרה מוצאים אנו את ההבאות הראשונות. בס' משל הקדמוני לר' יצחק ק' סהולה, שנתחבר בשנת מ"א (1281), מובא מאמר אחד, הנמצא בנוסח הזוהר שלפנינו בשינויים, וכעת נתגלה כצורתו בכתב-יד של הזוהר. בפירושו שיר השירים לאותו המחבר, שנתחבר בשנת מ"ד ונמצא בכתובים, מצויים שמונה לשונות שמקורם בזוהר. באותו הזמן בערך³ נתחבר גם ס' אוצר הכבוד לר' טודרוס אבולעפיא, ובו שתי הבאות מן הזוהר. בפירושו על התורה לר' בחי בן אשר, שנתחבר בשנת נ"א, נמצאים שני לשונות בצורת הבאה⁴, אבל גם במקומות אחרים בפירושו ובשאר כתביו ניכר רישומם של מאמרי הזוהר. ר' יוסף ג'יקאטיליא, מקובל מפורסם, שפעל בסוף המאה השלש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה וחיבר ס' שערי אורה וספרים אחרים בקבלה, אם כי אינו מביא ציטאטים מפורשים, הרי כמה מספריו, וביחוד יערי אורה, טבועים בחותמה של השפעת הזוהר.

כל המחברים האלה חיו בספרד והיו בני דורו של ר' משה די ליאון, ולגבי שלשה מהם יש מקום להניח, שעמדו גם בקשרים אישיים אתו. ר' יצחק ק' אבי סאהולה ישב בוואד אל ח'ג'ארה, במקום מגוריו של ר' משה די ליאון, בנו של ר' טודרוס אבולעפיא, ר' יוסף, היה ביחסי ידידות עם ר' משה די ליאון, כפי שכבר ציינו לעיל⁵, והסברה נותנת, שגם אביו הכירו והיה קיים ביניהם מגע קרוב. גם ר' יוסף ג'יקאטיליא היה תושב קשטיליא, ואם כי אין בידינו ידיעות ביוגרפיות על קשרים אישיים בינו לבין ר' משה די ליאון, הרי מתוך השוואת כתביהם יוצא בבירור, שהיו שייכים לחוג אחד ובוודאי גם נדמנו יחד⁶.

ההבאות שנדונו עד עתה מובאות בלשון "וראיתי במדרש" וכדומה, ואצל ר' בחי בשם "מדרשו של רשב"י". מספרם הקטן של המאמרים המובאים וכן אופן ההבאה מראים, שבעלי ההבאות לא ראו אלא קטעים או חלקים בודדים מספר הזוהר. מכאן יוצא איפוא אישור על המסקנה הנובעת מעדותו של ר' יצחק מעכו, שהזוהר נתפרסם מגילות מגילות. מסקנה זו מקבלת עוד תוספת אישור בבדיקת ההבאות המאוחרות והרחבות יותר מראשית המאה הארבע עשרה.

¹ עיין ג' שלום: הציטאט הראשון מן המדרש הנעלם ("תרכיץ", III, עמ' 181-183); פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר (ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, עמ' תכה), — ² עיין הנ"ל: קבלת ר' יצחק בן שלמה בן אבי סהולה וספר הזוהר ("קרית ספר", VI, עמ' 109-118), — ³ שנת פטירתו של ר' טודרוס שנייה במחלוקת בין גרץ, י' בער וג' שלום. גרץ (תרגום שפ"ר, V, עמ' 383) סבר, שנפטר בראשית המאה הארבעה עשרה, לפי בער נפטר בשנת מ"ג ("דביר", II, עמ' 314-315; "ציון", II, עמ' 46, הערה 61), ודעתו האחרונה של שלום היא, שנפטר בשנת נ"ח ("ר' דוד בן יהודה החסיד נכד הרמב"ן", "קרית ספר", IV, עמ' 317, הערה 1), — ⁴ עיין ג' שלום: האם חבר וכו', עמ' 26-27. שאר ההבאות הנוכרות שם אינן מן הזוהר. עיין הנ"ל: הציטאט הראשון מן המדרש הנעלם, עמ' 183. על הבאות אלו העיר ר' דוד לוריא בראשונה. — ⁵ עיין הנ"ל: האם חבר וכו', עמ' 28. על אחת ההבאות כבר עמד ר' יעקב עמון בבקורתו. — ⁶ עמ' 33. — ⁷ עיין ג' שלום: Major Trends, עמ' 191-192.

המקובל הראשון, המביא מאמרים רבים וארוכים מן הזוהר, הוא ר' מנחם ריקנאטי, מבני איטליה¹. בכתביו², וביחוד בפירושו על התורה, שנתחבר כנראה בעשור הראשון של המאה הארבע עשרה, מובאים מאות לשונות, אך בדיקת הציטאטים מוכיחה, שלא ראה אלא חלק קטן מספרות הזוהר. מספר ניכר מהבאותיו לקוח מאדרא רבא. ר' דוד בן יהודה החסיד, כנראה נכד הרמב"ן, שחי בספרד ופעל סמוך לזמנו של ר' משה די ליאון, מביא בכתביו שלא נדפסו עדיין, וביחוד בס' מראות הצובאות, אוצר גדול של מאמרי הזוהר, רובם ככולם בתרגום עברי, אבל גם הוא לא ראה את הזוהר בשלימותו בנוסח שלפנינו³. החלק המצוטט אצלו ביותר הוא מדרש הנעלם. ר' שם טוב נ' גאון, מתלמידי הרשב"א, חיבר תשובה על סוד הספירות, שהגיעה לידינו בצורה מקוטעת, ובה הוא עוסק בביאור מאמרי הזוהר, ביחוד מאדרא רבא ומאדרא זוטא⁴. בכתביו הראשונים אין אף מאמר אחד מן הזוהר, ומכאן שמציאות הספר לא נודעה לו כלל בראשית עבודתו הספרותית. מלבד מאמרי האדרות אין אצלו אלא הבאות בודדות. בעיקר מדרש הנעלם, ואם כי תשובתו אינה מונחת לפנינו בשלימות וגם הענינים הנדונים בה מרוכזים מסביב לנושא אחד, בכל זאת מסתבר מתוך ההבאות, שלא ראה אלא חלקים מסוימים מן הזוהר. בהיקף רחב ובצורה קרובה ביותר לנוסח השלם שבידינו מובאים מאמרי הזוהר בס' לבנת הספיר⁵, שנתחבר בשנות העשרים של המאה הארבע עשרה ומיוחס בטעות לר' דוד בן יהודה החסיד⁶. ספר זה לא נדפס אלא על בראשית. הוא נחבר כנראה על כל התורה והחלק על ויקרא נמצא עוד בכתב-יד בבריטיש מוזיאום. לפיכך אי אפשר לקבוע אם המחבר ראה את כל חלקי הזוהר בשלימות. אבל אם גם נניח כן, הרי אין הנחה זו סותרת את הידיעה על פרסום הזוהר מגילות-מגילות, אלא היא באה ללמד לכל היותר, שבזמן המחבר כבר נפוצה מהדורה שלימה.

ברם, אפילו הנחה זו מפקפקת, מכיון שממקורות שונים יש להסיק, שעד גירוש ספרד, ואולי עד הדפסת הזוהר, לא היו כל החלקים מקובצים יחד. עדות מפורשת מוצאים אנו בהקדמתו של ר' יהודה חייט לפירוש ס' מערכת האלהות: "ואני יהודה בן לאדוני הנחם חסיד ושלם ר' יעקב חייט ע"ה בהיותי בספרד טעמתי מעט הדבש ואורו עיני, ונתתי אל לבי לדרוש ולתור בחכמה, והלכתי מחיל אל חיל לאסוף כל מה שימצא מהספר הנזכר, ואספתי מעט פה ומעט פה עד שרובו היה בידי מהנמצא ממנו. ואני מאמין אמונה גמורה, כי זכות זה עמד לי בכל התלאות אשר מצאוני בגרוש ספרד". בתשובות המיוחסות לר' יוסף ג'יקאטיליא, שנתחברו בסוף המאה הארבע עשרה בקירוב, מובאות דעות הזוהר מפי השמועה⁷. בס' עקדת יצחק לר' יצחק נ' עראמה, הדרשן הפילוסופי

1 שנות פעולתו ומאמרי הזוהר המובאים בכתביו נדונו הרבה בקשר לבקורת הזוהר, ביחוד אצל לוריא, לנואר וילינק. — 2 ביאור על התורה (ויניציאה, ש"ה), ס' טעמי המצוות (בסיליאה, ש"ט), פירוש התפלות (נספח לטעמי המצוות). — 3 עיין ג' שלום: ר' דוד בן יהודה החסיד נכד הרמב"ן, עמ' 302-327. — 4 עיין הנ"ל: שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון על יסודות תורת הספירות ("קריית ספר", VIII-IX). — 5 ירושלים, תרע"ג. — 6 עיין ג' שלום: ר' דוד בן יהודה החסיד, עמ' 327-327. — 7 עיין הנ"ל: תשובות המיוחסות לר' יוסף ג'יקאטיליא (ספר יובל לכבוד יעקב פריימאן, ברלין, תרצ"ו), עמ' 165, 169-170.

שפעל בספרד במחצית השנייה של המאה החמש עשרה, מובאים מאמרי הזוהר במספר ניכר, אבל ברור, שלא ראה את הספר כולו, שכן הוא כותב: "ושמעתי מפי רבים, שנמצא במדרש הנעלם² מאמר, זה לשונו: על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה כו', את לרבות תשעה באב, ותמהו ממנו כי לא נודע להם טעמו, ונשאלתי עליו והשתוממתי בשעה וקפץ לפני ענין נאות, אז אמרתי אם המאמר הזה ישנו במציאות הנה הוא מפואר מאד וזהו פירושו". כתבי-היד של הזוהר מלפני הדפסתו, שהגיעו לידינו, אינם מכילים את הספר בשלימותו³, ומדברי המהדירים והמגיחים בהקדמות לדפוסים הראשונים נראה בבירור, שגם לפנינו לא היו כתבי-יד שלימים. הנה למשל דברי המגיה בהקדמה לדפוס מנטובה: "ונודע אשר כבר היה מלפנים, כי לא עצרו כח אלא אחד מעיר ושנים ממשפחה להביא ברכת הספר [בכתב-יד] אל ביתו, וגם הם לא היה בידם טובו משלם כל החמשה ספרים". גם נוסח השער בדפוסים מעיד, שכמה חלקים נקבצו מתוך כתבי-יד שונים.

שמות הזוהר

בדורות הראשונים אחרי פרסומו מובא הזוהר בשמות שונים. ריבוי השמות וטיבם יש בהם כדי ללמד על אופן הפרסום וההפצה, והם מוסיפים חיזוק למסקנות, שעמדנו עליהן בדיוננו הקודם.

השם זוהר נזכר, כפי שכבר ציינו לעיל⁴, בתוך הספר עצמו, ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר, ולכאורה אין לך ראייה חותכת מזו, ששם זה נתיחס לספר מראשית הופעתו כשם עיקרי וקבוע. אך הנחה זו, המסתברת ומובנת מאליה, אינה מתאשרת במציאות, שכן במקורות רבים וחשובים אין כל זכר לשם זוהר, עובדה תמוהה זו אומרת דרשני, ואין להסבירה אלא אם כן נניח, שהחלקים הנוקבים את שם הספר במפורש לא היו ידועים לבעלי המקורות ההם. ואכן דבר זה למדים אנו גם בבדיקת ההבאות, שכן מאמרי רעיא מהימנא ותיקוני זוהר אינם מובאים אלא בתקופה מאוחרת, זמן רב אחרי פרסום הזוהר. יתר מכן: לפי נוסח המאמרים המזכירים את השם זוהר יש מקום לחשוב, שהמחבר התכוון ליחדו לחלקים אלו בלבד, אך מצד אחר יודעים אנו, שעל כל פנים בראשית המאה הארבע עשרה כבר נקרא גוף הספר בשם זה. כך הוא נזכר בסיפורו של ר' יצחק מעכו, ובשם זה מובאים מאמריו בכתביו ר' מנחם ריקנאטי⁵. בס' טעמי המצוות לריקנאטי מובא השם בשתי צורות: ספר הזוהר הגדול וספר הזוהר המופלא. ציונים מיוחדים אלו אינם תארים סתם ללא הבחנה, אלא הזוהר הגדול מציין בעיקר את אדרא רבא, ואילו הזוהר על התורה לחלקיו השונים נקרא הזוהר המופלא.

הציטאטים הראשונים שבכתביו ר' יצחק נ' אבי סהולה ור' טודרוס אבולעפיא מובאים בשם מדרש או הגדה או דברי רז"ל סתם. סימן לדבר, שהמאמרים שהגיעו לידיהם לא היו חלקי ספר גדול בעל שם מיוחד. בכתביו ר' משה די ליאון מצוין המקור של מאמרי הזוהר בשפע של כינויים כלליים וסתמיים, כגון "מדרשות הפנימיים",

1 ס' עקדת יצחק (לעמבערג, 1868), ח"א רכה ע"ב (פרשת וישלח). — 2 המאמר נמצא זוהר ח"א קע ע"ב. — 3 עיין להלן עמ' 110-111. — 4 עמ' 34. — 5 עיין לעיל עמ' 36.

"מאורות עולם", "אור ישראל", "סתרי תורה", "סתרי היחוד" וכיוצא בזה,¹ ללא שם מסוים.

ר' יצחק ן' אבי שהולה ור' משה די ליאון מביאים גם את השם "ירושלמי" או "מדרש ירושלמי", והוא חוזר גם במקורות אחרים.² אך אין לראות בזה שם מיוחד, שהרי גם ספרים אחרים, כגון ס' הבהיר ומדרשות שונים, מובאים בציון "ירושלמי".

שם נפוץ למדי הוא "מדרשו של רשב"י" או "מדרש רשב"י". הוא נזכר לראשונה אצל ר' בחיי בן אשר, וחוזר אחר-כך בכמה ספרים, אפילו במאה השש עשרה.³ כינויים דומים הם "ספרי רשב"י", "אדריה דרשב"י" (אדרא רבא), "צוואתיה דרשב"י" (אדרא זוטא) בתשובתו של ר' שם טוב ן' גאון ו"מכילתא דרשב"י" בס' הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד.

בס' מנורת המאור⁴ לר' ישראל אלנקאווה, שנהרג על קידוש השם בטולידו בשנת 1391, מובאים כארבעים לשונות מן הזוהר, רובם בתרגום עברי, בשם "מדרש יהי אור". שם זה נזכר גם בס' יוחסין⁵, אבל יתכן שהוא לקוח שם מס' מנורת המאור. מסתבר, שמקורו של שם זה הוא בכתב-היד שהיה לעיני המחבר, שהתחיל בפסוק "יהי אור".

השם "מדרש הנעלם", המיוחד בנוסח שלפנינו לחלק מסוים, מובא גם כשם כולל בס' לבנת הספיר, וכן בס' עקדת יצחק. גם בשם חלקים אחרים, כגון אדרא רבא, מובאים מאמרים מספר, למשל אצל ר' יהודה חייט, שאינם שייכים לאותו חלק.

עובדות אלו, היינו אנונימיות מצד אחד וריבוי שמות וכינויים מקריים מצד שני, באות ללמד, שצורת הספר לא היתה מגובשת ומוצקת וגם היקפו לא היה קבוע לפני ההדפסה. נמצא, שגם פרשת השמות מסייעת לכך, שהספר לא נתפרסם כחטיבה אחת אלא קונטרסים-קונטרסים, והשמות נתחלפו לפי צירופי החלקים השונים בכתב-היד.

ג. קדושת הזוהר

הקדושה העילאית, שהעטירה את הזוהר בספרות ישראל במשך דורות רבים, לא ניתסה אליו אלא מאות שנים אחרי פרסומו, כתוצאה של התפתחות והשתלשלות היסטורית ממושכת. בראשית הופעתו ובדורות הסמוכים לא קנה לו הספר שם ופרסום אלא בין בעלי הקבלה, שהשפעתה היתה מצומצמת בזמנים ההם בחוגים קטנים. מעבר לתחומי הקבלה, בספרות הרבנית והפילוסופית, לא ניכר רושם התגלותו של ספר הזוהר. רק בספרים מעטים ובזמן מאוחר לערך בא זכרו, כגון בשאלות ותשובות של ר' שמעון בן צמח דוראן, בס' העיקרים, בס' עקדת יצחק ובכתבי ר' יצחק אברבנאל. ר' יוסף אלבו, בעל ס' העיקרים, כותב⁶: "והוצרכתי

¹ עיין מאמר קדמות ספר הזוהר (תרס"ז) לר' דוד לוריא, ב ע"א; ג' שלום: האם חבר וכו', עמ' 23-24.

² עיין לוריא, שם, כא ע"א-כב ע"א; ג' שלום, שם, עמ' 25-26; הנ"ל: קבלת ר' יצחק בן שלמה בן אבי שהולה וספר הזוהר ("קריית ספר", VI, עמ' 113-117). — ³ למשל בס' עבודת הקודש לר' מאיר ן' גבאי. — ⁴ הוצ' ענעלאו. עיין מבואותיו: I, עמ' 21-22; II, עמ' 26-28; III, עמ' 29-34.

⁵ עמ' 45. — ⁶ מאמר ב, פרק כח.

לכתוב זה לפי שראיתי אנשים משתבשים בזה וקורין בספר הזוהר ובזולתו מספרי חכמי הקבלה מזולת קבלה אלא מסברת עצמם להראות כי חכמה גדולה להם, וגכנסים לפנים ממחיצתם לחשוב מחשבות בדבר שהמחשבה אסורה".

המקובלים התייחסו לזוהר בדרך כלל כאל ספר קדמון, כפי שמעידים השמות "מדרשו של רשב"י" ו"מדרש ירושלמי", ולפעמים הוא מובא גם בשם "מעשה בראשית לחכמי המשנה" ו"כדומה. אך יש סימנים לכך, שלא כולם נהגו בו קדושה מיוחדת, ואולי אחדים מהם לא קיבלו את המסגרת הסיפורית כאמת היסטורית. ר' יוסף ן' ואקאר, שחיבר ספר בקבלה בערבית בשנת 1340, כותב²: "וספר הזוהר נפלו בו טעויות רבות מאד, יתחייב להשמר מהם כדי שלא יטעו". כמה מקובלים ניסו לחקות את הזוהר בדרכים שונות³. בעל ס' לבנת הספיר חיקה את הלשון הארמית. הוא מביא את מאמרי הזוהר כצורתם ובציון המקור, אבל גם ביאוריו וחיידושו הנוספים כתובים על-פי רוב בארמית וזוהרית, ולפעמים קשה להבחין בין ההבאה לבין התוספת. ר' דוד בן יהודה החסיד הלך בדרך הפוכה, הוא תרגם את מאמרי הזוהר לעברית, הביאום בדרך כלל כצורתם ובשם חכמי הזוהר, אבל העלים את המקור הספרותי והכניס גם את חיידושו הוא וגם דברי מקובלים ידועים לתוך המסגרת הנהוגה בזוהר. מאמרו של ר' עזריאל מגירונה מובא בלשון "ר' חייא פתח אל אלהי הרוחות לכל בשר", ותמציתו של ס' שער הרזים לר' טודרוס אבולעפיא מתחילה בנוסח "ר' שמעון פתח השמים מספרים כבוד אל"⁴. כאן לפנינו משחק פסוידאפיגרפי קל בצירופם של מאמרים שונים, קצתם מתורגמים וקצתם מועתקים וקצתם מקוריים, ללא כוח של דמיון יוצר. שעשוע זה של ר' דוד מעורר את הרושם, שלא התייחס ברצינות יתירה למסורות הזוהר בשם חכמים קדמונים, שהשאינן לדברי מקובלים מהמאה השלש עשרה. חיקויים מוצלחים ומקוריים יותר הם ס' הפליאה⁵ וס' הקנה⁶. המחבר האנונימי יחס את ספריו לבני משפחה קדומה, מצאצאי ר' נחוגיה בן הקנה. שחיו בארץ-ישראל וקיבלו גילויי סודות בישיבה של מעלה. מבחינת התוכן גם מחבר זה לא חידש הרבה, אלא ליקט וצירף מאמרים שונים מאוצר ספרות הקבלה, ביחוד בס' הפליאה⁷. מאמרי הזוהר אינם מרובים והם מובאים בנוסח עברי⁸. הצורה הספרותית של פגישות ושיחות בישיבה של מעלה היא חיקוי של הבימה השמימית ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר. מסוג אחר הם החיקויים שבס' ברית מנוחה⁹, המיוחס לר' אברהם מרימון הספרדי. בהקדמת הספר מובאת שלשלת המסורת של תורת הסוד, ור' שמעון נזכר כחותם המסורת הנסתרת: "עד שבא לידי רבי שמעון, ומימות רבי שמעון עמד צפון וסתום, זולתי חכמים אחרים, שהשיגו בו מעט והכירו

¹ ר' שם טוב ן' גאון בתשובתו על סוד הספירות. — ² עיין ג' שלום: Major Trends, עמ' 387, הערה 124. — ³ החיקויים הראשונים והמוצלחים ביותר הם רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, שנאספו לתוך הזוהר עצמו ונחשבים לחלקיו. אך קביעת סיבם כחיקויי הזוהר תלויה בתוצאות הבקורת, שבידורן יבוא בהמשך דיונו, ולפיכך לא עמדנו עליהם כאן. — ⁴ עיין ג' שלום: ר' דוד בן יהודה החסיד, עמ' 313-317. — ⁵ קארעץ, תקמ"ד. — ⁶ פאריצק, תקמ"ו. — ⁷ עיין ילינק: בית המדרש, III, עמ' XLV-XXXVIII. — ⁸ ילינק קבע, שלשונות הזוהר מובאים על-פי היצטאטים שבכתבי ריקנאטי. ⁹ אמשטרם, ת"ת.

כפי שכלם, כגון הגאונים ז"ל. בתוך הספר מובאים בשם רשב"י, הנקרא גם "החכם" סתם, ששה מאמרים בארמית ושני מאמרים בעברית. אף אחד מן המאמרים המובאים אין לו מקור בזוהר, ולפי תכנם ניכר, שנתחברו על-ידי בעל הספר עצמו כאסמכתא לדבריו. שם הזוהר אינו נזכר כלל. כל החיקויים שמנינו מראים על כל פנים, שבעליהם לא חשו עדיין אותה חרדת-קודש, המציינת את היחס לזוהר בתקופה מאוחרת יותר.

התקדשותו הכללית של הזוהר והשפעתו הרחבה החלו עקב המאורע ההיסטורי של גירוש ספרד, שזיעזע את היהדות כולה. עם שקיעתה של יהדות ספרד שקעה שמשו של הפילוסופיה הרציונאליסטית, בעלת המגמות האוניברסאליות, ותורת הנסתר של הקבלה, שנודווגה ונתמזגה יותר ויותר עם האפוקאליפטיקה היהודית והיתה לפה לכיסופי הגאולה הלאומית, הפכה לעוגן ההצלה הרוחנית של האומה הדוויה. מפנה היסטורי-רוחני זה, שהביא ליציאת הקבלה מתחומי הכת המסוגרת של בעלי סוד יחידי סגולה למרחבי החיים ולבטיהם של המוני עם ישראל, העלה לרום המעלות את ס' הזוהר, שאור הפלאות וזיו הקדמות חפפו עליו. בס' הזוהר כבר שרויים יחד סתרי האלהות וההויה עם תיאורי ימות המשיח וחישובי הקץ, ולפיכך התאים גם בתכנו להלך-הרוח של דור המשבר, שנדחף לבקש פתרון לחידת אימי הגלות ונכסף לשמוע את פעמי המשיח.

הדפסת הזוהר במחצית המאה השש עשרה היתה הרחיפה החיצונית להפצת הספר ולהחדרת השפעתו בחוגים רחבים. השפעה זו הגיעה לשיאה בתחית הקבלה בצפת, וביחוד בקבלת האר"י, שהיא הפרי הבשל של מזיגת המגמות המיסטיות והאפוקאליפ-טיות. בספרות הקבלה שלאחר גירוש ספרד, וביחוד מתקופת צפת והלאה, נעשה הזוהר מקור המקורות של תורת הסוד, וכל הרעיונות המיסטיים החדשים נתלו בו בדרך הפרשנות. מצד אחר חדרו לרוח העם סיפורי הזוהר, תוכחותיו ומאמריו על הנשמה, התורה והמצוות והתפלה, החטא וענשו, ימות המשיח וחיי העולם הבא, בצינורות של ספרות המוסר, שהפכה להיות מעין סניף עממי של תורת הקבלה. בהשתלשלות זו זכה ס' הזוהר להשיג את המעלה הגבוהה ביותר: הוא קנה לו מקום בתודעת האומה כטכסט קאנוני שלישי ליד התנ"ך והתלמוד. התלמוד והזוהר נתקבלו כשתי פנים, נגלה ונסתר, של ההתגלות האלהית, הגלומה בספרי המקרא, ומבחינת הקדושה הועמד הזוהר אפילו במעלה רמה ונשגבה מן התלמוד. סודות הזוהר נחשבו לבשמת התורה, כנגד הלכות התלמוד שהן גופי תורה, וכיתרון הנשמה מן הגוף כך נתפס יתרון הזוהר מן התלמוד. מעמד מקודש זה של הזוהר כנציג הקבלה באמונתן של שכבות רחבות, והעדפתו בקדושה על התלמוד, מציין את נצחונן של השקפות מיסטיות על מהות התורה והקבלה ויחסה לספרות ההלכה, שטופחו קודם בחוגים מצומצמים של בני היכלא, ואף הובעו בבירור בזוהר עצמו.

ברם, במשל הנשמה והגוף כלולה גם משמעות מגבילה לגבי תוקף הזוהר והקבלה. כשם שהנשמה והגוף זקוקים זה לזה ורק בחיבורם ובתיאום תפקידיהם המיוחדים מהווים הם אדם שלם, כך גם הזוהר והתלמוד או הגסתר והנגלה אינם יכולים להתקיים ולמלא את

יעודם במפורד וללא יחסי-גומלים, שכן תורת היהדות השלימה זקוקה לשניהם. גם לאחר התקדשות הזוהר לא ניתן לו בדרך כלל לקפח את הסמכות המוחלטת של התלמוד בקביעת אורח החיים הלכה למעשה. הדינים המפורשים או הרמוזים בזוהר לא נתקבלו אם מצאו בהם ניגוד להלכה פסוקה בתלמוד. ר' שלמה לוריא (מהרש"ל), הפוסק המפורסם שעסק גם בקבלה, יצא בחריפות נגד הנהגת מנהג על-פי הזוהר בהנחת תפילין, שנראה בעיניו שלא כהלכה. הוא כותב²: "ששאלת אותי על מנהגי אם להניח תפילין של יד בשיבה או בעמידה, מפני שראית הרבה מן המדקדקים בדיקדוק עניות להניח תפילין של יד בשיבה, דע אהובי חדשים מקרוב באו ורוצים להיות מכת המקובלים וממדרשי הנעלמים, ומחלשי הראות לא יביטו באור הזוהר ולא ידעו מוצאו ומבואו וכוננתו, אלא שכך מצאו בספרי רשב"י, ודע אהובי, שכל רבותיי ואבותיי הקדושים ששמשו גאוני עולם ראיתי מהם שלא נהגו כך, אלא כדברי התלמוד והפוסקים. ואם היה רשב"י עומד לפנינו וצוה לשנות המנהג שנהגו הקדמונים לא אשגיננו ביה, כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו... לכן אהובי אל תלך בדרך אתם ואין לך עסק בנסתרות המתיהרים בחידושים כאלו, הן יודעים ומבינים רז תורה וצפוניה, והלואי שידעו הגלויים".

הנימוק להתנגדות הנזכר כאן, שאין הלכה כרשב"י, חוזר גם בדיונים אחרים בשאלת הדינים שבזוהר, אבל טעם פורמאלי זה אינו עיקר. עקרון ההתנגדות נעוץ בהכרה ברורה, שתחומי הזוהר והתלמוד מוגדרים הם, ואין הנסתר רשאים להשיג את גבול הנגלות. הכלל המובא בס' יוחסין³, ש"כבר הוא מוסכם בישראל, שהדבר שלא יחלוק על התלמוד ואין מפורש בתלמוד ומצינו שם [בזוהר] מפורש שמקבלים אותו", קובע את קצה הגבול של סמכות הזוהר בעיני הלכה. אפילו ר' מנחם עזריה (רמ"ע) מפאנו, המקובל האיטלקי הידוע שהיה גדול גם בהלכה, שהתמרמר מאוד על דברי מהרש"ל שהבאנו וכתב עליהם⁴: "גם הר"ש דילוריא עשיר היה בדעת, שכן יפוצו מעינותיה, אבל בתשובותיו סי' צ"ח שפתותיו דוברות עתק בדרושים הללו בגאווה ובוז, ודאי עני היה אותה שעה וכל דבריו שם מהבל יחד, כי עברו תורת העין הפרו חק המוסר, לא יאות לחכם ומבין להשיב עליהם או אפילו לשית אליהם לב", אפילו מקובל ותיק זה הודה בהגבלת סמכותו של הזוהר כלפי התלמוד. הוא כותב באותה תשובה⁵: "וכל שיהיו דברי הגמרא סובלים פירושים שונים ויתבאר האחד מהם על פי הזוהר חייבים אנו להטות לבבנו אליו ולעשות על פי הוראתו... ואם יחלוק הזוהר על מי שהיה מן המפורשים או מן הגאונים, כל שיסבלו לשון הגמרא ידחה כל זולתו מפני פירוש הזוהר".

הדוגמא החותכת לדעה המקובלת בנידון זה היא עמדתו של ר' יוסף קארו, בעל שולחן ערוך, שזכה לשני שולחנות והיה גדול בהלכה ובקבלה כאחד. בשולחן ערוך הוא מביא רק דינים מעטים על-פי הזוהר, ובדרך כלל הוא מציינם כחומרות וסייגים או כמנהגי חסידות בלבד ולא כהלכות פסוקות⁶. ובפירושו לטור אורח חיים⁷ הוא קובע במפורש,

¹ כל הדינים שבזוהר נאספו ונערכו לפי הסדר בשולחן ערוך בס' יש שחר (פראג, שס"ט) לר' יששכר בער מקרעמניץ. — ² שו"ת מהרש"ל (לובלין, של"ד) סי' צח. — ³ ס' יוחסין השלם, עמ' 45. — ⁴ שו"ת הרמ"ע (ויניציאה), סי' קח, דף קיא ע"א. — ⁵ דף קח ע"ב. — ⁶ עיין ס' מצרף לחכמה ליש"ר מקניזאה, כג ע"ב-כז ע"ב; ס' בן יוחאי מענה קלא-קלב. — ⁷ בית יוסף, סי' כה, ד"ה ויברך אקב"ו.

שאינן תוקף לדיני הזוהר בניגוד לפסקי ההלכה: "ואיני יודע למה תמה [בעל האגור] על זה [שהפוסקים חולקים על הזוהר בברכת תפילין] יותר מכמה דינים, שמצינו שכתב רשב"י בספר הזוהר הפך ממסקנא דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא. וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רשב"י לא הוה חישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן". תפיסה זו, המכירה בתוקפם ובמעלתם הגבוהה של התלמוד והזוהר כאחד ורואה בהם שני גילויים משלימים של תורת ישראל, היתה שלטת אחרי גירוש ספרד ברוח היהדות השלימה, ששמרה בנאמנות על ערכי המסורת, ורק מעבר לתחומה, בתוך היהדות או מחוצה לה, נבקעה האחדות ונעשו נסיונות לכרות תהום בין התלמוד ובין הזוהר.¹

הנסיון הראשון להפריד בין הדבקים ולהעמיד את הזוהר במערכה מנוגדת לתלמוד נעשה בקבלה הנוצרית,² שצמחה ונתגבשה בתקופת הרנסאנס באיטליה ובגרמניה, ואחר-כך נתפשטה גם בשאר ארצות אירופה והתמידה בקיומה עד המאה השמונה עשרה. נושאי תנועה זו דימו בנפשם, שבתורת הקבלה ובס' הזוהר כתעודתה הספרותית הקדומה כלולים יסודות האמונה הנוצרית. הזוהר נתקדש בחוגים אלו כספר המשקף את דמות היהדות הספיריטואלית הטהורה, שלפי דעתם היא זהה לנצרות האמיתית. ללא סילופי התלמוד. השקפה זו גרמה לכך, שבו בזמן שנגזרה שריפה על התלמוד באיטליה ניתנה רשות להדפסת הזוהר בסיועם של חכמים נוצריים.³

בתחום היהדות התרחש הפירוד בתנועה השבתאית. תנועה משיחית זו, שנתבססה בעיקר על תורת הקבלה, דגלה מראשיתה בסיסמות הזוהר, אבל בשנת הגיאיות שלה, לפני המרתו של שבתי צבי, עמדה עוד על יסוד האחדות של הזוהר והתלמוד או הק" בלה וההלכה. אך בתקופת קיומה הכיתתי הממושך לאחר משבר ההמרה גבר בה יותר ויותר זרם אפיקורסי קיצוני, שמרד בתלמוד ופרק את עול המצוות המעשיות והעמיד את היהדות על נסתרות הזוהר והקבלה בניגוד לתלמוד ולהלכה. המגמה הספיריטואלית האנטינומיסטית באה לידי ביטוי מלא וסיום טראגי בגלגולה הפראנקיסטי של השבתאות. בני הכת בפולין, שנעשו חסידי יעקב פראנק, קראו לעצמם בשני שמות אופייניים: "מעריצי הזוהר" או "מתנגדי התלמוד". ויכוחיהם עם הרבנים סובבו על הציר של העמדת הזוהר כנגד התלמוד. בויכוח הפומבי הראשון, שנתקיים בקאמיניץ בשנת 1757, הציעו הפראנקיסטים בין השאר שני עיקרי אמונה, שבאחד מהם מודגשת אמיתות הזוהר וסתרי התורה בכלל, ובשני מוכרו התלמוד כספר של שקרים וסילופים: "ו. תורת משה ונבואתו ודברי כל הנביאים הראשונים ושאר ספרי הקדמונים כולם סתומים וחתומים ודומה למטרוניתא שפניה מכוסים, הרוצה לעמוד על יפיה צריך לגלות פניה". ו. הקדמונים פירשו את התורה ונברא ש"ס בלשון הקודש והוא התלמוד, ויש בתוכו דברי שקר ודברי בדאי ומתנגדים נגד ה'

1 אמנם בספרי קבלה אחרים, וביחוד ברעיא מהימנא ותיקוני זוהר ובס' הפליאה וס' הקנה, ניכרו מגמות אנטי-תלמודיות, אבל מגמות אלו לא הגיעו מעולם לידי ניגוד ופירוד ממש בתוך הקבלה האורוונודוסית. — 2 על הקבלה הנוצרית וכן על התנועה השבתאית נדבר ביתר הרחבה בפרק הבא. 3 עיין גרין-שפ"ר, VII, עמ' 263-264. 4 על-פי הזוהר. עיין להלן עמ' סה-סו.

ותורתו".¹ כתום הויכוח נגזרה שריפה על התלמוד ביזמת הפראנקיסטים. הפירוד המוחלט בין הזוהר ובין התלמוד נראה בעליל בדרישה הגרוטסקית, הכלולה בין תנאי הפראנקיסטים להמרתם, ש"ישאירו להם ספרי הזוהר ושאר ספרי המקובלים".² בכיוון הפוך התחולל הפירוד בתנועת ההשכלה בגרמניה ובאירופה המזרחית. המשכילים ביקשו להשפיל את הזוהר ולהרחיקו מתחום היהדות כזמורת זר. אמנם גם התלמוד לא התאים לרוחם ולמעשה נשמט מידיהם לגמרי בהמשך ההתפתחות. אבל בראשית ההשכלה שמרו עוד אמונים לדברי חז"ל, וגם אחר-כך כשפרקו את עול המצוות הכירו בתלמוד ובהלכה בכלל כגילוי לגיטימי של רוח היהדות. לעומת זה ראו בזוהר ובקבלה בכלל תורה פסולה ואמונה פגומה, העוכרות את היהדות המונג-תאיסטית הצרופה.

הד רחוק של יחס ההשכלה לזוהר נשמע במחלוקת הקשה, שפרצה בדורנו בתימן ופילגה את יהודי תימן לשני מחנות.³ ר' יחיא אלקאפה, חכם בצנעא בירת תימן, שהושפע מספרות ההשכלה האירופית, קידש מלחמה חריפה על ה"עקשים" שבעדתו, "שונאי החכמה והמדע", והקים תנועת השכלה תימנית, הנודעת בשם "דרדע". ענינים שונים, השקפות דתיות וחינוכיות וחברתיות, היו מונחים ביסוד המחלוקת, אבל היחס לזוהר ולקבלה הועמד במרכזה בפולמוס הספרותי.⁴ אלקאפה מתח בקורת מקיפה על הזוהר ותיארו כספר זר, שהגניב את היסודות הרעיוניים של עבודת האלילים לתוך היהדות. הוא כותב⁵: "ומחבר הזוהר תפס דעותיהם [של עובדי האלילים] וחשב להכניסם באמונת תורתנו הקדושה, וקרא את שמו בשם רשב"י התנא בשקר ואמר שנגלה לו הקב"ה הנקרא אצלו עתיקא קדישא וגילה לו רזין טמירין... ולפי שראה הפילוסוף הזה, כי המשנה ושני התלמודים ומדרשי רז"ל האמתיים עומדים נגדו באמונת אחדותו יתברך, לכן חשב לפסלן ובוזו ולעג להם ולכל העוסקים בהם... והבטיח שלא יזכו ישראל לגאולה עד אשר ישובו מדרכם מלעסוק במשנה ובתלמוד. רק יעסקו בתורתו החדשה המלאה אלילי תמונות ופרצופים בעלי מפלצות וזוגים שונים... חלילה לשום בר ישראל להאמין כי רשב"י התנא או זולתו מרז"ל האמינו באמונות כאלה... כי הוא מטרת תורתנו הקדושה להרחיקנו מאמונת האלילים, בין גשמיים ובין רוחניים, ולדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו". כאן ניתן לאחרונה ביטוי נוקב וקיצוני ביותר להרגשת הפירוד בין הזוהר ובין התלמוד והיהדות האמיתית.

ברם, זעזועים אלו לא הספיקו לעקור את קדושת הזוהר מן התודעה הדתית העממית. אמנם כתוצאה מן המשבר השבתאי, שהביא בפולין אפילו לידי הכרזת איסור על לימוד הזוהר למטה מגיל שלשים,⁶ נתמעטו לומדי הזוהר והקבלה הפכה שוב, ביחוד בארצות המזרח, לתורה נסתרת של הוגים מצומצמים. אך היחס הנומינוזי מצד המון העם לא פסק. אדרבה, ריחוקו מאופק ההבנה והידיעה הגביר את קדושתו והפך אותו

1 מ' בלכן: לתולדות התנועה הפראנקית (תל-אביב, תרצ"ד), ו, עמ' 135. — 2 שם, ו, עמ' 207. — 3 פרשת המחלוקת מתוארת בהרחבה במדור מיוחד בקובץ "שבות תימן" (תל-אביב, תש"ה), עמ' 166-231. — 4 עיין ס' מלחמות השם (ירושלם, תרצ"א) וס' דעת אלהים (ירושלם, תרצ"א) לר' יחיא אלקאפה. מקובלי תימן השיבו על טענותיו כספר גדול בשם "אמונת ה'" (ירושלם, תרצ"ח). — 5 הקדמה לס' מלחמות השם. — 6 עיין בלכן, שם, ו, עמ' 126.

לספר מרומם ומאויס. החתום בשבעה חותמות והעיון ברזיו הנשגבים בחוקת סכנה הוא מרוב קדושתו. במקום לימוד הזוהר ברבים באה קריאת המלים ללא הבנת התוכן באמונה "שאף על פי שאינו מבין הלשון מסוגלה לנשמה"¹. למטרה זו נדפס הזוהר כמה פעמים באותיות מרובעות ובניקוד.

קדושת הזוהר מצאה גם מבצר חזק בחסידות, התנועה העממית הרחבה, שקמה והתפשטה באותו הזמן ממש כשההשכלה הסתערה להשפיל את כבוד הזוהר ולהפר את אחדות הקבלה וההלכה. בחסידות הוקם על מישור חדש הקשר האמיץ בין הזוהר ובין התלמוד בבחינת נשמה וגוף, אך בהבלטה יתירה של קדושת הזוהר. באגדות החסידות מדובר הרבה ובהערצה מופלגת על כוח הפלאות של הזוהר. הבעש"ט נשא תמיד בחיקו את ספר הזוהר ובכוחו עשה מופתים וצפה עתידות. כששאלוהו בתמיהה כיצד נתגלו לו מתוך עיונו בזוהר, עקבותיו של אדם שנעלם, ענה: "הלא אור שברא הקדוש ברוך הוא בששת ימי בראשית היה האדם מביט בו מסוף העולם ועד סופו וגנוז לצדיקים לעתיד לבוא. והיכן גנוז? בתורה. ולכן כשאני פותח ס' זוהר אני רואה כל העולם כולו"². התקרבותו של המגיד ממעורטש לבעש"ט מתוארת בקשר ללימוד הזוהר: "אמר לו הבעש"ט: אמור לי קודם נסיעתך מאמר מספר הזוהר. עשה המגיד רצונו ואמר. כשסיים אמר לו הבעש"ט: יפה דרשת, אלא שתורתך היא כגוף בלי נשמה. התחיל הבעש"ט מסביר הוא אותו מאמר הזוהר עצמו. היו הדברים שמחים. עד שראה המגיד לבעש"ט שהוא מתרומם ופורח באויר עם מטתו. באותו מעמד נתקשר המגיד הגדול אל הבעש"ט³. אמנם עיון רציני בזוהר ובספרות הקבלה לא היה נפוץ ביותר בחוגי החסידים, ואפילו בין הצדיקים היו רק מעטים לערך, שהצטיינו בידיעה יסודית ובהבנה מעמיקה בחכמת הקבלה ואף חיברו פירושים חשובים לזוהר. אבל גם שאר הצדיקים וגם קהל החסידים קידשו את הזוהר בקדושה עילאית וראו בו יסוד מוסד של היהדות האמיתית. הערכת הזוהר כאבן פינתה של האמונה היהודית מובעת בנוסח קצר וקולע בדבריהם המסורים בשם ר' פנחס מקאריץ⁴, מאבות החסידות: "נתן [ר' פנחס] שבח והודיה להשי"ת על שלא ברא אותו בשנים שלא נתפשט הזוהר. כי הזוהר האט מיך דערהאלטן ביים יודישקייט"⁵.

פרק שלישי

תולדות חקר הזוהר

א. ראשית הבקורת

בקורת הזוהר התחילה בעצם עם פרסומו בסוף המאה השלש עשרה. הויכוחים בחוגי החכמים בספרד אם הספר יצא מידי רשב"י ותלמידיו או המחבר הוא בן דורם ר' משה

1 ר' משה חיים לוצאטו, בהקדמה לסי' קל"ח פתחי חכמה. — 2 שבתי הבעש"ט (הוצ' הורדצקי תרפ"ב), עמ' עח. — 3 א. כהנא: ספר החסידות (ורשה, תרס"ב), עמ' 150. — 4 מ"י גוטמן: תורת רבינו פנחס מקארעץ (בילגוריי, תרצ"א), עמ' כו. — 5 בעברית: "הזוהר קיימי ליהדות".

די ליאון, שהדם נמסר בעדותו של ר' יצחק מעכו, אפשר לראותם כפתיחת הדיון הבקורתי. שנתחדש זמן רב אחר-כך בפולמוס ספרותי ונמשך מאות שנים עד ימינו. מבחינת הבקורת יש לעמוד במיוחד על הערה אחת בדברי ר' יצחק מעכו¹: "ואמר [ר"י מעכו] שקבל, כי מה שנמצא בלשון ירושלמי האמן כי הם דברי ר' שמעון, ואם תראה בלשון קדש האמן כי אינם דבריו רק דברי המוייף, מפני שהספר האמתי הוא בלשון ירושלמי כלו". בדברים אלו שומעים אנו, שנקבעה הבחנה בין החלקים הכתובים ארמית, לשון ירושלמי, ובין החלקים הכתובים עברית, שהכוונה בהם ללא ספק למאמרי מדרש הנעלם שבידינו, ולא לחלקים שאבדו, כהשערותם של קצת חוקרים. נמצא שבזמן פרסומו של הזוהר ראו בשפה הארמית סימן לקדמות, ואילו בנוסח העברי ראו סימנים של איחור, ומסיבה זו פסלו את מדרש הנעלם, לפחות ברובו הגדול, וזוהי הבחנה חשובה, שיש לראות בה משום התחלה לבקורת הזוהר מבחינת הלשון והסגנון.

זמן פרסום הזוהר עד סוף המאה החמש עשרה אין זכר לבקורת ספרותית, אבל יש להניח בוודאות, שרבים מן החכמים הפילוסופיים והתלמודיים לא קיבלו את הזוהר כספר קדמון, אלא שלא החשיבוהו במידה מספיקה כדי לעסוק בו ולסתור את קדמותו. ראייה ברורה להנחה זו מוצאים אנו בס' בחינת הדת לר' אליהו דילמדגו, שנתחבר בשנת רנ"א, ובו מנוסחות בפעם הראשונה כמה טענות בקורתיות חשובות. המחבר מביא תחילה דברי התנגדות לקבלה בכלל ומציין, ש"כת רוב מהנמשכים אחרי דברי התלמוד וכן גם כן בעלי הפשט וכת המתפלספים מאנשי אומתנו יתאמצו נגד אלה [המקובלים]²". ואחר-כך הוא מונה את הטענות נגד קדמות הזוהר: "ויטענו מנגדי זאת הדעת, כי אשר יאמרו אלה המתייחסים בקבלה שהמה דברי ר"ש בן יאחי בספר הנקרא ספר הזוהר אינו אמת. וזה יראה מפנים רבים: ראשון שלו חברו ר"ש היו מזכירין ממנו אי זו ברייתא או אי זו אגדה בתלמוד כאשר עשו מספרי ומשאר חבורים תלמודיים, וזה לא ימצא. ויטענו עוד, ששמות האנשים ההמה אשר הוזכרו בספר ההוא היו אחר רשב"י שנים רבות, כידוע זה לאשר ראה שמות האנשים ההם וראה גם כן בתלמוד, ואם כן לא יתכן כלל שיהיה מחבר הספר הזה ר' שמעון בן יאחי. ויטענו עוד, כי הספר ההוא לא התפרסם באומתנו כי אם קרוב לג' מאות שנה. ויטענו עוד, שלו היה ר' שמעון אב המקובלים וידוע סודות הדינים ורמזיהם בדרך אמתית היה ראוי שיהיה הלכה כמותו ואין הדבר כן"³. ברור, שאלו אינן טענות המחבר בלבד, אלא סיכום הטענות שהיו רווחות בחוגי "כת רוב מהנמשכים אחרי דברי התלמוד וכן גם כן בעלי הפשט וכת המתפלספים".

הלך-הרוח הבקורתי נתגלה שוב במחצית המאה השש עשרה אגב הפולמוס על הדפסת הזוהר, חכמים רבים התנגדו להדפסה מטעמים שונים. טענות המתנגדים אינן ידועות לנו אלא מתשובותיהם של בעלי ההסכמות וההקדמות שבדפוסים הראשונים⁴.

1 עיין לעיל 29. — 2 ס' בחינת הדת (בסיליאה), ה ע"ב. — 3 שם, שם. — 4 רק פסקדין אחד של רב מקובל, שהתנגד להדפסה בעיקר משום האיטור לגלות סתרי תורה, נתפרסם במאמרו של ש' אסף: לפולמוס על הדפסת ספרי קבלה ("סיני", v, עמ' שס-שסח).

ומתוכן מתברר, שכמה מתנגדים הביעו פקפוקים חמורים בקדמות הספר. בחתימת תיקוני זוהר מובאת טענה זו: "מבטן מי יצא היום ספר הזוהר אשר עד הנה לא נודע מקומו איז ובישיבות רבני צרפת וספרד לא נזכר שמו. ומי יודע אם לעת הזאת בקרבנו יושבים ברי לבב נקיי השכל טהורי הרעיונים אשר בדאו מלבם הפשטים ההם והמדרשים". החשש המוזר, שהזוהר נכתב סמוך להדפסתו, מעיד גם על חוסר הידיעה, ששרר אפילו בחוגי חכמים לגבי הספר וזמן פרסומו.

ס' בחינת הדת לא נדפס בחיי המחבר, אלא בשנת שפ"ט, יותר ממאה שנה אחרי חיבורו, על-ידי קרובו יש"ר מקנדיא, שהסמיך לו את תשובתו בצדו להגנת הקבלה והזוהר בשם "מצרף לחכמה". יש"ר מבקש בחיבורו לסתור אחת-אחת את טענותיו של ר' אליהו דילמדיגו והוא מביא ראיות לקדמות הזוהר ודורש בשבחה של חכמת הקבלה. ספר זה הוא הסניגוריה הראשונה על קדמות הקבלה והזוהר, אך כנותה של סניגוריה זו מפוקפקת היא, ויתכן שהמחבר הסתיר תחת לשונו את דעתו האמיתית. אגב ביטול הטענות של מתנגדי הקבלה הוא מעורר טענות חדשות, כגון הזכרת עדותו של ר' יצחק מעכו שבס' יוחסין¹ וציון דברים זרים ותמוהים המצויים בזוהר², ואם כי לכאורה הוא מישב ומסלק את כל הטענות, הרי תירוציו קלושים מן הקושיות ומשאירים את רושם התמיהה.

יחסו של יש"ר מקנדיא לקבלה ולזוהר מסובך ומעורפל מאוד. מצד אחד הוא נודע כמחברם של ספרי קבלה וכתועמלן נלהב של קבלת האר"י ותלמידיו עד שנחשב כמעט לאחד מגורי האר"י, אבל מצד אחר מיוחסת לו אגרת בשם "מכתב אחוז"³, שבה שופך המחבר לעג ובוז על תורת הקבלה וספרותה ומלעיג גם על יחוס הזוהר לרשב"י. הוא כותב שם⁴: "אמרו כי ספר הזוהר חברו ר' שמעון [התנא], ושם נזכרו שמועות משם חכמי האמוראים חדשים מקרוב באו אחר כמה מאות שנה. מי פתי יסור הנה, ועיניו לא תכהינה, כי אבן מקיר תזעק וכפסי מעץ יעננה. ואם לא שיאמרו כי נביא הוא וראה ספרו של אדם עם שמות החכמים וספורם ודעות כל הבא באחרונה, ולקיים השקרים האלו אין חכמה ואין עצה ואין תבונה. קינה היא למקובלים ותהי לקינה". לכאורה כאן לפנינו סתירה תמוהה, אבל בס' מצרף לחכמה עצמו רומז המחבר, שבהגנה על הקבלה והזוהר אינו מגלה את חביוני לבו. ואלו דבריו⁵: "והנה אנכי כותב כאן נגד הפלוסופים ויצאתי לעזרת ה' להליץ בעד חכמת הקבלה, כי כן צויתי מאחד האלופים שרי יהודה אשר לבבו פונה היום לדברי המקובלים, ובהיותי נצמד בעבותות אהבתו פניתי מלמודי להפיק רצון רוממותו. ואם למחר רוח אחרת תהיה אתו ויתאו לחכמת הפלוסופיאה ויבקש ממני לאמר: סלסלה ותרוממה ובין נגידים תושיבה, אני אחלץ חושים ואאזור כגבר חלצי להגן בעד הפלוסופים. וכלל גדול אני מוסר בידך, שלא תדמה בנפשך לירד לסוף דעת המחברים מתוך ספריהם, כי השם לבדו יודע תעלומות לב... ואין שום רב או אב שמגיד לתלמידו או לבנו כל מה שבלבו בכמו אלה הענינים, ותהי האמת נעדרת". למקרא דברים אלו קשה לקבוע

1 מצרף לחכמה, כב ע"א. — 2 שם כו ע"ב-כ ע"א. — 3 האגרת נתפרסמה על-ידי א' גיגר בס' מלא חפנים (ברלין, ת"ר), בחלק העברי עמ' 1-14. — 4 שם, עמ' 10. — 5 מצרף לחכמה, כ ע"א-ע"ב.

אם מקומו של יש"ר מקנדיא הוא בין מגיני הזוהר או במחנה מבקריו ומתנגדיו. ואולי צדק ר' יהודה אריה מודינא, המבקר החריף של הקבלה והזוהר, שהסתמך על דברי יש"ר לחיזוק בקורתו¹.

ב. הקבלה הנוצרית ור' יהודה אריה מודינא

תורת הקבלה משכה את תשומת-לבם של חוגים נוצריים בראשית תקופת הרנסאנס, בסוף המאה החמש עשרה, כמה כתבים תורגמו ללאטינית וקמה התענינות ערה ורצינית, שהפכה לתנועה ממש. הפניה לעולם העתיק והשאפיה לגילוי האמת בכל תחומי התרבות האנושית מעבר למסגרת הנצרות הסבו את מבטם של חכמים נוצריים למקורות היהדות והחלו לעסוק בחקר השפה העברית וספרות ישראל. בתוך ספרות זו היתה הקבלה קרובה ביותר ללבם ולהלך-רוחם של בני התקופה מטעמים שונים. תחית האפלאטוניות והנהיה אחרי שאיפות מיסטיות ומדעים אוקולטיים² מילאו תפקיד חשוב בפניה לצד הקבלה. אך הסיבה הראשית נעוצה בדמיון שבין כמה מיסודות הקבלה לבין עיקרי האמונה הנוצרית, שכן גם בשביל אנשי הרנסאנס האמת המבוקשת היתה האמת הנוצרית הטהורה, והם ששו לקראת כל גילוי תרבותי-דת, שראו בו את אישורה של האמת הנוצרית. עקב התעוררות זו נכנס הזוהר לחוג עיונם של חכמים נוצריים והשפעתו חדרה לתחום התרבות האירופית.

כראשי תנועה זו יש לציין שני הומאניסטים מפורסמים: Pico de Mirandola באיטליה, J. Reuchlin בגרמניה. אחד ממוריו היהודים של פיקו היה ר' אליהו דילמדיגו, ממתנגדי הקבלה, אבל סתרי הקבלה נתגלו לו על-ידי מורו המקובל ר' יוחנן אלימאנו. פיקו אסף כתבי-יד שונים מספרות הקבלה, ובתוכם גם כתבי-יד של הזוהר. לימודו בקבלה היה בעיקר על-פי הפירוש על התורה לר' מנחם ריקנאטי, המכיל מאמרים רבים מן הזוהר. בשנת 1486 ניסח פיקו תשע מאות גופי תורה, השאובים ממקורות שונים, ובהם ארבעים ושבעה מיסודות הקבלה ושבעים ושתיים מסקנות שלו מיסודות אלו. פיקו הציע לויכוח פומבי את חיבורו האקלקטי, שמגמתו היתה לחשוף את האמיתות שבדתות ובמערכות המחשבה השונות ולמוג אותן, אבל הויכוח לא התקיים ושלטונות הכנסייה האשימוהו בכפירה. אחד הדברים, שעוררו סערה נגדו, היתה ההשקפה, שאין מדע העלול להוכיח את אלהותו של ישו יותר מן המאגיה והקבלה³. רויכלין חיבר שני ספרים בצורת שיחות על עניני הקבלה⁴. המקורות העיקריים שלו היו כתבי ר' יוסף ג'יקאטיליא. גם הוא ביקש למצוא ביסוס לעיקרי הנצרות בתורת

1 ס' ארי נוהם (ירושלים, תרפ"ט), עמ' ת, סא, סב, סה. ועיין שם עמ' לה, עה-עט. — 2 ראש הכיוון האוקולטיסטי בקבלה הנוצרית הוא Agrippa von Nettesheim בכפרו De occulta philosophia (1530-1533). עיין ג' שלום: Alchemie und Kabbala (1925, MGWJ), עמ' 106; (New-York) The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance: J. L. Blau (1944), עמ' 78-88. — 3 עיין A. E. Waite: The Holy Kabbalah (1929, London), עמ' VII-IX, 452-442; Blau, שם, עמ' 10, 14-15, 19-26, 28. ג. שלום: Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala (Essays presented to Leo Baeck etc.), London, 1954, עמ' 158-193. — 4 De arte cabalistica, (1494, Basel) De verbo mirifico (1517).

הקבלה¹. ליד שני חכמים אלו ותלמידיהם פעלו גם כמה יהודים מומרים ביצירת הקבלה הנוצרית. החשוב שבהם הוא P. Riccius, שסיכם את יסודות הקבלה בצורה שיטתית בשנת 1510 ותרגם ללאטינית את ס' שערי אורה².

זרם הקבלה הנוצרית הלך ונתרחב, אבל ידיעת המקורות הקבליים האמיתיים היתה דלה מאוד עד סוף המאה השבע עשרה, כשנתפרסם ספרו של Knorr von Rosenroth³ המכיל אוצר גדול של תרגומים מספרות הקבלה, ובתוכם חלקים חשובים מן הזוהר. מלבד ס' יצירה וס' שערי אורה, שהופיעו בתרגום לאטיני, והלשונות שהובאו אצל יוצרי התנועה, הסתמכו בעלי הקבלה הנוצרית בעיקר על שני זיופים נוצריים: אגרת הסודות המיוחס לר' נחוניא בן הקנה וגלי רזיא המיוחס לר' יהודה הנשיא, מעשי ידי מומרים מסוף המאה החמש עשרה⁴. אמנם כבר במאה השש עשרה נעשה תרגום חלקי של הזוהר על-ידי Postel⁵, אבל לא נתפרסם ולא נודע ברבים. רק זעיר פה זעיר פה מובאים לשונות בודדים מן הזוהר. אבל בכל זאת מוצאים אנו במאה השבע עשרה גם בירורים וויכוחים מדעיים על זמן חיבורו של הזוהר, בעיקר בחוגי המלומדים הבלשנים. אגב פולמוס על קדמותו או איחורו של הנקודות, שהתנהל בין Capellus ובין Buxtorf הצעיר, נגעו בשאלת זמנם של ס' הבהיר וס' הזוהר, שהנקודות נזכרות בהם. Capellus איחר את הספרים ההם, ואילו Buxtorf ביקש להוכיח את קדמותם ולאשר בכך את קדמות הנקודות⁶. Morin פרסם ספר בשנת 1669, שבו הביע דעות בקורתיות לגבי זמנם של ס' הבהיר וס' הזוהר⁷.

ברם, העמדה המקובלת בחוגי הקבלה הנוצרית מראשיתה ועד סופה היתה הדגשה יתירה של קדמות הזוהר. רק כספר קדמון יכול היה הזוהר לשמש סמך וסעד להשקפתם. שתורת הקבלה משקפת את היסודות הנוצריים, שהיו כלולים באמונת היהדות הקדומה. תפיסת הזוהר כספר נצרי הובעה בצורה קיצונית ביותר בדעה, שמחברו רשב"י היה שייך לדת הנוצרית ממש⁸. בהדגשת קדמותו של הזוהר פעלו גם מגמות מיסיונאריות, ביחוד אצל המומרים. הם ביקשו להוכיח ליהודים את אמיתות הנצרות על יסוד ספר קדוש של חכמי התלמוד ולמשוך את לבם להמרת הדת⁹.

הטית הקבלה לצד מינות והשימוש בזוהר לחיזוק האמונה הנוצרית הביאו לידי זירות והסתייגות אצל חכמים יהודיים לגבי הפצת הזוהר. מדברי המגיה בהקדמה לזוהר דפוס מנטובה למדים אנו, שמחננדי ההדפסה התריעו על סכנת המינות הכרוכה בהפצת הזוהר ברבים. הוא כותב בלשון התנצלות: "ואנחנו חשבנוהו קרוב לשכר, ודללו יאורי ההפסד כי השקר אין לו רגלים. אכן רוח היא באנוש, ואי מסטרא דמסאבא הוא בלאו הכי יצא לתרבות רעה, וטהר ידים יוסיף אמץ יראה וחכמה ישיג

1 עיין Waite, שם, עמ' 458-461; Blau, שם, עמ' 41-59. — 2 עיין Waite, שם, עמ' XI, 433, 459; Blau, שם, עמ' 65-77. — 3 Kabbala Denudata (Sulzbach, 1677-1678; Frankfurt, 1684). ועיין Waite, שם, עמ' 470-471, 476-479. — 4 עיין ג' שלום, שם, עמ' 180-193. — 5 עיין Blau, שם, עמ' 14, 97. — 6 שם, עמ' 108-109. — 7 עיין ג' שלום: Bibliographia Kabbalistica, סי' 843. במאה הי"ח והי"ט עסקו חכמים נוצריים רבים בשאלת הזוהר, אבל אין כאן המקום לפרטם. — 8 דעה זו הובעה על-ידי Schöttgen בשנת 1735. עיין Waite, שם, עמ' 60, הערה 1. — 9 עיין שם, עמ' 47, 82-83, 471.

ונסו יגון ואנחה... אל נא כי לא טובה השמועה להוציא שם רע על תורת ה' תמימה לומר דנפיק מינה חורבא... ועוד דאי נמי אמרינן דאיש ואיש יקלקל בו ויעלו טינא בלבם לא נפקא לן מידי דלאו בשופטני ורשיעי עסקינן ותקנתם וקלקולם לאו מילתא היא והלעיטוהו לרשע וימות, והטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם... ופתאים יעברו ויעשו, ומתניהם תמיד ימעדו לרשת משכנות הקליפות ורוחא דמסאבא ויתפשו במצודה רעה וקוצים יכלו מן הכרם". בדברים אלו יש משום הודאה בעצם החשש, שהעיון בזוהר עלול לתת דחיפה ליציאה לתרבות רעה, אך בעל ההקדמה טוען שההשפעה המזיקה לא תגרם אלא לרשעים ומקולקלים בלאו הכי, ולפיכך אין לחוש להם "וקוצים יכלו מן הכרם".

סכנת המינות הנוצרית היתה אחד המניעים החשובים לחיבור הספר הראשון, המוקדש כולו לבקורת הקבלה והזוהר, ס' ארי נהם לר' יהודה אריה מודינא, שנתחבר בשנת שצ"ט. מודינא, ששימש ברבנות כחבר בית-הדין בוויניציאה, בא במגע קרוב עם חוגים נוצריים ואחד האישים הידועים בין בעלי הקבלה הנוצרית, Gaffarelli, היה משומעי לקחו. במגעו עם חכמים נוצריים נודמן לו להתווכח עמם וגם עם מומרים שבהם בשאלות הדת, וראה את הנוק הרב הנגרם ליהדות בהסתמכותם על הקבלה כתורת אמת ועל הזוהר כספר אותנטי של היהדות הקדומה. בסוף ס' ארי נהם הוא מדגיש נקודה זו כסיבה חשובה להתרחקותו מן הקבלה. הוא כותב: "שאחת מסיבות מניעתי מעיון זה היה מהרגלי בוויכוח השומדים מנערותי ומה שמצאתי מיסודותיו והליכותיו מכוונים לשלהם... בין ספריך הנוצרים ידוע לי כי יש לך ספר חברו השר פיקוס המיראנדולה אשר הוא היה ראשון בנוצרים שעיין בקבלה זו, כי בימיו הוחל לקרוא בשמה. וכבר ראיתי בין ספריו כללים שתמך ופרסם ברומא, יש מהן ארבעים ושבעה כללים אשר הולידו בעלי המקובלים העבריים ושבעים ושנים כללים מהקבלה אשר הוציא הוא ממחשבתו. ויען התנגדו לו כמה מחכמיהם הראשיים לומר, שזו היתה טיאולוגיה חדשה והאמונה בה כפירה, הוא האריך להראות להם שדרכיה ועקריה כולם יסוד ראשי לעקרי דתם: מהשילוש, מההגשמה, מהאם הבתולה, מהלידה, משם ישו, מעון אדם הראשון, שסיבב מיתת הנפש ומיתת המשיח, וזולת זה... וכבר אמרתי לך מה שאמר המומר לפנים בישראל מיכאל מפוליניו ש"ט² אביו של הוודייט³, דרשן גדול לממוני בולוניאה, על דבר ספר זוהר שנדפס בשנה ההיא, ודי למבין, ואחר-כך ייואן דקיליני ואחרים כתבו מקבלה זו ונתפשטה ביניהם, לקורה שופעת מעמדת תקרת דתם". ברור, שהקבלה הנוצרית ותוצאותיה נתגו דחיפה להתעסקותו של מודינא בבקורת הזוהר.

ס' ארי נהם נכתב בשביל תלמידו ר' יוסף חמיץ, שהיה מקובל נלהב וניסה לשכנע את רבו, והוא מכיל גם ויכוחים עם חתנו ר' יעקב הלוי, שחיבר ספר בקבלה הטיח דברים קשים בעל-פה ובכתב כלפי חותנו. מודינא מתח בקורת חריפה על הקבלה כולה והכתימה כבית-קיבול של אמונות הבל ודברי מינות, אבל חיצו בקורתו השנונים ביותר מכוונים נגד ס' הזוהר. אמנם בקורתו שטחית היא משום שלא נכנס

1 עמ' צה-צו. ועיין גם עמ' ט. — 2 שחיק סמיא. — 3 מובנו של כינוי זה אינו מחוור לי.

לחקירה מפורטת ומדוקדקת, אבל בכל זאת גילה וציין כמה נקודות חדשות, נוסף לטענותיו הידועות של ר' אליהו דילמדיגו, ששימשו אחר-כך יסודות חשובים בחקר הזוהר. עדותו של ר' יצחק מעכו מובאת בספרו כלשונה בחלקה הגדול, והודאתו של ר' משה די ליאון, שנמסרה בשם אשתו, נתקבלה אצלו כאמת גמורה¹. לפיכך הכריז על הזוהר בפסקנות, "שהוא חבור חדש ולא מקובל, ואינו מרשב"י ולא מתלמידיו, רק המצאת איזה אחד מן האחרונים, כמו ש"נ שנים ולא יותר"². מלבד ההוכחה החיצונית מס' יוחסין עמד מודינא גם על סימני איחור בתוך הזוהר עצמו, כגון בלבולים בסדר הדורות, הבאת תפלות מאוחרות, הלשון הארמית, מבנה הדרשות כדרך חכמי קסטיליאה³ ועוד. הזוהר יצא כולו חייב בדינו כזיוף מאוחר בעל תוכן פסול, רק מבחינה דרשנית-ספרותית הכיר מודינא בערך הספר, הוא כותב⁴: "ולא עוד אלא שגם הספר בעצמו [כאשר פעמים רבות שמעו אנזיך מפי] אהוב ונחמד משובה ומפואר הוא, אציל בכל דרכיו התורניים, כפי הפשט והמדרש והרמז, על כל החיבורים בפירושים מהתורה, וזה דרכו שכללו בסדר נאה מלא ויפה, ועריבות לשונו ואריגתו בסיפור מעשים, שהולך ומכניס בתוך הדברים, לא נהיה כמהו מעורר ישנים ומקיץ הרדומים, מלהיב הקורא לעבודת ה'".

מודינא היה לוחם אמין ברוחו ובכתביו, אבל לא נטה להלחם בפועל ולהפיץ ברבים את דעותיו הנועזות, לפיכך נשאר ס' ארי נוהם, כמו כתבי פולמוס אחרים של המחבר, טמון בבית גנוזי ולא ראה אור בימיו. אך מתוך האגרות בנוגע למחלוקת מסביב לר' משה חיים לוצאטו מתברר, שהספר נפוץ בכתב-יד והדיאלוג של רמח"ל, הנודע בשם "חוקר ומקובל", נתחבר כתשובה לטענותיו⁵. אמנם בחיבורו של רמח"ל אין זכר לכך, בעית הזוהר אינה נדונה בו כלל ודבריו אינם נוגעים בפרטי הטענות של מודינא, אלא הם הגנה כללית על תורת הקבלה, אך ר' ישעיה בסאן רבו מעיד במפורש⁶, שהדיאלוג נכתב נגד מודינא, ומתוך דבריו למדים אנו, שס' ארי נוהם, הנקרא אצלו "שאגת אריה", עשה רושם "ועליו סומכים כל זדים וכל עושי רשעה". הוא מביא גם את לשון אגרתו של המקובל ר' אבי-עזר שר-שלום באזילה ממנטובה, שבה הוא כותב: "קריתי תשובותיו [של רמח"ל] על הארי נוהם [לר' יהוא"מ] ומצאנו תשובותיו באמת יקרים... לא אוכל לדין טעם הרודפים אותו בלי פשע; ולא ראיתי שתעלה קנאה כזאת כנגד החבור הרע והמר של אר"י נוה"ם הנזכר, שאומר על הזוהר שהוא ספר מלא שקרים ושחכמת האמת כולה שוא ודבר כזב".

ר' אבי-עזר שר-שלום עצמו יצא לסתור את טענותיהם של מתנגדי הקבלה בס' אמונת חכמים⁷ (מנטובה, ת"צ). תשובותיו מכוונות בעיקר לטענות, ששמע בעל-פה בשיחותיו וויכוחיו, וס' ארי נוהם אינו נזכר כלל. אך מתוכן הטענות ניכר, שעל כל פנים בחלקן הן לקוחות מספרו של מודינא, שיריבי המחבר בוודאי קראו בו. לשאלת הזוהר הוא מקדיש רק שני פרקים (כה"כ), אבל הם מכילים כמה דברים חשובים.

1 עמ' סט-עד. — 2 עמ' נ-נו. — 3 עמ' טז-ט. — 4 עמ' נ. — 5 עיין ש' גינצבורג: ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו (תל-אביב, תרצ"ז), II, עמ' רנה, רסה, שמד. — 6 שם עמ' שנב-שנג. — 7 חלק שני של ס' מספחת ספרים (אלטונא, תקס"ח) לר' יעקב עמך מוקדש להשגות מפורטות על ספר זה.

המחבר מביא תמצית עדותו של ר' יצחק מעכו, שלא ראה אותה בס' יוחסין אלא קיבלה מפי השמועה בלבד, ומטיל ספק באמיתותה: "והנה כל חכמי ישראל הלכו אחר ס' הזוהר... ומצד אחר איזה פילוסוף בלתי מאמין בסתרי התורה ואין מבין דבריו וסברתו אינה מעלה ולא מורידה... והלך לו אחרי מה שנכתב ולא נודע ממי, שאיש אחד לא שמענו שמו מעולם אמר שהאשה אחת אמרה לו כך ושר' משה נשבע שאין זה אמת. ואפילו לדבריו עזב מה שנשבע ר' משה כדי ללכת אחרי האשה הזאת, וחי אלהי השמים והארץ העתיד לדון באש בווערת המוציא שם רע על תורה שבעל פה, שאפילו ר' משה היה נשבע שהוא חברו כל הקורא בו ומבין דבריו יכיר שזה שקר גמור". כנראה לא ידע המחבר, שבעל העדות הוא המקובל המפורסם ר' יצחק מעכו, כמה טענות נגד הזוהר מנסה הוא לישיב בכך, שהספר נערך אחרי מותם של רשב"י ותלמידיו ושיש בו גם תוספות מאוחרות.

הדפסתו של ס' ארי נוהם נתאחרה עד תקופת ההשכלה⁸. סמוך להופעתו יצא נגדו המקובל ר' יצחק אייזיק חבר, מבית-מדרשו של הגאון מווילנא, בס' מגן וצינה⁹. המחבר דן בעיקר בשאלת הזוהר ומשיב במפורט על טענותיו של ר' יהודה אריה מודינא וגם על טענות אחרות. כמה מתשובותיו יש בהן ענין וערך גם מבחינת הדיון המדעי, אבל ברובן הגדול הן דברי אפולוגטיקה של קנאי מאמין, ללא שיקול הגיוני וללא ביסוס עובדתי. הוא מביא, למשל, ראיה לקדמות הזוהר מזה, שכמה מחלקיו נשארו סתומים עד שביאורם האמיתי נתגלה לאר"י עלידי אליהו הנביא, ולפיכך לא יתכן שנתחבר על-ידי מקובל מאוחר במאה השלש עשרה⁴. כן הוא מסתמך על סיפורו של ר' חיים מוולאזין בשם רבו הגר"א, שבשעה שדרש בסתרי תורה ישב רשב"י מימינו והאר"י משמאלו, "ומאחר שהוא גילה דברים הנוראים וסודות המרכבה לפני רשב"י האר"י ז"ל לא לזולת מחכמי ישראל הראשונים, ניכרים הדברים שהם הם מארי דעובדא, ומוכרחים אנו להודות שמחבר הזוהר הקדוש והראשון שגילה סתרי יוצר בראשית להביאם במכתב הוא באמת רשב"י"⁵.

המחבר ראה בדאבון-לב את תגבורת ההשכלה ואת השפעתו ההרסנית של ס' ארי נוהם, שלא זו בלבד שגרם לשלילת קדמותו של ס' הזוהר, אלא המשכילים נסתייעו בו כדי לכפור באמיתותה של המסורת בכלל. הוא קורא בהתמרמרות⁶: "כי מי האיש אשר נגע יראת ה' בלבבו ואהבת התורה וחסידיו וקדושי ה' טהורי לב ויתאפק ולא רגזו ארץ ומלאה על ראותו כי הובאו דבריו והבליו חירופיו וגידופיו [של מודינא] כדפוס על ידי הרשעים הארורים שבדורינו זה... ופרסמו דבריו על פני תבל לחלקם ביעקב ולהפיצם בישראל. ובעינינו ראינו ובאזנינו שמענו דברי נאצות גדולות יוצאים מבורים רקים נערים ומנוערים מתורה ומחכמה ומיראה, הרגילו על לשונם זה התייבור הנשחת, ודוברים עתק על ה' ועל משיחו, וגם במציאות השם והשגחתו נפלו ברשת

1 סוף פרק כו. — 2 יצא לאור בראשונה עלידי י' פירסט (לייפציג, 1840). — 3 הספר נדפס בשנת תרס"ו, בהעלמת שם המחבר ומקום הדפוס וזמנו, מחמת הצנזורה. נגד ס' ארי נוהם נכתבו עוד שני ספרים: אימת מפגיע על אר"י (ליחורנו, תרס"ו) לאלהו בן אמונו; אימת מפגיע על הארי נוהם (הארשא, תרמ"ח) לר' משה סופר, הראשון אינו עוסק בשאלת הזוהר והשני אינו ראוי לדיון. — 4 עיין מגן וצינה, כו ע"ב, מה ע"א, נב ע"א. — 5 שם מה ע"ב. — 6 שם כה ע"ב-כו ע"א.

הספק ומהם שהכחישו במוחלט, אר לדר שכל עלתה בימיו. לכך אמרתי להראות אשר שקר עשה בנפשו ולא טוב עשה בעמיו הרב החובל המלגלג הזה, ופרצות גדולות פרץ בתורה הקדושה על ידי המחברת הזאת, ישתקע וימחה שם הספר הזה מן העולם ולא יהיה עוד לצור מכשול לבית ישראל. כי עתה ראו עינינו כמה פרצה הטומאה הזאת בישראל, שעל ידי המחברת הקטנה העלובה הזאת כמה נפשות אביונים נקיים נלכדו ברשת הכפירה בחבקם הספר הזה כאלו ניתן מסיני ולו לבד נתנה התורה והאמת וחס ושלום שקר נחלו אבותינו. ומרעה אל רעה יצאו לאמר, שגם התלמוד והמדרשים בדוים מפי מהבילים, ואחר יהבילו דברי הנביאים עד כי הגיעו אל התורה לומר גם היא כאחת מהם בדויה, ומדמים מילתא למילתא לדין גזירה שוה מעצמם: כמו שנתברר על חכמת האמת שהיתה מאומתת עד עתה ובא הארי וטרפה ובריר כי שקר בימינם, כן הכל שקרים בדוים ודברי כזבים, ותהי האמת נעדרת. תלונה זו באה לתלמוד, שם ארי נוהם מצא את מקומו ותיקונו בדור ההשכלה, ובקורת הזוהר של הרב האיטלקי מהמאה השבע עשרה הפכה לנשק נגד המסורת והדת בידי המשכילים בגרמניה ובאירופה המזרחית במאה התשע עשרה.

ג. התנועה השבתאית ור' יעקב עמדן

השפעת הזוהר, כפי שכבר ציינו לעיל¹, הגיעה לשיאה בתנועה השבתאית ובשלוחותיה. הספר המקודש, שלימודו וידיעתו היו מסורים ליחידי סגולה בלבד, הפך לנחלת הרבים ממש ואפילו נשים וילדים הגו בו. ר' משה חאג'ו, מאויביה ורודפיה הקנאים של השבתאות, מתאונן מרה על לימוד הזוהר בחוגים רחבים, ואפילו בתרגום לעזי, בקהילות גדולות באירופה בראשית המאה השמונה עשרה. הוא כותב²: "ובמקום שבזמן קדמון לא היה נמצא אפילו בין הזקנים ואנשי מעשה אחד מעיר ושנים ממשפחה שהיו תופסין ספר הזוהר בידם, ועכשו כל נער ריק ופוחז חסר מכל תופס ספר הזוהר בידו ויוצא בו לרשות הרבים וישתבח בעיר שהוא יודע בו לדורשו ולהגיהו ולהעתיקו מלשון ללשון, ויושב וקורא בו בפני הנשים והטף ללועזות בלע"ז. ומה תמיה קיימת יש לי על גדולי הדור שאין מוחין בידם, בפרט על עיר גדולה של חכמים וסופרים, אשר לא אזכיר את שמה מפני כבודה כי רב הוא בעיני אלהים ואדם, וממנה יצאה ויצאה תורה לישראל וכל גדולי המורים ממנה יצאו, איך מניחין ללמוד בספר קדוש זה של הזוהר בישיבות בחברת אנשים בפרהסיא, ועל הכל בלשון לע"ז". מתוך עדות זו למדים אנו, שגם אחרי כשולון השבתאות, כשהמאמינים היו נאלצים להתחבא מעין רואים ולפעול במחתרת, נשאר רישומה בציבור בהפצת הזוהר ללא סייג ורסן. גם ר' יחזקאל לנדא, רבה המפורסם של פראג, צווח על הגברת העיון בזהוהר ובשאר ספרי קבלה, שחק לקרן זוית את לימוד התלמוד הפוסקים: "ומה מאד חרה אפי על אלו העוסקים בספר הזוהר ובספרי הקבלה בפרהסיא, פורקים עול תורה נגלית מעל צוארם ומצפצפים

1 עמ' 42-43, 2 — משנת חכמים (חאגיבעק, תצ"ג), סי' רב. לפני מאמר זה הוא מתמרר על המורים היתר ללמוד זוהר וחכמת הסוד בכלל גם מאפיקורסים ומורים, וביחוד משבתאים.

ומהגים בספר הזוהר, וזה לא עלה בידם ועל ידי זה תורה משתכחת מישראל. ולא עוד אלא בדורותינו נתרבו המינים מכת שכתו צבי שחיק טמיה היה ראוי לגדור גדר בלימוד הזוהר וספרי הקבלה"¹.

פראג היתה מרכז הפראנקיסטים היהודים עד ראשית המאה התשע עשרה, ובתוכה התמידו בני הכת בלימוד הזוהר ברבים אפילו בתקופה המאוחרת ההיא, אחרי הכשולן המחפיר של הפראנקיזם בהמרה ואחרי מותו של יעקב פראנק מצד אחד, ועם חדירת ההשכלה המערבית לתחום היהודי מצד שני. ר' אלעזר פלקלש, הדיין בפראג, כותב בשנת תק"ס²: "ואתן לכם סימנים מובהקים, אלה שאינם בקיאים בש"ס ופוסקים, ועוסקים באגדות ובספר זוהר... זה לכם טמא הצב למינהו, גם אלה אשר הנשים יושבות ועוסקות אף עמהם". לפי דבריו מקור הרעה הוא, שבמקום לימודי הלכה עוסקים בנסתרות: "ורש כל הקלוקל הוא, בעבור שאינם עוסקים בגמרא ושולחן ערוך, רק במדרשי האגדות ובמאמרי זוהר, לחוק בנינים של שוא ותהו"³. תמונה דומה מצטיירת גם מתוך דבריו של המשכיל האנונימי, שתיאר באותה שנה את מצב הכת בפראג. הוא מדבר בעיקר על בני משפחה אחת, שעמדה בראש הכת: "ואם אמנם אנשים בעלי חכמה ותושיה, ידעו כי ילמדו ספר הזוהר ולכתבי הר"י ישלחו ידיהם, וכל עסקם בספרי קבלה, גם הזכרים גם הנקבות, חקה אחת להם, בכל יום ויום, ללמוד שעה אחת או שתיים בעניני נסתרות, ושיחות חולין של נשים ההן לא כשיחות חולין של שאר נשים, כי נחה עליהן רוח הזוהר והקבלה, ומלות הקבלה מורגלין בפומיהו"⁴.

לימוד הזוהר בחוגים שבתאיים לא היה לימוד עיוני גרידא לשם ידיעת נסתרות, אלא פעלה בו גם מגמה משיחית מעשית. לפי האמונה הנפוצה בספרות הקבלה גילוי סודותיה ברבים סימן הוא לימות המשיח, ובזכות הגילוי אפשר גם לקרב את הקץ. אמונה זו מצויה במפורש גם בזהוהר, והיא מודגשת דווקא לגבי הסודות שבספר עצמו. ברם, השבתאים והפראנקיסטים לא הסתפקו אפילו בלימוד הזוהר לשם החשת הגאולה, אלא הפכו בו והפכו בו והשתדלו למצוא בו סמך לכל ההשקפות האפיקורסיות, שנכסו ועלו בחיי הכת. הצורך והיעוד הדתי בהמרת המשיח ואף בהמרת המוני ישראל, ביטול תוקפן של המצוות המעשיות, התרת מעשי פריצות והפיכתם למצוות, האלהת המשיח והאמונה בהתלבשות האלהות בגוף המשיח, תורת השילוש של הפראנקיסטים ושאר אמונות שבתאיות ונצרניות — כל אלו וכיוצא בהם נתלו במאמרי הזוהר⁵. כתוצאה מן השימוש בזהוהר כמקור לדרשות של דופי דבק שמץ פסול בזהוהר עצמו בעיניהם של מתנגדי השבתאות, ודבר זה היה הגורם הראשי לחיבורו של ספר ה'יסוד בבקורת הזוהר, סי' מטפחת ספרים (אלטונא, תקכ"ח)⁶ לר' יעקב עמדן.

חייו של עמדן היו קודש למלחמה בשבתאות, שראה בה נגע איום, המשחית ומכלה את היהדות. מאחורי מלחמתו פעלו גם מניעים אישיים וחברתיים, אבל הגורם הראשי והמרכזי, שהדריך את פעולותיו בהתמדה ובעקשנות, ללא הפסקה וללא סטיות, היה

1 שו"ת נודע ביהודה, ה, חלק יורה דעה, סי' עז. — 2 קונטרס אהבת דוד (פראג, תק"ס), ו ע"ב. — 3 שם יח ע"א, ועיין גם שם כה ע"ב, כו ע"א. — 4 שיחה בין שנת תק"ס ובין שנת תקס"א (פראג, תק"ס), עמ' 11-12. — 5 עיין בלבן: לתולדות התנועה הפראנקית, ה, עמ' 145-160; ו, עמ' 217, 226-229, 235-237, 238-241. — 6 היסטאטים המובאים להלן הם על-פי דפוס לבוב, תר"ל.

תחושת הרעה הצפונה בספיחיה של התנועה המשיחית הגדולה וההחלטה הנחושה לסייע בכל כוחותיו לביעור הרע. קנאותו של עמדן ומסירותו ליעוד המלחמה בשבתאות לא ידעו גבול. בשבע עינים עקב אחרי מסתרי הכת, בדק ובחן כל תופעה חשודה, הזעיק את רבני הדור להכריז חרמות ונידויים ובעטו השנון הלם ובעט ללא רחם בכל איש ואיש, שנחשד בסיוע או באהדה כלשהי לבני הכת. דרכם של השבתאים היה להכניס רמיזות לרששי-רוחם הנסתרים בתוך יצירותיהם הספרותיות, ביחוד בשדה הקבלה. לפיכך התמחה עמדן בפינוח של רמזים ורזים ופיתח בעצמו חוש בקורתי מחודד להפליא, שהריח בו כל שמץ של מינות שבתאית. ספרים רבים, שאיש לא ראה בהם דבר זר, נפסלו על ידו כספרי מינות, ואם כי לעתים שגה וחסד בכשרים, הרי בדרך כלל צדק במשפטו.

כרם, במלחמה זו נתקל עמדן בבן-ברית עצום של השבתאות, שקשה היה לו להלחם בו. בן-ברית זה היה הזוהר הקדוש, המיוחס לרשב"י ותלמידיו. במאמרי הזוהר מצאו להם השבתאים מקום להתגדר בו ולהתגרות ביריביהם מתוך הסתמכות על מקור נאמן ומקודש. גישת השבתאים לזוהר הפנתה את מבטו של עמדן לבדיקת קדושתו וקדמותו של הספר, ובעינו החדה ראה מיד סימנים רבים, נוסף לסימנים שכבר נודעו קודם, הנותנים מקום להטיל בו גפם של זיוף. אילו היה עמדן מבני סוגו של מודינא, אדם קל-דעת וחפשי ברוחו, שאין לבו שלם עם תורת היהדות בכלל וחכמת הקבלה לזרא לו, היה תפקידו חלק ופשוט. צריך היה לחבר כתב של קטיגוריה, כמנהגו לגבי ספרים חשודים, ולפסול את הזוהר. אך מעמדו של עמדן היה קשה ומסובך במערכה זו, משום שהאמין אמונה שלימה באמיתות הקבלה כמסורת קדומה, המכילה גילויים מן השמים על סתרי היהדות האמיתית, ואף ההכרה בקדושת הזוהר היתה טבועה בנפשו. עמדן מקובל נאמן היה ונפתולים קשים נפתל ברוחו בעמדו לפני התפקיד לערער את סמכותו של ספר-הספרים בספרות הקבלה. הוא מעיד על עצמו, שארבעים שנה לפני חיבורו של ס' מטפחת ספרים נתעוררו בלבו ספקות לגבי קדמות הזוהר וסגרים בלבו, אבל חובת המלחמה בשבתאות הכריעה את הכף ונאלץ לנסח ולפרסם את טענותיו. הוא כותב¹: "אכן צר לי שלא פקח שום אדם עינו על זה ועל כיוצא בו, עד שקמתי אני השפל מארש. וחלילה לי להתפאר, שהניחו לי מקום להתגדר בו, כי באמת על אפי ועל חמתי היתה לי זאת, כאמור (כי על כן לא נתתיה לשאלה, לאור עולם עד עתה, היתה סגורה בחדרי לבבי כארבעים שנה, משלתי ברוחי ולא רציתי לגלותה, עד עכשו שהכריחני השומר אמת. יראתי פן דור אחרון עתיד לטהר השר"ץ מתורת הזוהר, כאשר זה החלם לעשות...) ויותר נוח היה לי להתגלות דבר זה על ידי זולתי, ולא להעמיס עלי אחריות זה, שלא השכמתי עליו אלא מאונס גדול והכרח עצום ודוחק שעה הצריכה לכך, בראותי כי אזלת יד תופשי התורה... ואמונתנו בסכנה גדולה, אין מחזיק בידה מכל בנים גדלה, ותהי האמת נעדרת, והמינות גוברת", בפתחת הספר הוא מפליג בשבח הקבלה ומתנצל הרבה על ההכרח להניף ידו על הזוהר הקדוש: "ולמה זה אכנס בתגר להיות חלילה איש ריב בס' הזוהר הקדוש, חס ושלוש. ומה בצע מה אועיל מחטאתי זאת, הלא זה ספר תולדות

1 מטפחת ספרים, עמ' 11

אדם גדול הוא, לא עשקני לא אכלני לא הממני, אדרבה הוא אור עיני ביראת ה' ובסתרי תורה בו כל מעייני. אם לא כי חרפות חורפך ה' נפלו עלי, ברצח בעצמותי, הרפוני צוררי באמור אלי כל היום איה אלהיך, קנאת ה' עשתה זאת וכיוצא בה, אם חילול השם הגדול עצור בעצמותי כלכל לא אוכל"¹. הוא מבטיח, שיהיה מתון בדין וישתדל לחוס על קדושת הזוהר במידת האפשרות: "עתה אמרתי לא טוב הוא ס' הזוהר מנחש הנחושת שעשה משה רבינו עליו השלום להביט על ידו אל האלהים, ואחר שראה חזקיה המלך שיצאה ממנו תקלה לדורות, שהביטו לנחש מוחש מוכתש, עמד וכתתו להפיק רצון מאת ה', והודו לו. אף כי חס לזרעא דאבא לכתות בלי חמלה אפילו קצת חלק קטן ממנו, אף לא אות ומלה (כל שאפשר לקיימו אפילו בדוחק), כי קדוש הוא הספר ומחברו, יהיה מי שיהיה, ביחוד שנראה בעליל שהחזיק בידינו יסודות תורתנו הקדושה"².

אך לאחר שהטיל על עצמו את תפקיד הבקורת עשה את מלאכתו באמונה. לא הסתפק בהבאת עדותו של ר' יצחק מעכו, אלא בדק אותה מכל צד ובמידת ידיעתו ההיסטורית כהן את אמיתותה מתוך ראית הנסיבות של זמנה, ואף בזה לא אמר די ולא נאחו בטענות קודמיו בלבד, אלא העביר את כל ספרי הזוהר, דף אחר דף, תחת שבט הבקורת, וציין כשלוש מאות טענות פרטיות נגד הנחת הקדמות. טענותיו, הערוכות ברובן לפי סדר דפי הזוהר, נוגעות כמעט בכל שטחי הבקורת האימאננטית: אישי הזוהר, לשונו, מקורותיו, רמזים היסטוריים ועוד. מבחינה זו לא נשאר לחקירה המודרנית אלא למיין את הטענות, לבססן ביסוס מדעי מוצק יותר ולהרחיב את יריעתן בענינים נוספים. עמדן הבחין גם בין חלקים שונים, ציין תכונות מיוחדות של כל חלק וחלק וניסה לקבוע את זמני חיבורן, ואם כי בנידון זה דעותיו, כדעת רוב החוקרים, אינן אלא השערות רופפות, הרי כמה מהנחותיו והבחנותיו עומדות בעינן גם כיום. המסקנות שהגיע אליהן שללו לגמרי את שייכות הזוהר לרשב"י ותלמידיו, אפילו בחלק קטן, אבל רק במקומות מעטים חרץ את משפטו בבירור גמור, כגון בדברים אלו: "כי אמנם לבי חלוק עלי בזה ולא אוכל להאמין בהחלט, שיהא אפילו מקצתו [של גוף הזוהר] מדברי התנא הידוע בשם רשב"י בכלוא תלמודא, כמו שנאמר לעיל, כי הלא על כל פנים גם הדברים העיקריים בסתרי תורה שבו והנראים יותר אמתיים וראויים להיותם מיוחסים אליו בעצם וראשונה מיוסדים על שמות רב המנונא סבא ורב ייבא סבא... וזה אין בו ספק שרוב המנונא ורב ייבא היו אמוראים"³. לגבי חלקים מסוימים, רעיא מהימנא ותיקוני זוהר ומדרש הנעלם, קבע במפורש, שהם חיבורי מקובלים מאוחרים, ר' משה די ליאון או בני דורו⁴.

בנקודה אחת בלבד, בשאלת הפסוידאפיגראפיה, נזהר והסתייג במסקנותיו וביקש למצוא מוצא כדי לסלק את טענת הזיוף, שיש בה משום הטלת גפם בקדושת הספר כולו. לגבי החלקים, שהכירם כיצירות המאה השלש עשרה, נאלץ להודות שמחברם שם את דבריו בפי קדמונים, אבל נטל את העוקץ בכך, שהמחבר "ראה זכות לעצמו לתלותן באילן גדול"⁵. מוצא מסובך יותר מצא לגבי גוף הזוהר, שלפי דעתו נתחבר בסוף תקופת האמוראים או בזמן הגאונים. כאן ניסה להתחמק מן המסקנה, שמסירת הדברים

1 שם עמ' 4. — 2 שם עמ' 2. ועיין גם התנצלותו בסוף הספר (עמ' 102-105). — 3 שם עמ' 36. —

4 שם עמ' 37-40. — 5 שם עמ' 8, וכן עמ' 3, 38.

בשם רשב"י ושאר חכמים בדויה, ולפיכך הביע השערה זו: "לכן על צד ההכרח ומאומדנה והשערה אני אומר, שרשב"י דוהר אדם אחר היה בזמן מאוחר, עם שגם שם בנו ר' אלעזר, הא ודאי כהאי גוונא חיישינן לתרי יוסף בן שמעון... וזה יותר טוב בטוח מלהניח תרי רב המנונא וגם תרי רב יבא, וכלהו בכלאי בדור אחר לפני רשב"י ובימי תנאים קודמים הרבה, שצריך לסבול זריות רבים, הלא טוב לבחור במעוטם".¹ אחר-כך באה השערה אחרת: "אולי היה רשב"י דוהר ובנו ר' אלעזר גלגולי או ניצוצי נשמותיהם של התנאים [ים] אשר נקבו בשמות הללו". השערות תמוהות אלו, שאינן נשמעות כלל כאמונה תמימה, מעידות על המבוכה הרבה ועל סבך הניגודים הפנימיים, שעמדן היה נתון בהם עקב הסתירה שבין האמת הבקורתית שלו לבין הערצת הזוהר כספר קדוש.

כחמשים שנה אחרי פרסומו עורר ספרו של עמדן תגובה ספרותית. ר' משה קוניץ, רב באובין שבהונגריה, יצא בס' בן יוחאי (ווין, תקע"ה) לסתור את טענותיו.² ששת השערים הראשונים בס' בן יוחאי מוקדשים לביסוס חידושו של המחבר לקביעת דמותו של רשב"י בספרות התלמודית. קוניץ ביקש להבחין בין שתי תקופות בחיי רשב"י: התקופה שלפני התחבאותו במערה, שבה לא היה במעלה גבוהה ביותר ולא נפסקה הלכה כמותו, ותקופה שלאחר שהיתו במערה, שבה הגיע לרום המעלות והלכה כמותו בכל מקום. בתקופה הראשונה נקרא בתלמוד ר' שמעון סתם, ואילו בתקופה השנייה הוסיפו לשמו את שם אביו, הבחנות אלו, הבנויות על יסוד רעוע של פלפולים דחוקים, מכוונות ללמד, שרשב"י שבוהר, אבי הקבלה, הוא החכם התלמודי בתקופה השנייה של חייו, ובכך ביקש המחבר לסלק את התמיהות, המתעוררות מתוך השוואת דמותו של רשב"י בזוהר לדמותו בתלמוד. ששת השערים הם מעין מבוא לשער השביעי, הנקרא "מענות ומטפחות". שער זה מכיל תשובות ארוכות ומפורטות כמעט לכל טענה וטענה של עמדן. התשובות מנוסחות בלשון תקיפה ובדברים בוטים תוך הסתמכות על מקורות רבים וחשובים, ולכאורה נדמה, שהמחבר הצליח להחליש ואפילו לבטל את טענות הבקורת ולהחזיר את קדמות הזוהר על כנה. אך לאמיתו של דבר רוב התשובות אינן אלא מעשי להטים באמנות הפלפול, האחוזים באריגה קלושה של סילופים מכוונים.

שלמה יהודה רפאפורט (שי"ר) גילה את טיבו של ס' בן יוחאי בקונטרס קטן, נחלת יהודה (לעמברג, תרל"ג), שנדפס אחרי מותו. הקונטרס מכיל את הערותיו בשולי הגליונות, שנפסקו במענה כגן. שי"ר סתר אחת-אחת את ההשגות שבס' בן יוחאי, ציין את אפסותן מצד תכנון והראה בעליל כיצד השתמש קוניץ לרעה במקורותיו. כמה טענות חשובות של עמדן השמיט והעלים לגמרי ורוב דבריו הביא בקיצוצים ובסירוסים, שטשטשו את חריפותם. כך נהג גם לגבי המקורות הקדומים וכתבי חכמים מימי הביניים, שהסתמך עליהם לחיזוק השגותיו. בדברים קצרים וחותרים הוכיח שי"ר, שהלהג הרב של קוניץ לא הויו את טענותיו העיקריות של עמדן ממקומן אפילו כמלוא נימה.

¹ שם עמ' 36-37. — גם ראובן רפאפורט, המהדיר של ס' מטפחות ספרים (דפוס לבוב), הוסיף השגות על עמדן בשם "עיסור סופרים".

ד. חקר הזוהר בתקופת ההשכלה

חכמי ההשכלה, חוץ מיחידים שניחד עליהם את הדיבור, ראו בקבלה כתם שחור בתמונת הדת היהודית הצרופה, היינו אמונת היחוד על טהרת המושגים והדרישות השכלתניים, שנצטיירה ברוחם כדמות היהדות האמיתית. התנגדותם החריפה לקבלה, שהיתה מלווה רגש של זלוול ובוז, גרמה לכך, שטשטשו את חשיבותה בתולדות הדת והרוחו בישראל ועברו עליה בשתיקה גמורה או לכל היותר נגעו בה נגיעת-אגב. מאותה סיבה עצמה משכה את לבם בקורת הזוהר, שמודינא ועמדן הניחו את יסודותיה. כמה חכמים טיפלו בהכנת ס' ארי נוהם לדפוס, עיטרוהו בהערותיהם ושיבחוהו במליצותיהם כתעודה נעלה, שבאה להגן על כבוד היהדות.³ אחד החכמים האלה, יצחק שמואל רג"ו (יש"ר) מגוריציאה, הפליג בהקדמתו לומר, שבאשמת הנהיה אחרי העבודה הזרה של הקבלה ארך סבל הגלות, וקרא בהתרגשות:⁴ "ואתה בן אדם קח לך את הספר הזה כארי ינהום לפניהם תועבותם ויגד לעמך פשעם ואת בני ישראל חטאותם. אותו תשים לפניהם למען יבשו ויכלמו מאשר המה עושים אולי ישיבו מדרכיהם הרעים וטוב להם. ואקום כאשר צויתי ואדפיס את הספר היקר הזה אשר עד הנה היה בכתובים, כי את מלחמת המחבר אנכי נלחם. אף ידי תכון עמו לרדוף ולהשיג כל משאות שוא ומדוחים המחבלים כרם ה' צבאות, אמחצם ולא יוכלו קום ואורם כקש לפני רוח. ולמען אמונתנו הטהורה לא אשקוט עד יצא כנוגה צדקה ועד אשימנה תהלה בארץ". אפילו ר' יעקב עמדן, שהיה בעצם אישיות מנוגדת להשכלה בטבעו וברוחו, זכה לשם ולתהילה בפי המשכילים. עזונותיו הקשים, כגון פגיעתו בס' מורה נבוכים, שלא אבה להאמין שספר כפירה כמוהו יצא מידי הרמב"ם,⁵ נסלחו לו בזכות בקורת הזוהר.

רוב החכמים בעלי המגמה המשכילית המובהקת לא ערכו חקירה יסודית על הזוהר, אלא הסתמכו על קודמיהם, הוסיפו הערות וראיות בודדות לאיחור הספר והביעו את הערכתם השלילית בדברים כלליים. רק הארי שבחבורה, ההיסטוריון הגדול גרץ, נכנס בעבי הקורה. במאמר מיוחד⁶ בירר וליבן את הטענות השונות, הוסיף טענות ודעות משלו וסיכם את הפרשה כולה בניסוח ברור ומדוקדק של המסקנות הבקורתיות. בעמדתו של גרץ לגבי הזוהר נתגלמה רוח ההשכלה הקיצונית במלוא צביונה. בשנאתו העזה לקבלה תיאר את הזוהר כמכלל של כזבים ודמיונות מתעים ואמונות תפלות, ומחברו ר' משה די ליאון מצויר אצלו כפספסן עלוב וכזיפן ורמאי חסר-מצפון. גרץ תלה בזוהר את הקולר של התמוטה הרוחנית וחשכת הבערות, ששררו לדעתו ביהדות מסוף ימי-הביניים עד תקופת ההשכלה. הזוהר הרעיל את הלבבות ונסך עליהם שכרון ותרדמה בקסמי-שוא. טמטם את השכל והקהה את החושים הבריאים. קיצורו של דבר: הזוהר הוא מפלצת ההתנוונות ברוח היהדות. היחס לזוהר שימש לעתים בידו של גרץ קנה-מידה להערכתם של אישים בתולדות ישראל. גילוי של הערצה או אהדה לזוהר נדרש

¹ עיין דברי נ"ש ליבאוויטש בהקדמה ובמבוא לס' ארי נוהם. — שם עמ' XXV-XXVI. שני המשפטים הראשונים מנוסחים כדברי "קול קורא", שזירוו להוציא את הספר לאור. — ² מטפחות ספרים, עמ' 56, 64-65. — ³ דברי ימי ישראל (תרגום שפ"ר), V, ציון יב. רוב דברי א"ב נוטלובר על הזוהר בס' תולדות הקבלה והחסידות (זיטאמיר, תר"ל) אינם אלא העתק מרפראסטי של טענות גרץ.

לגנאי כסימן לפחיתות הערך האישי. בגישה זו, כמובן, אין לבקש שיקול-דעת אוביקטיבי. אך בכל זאת יש לציין, ששנאתו של גרץ לא היתה עקרה, אלא הפרתה את חקר הזוהר בכמה נקודות חשובות.

גם שמואל דוד לוצאטו (שד"ל) כתב נגד הזוהר מתוך רגש של איבה וזלזול. ביחוד בספרו "ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזוהר וקדמות הנקודות והטעמים" (גוריציאה, תרי"ב), אבל מניעי התנגדותו היו שונים מן המניעים שפעלו אצל בעלי הזרם הראשי של ההשכלה, שהשקפתם באה לידי ביטוי מלא ומגובש בדברי גרץ. מעמדו של שד"ל בתנועת ההשכלה היה בכלל מיוחד במינו, ואותו יחוד נתבטא גם ביחסו לקבלה ולזוהר. הוא גילה עמדה שמרנית-רבנית בתפיסת היהדות והתנגד לכיוון הרציונאליסטי. דמויות-המופת שלו היו הפשטנים, בעלי הרגש הדתי הפשוט והאמונה התמימה, וראה נזק ליהדות בעיונים התיאולוגיים של הפילוסופים עד שלא חש למתוח בקורת קשה אפילו על הרמב"ם, האישיות הנערצה ביותר בתקופת ההשכלה. אשמת המקובלים היתה בעיניו, "שהרעו לעשות יותר מהמתפלספים" בהרחקת פשטי התורה ובסילוף האמונה. הוא כותב¹: "אלא זאת תכלית כוונת דברי אשר אמרתי, כי ס' הזוהר גרם להרחיק חכמי ישראל מלהתעסק בידיעת עצם התורה, שהוא הפשט, לדעת ולהבין כמה תלי תלים של הלכות התלולים בכל תבה ותבה ובכל אות ואות, לפי עומק חכמת הלשון; וגרם להם לאבד זמנם ושכלם בחלומות והבלים ודברים הרבה שאין בהם ממש, כגימטריאות וראשי תיבות ושאר ענינים... והשנית אשר גרם ס' הזוהר, הוא לפרוק עול מורא שמים מעל צואר חכמי ישראל, עד שלא יחוסו על כבוד קונם, וישאלו וישיבו ויכתבו וידפיסו על מה למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור, ועל אל אלים ידברו עתק בגאווה ובגודל לבב, איך ברא את עולמו, ואיך הוא מנהיג אותו, ואיך צמצם עצמו לברוא אותו, ואיך האציל עולמות מעצמותו... וכיוצא מן הענינים האלה שכל מי שיש לו אלוה תסמר שערות בשרו כאשר יקראם בספר".

ה"ויכוח" נתחבר בשנת תקפ"ז, עשרים וחמש שנים לפני פרסומו. הוא ערוך בצורת שיחות בין המחבר ובין חכם מפולין, שנתאכסן בביתו. האורח מתקיף את הקבלה ומכחישי את קדמות הזוהר, ואילו המחבר מנסה ללמד סניגוריה ונכשל בנסיונו. שד"ל מעיר ב"תוספת" שבסוף הספר, שהשיחות עם החכם מפולין בדויות, אבל ההחלטה על פרסום ה"ויכוח" נגרמה באמת עקב שיחתו עם "בחור אחד מילידי ארץ פולין", שראה העתק בידי אחד מתלמידיו והפציר בו להוציאו לאור "יען בטוח הוא שיוכל להיות לתועלת גדולה לבני עמנו, ובפרט לאנשי ארצו, אשר שם רבבות המתחסדים, המחללים כבוד האומה וכבוד התורה בהבליהם וברוע מעלליהם". פירושו של דבר, שתגבורת ההשפעה של החסידות, שגרמה להרמת קרנו של הזוהר באירופה המזרחית, הניעה את המחבר להוציא לאור את ספר נעוריו. הציר המרכזי ב"ויכוח" הוא הוכחת איחורם של הנקודות והטעמים, שביטול קדמותם מערער גם את קדמות הזוהר, הדורש את רזיהם במקומות רבים. גם בנקודות אחרות, וביחוד בקביעת טיבה של לשון הזוהר ובציון סימני איחור בחישובי הקץ שבזוהר, קידם שד"ל את הבקורת המדעית.

1 ויכוח על חכמת הקבלה, עמ' 122-123. — עמ' 137

כמה ספרים וקונטרסים¹ נתחברו לסתור את טענותיו של שד"ל, אבל רק אחד מהם, ס' טעם לש"ד (ליורנו, 1863) לאלהו בן אמוג, חשוב מבחינת חקר הזוהר. ספר זה נכתב אף הוא בצורת דו-שיח. בדברים שקולים, הערוכים לפי שיטה מדעית ומבוססים על בדיקת מקורות, ביקש המחבר להוכיח, שהזוהר נערך על יסוד מסורות נאמנות בכתב ובעל-פה, שנמסרו מדור לדור ורישומן ניכר גם בספרות שקדמה לפרסום הזוהר. הוא מרחיב את הדיבור על הסיבות לאיחור פרסומו של הזוהר ולמיעוט הפצתו בדורות הראשונים. חידוש רעיוני מענין, ביחוד בתקופתו, יש באחת מתשובותיו על הטענה, שהזוהר לא נתקבל בכללות ישראל כמו התלמוד: "זאת היתה לנו מהיותינו על האדמה ומאז היינו לגוי אחד בארץ, כי אין אנהנו כת דתיית וחברת מאמינים בלבד כישמעאלים והנוצרים... כי אל מחוללינו לא עשה אותנו כת וחברת מאמינים בלבד, אבל גוי ועם אחד בארץ מוכתר בנימוסי וטכסיסי האומות, מיוחד ונבדל משאר בני אדם, ביחסינו כמנהגינו במולדתנו בלשונינו בעבר בהוה ובעתיד. וזוה נמשך, שלהיות טבענו הקיים והראוי טבע מדיני, והורגלנו בו במשך כמה דורות שהיינו לגוי על ארצנו ועל נחלת אבותינו, כל הדברים שאינם נוגעים מקרוב או מרחוק לטבענו המדיני היה לנו לזרא, גם בהיותנו לעם גם אחר שטלטלנו ה' טלטלה גבר מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר". נסיונו לאשר את קדמות הזוהר נכשל כשאר הנסיונות ממין זה, כפי שיתברר בפרקים על טענות הבקורת ומסקנותיה, אבל בכל זאת העלה בן אמוג בדיונו הרבה דברים של טעם.

חקירות יסודיות לבירור הבעיה הנדונה נערכו על-ידי שורה של חכמים, שאמנם רובם עמד על הבסיס של תנועת ההשכלה, אבל לא נתפסו להשקפה רציונאליסטית קיצונית וגילו גישה מדעית אוביקטיבית פחות או יותר בדיוניהם על הקבלה והזוהר. חכמים אלו ביררו וליבנו את טענות קודמיהם ואף סללו דרכים חדשות בבקורת הזוהר. הראשון בשורה זו הוא ר' אליקים המילזאהגי מבראד, בעל ס' ראביה (Ofen, 1837), המכיל השגות על צונן ושי"ר. חכם זה, שמלבד ספרו שנתפרסם בדפוס חיבר לפי דבריו כשבעים ספר³, העמיד את הקבלה והזוהר במרכז עיונו. בין כתביו היו כמה מפעלים מקיפים, כגון תרגום הזוהר לעברית עם ביאורים. מספריו הרבים לא נתגלו עד עתה אלא ס' זהרי ראבי"ה⁴, שהוא מבוא לס' הזוהר, וקטע מס' אוצר ראבי"ה. בס' ראביה הנדפס⁵ נוגע המחבר דרך אגב בבעיות של ספרות הקבלה והזוהר, ודבריו המצומצמים שם בענינים אחדים בלבד, ולפעמים מנוסחים בקיצור ובדרך רמיוזה, מבוארים ומפותחים בהרחבה בס' זהרי ראבי"ה, שנתחבר לאחר הדפסת הספר ההוא. מילזאהגי עצמו מציין, שהיא ניגש לחקר הקבלה והזוהר ולבירור היחסים שבין הפילוסופיה לבין הקבלה

1 ס' ענה כסיל לר' ידידיה נסים וס' אדרת אליהו לר' שלמה נסים (שניהם ליורנו, תרט"ו) הם תשובות של מקובלים. עיקרו של הראשון הוא דברי נויפה ותוכחה על המינות שב"ויכוח", וגם בשני אין דברים של ממש לחקר הזוהר. ס' אשתדלות עם שד"ל (שני חלקים, ווארשא, תרנ"ו-תרנ"ז) דן בשאלת הנקודות והטעמים בלבד, ללא נגיעה בבקורת הקבלה והזוהר. — 2 טעם לש"ד, עמ' 45-46. ³ עיין ג' קרסל: כתבי אליקים המילזאהגי ("קריית ספר", שנה יז, עמ' 87-94). — 4 נמצא בכתבית המחבר בספריה הלאומית בירושלים (כ"י Hebr. 121 40). עיין ג' שלום: כתבייד בקבלה (ירושלם, תרצ"א, ס' 13. — 5 עיין פרקים ה, יט, כד והערה ד להשגה כת.

בשיקול-דעת אוביקטיבי, ללא פניות ונטיות לצד אחד. הוא כותב: "זיען שהוכרחתי לכתוב דעות שונות מכל כת וכת, דעת לבבון נקל לבל יחרץ משפטו עלי שאני מחזיק יד איזו דעה מהדיעות או נוטה לאיזו כת מהם. לא לא. אין אני אלא כצייר הצופה צורות נחמדות משמחות עין כל ראה, גם יביט צורות נוראות מבהילות הנפשות, והוא מסדר אותם יחד על נייר אחד... והכל לתכלית אחד הנרצה להצייר, מבלי שיתפעל מהם לשמחה או לתוגה".

מילואהגי ערד את חקירותיו מתוך בקיאות רבה והבנה מעמיקה בזוהר ובספרות הקבלה בכלל. בס' זוהרי ראבי"ה סיכם את טענותיו של עמדן והעביר אותן תחת שבט הבקורת. וכן חיבר ספר מיוחד בשם "השגות על ספר בן יוחאי". אך עיקר חידושו הוא בחקירתו המקורית, שנערכה בצורה שיטתית מקיפה ויסודית². הוא מיין וניתח את חלקי הזוהר וקבע את המבנה הספרותי שלהם, בחן ובדק את לשון הזוהר וחיבר ספר לביאור המלים הזרות והמוזרות, השווה ובירר את חילופי הנוסחאות שבדפוסי מנטובה וקרימונה ובמאמרים הכפולים שבזוהר, וערך רשימה מפורטת של החכמים הנזכרים בזוהר במראי מקומות ובציין תפקידיהם. על יסוד קריטריונים בקורתיים אלו ואחרים זולתם, כגון בירור שימושם של רעיונות וסמלים מיסטיים ככוחן לקביעת זמן החיבור, הגיע מילואהגי למסקנה, שהזוהר עשוי שכבות-שכבות, מהן קדומות ומהן מאוחרות, שנתחברו ונצטרפו במשך דורות. מסקנה זו נוסחה אצלו בהשערה מקורית על תהליך התהוותו של הזוהר והתגבשותו בצורה שלפנינו. גם הפצת הזוהר ושלבי השפעתו בתולדות הדת והרוח בישראל נדונים בכתביו.

קירבה מסוימת לתפיסתו של מילואהגי במסקנות הכלליות עם ריחוק רב בדרך החקירה מוצאים אנו בספרו של א' פראנק³ על הקבלה. מכיון שמבואו של מילואהגי לזוהר ושאר חיבוריו לא נדפסו, יש לראות בספרו של פראנק את הספר שפתח את סדרת המחקרים היהודיים המיוחדים על תורת הקבלה וספרותה, וביחוד הזוהר, במאה התשע עשרה. המחבר, מלומד יהודי צרפתי, עמד בעצם מחוץ למעגלה של תנועת ההשכלה היהודית וחכמת ישראל שבגרמניה, אבל ספרו נכנס לתחומן בתרגומו הגרמני של ילינק⁴, שהופיע שנה לאחר פרסום הספר בצרפתית. ספרו של פראנק ערוך בשלושה חלקים: החלק הראשון דן בבעיות הספרותיות הכרוכות בכתבי הקבלה, והפרק השלישי בחלק זה מוקדש לבעיית הזוהר; נושאו של החלק השני הוא בירורה של מערכת המחשבה הקבלית, בעיקר לפי ניתוח מאמרי הזוהר; בחלק השלישי נדונים קשרי תורת הקבלה עם שיטות מחשבה אחרות לשם קביעת מקורותיה הקדומים. תוצאת הבירור וההשוואה הרעיונית היא, שאין לראות את מקור הקבלה אלא בדת הפרסית. תוצאה זו, הבאה בסיום הספר, הדריכה את המחבר גם בחקר

חיבורו חמנו של הזוהר. מסקנתו היא, שחלקים מסוימים נתחברו על יסוד מסורות אמיתיות בשם רשב"י ותלמידיו, ואפילו מסורות קדומות יותר כלולות בהם. ספרו של פראנק, ביחוד מצד הבירור הרעיוני, מכיל עניינים רבים שנודעת להם השיבות עד היום, אם כי הוא לקוי בשיבושים במידה ניכרת. ליקויו היסודי הוא, שהמחבר לא היה בקי בזוהר במקורו והסתמך בעיקר על התרגום הלאטיני החלקי. ליקוי זה קיפח במיוחד את בירור הבעיה הספרותית. אין למצוא אצל פראנק שום חקירה מקורית במבנה הזוהר ובשאר קריטריונים פנימיים. בנידון זה הוא מביא את הטענות החשובות של חכמים יהודים ונוצרים הוא שוקל ומברר את דעותיהם, בעיקר לפי תכנם של מאמרי הזוהר שכבר עמדו עליהם אחרים, ומבחינת יחסי הרעיונות שבזוהר למקורות-חוץ.

בכיוון שונה מכל הבחינות הלך לנדואר, שמחקרו על הזוהר נתפרסם אחרי מותו בשנת 1845², לנדואר בא להכריז על תגלית מפתיעה לפתרון הבעיה של חיבור הזוהר. מתוך חקירותיו בכתבי-יד של ספרי ר' אברהם אבולעפיא, המקובל האכסטאטי שהופיע כנביא וכמשיח במחצית השנייה של המאה השלש עשרה, הגיע למסקנה, שהוא הוא מחבר הזוהר. כל מחקרו של לנדואר מוקדש להוכחתה של הנחה זו. מצד אחד ביקש לסתור את אמיתות עדותו של ר' יצחק מעכו, שלפיה המחבר הוא ר' משה די ליאון, ומצד אחר הביא ראיות רבות על קשרים אמיצים בין הזוהר ובין כתבי אבולעפיא. הן בתוכן והן בצורה. גם העובדה, שמאמרים רבים וגדולים מן הזוהר מובאים לראשונה בספרי מקובל איטלקי, ר' מנחם ריקנאטי, שימשה לו יסוד לאימות הנחתו, שכן איטליה היתה מקום פעילותו העיקרית של אבולעפיא. הדחיפה הראשונה ליחס את חיבור הזוהר לאבולעפיא באה, לפי עדותו של לנדואר עצמו, מתוך השקפתו, שהזוהר מכיל רעיונות קרובים לעיקרי האמונה הנוצרית. מתוך השקפה זו הגיה בספרו הקודם את קדמות הזוהר וקיבל את הדעה הרווחת בחוגי הקבלה הנוצרית, שבזוהר משוקעות אמונות יהודיות קדומות שהנצרות התבססה עליהן, מכיון שלא נתקבלה על דעתו האפשרות, שמקובל מן המאה השלש עשרה דגל באמונות נוצריות והכניסן בדרך הסוד לתוך פסוקי המקרא. אך לאחר שגילה מגמה נוצרנית בכתבי אבולעפיא סולק הקושי ההוא ויכול היה להניח את איחור הזוהר, שסימנים רבים מעידים עליו. עבודתו של לנדואר היא כשלון גמור מבחינת התוצאות. אף אחת מהוכחותיו אינה עומדת בפני הבקורת וכל בנינו הוא מגדל הפורח באויר. אדרבה, תורתו ואישיותו של ר' אברהם אבולעפיא מנוגדות לחלוטין לתורת הזוהר ולדמות המחבר או המחברים המצטיירת מתוכו. ואף-על-פי-כן יש לציין, שחיבורו מבוסס על חקירה מקורית ומהווה מאמץ רציני לגילוי האמת המדעית.

1 ספרו של פראנק עורר כמה תגובות של בקורת. עיין ג' שלום: Bibliographia Kabbalistica, עמ' 48, סי' 370. הבקורת החשובה ביותר, שיש לראותה כתיקון והשלמה לספר, היא ספרו של ד' יואל: מדרש הזוהר והיחס הכללי אליו, (Leipzig, 1849). אך דוקא מבחינת בקורת הזוהר אין שום חידוש חשוב אצל יואל. — Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie (Leipzig, 1844).
2 M. H. Landauer: Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar, VI, עמ' 322, (Leipzig, 1844). הספר הופיע גם בעברית בעיבודו של מ' רבינון בשם "הקבלה או הפילוסופיה הדתית של היהודים" (תלונה, תרס"ט).
3 M. H. Landauer: Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar, VI, עמ' 322, (Leipzig, 1844).
4 M. H. Landauer: Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar, VI, עמ' 322, (Leipzig, 1844).
5 M. H. Landauer: Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar, VI, עמ' 322, (Leipzig, 1844).

1 ס' ראבי"ה, כה ע"ב. — 2 מבחינת ההיקף הליקוי היחיד הוא, שתיקוני זוהר וזוהר חדש לא נכללו בתחום מחקרו שבידינו. — Adolphe Franck: La Kabbale ou la philosophie religieuse (Paris, 1843).
3 Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer (Paris, 1843).
4 Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer (Paris, 1843).
5 M. H. Landauer: Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar, VI, עמ' 322, (Leipzig, 1844).
6 M. H. Landauer: Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar, VI, עמ' 322, (Leipzig, 1844).

נקודות התורפה בהוכחותיו של לנדואר נתגלו מיד עם פרסום מחקרו ועמדתו בדתה. החקירה הבקורתית חזרה להנחה הידועה, שהמחבר הוא ר' משה די ליאון, וחוקר הקבלה החשוב ביותר בתנועת ההשכלה, אהרן ילינק, ביקש דרכים חדשות לביסוס ההנחה. חידושו הגדול ביותר הוא עריכת השוואה בין ס' הנפש החכמה לר' משה די ליאון והמאמרים המובאים בשמו בספרות הקבלה ובין מאמרי הזוהר. ההשוואה העלתה, שכמעט כל דברי ר' משה בס' הנפש החכמה, המנוסחים בעברית, מצויים בזוהר בארמית, חלקם בהתאמה מדויקת וחלקם בשינויים. מאמרים מספר מן הזוהר מובאים כציטאטים בשם מקורות קדומים ונעלמים. ילינק ראה בכך הוכחה חותכת, שר' משה די ליאון היה על כל פנים אחד ממחברי הזוהר. גם עדותו של ר' יצחק מעכו נותח על-ידו ניתוח מדוקדק והוכיח את אמיתותה על יסוד העובדות שבה. אך ילינק לא הסתפק בהוכחות חיצוניות בלבד, אלא החל לבדוק מחדש את עניני הזוהר עצמו מבחינה בקורתית ומצא כמה נקודות חדשות להוכחת איחורו. בהן גילוי השפעתם של ספרי קבלה מהמאה השלש עשרה ברעיונות ובניבים מיוחדים של הזוהר. אמנם פעולתו של ילינק בשטח זה אינה אלא התחלה צנועה. אבל הנעימה החדשה שבה וגישתו המדעית הרצינית בחקירת כתבי-יד לחשיפת היחסים הנסתרים שבין הזוהר לבין קבלת הראשונים מקנות לה חשיבות רבה. ילינק הוא אבי השקפתו של גרץ, שסמך הרבה על חקירותיו, אבל יחסם לקבלה ולזוהר שונה לחלוטין. ילינק מדגיש כמה פעמים את הצורך לחקור את הקבלה ללא משפט קדום, ובמקום אחד¹ הוא כותב, שכונתו "לעורר יתר התענינות בשטח, שחשיבותו מרובה ביותר לתולדות הפילוסופיה והתיאולוגיה, דבר שמלומדים רבים אינם מעלים על דעתם, ועל אחת כמה וכמה שאינם מכירים בו. בשורות המקובלים מצויים אנשים, שמבחינת עומק המחשבה ותוצאת הרעיונות עולים הם על הלהקה הגדולה של הרציונאליסטים שיצאו מבית-מדרשו של הרמב"ם".

גם י' שטרן, החוקר האחרון שעלינו לעמוד עליו בסקירה זו, עומד בהקדמה למחקרו, שנתפרסם בהמשכים בשנות 1858—1862², על המגמתיות המצויה אצל רוב מבקרי הזוהר, והוא מדגיש את כוונתו לגשת לחקר הבעיה מתוך גישה מדעית אובייקטיבית. מחקרו של שטרן הוא הניתוח המפורט והמדוקדק ביותר, שנעשה בחקר הזוהר, ומבחינה זו ערכו קיים עד היום. המחבר ניתח כמעט דף אחר דף כל חלק וחלק, חוץ מזוהר חדש ותיקוני זוהר, ועמד על הסגולות הלשוניות והספרותיות ועל הענינים הרעיוניים המיוחדים שבכל מאמר חשוב. בניתוחו ובהסקת מסקנותיו נקט שטרן בשיטה דומה להפרדת המקורות בבקורת המקרא, ובתוצאת חקירתו הגיע לפירוק אחידותו של הזוהר במידה מופרזת ביותר, עד שלדעתו כל חלק וחלק, ואפילו מאמרים בודדים, מורכבים שכבות-שכבות ומכילים תוספות מאוחרות. לקביעת המוקדם והמאוחר מצא שטרן כמה קריטריונים, שחשבם לקני-מידה בדוקים ובטוחים. מחקרו הוא הנסיון המדעי המענין והחשוב ביותר להוכחת קדמותם של חלקים מסוימים בזוהר.

1 חקירה זו כבוררת בספרו *Moses ben Schem-Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar* (1852, Leipzig) *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* II, עמ' 72-74. — 3 עיין ביחוד שם, ו, עמ' 41-45. — 4 שם, ו, הקדמה. — 5 *Ignatz Stern* (V-I, Ben Chananja) *Sohar*.

מסוג אחר הוא ספרו של ר' דוד לוריא¹, חכם חשוב מפולין, שיצא להגן על קדמות הזוהר. ספר זה, שנתפרסם אהרי מותו של המחבר, קדם לכמה מחקרים שכבר עמדנו עליהם, אבל משום טיבו המיוחד הוצרכנו להבדילו ולהעמידו בסוף השורה כחטיבה בפני עצמה. לוריא ביקש לסתור בדרכים חדשות את ההנחה, שר' משה די ליאון חיבר את הזוהר, ולאשר בראיות חיוביות את קדמות הספר ושייכותו לרשב"י ותלמידיו. האמצעי העיקרי, שנקט בו לשלילת חיבור הזוהר מר' משה די ליאון, הוא אותו האמצעי ממש, שילינק השתמש בו למטרה הפוכה, היינו עריכת השוואה בין ס' הנפש החכמה ושאר מאמרים המיוחסים לר' משה די ליאון ובין מאמרי הזוהר. לוריא מצא, שמצד אחד קיימים ניגודים עניניים בין קבלת ר' משה די ליאון ובין תורת הזוהר, ומצד אחר טעה ר' משה בהבנת מאמרים מן הזוהר, המובאים בכתביו, ועל יסוד עובדות אלו הסיק בוודאות, שאין לראות בו את מחבר הזוהר. טענתו השניה היא, שמאמרי הזוהר מובאים כדברי קדמונים אצל חכמים שקדמו לר' משה די ליאון או היו בני דורו. חידושו העיקרי בנקודה זו הוא מציאת לשונות זוהריות באחד מקובצי תשובות הגאונים. נוסף לכך הביא "קצת הוכחות, שנתחבר הזוהר קודם חתימת התלמוד" (ענף שלישי) ו"קצת השערות, שנכתבו מאמרי הזוהר בזמן רשב"י ותלמידיו" (ענף רביעי), ובסוף הספר ביקש לסתור את טענות המבקרים, שהסתמכו על לשון הזוהר כהוכחה לאיחורו. ראיותיו והשערותיו לאימות המסורת, שהזוהר נתחבר על-ידי רשב"י ותלמידיו, קלושות מאוד ואינן אלא דברי אפולוגיטיקה סתם, מקצתן בנוסח של ס' בן יוחאי. אבל טענותיו נגד ההנחה, שהמחבר הוא ר' משה די ליאון, עושות רושם רב ונראות לכאורה כטענות מוצקות, ואף בחוגי המבקרים התייחסו אליהן ברצינות בזמן פרסומן. ברם, בבדיקה יסודית מתברר, שלוריא נכשל שלא בידעים בהסתמכו על יסוד רעוע, שכן הלשונות שבתשובות הגאונים הוכחו כמוזויפים, ומאמרי ר' משה די ליאון, שבאמת נמצאו בהם ניגודים חשובים לזוהר, לקוחים מס' השם, המיוחס בטעות לר' משה די ליאון. החוקר הראשון, שדחה את השגותיו של לוריא, היה גרץ, שמרוב קנאתו לאיחור הזוהר מתח עליו בקורת חריפה יתר על המידה.

ה. חקר הזוהר בדורות האחרונים

בדורות האחרונים, לאחר תום תקופת ההשכלה בישראל בסוף המאה התשע עשרה, נתפרסמו הרבה ספרים ומאמרים, ממחברים יהודים ולא-יהודים, הדנים בבעית חיבור הזוהר², אבל רובם ככולם, חוץ משתי תופעות שנעמוד עליהן במיוחד, אינם חשובים לתולדות חקר הזוהר מבחינה ספרותית-היסטורית. ההתחלות לחקירה יסודית בכיוונים

¹ מאמר קדמות ספר הזוהר (תרס"ו). — 2 עיין ג' שלום: האם חבר ר' משה די ליאון את ספר השם? ("קריית ספר", ו, עמ' 45-52). — 3 נציין לדוגמא כמה חיבורים רחבים: S. Karppe: *Etude sur les "origines et la nature du Zohar"* (1901, Paris); A. E. Waite: *The Secret Doctrine in Israel* (1913, London); A. Bension: *A Study of the Sohar and its Connections* (1932, London); Moslem and Christian Spain (1932, London); Waite: *נבלל את-ר' בספרו הגדול* (1929, London) *The Holy Kabbalah*.

שונים, שנעשו בתקופת ההשכלה על-ידי אישים כמילוואהגי, לנדואר, ילינק, גרץ ושרטן. לא נמשכו ולא פותחו עד השנים האחרונות. רוב המלומדים שעסקו בזוהר הלכו בדרכים סלולות, ועיקר עבודתם היתה יצירתה של אחת הדעות הידועות בדפוס חדש או מיווג היסודות של דעות שונות. ואלו שבאו לחדש לא ביססו את חידושיהם על חקירה מקורית ושיטתית, אלא שעו בהשערות מופלגות, שרובן אינן אלא פרי הדמיון וההזיה המדעית. אפילו חכם כדוד ניימארק, שהתעמק בזוהר ועם כל תעיותיו חשף ובירר כמה יסודות רעיוניים חשובים, הרי בשאלת חיבור הזוהר העתיק ממש את השקפתו של ילינק, בתוספת הדעה המזוהר, שהזוהר מבוסס על ס' מערכת האלהות, ספר אנונימי שכנראה נתחבר בחוג תלמידי הרשב"א, ושהמניע העיקרי לבחירת רשב"י כדמות מרכזית בזוהר הוא ברמזיה על מעלתו באותו ספר.¹

נעימה של חידוש, אמנם לא בחקירה בקורתית אלא בגישה לזוהר, נשמעה בענף המדעי של הספרות העברית החדשה, שצמחה על משואות ההשכלה וניזונה מרוח התחיה הלאומית. ההתרפקות הרומנטית על העבר הלאומי והערכים המקודשים בתולדות ישראל, שנתמזגה לעתים עם געגועים דתיים-מיסטיים להתעלות הנפש ולהטבלת חייו חולין בזיו של קדושה, העמידה שוב את הזוהר, ספר-הספרים של המיסטיקה היהודית, באור יקר של הערצה והקדשה. משוררים וסופרים חפרו מטמונים של שירה ויופי עילאי בספרות המיסטית, וביחוד בזוהר ובכתבי החסידות, והלך-רוח זה הוליד גישה פיוטית-רומנטית גם בדיון על השאלה המדעית של קדמות הזוהר. כישם שחכמי ההשכלה הקיצוניים חשבו להשפיל את כבוד הקבלה בשלילת קדמותו של הזוהר, כך ביקשו בעלי הכיוון הרומנטי להרים את קרנה בביטול הדעות הבקורתיות על איחור הזוהר.

נציגו המובהק של כיוון זה הוא הלל צייטלין, ששאף להחיות את רוח הקבלה והחסידות מתוך חויה של הזדהות אמיתית. רוב כתביו על נושאי המיסטיקה היהודית הם הימנוני תהילה והתפעלות, ואותה רוח של התלהבות פיוטית-דתית פועמת גם במאמריו, שלכאורה הם מחקרים מדעיים-בקורתיים: "קדמות המיסטורין בישראל"² ו"מפתח לספר הזוהר"³. במאמריו אלו, וביחוד ב"מפתח", מתדיין צייטלין עם מבקרי הזוהר ומבקש לסתור את טענותיהם ולהוכיח את קדמות הזוהר, לפחות כמסורת קדומה. אך מבחינה מדעית אין חידוש רב ובן-קיום בדבריו, שאינם מבוססים על חקירה מקורית. הוא תקע את יתדותיו בראיותיו של ר' דוד לוריא, הניגודים שבין כתבי ר' משה די ליאון ובין הזוהר והלשונות הזוהריים שבתשובות הגאונים, שקיבל אותן כמופתים חותכים. בציון הניגודים הוסיף כמה נקודות חדשות על-פי ס' שקל הקודש (לונדון, 1911) לר' משה די ליאון, שלא היה ידוע לר' דוד לוריא, אבל גם ניגודים אלו, הנוגעים בעיקר בשאלת איך-סוף וכתר ובסדר העולמות, אינם אלא ניגודים מדומים. על יסוד ראיות קלושות אלו בנה צייטלין השערה על תהליך השתלשלותה של מסורת הזוהר ועל תפקידו של ר' משה די ליאון בעיבוד הקונטרסים שהגיעו לידו.⁴

ברם, הדיון המדעי של צייטלין אינו אלא תוספת-לואי ליחס הנפשי, הקובע את עמדתו.

1 עין ד ניימארק: תולדות הפילוסופיה בישראל (ניו-יורק, תרפ"א), I, עמ' 204-214. — 2 "התקופה", V, עמ' 280-322. — 3 שם, VI, עמ' 314-334; VII, עמ' 353-368; IX, עמ' 265-330. — 4 עין שם, VI, עמ' 329-334. — 5 שם, VII, עמ' 365-368.

במקום אחד הוא מגדיר בדברים ברורים את מגמת כיוונו, בניגוד למגמה המשכילית, שהוא רואה בה את היסוד העיקרי של בקורת הזוהר המודרנית. הוא כותב: "ביחד עם ההשתחררות מן הטינא המשכילית הולכת וגמלה ההכרה בלבנות כל טובי עמנו עתה, שאין ספר הזוהר' סתם ספר קבלה, אלא שהוא יצירה ענקית, יצירת-פלא, התגלות לאמית גדולה, לפי נוסח אחד, התגלות אלהית גדולה — לפי נוסח אחר, הקורא הרגיל במאמריהם של חוקרי-היהדות האחרונים ימצא בהם מקומות רבים, שהם לא רק מדברים ומפליגים בשבחיו של ספר הזוהר', כי אם גם מעריצים ומקדישים הם אותו". תפיסת הזוהר כיצירת-פלא, התגלות אלהית או לאומית, שאין לגשת אליה אלא בחרדת-קודש, זהו יסוד היסודות בעמדתו של צייטלין, כפי שהיא מנוסחת גם בדברי ההתפעלות שבראש ה"מפתח"²: "מהו הזוהר' ? הרי הוא נשמה אלהית נשגבה, שירדה פתאם מעולם האצילות ארצה, למען הגלות לעיני בני-האדם במליוני אורות וצללים, צבעים וגונים. נטל הקדוש-ברוך-הוא אבן אחת יקרה מכתרו והשליכה ארצה והאבן התפוצצה, התפררה, דעה אלפי-אלפים נגהות, ששה, שמחה ושחקה ברבוא-רבבות קויה-גוניה, אשר מן הגצח באו, למען האר את כל הפנות החשכות ולמען השביע את כל מה שצמא ושוקק לאור ולמען החיות והחם את כל מה שהמית הקר של המדע והחושך של הבערות, העורון והכבדות של הטבע והרשעות והקושי והאכזריות של בני-האדם". טול מכאן שיקול-דעת הגיוני, בירור העובדות והנסיבות ההיסטוריות ודקדוקי בקורת בלשון הזוהר ובשאר סימני חיבורו וזמנו. צייטלין וחבריו לדעה ולרגש זכו וזיכו את הרבים בהעלאות ניצוצות של מסתרי הזוהר ובהבהקתם בכלים ספרותיים חדישים, אבל מבחינה מדעית מציינת פעולתם נסיגה רבה. בעית חיבור הזוהר נעתקה מתחום המציאות לערפלי המיסטורין, מעבר להשגת השכל האנושי, שרק ב"הערה אלהית" אפשר להתרומם אליהם.

מפנה מכריע הל בחקר הזוהר במחקריו של גרשם שלום, שהטה את הכף לבירור שיטתי מקיף ולביסוס הבקורת המדעית. שלום הוא החוקר הראשון, שניגש לחקר הקבלה בכל היקפה בצידו מלא של מכשירים מדעיים מדויקים והפך אותה למקצוע מוגדר, שיש לנהוג בו בכל חומר הדין של הדרישות המדעיות מבהינת המיתודה וההערכה כאחד. מחקריו, המקיפים את הנושא מכל צדדיו, מבחינה ביבליוגרפית וספרותית גפילולוגית והיסטורית ואידיאולוגית גם יחד, משוחררים גם מנטל האיבה הסמויה של ההשכלה וגם מעומס ההערצה המופלגת של הרומנטיקה. ניצני החקירה האוביקטיבית, שצצו בתקופת ההשכלה, הגיעו במחקרים אלו לגמר בישולם על הקרקע החדש של התחיה הלאומית. שלום מכיר בקבלה גורם רוחני חשוב בתולדות ישראל, אבל ערכה העצמי ומידת חשיבותה ההיסטורית אינם קבועים אצלו מראש, אלא הם נבחנים ונשקלים במאזני הדיון המדעי לפי התוצאות של חקירת המקורות. בעית הזוהר, הן מבחינה ספרותית והן מבחינה רעיונית, עמדה במרכז חקירתו מראשית פעולתו, ובדרך ארוכה הגיע לבירור ממצה של השאלות העיקריות הכרוכות בה. גישתו

1 שם, VI, עמ' 328. בהמשך הוא מביא דברי ש"א הורודצקי ומנדלי מוכר-ספרים כסיוע לדבריו. — 2 שם עמ' 314.

לשאלת חיבור הזוהר מצטיינת בכך, שהפריד לחלוטין בין קביעת אופן החיבור וזמנו לבין הערכת הספר, והאופי הפסוידאפיגראפי אינו נחשב אצלו כפגם פוסל. בחקר הבעיה הספרותית של הזוהר לא התקדם שלום בקו ישיר, אלא התלבט והשתרך בעקומה עד שהגיע לפתרון מוחלט. במאמרו הראשון¹ יצא לערער את ההשקפה הבקורתית המקובלת, שייחסה את חיבור הזוהר לר' משה די ליאון, ועל יסוד ניתוח הטענות העיקריות ובהבאת ראיות חדשות ביקש להוכיח, שגוף הזוהר קדם לר' משה די ליאון. מאמר זה נכתב כפתיחה לאישור מדעי מבוסס של ההנחות הכלולות בו. כפי שנאמר במפורש בסיומו²: "ומכיון שכך, כל השאלה על התהוות הזהר והשאלה בדבר עריכתו וסודו ובדבר יחסו האמתי לר' משה די ליאון תתעורר מחדש. ואמנם— לתת תשובה חיובית על שאלות אלו ולהגיד, כיצד נוצר וכיצד סודר הזוהר, אם אולי משה די ליאון היה מסדר מקורות מדרשיים, שהיו לפניו מומנים בלתי-יודעים, באופן חדש, ואם בשעת הסדור הוסיף גם הוא נופך משלו, ואיך נתגלגלו שרידי דורות קדומים עד לידי ר' משה והקודמים לו בין מקובלי קאשטיליא — כל אלה תלויים בחקירה חדשה ושיטתית על התפתחות הקבלה כולה, בלא משפטים קדומים, בחקירת לשון הזוהר ועניניו בכלל ובפרט, ובהתחדש לנו ידיעת הרבה מקורות, שעוד נעלמו מאתנו". שלום הלך בעקבות בדרך שהתווה לעצמו "בחקירה חדשה ושיטתית של התפתחות הקבלה כולה, בלא משפטים קדומים, בחקירת לשון הזוהר ועניניו בכלל ובפרט", אבל התוצאות שנסתמנו לפניו בדרך זו היו שונות לחלוטין מן המשווער. תקותו למצוא ביסוס מוצק לקדמות הזוהר נכזבה יותר ויותר, וצעד אחר צעד נאלץ לסגת מהנחותיו הראשונות. במקום המטרה המקוהה הביאה אותו מהלך החקירה לאישור הדעה, שהחלקים העיקריים של הזוהר נתחברו על-ידי ר' משה די ליאון ושאינן בספר שום חלק שקדם לו. תוצאות חקירתו קירבוהו ביותר לעמדתו של גרץ, שירה בו בראשונה חיצו בקורת שנונים, אלא שהדברים שהיו תלויים אצל גרץ ברפיון נרקמו בידו ביריעה רחבה של הוכחות חותכות, שנשאבו מאוצר של מקורות וידיעות חדשים.

אחד השטחים החשובים, ששלום סלל בהם דרכים חדשות, הוא חקירת לשון הזוהר. על מבנה לשון הזוהר וצורתה כבוחן לקביעת זמן חיבורו כבר עמדו כמה חוקרים קודמים. אך הם הסתפקו בהתרשמות מקרית ובאיסוף דוגמאות בודדות ללא בדיקה שיטתית יסודית, ולפיכך מסקנותיהם לא היו בעלות תוקף מכריע. שלום חרג בעבודתו ממסגרת זו וניגש לחבר מילון שלם של לשון הזוהר, שבו נאספו כל המלים והניבים ונברר שימושים בחלקים השונים. חקירה מקיפה זו העלתה הוכחה חותכת לאחידות גוף הזוהר מצד אחד ולאיחור זמנו מצד שני, שכן נתברר מתוכה, שריקמת הלשון אחת היא בכל החלקים ושהיא מלאה ניבים וצורות מאוחרים, שמקורם בשפת החכמים של ימי-הביניים.

בדיקת לשון הזוהר, שכללה את קביעת מובנם ושימושם של המונחים והסמלים

1 "האם חבר ר' משה די ליאון את ספר הזוהר?" ("מדעי היהדות", ו, תרפ"ו, עמ' 16-29), — 2 שם עמ' 28-29.

המיסטיים, קידמה את חקירתו של שלום גם מעבר לתחום הלשוני, בבירור הקשרים הטרימינולוגיים והרעיוניים שבין הזוהר לבין ספרות הקבלה שקדמה לפרסומו. שלום חקר את ספרי הקבלה הידועים וחשף והוציא לאור כמה כתבים חשובים, שהיו גנוזים בכתבי-יד¹, ועל יסוד חקירות אלו קבע את מעמדו של הזוהר בהתפתחות הקבלה. בשטח זה, שקודם נעשה בו מעט מוער, בעיקר על-ידי ילינק, הגיע שלום למסקנה, שסמלי הזוהר ורעיונותיו בגויים על הזרמים של קבלת המאה השלש עשרה.

בפרשת היחסים שבין כתבי ר' משה די ליאון ובין הזוהר, שכמה חוקרים טיפלו בה קצת על יסוד הספרים שבדפוס, וילינק וגרץ הציצו גם באחדים מספריו שבכתבי-יד, הרחיב שלום את החקירה ובדק את כל הכתבים שהגיעו לידינו. בבדיקת הכתבים ערך השוואה לשונית וענינית בינם ובין הזוהר, ציין ומיין את לשונות הזוהר המצויים בהם וקבע את דמותו של ר' משה די ליאון. בדרך זו הכין לעצמו בסיס רחב ובטוח לבירור השאלה אם ר' משה די ליאון הוא מחבר הזוהר או לאו.

מלבד חקירות מסועפות אלו עסק שלום גם בבירורם וליבונם של שאר הענינים הכרוכים בבקורת הזוהר, כגון מבנה הספר, צורתו הספרותית, רקעו ההיסטורי והשפעתו בספרות הקבלה, וחדש בהם חידושים רבים. מיבול חקירתו לא נתפרסם עד עתה אלא חלק מסוים: כמה מחקרים פרטיים, חיבורי מקובלים שפעלו סמוך לדורו של ר' משה די ליאון וסיכום מבורר של תוצאות עבודתו. מילון הזוהר מונח עדיין בכתובים, ספרי ר' משה די ליאון, ששלום החל בהכנת פרסומם בראשית פעולתו, לא זכו עדיין לראות אור בעיבוד מדעי-בקורתי, ובירור היחסים המסובכים שבין הזוהר לבין ספרות הקבלה הקודמת לא יצא עדיין מגדר ההתחלה. בשטחים אלו וכיוצא בהם הניח עוד שלום מקום לעצמו ולחוקרים אחרים להתגדר בו בחקר הזוהר, אך מבחינה עקרונית יש לראות במסקנותיו הבקורתיות חתימת המחלוקת הגדולה על חיבור הזוהר ומחברו, שנמשכה דורות רבים במדע היהדות.

פרק רביעי

מסכת הבקורת³

א. טענות שקולות

בשלבים הראשונים של בקורת הזוהר עמדו כמה ענינים במרכז הדיון, שבמחקרים החדשים לא נזכרו עוד, משום שהטענות והמענות שקולים בהם, ולפי הערכה מדעית

1 עיין ביחוד "קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן" ("מדעי היהדות", ו, תרפ"ו, עמ' 163-293), "לחקר קבלת ר' יצחק הכהן" ("תרביץ", V-II, תרצ"א-תרצ"ד), — 2 Major Trends in Jewish Mysticism, עמ' 153-201. — 3 בפרק זה נמיינ את הטענות החשובות, שנצטברו בספרות הבקורת, ונביא כמה דוגמאות מובהקות מכל סוג וסוג ותשובות החולקים בצדן. רוב הטענות חוזרות אצל מבקרים רבים, ולא ראינו צורך לציין תמיד את מקומן בספרות הבקורת. רק במקרים מסוימים נציין את המקור העיקרי.

קשה להכריעם לזכות או לחובה. חשיבותן של טענות אלו, המבוססות בעיקר על סמכותה המחולטת של מסורת ההלכה והאגדה, כפי שנראה להלן, פחתה גם מצד תכנון בשביל הבקורת המדעית, אך בכל זאת מן הראוי לעמוד עליהן משום התפקיד החשוב שמילאו בתולדות חקר הזוהר, כי השמטתן היתה מטשטשת ופוגמת את שלימות התמונה ההיסטורית.

פסוקים משובשים

חלק ניכר מטענותיו של עמדת דן בפסוקים, המובאים בזוהר בנוסח משובש או בקשר מסורס, ובמקרים רבים דווקא השיבושים והסירוסים משמשים יסוד לדרשות הזוהר. נביא דוגמאות אחדות משיבושים אלו, שמספרם גדול למדי, (א) בזוהר מובא לשון הפסוק (תהלים מו, ט): "לכו חזו מפעלות אלהים אשר שם שמות בארץ" ונדרש על פעולות ההרס של מידת הדין, המצוינת בשם אלהים. אבל בפסוק עצמו נמצא דווקא שם הוי"ה, שהוא רחמים, ונראה שבעל הזוהר ערבבו עם פסוק אחר (תהלים סו, ה): שבו נאמר: "לכו וראו מפעלות אלהים נורא עלילה על בני אדם." (ב) בקשר לבראשית כב, כד כותב הזוהר²: "אמו של ישמעאל ילדה את תחש ומצדו של אברהם בא", והרי בפסוק נאמר, שתחש היה בן נחור מפילגשו ראומה. (ג) הפסוק (מלכים א, ז, כה): "כל אחוריהם ביתה", הנאמר במפורש על בקר, נדרש בזוהר³ דווקא "בסוד אדם" בניגוד לבהמה. (ד) הפסוק (מלכים ב, ג, טו): "והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'", הנאמר כאלישע, מובא בלשון "כגון דוד שנאמר בו".

מגיני קדמות הזוהר, בעיקר קוניץ ומילואהגי, השיבו על טענה זו, ששינויי נוסח המקראות מצויים גם בתלמוד ובמדרשים, לפעמים בכוונה לשם קיצור הלשון וכדומה ולפעמים משום שלפני החכמים הקדמונים היה באמת נוסח שונה מן המסורה. בס' זהרי ראבי"ה ערך מילואהגי חקירה מפורטת והראה, שכמה שינויי נוסח שבזוהר יש להם יסוד בנוסחות קדומות. גם הסתמכות על פסוקים לצרכי דרשה שלא לפי ענינם וקשרם במקרא מצויה לפעמים באגדות חז"ל.

אגדות

עמדן עמד בבקורתו על אגדות רבות שבזוהר, המנוגדות לאגדות ידועות של חז"ל או שהן תמוהות לפי ענינן. דוגמאות: (א) בזוהר⁴ כתוב, ש"תמר עולה לשבעים שנים", ואילו בגמרא⁵ אמרו בחרוב ש"משעת נטיעתו עד שעת גמר פירותיו שבעים שנה", ובדקל אמרו שמבשיל את פירותיו לשנים עשר חודש. (ב) לפי הזוהר⁶ "צחות התורה בלילה היא יותר מביום", בניגוד לגמרא⁷, שהיום מסוגל יותר ללימוד ולא גברא הלילה אלא לשינה. (ג) הזוהר⁸ כותב, שגיחוי יש לו חלק לעולם הבא, ובגמרא⁹ הוא נמנה עם אלו, שאין להם חלק לעולם הבא. (ד) כהוכחה חותכת לטעותו של בעל הזוהר בהבנת דברי חז"ל מביא עמדן את המאמר¹⁰: "כל מי שקורא לחברו רשע מורידים

1 ח"א נח ע"ב. — 2 ח"ב קמו ע"ב. — 3 שם רמד ע"ב. — 4 תיקוני זוהר, סוף תיקון סו. — 5 ח"ג טו ע"א. — 6 בכורות ח ע"א. — 7 ח"ג כג ע"א. — 8 עירובין סה ע"א. — 9 ח"ג נא ע"א. — 10 סנהדרין ז ע"א. — 11 ח"ב קכב ע"א.

אותו לגיהנם ויורדים לו ללחיו (ונחתין ליה לעלעוץ)", שהוא תרגום משובש של לשון הגמרא¹: "הקורא לחבירו... רשע יורד עמו לחייו". טענה זו נדחתה בקלות באימרה הידועה, ש"אין מקשין בהגדה". גם במקורות הקדומים והמוסמכים מצויות אגדות תמוהות וחלוקות, וקושיות כאלו חלות עליהן לא פחות מאשר על אגדות הזוהר.

הלכה

אחת הטענות הקדומות, שר' אליהו דיילמדיגו כבר הזכירה כטענה רוחת, היא מצד העובדה, שבמחלוקת עם בן-הפלוגתא שלו ר' יהודה בדרך כלל אין הלכה כרשב"י. ואם באמת קיבל רשב"י סודות מן השמים, הרי הדין נותן, שתהיה תמיד הלכה כמותו.

התשובה הנפוצה ביותר לטענה זו היא, שהלכה לחוד וסודות הקבלה לחוד ואין לערבב את התחומים. המחלוקת הידועה בין ר' אליעזר ובין ר' יהושע, שבה ביקש ר' אליעזר לאמת את דעתו במעשי נסים ואפילו בתיקול יצאה והכריזה על צדקתו, ואף-על-פי-כן החזיק ר' יהושע בדעתו ואמר "לא בשמים היא" ונפסקה הלכה כמותו, שימשה סמך עיקרי להבחנה זו בין ההלכה ובין הקבלה. בדרך מקורית ומסובכת יותר ביקש ר' משה קוניץ לסלק את הקושי. הוא ניסה להוכיח, שרק לפני שהיתו במערה לא נפסקה הלכה כרשב"י, אבל אחרי יציאתו מן המערה נתקבלו כל דבריו כהלכה פסוקה, ובדמותו של רשב"י שבזוהר, שנתחבר במערה, משתקפת מעלת החכם בתקופה השניה, אך חידושו של קוניץ נטול כל יסוד.

שאלה דומה נתעוררה מבחינת הדינים שבזוהר. דינים רבים, המובאים בזוהר ונדרשים בדרך הסוד, מנוגדים למאמרי חז"ל בתלמוד ולהלכה הפסוקה. דוגמאות: (א) הזוהר² כותב: "בוודאי שבועה לא חלה אלא על דבר שיש בו ממש, גדר חל אפילו על דבר שאין בו ממש, וכבר פירשוהו במשנה", ובגמרא³ נאמר ממש היפוכו של דבר: "חומר בשבועות מבנדרים... שהשבועות חלות על דבר שיש בו ממש ושאיין בו ממש, מה שאין כן בנדרים." (ב) לפי הזוהר⁴ "קמח שעורים היה העומר", והרי משנה מפורשת⁵ היא, שרק מנחת סוטה באה קמח ומנחת עומר באה גרש. (ג) הזוהר⁶ מציין בקשר לעבד עברי, ש"עבדים פטורים מעול של מעלה ועל-כן פטורים מן המצוות", אבל לפי התלמוד⁷ רק עבד כנעני דינו כאשה והוא פטור ממצוות מסוימות. ולא עבד עברי. (ד) על יסוד הפסוק (ויקרא א, ה) "ושחט את בן הבקר" דורש הזוהר⁸: "ושחט אחר ולא כהן, שכהן אסור לו [לשחוט] לפי הדין", ואילו בתלמוד⁹ נדרש פסוק זה רק על כשרות השחיטה בזה, אבל מצוה מן המובחר היא, שהשחיטה תיעשה בידי כהן, מדברים אלו וכיוצא בהם הסיקו המבקרים, שבעל הזוהר לא היה בקי בדינים והשתבש בפסקי הלכה¹⁰.

ככמה ענינים מנסים המשיבים לישוב את דיני הזוהר בהתאם להלכה הפסוקה. אבל בדרך כלל טוענים הם, שרשב"י תנא הוא ויכול לחלוק על חכמי התלמוד.

1 קדושין כח ע"א. — 2 בבא מציעא נט ע"ב. — 3 ח"ב קטו ע"ב (ר"מ). — 4 נדרים יג ע"ב. — 5 ח"ג צו ע"ב. — 6 סוטה יד ע"א. — 7 ח"ג קח ע"א. — 8 ברכות כ ע"א-ע"ב ועוד. — 9 ח"ג קכד ע"א. — 10 ברכות לא ע"ב, יומא כח ע"א, ובהים לב ע"א-ע"ב. — 11 עין ארי נוהם, עמ' ס-סו.

כתיבת תורה שבעל-פה

המסורת, שאסור היה להעלות על הכתב תורה שבעל-פה ורק משום "עת לעשות לה", שלא תשתכח התורה מישראל, התירו את כתיבתה, שימשה יסוד לטענה, שהזוהר לא יכול היה להכתב על-ידי רשבי ותלמידיו. ואין להשיב, שגם הזוהר נמסר בעל-פה ורק בזמן מאוחר נכתב, שהרי בתחילת אדרא זוטא² נאמר במפורש, שרשבי צוה לר' אבא לרשום את דבריו בכתב. איסור הכתיבה של תורה שבעל-פה הובא גם בפולמוס על הדפסת הזוהר בנימוק נגד ההדפסה³.

כנגד טענה זו השיבו מגיני הזוהר⁴, שהאיסור חל רק על דברי הלכה, אבל אגדות, וביחוד סתרי תורה, מותר היה לכתוב, וכבר בזמן קדום שומעים אנו על מציאותן של "מגילות סתרים". ואם גם נאמר, שדין הנסתר כדין הנגלה, הרי על כל פנים אפשר להניח, שגם סתרי תורה הותרו לכתוב משום "עת לעשות לה".

מבחינה עקרונית כללית מספיקות התשובות ליטול את עוקץ הטענות. אמנם בבדיקה מדוקדקת נותנת הדעה במקרים רבים, שבאמת מצויים בזוהר שיבושי מקראות ואגדות והלכות, שבחלקם מקורם בהבאות בעל-פה. אך עצם הענין אינו חשוב ביותר לשאלת חיבור הזוהר. אותם המבקרים, שנאחזו בטענות אלו, התייחסו בהערכה מופרזת לגבי דורות הראשונים כנגד האחרונים, הערכה שהיתה רוחצת במסורת היהודית ברוח המאמרים הידועים: "לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלא נקב מחט סדקית"⁵, "אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים"⁶, ולפיכך ראו בשיבושים סימני אחר מובהקים. הערכה זו, כמובן, אינה יכולה לשמש בוחן מדעי-בקורתי. ראשונים עלולים היו לטעות ולשגות כאחרונים, ואין השיבושים כשלעצמם מעידים על זמן החיבור. רק זאת אפשר לקבוע, שהשיבושים הגסים לא יצאו מידי חכמים גדולים כרשבי וחבריו. אמנם אם יוכח, שנוסחי הפסוקים והאגדות והדינים שבוהר לקוחים ממקורות מאוחרים, אפשר ליחס להם ערך בקורתי רציני. אבל דבר זה שייך לתחום אחר, לחקר מקורות הזוהר, שהוא מאושיות הבקורת המדעית ונעמוד עליו בהרחבה בהמשך דיוננו.

ב. אושיות הבקורת

ליד הטענות השקולות, שאינן מכריעות מבחינת הבקורת, נצטברו המון השגות מראשית חקר הזוהר עד ימינו, שתוקפן שריר וקיים. והן הן אושיות הבקורת המדעית. מגיני קדמות הזוהר ניסו לערער גם טענות אלו, אבל כאן תשובותיהם רובן ככולן אינן אלא תירוצים דחוקים ומפולפלים, שאינם עומדים כלל בפני שיקולי הבקורת. לשם הצגת מצב החקירה לאשורו נערוך את מבחר התשובות בצד הטענות העיקריות, אלו לעומת אלו, והבוחר יבחר.

1 עיין ארי נוהם, עמ' נח-נט, סו. — 2 להלן עמ' לו. — 3 עיין פסק דינו של ר' יצחק ולאטאש בזוהר דפוס מנטובה. — 4 אמנות חכמים, פרק כה; מגן וצינה, מט ע"ב; בן יוחאי, מענה קלא, עמ' קלד. — 5 עירובין נג ע"א. — 6 שבת קיב ע"ב.

אישי הזוהר

הסתירות והתמיהות לגבי חכמי הזוהר מבחינת סדר הדורות הן הסימנים הבולטים ביותר לאופי הפסוידופיגראפי, ואפילו בחוגי המקובלים והקרובים להם כבר נתעוררו עליהן בזמן קדום למדי. בחלקים מסוימים, מדרש הנעלם ורעיא מהימנא ותיקוני זוהר, סתירות אלו גלויות לגמרי ונראות לעין ממש, אבל בקצת עיון הן מתגלות במידה מרובה גם בגוף הזוהר ובשאר החלקים. בלהקת החכמים שבמדרש הנעלם דרים בכפיפה אחת, ולפעמים אפילו כבני חבורה אחת, מראשוני התנאים ועד אחרוני האמוראים. בכינוסי רשבי וחבריו במהיצתו של משה רבינו, המתוארים ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר, נזכרים כמה פעמים "תנאים ואמוראים" סתם¹. תוארים אלו, וכן "רבי רב רבא" ואפילו "גאונים", נדרשים בדרך הסוד². בשני מקומות מוצאים אנו דרשות כאלו גם בחלקים אחרים³.

סתירות כרונולוגיות ושיבושי שמות מצויים אפילו ביחסי המשפחה של רשבי עצמו. בזוהר מתואר ר' פנחס בן יאיר כחותנו של רשבי⁴, שנפטר לפנינו ונשמתו ירדה ממרומים ונכחה בשעת הסתלקותו של רשבי⁵, ואילו לפי התלמוד היה ר' פנחס חתנו של רשבי⁶, ובזמן גדולתו של רבי, שבנעוריו היה מתלמידי רשבי, היו קיימים יחסים אישיים ביני וביני ר' פנחס⁷. בסיפורים רבים מדובר בזוהר על ר' יוסי בן שמעון בן לקוניא כחותנו של ר' אלעזר בן רשבי, המתואר כעשיר מכניס אורחים, שהחכמים נודמנו לביתו לעתים קרובות. שם זה נשתבש בזוהר. במקורות אחרים נזכר ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא, המובא פעם כאחי אשתו של ר' אלעזר⁸ ופעם כחותנו⁹.

גם בין שמונת ה"חברים", המצוינים כבני חוגו המצומצם ואנשי סודו של רשבי, נמצאים כמה שמות מפוקפקים, ולגבי אחדים מהם אפשר לומר בוודאות, שלא יכלו להמצא במהיצתו של רשבי, רק שנים מהם, ר' יהודה ור' יוסי, ידועים כחבריו, ועל ר' יצחק מסופר¹⁰, שלמד בבית-מדרשו. תנא חשוב בשם ר' אבא סתם, שהוא מראשי החבורה בזוהר, אינו ידוע כלל. האישיות הקדומה ביותר, שאפשר לקשרה בר' אבא, הוא האמורא המפורסם רב, ששמו היה אבא אריכא, ובספרות הקבלה מובא באמת זיהוי זה. רב עלה מבבל לארץ-ישראל ולמד בבית-מדרשו של רבי, כלומר היה תלמיד תלמידו של רשבי, ולפי חשבון השנים נולד סמוך לפטירתו. ר' חייא היה דודו ורבו של רב, אף הוא מתלמידי רבי שעלו מבבל. אמנם הוא נזכר בזוהר כאחד מצעירי החברים¹¹, ובמקום אחד מסופר שהיה ילד בסעודת ההילולא של ר' אלעזר¹², ואם כן מבחינת גילו אפשר היה להכניסו בחבורת רשבי, אבל דווקא פרטים אלו מנוגדים לעובדות, שהרי עלה מבבל יחד עם בניו¹³ כשהיה גדול בתורה ובשנים. ריחוק הזמן גדול עוד יותר בין רשבי ובין ר' חזקיה בר רב ור' ייסא. ר' חזקיה זה אינו נזכר

1 זוהר ח"ב קנו ע"ב, ח"ג רמג ע"א ועוד הרבה. — 2 תיקוני זוהר, תיקון כא, ע ועוד. — 3 זוהר ח"ב קי ע"ב (סבא), רנו ע"ב-רנח ע"א (היכלות). — 4 שם ח"ג לו ע"א, קמד ע"ב, ר ע"ב, רמ ע"ב. — 5 עיין להלן עמ' לה. — 6 שבת לג ע"ב. — 7 עיין חולין ז ע"ב, ירושלמי דמאי פ"א ג. — 8 בבא מציעא פה ע"א. — 9 פסיקתא דרב כהנא (הוצ' בובר) צא ע"א-צב ע"א. — 10 בראשית רבה לה, ד. — 11 להלן עמ' ד. — 12 להלן עמ' תה. — 13 סוכה כ ע"א.

בשום מקור אחר, אבל שם אביו מורה על כל פנים, שהוא מתקופת האמוראים. בתלמודי נזכר חזקיה בן בתו של רב, ויתכן שזהו מקור השם שבווהר. בשם ר' ייסא (גם יסא, יסה ועוד) נודע בירושלמי האמורא רב אסי, תלמידו של ר' יוחנן. עליו מסופר², שצם שמונים יום כדי שיזכה לגילוי ויראה את ר' חייא רבא. נראה, שהזוהר מתכוון לחכם זה, שחי ופעל בדרך החמישי לרשב"י³. למרבית התמיהה באמר על ר' חזקיה ור' ייסא, שנשתלקו בסיום הכינוס של אדרא רבא⁴, כלומר שנפטרו לפני רשב"י. ר' יוסי בר יעקב, שלפי הזוהר נפטר יחד עם ר' חזקיה ור' ייסא, לא נודע כלל כחכם מפורסם במקורות. שלשה אישים נזכרים בתלמוד ובמדרשים בשם זה, אחד סתם⁵ ושנים בהוספת השם של אבי אביהם (ר' יוסי בריה דר' יעקב בר אידו⁶ ור' יוסי בר' יעקב בר זבדי⁷) ושלשתם אמוראים.

בלבול סדר הדורות בולט גם בשתי הדמויות המופלאות שבסיפורי הזוהר, רב המנונא סבא ורב ייבא סבא. זמנו של רב המנונא מבולבל בוהר עצמו⁸. אף פעם אינו מצוי בחוג ה"חברים" בחייו, אלא נשמתו נגלית להם בדרך והיא נכתה גם בשעת הסתלקותו של רשב"י. בסיפור על ה"ינוקא" שומעים אנו, שכמה חכמים נתאכסנו בבית אלמנתו ופגשו שם את בנו הקטן. מצד אחר נראה בסיום של אדרא רבא, שבזמן הכינוס הוא היה עוד בחיים. רשב"י מסתמך הרבה על "ספרא דרב המנונא סבא" ו"אגדתא דבי רב המנונא סבא" ומביא בשמם מאמרים רבים בתורת הסוד. אם נבקש לישב ולהתאים את המאמרים השונים נצטרך לומר, שהיה בן-דורו הזקן של רשב"י, ואולי גם רבו בחכמת הנסתר, ונפטר בראשית פעולתו המיסטית של רשב"י. אבל אפילו הנחה דחוקה זו אינה מישבת מאמר תמוה ביותר⁹, שבו נזכר רב המנונא כחכם שחי בזמן הבית, שעולי הרגל שאלו בעצתו. והרי בתלמוד רב המנונא סבא הוא אמורא בבלי, המצוי בחוג תלמידיו של רב¹⁰, ואפילו מוסר שמועות בשם תלמידו רב¹¹. סתירה כרונולוגית דומה מוצאים אנו לגבי רב ייבא סבא. גם הוא מתואר בוהר כאישיות מופלאה, שבחייו או אחרי מותו נגלה לחכמים בדרך בדמות חמר עניי¹², ואף דבריו בתורת הסוד מובאים בשם "ספרא דרב ייבא סבא" ו"אגדתא דבי רב ייבא סבא". לעומת זה בתלמוד¹³ נזכר גם הוא כאמורא בבלי מתלמידו רב.

מספר האמוראים שבווהר גדול מאוד, ובמסגרת זו אין צורך וטעם למנות ולציין רבים מהם. לפיכך נסתפק בכמה דוגמאות אופייניות. בשני סיפורים על ר' אלעזר בן ערך נדגים את הערכוב האבסורדי של הדורות במדרש הנעלם. לפי סיפור אחד¹⁴ ביקר ר' זירא אצל ר' אלעזר בן ערך. אגב שיחתם העלה ר' אלעזר בזכרונו של ר' זירא

1 שם מד ע"ב. — 2 ירושלמי כלאים פ"ט, ג. — 3 במקום אחד (זוהר ח"ב קכ"ב ע"ב) נראה, שר' ייסא הוא התנא ר' יוסי הגלילי, חברו של ר' עקיבא, שבחזאי לא היה תלמידו של רשב"י. בכמה מקומות מובא ר' ייסא סבא, וגם "ספרא דר' ייסא סבא", שאין לו זכר כלל במקורות. לפי מאמר אחד (ח"ג ט ע"א-ע"ב) יוצא, שנחשב בוהר לחכם קדמון מזמן הבית. — 4 עיין להלן עמ' ל. — 5 ירושלמי ברכות פ"ט, ב. — 6 בראשית רבה זח, כב. — 7 ירושלמי פאה פ"א, ה. — 8 עיין לעיל עמ' 27. לפעמים נזכרים גם רב המנונא קדמא (ח"ג קצ"ט ע"א) ורב המנונא סבא קדמא (ח"ב קמ"ה ע"א, קמ"ז ע"ב). — 9 זוהר ח"ב קכ"ד ע"א. — 10 פסחים ק"ה ע"א. גם חכמים אחרים, כולם בבליים, נקראו רב המנונא, אבל ללא כינוי "סבא". — 11 סוכה מב ע"א, כתובות מ ע"א ועוד. — 12 עיין לעיל עמ' 27. — 13 פסחים ק"ג ע"ב. — 14 זוהר חדש מד ע"ב-ע"ג (מדרש הנעלם).

דרשה ששמע מר' בו ונשכחה מלבו. ר' אלעזר בן ערך היה מבני הדור הסמוך לחורבן הבית, מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי, ואילו בשם ר' זירא ידועים שני אמוראים בבליים, והגדול שבהם, שעלה מבבל לארץ-ישראל, היה מתלמידי תלמידיו של רב¹. נמצא שזמנו של ר' אלעזר בן ערך עד זמנו של ר' זירא עברו כמאתים שנה. בסיפור אחר² מסופר, שר' דוסתאי עמד ללכת אצל ר' אלעזר בן ערך ור' חגי ביקש להצטרף אליו, אבל לא נענה לבקשתו אלא לאחר שר' חגי הוכיח את בקיאותו בתורת הסוד. כשהגיעו לר' אלעזר בחן את שניהם והכניסם למחיצתו, ותוך כדי שיחה הסביר להם את דרשתו של ר' יצחק. בשם ר' דוסתאי ידועים כמה תנאים, וביניהם גם קדמונים, אבל ר' יצחק הקדום ביותר היה בן דורו של רשב"י. ר' חגי נזכר גם בגוף הזוהר וב"סתרי תורה"³. הוא מתואר כחכם, שנשלח מבבל ללמוד אצל רשב"י, אבל מרוב ענוה העלים את ידיעותיו, וה"חברים" חשבו, שאין לו הבנה בדברי תורה. תיאור זה מראה בבירור, שהכוונה לחכם ידוע בתלמוד⁴, אלא שאותו חכם אמורא היה, תלמידו של רב הונא⁵. לבסוף נציין עוד בקיצור את ר' שמלאי ור' רחומאי. ר' שמלאי מובא בוהר⁶ כרופא הנפש, שהחזיר רשעים בתשובה, בדור ה"חברים", והכוונה בודאי לדרשן הגדול מאמוראי ארץ-ישראל, שהיה תלמידו ושמשו של ר' יהודה נשיאה, נכדו של רבי⁷. ר' רחומאי נזכר כחברו הזקן של רשב"י⁸. שם זה ידוע רק בין אמוראי בבל המאוחרים, אחרי דורם של אביו ורבא, אבל בס' הבהיר הוא נזכר כאחד מחכמי הסוד החשובים, ונראה שמשם נתגלגל לזוהר.

דוגמאות אלו, שהן רק מעט מזער מן השיבושים הכרונולוגיים שבווהר, באות ללמד, שמסורות החכמים בדויות ואין להן כל יסוד היסטורי. המחבר לא היה בקי בסדר הדורות, ואפשר שלא ביקש כלל להקפיד על התאמה כרונולוגית בבחירת הדמויות בשביל המסגרת הסיפורית של הזוהר. לפי מסקנה זו מסתבר, שאותם האישים הנזכרים בוהר בלבד, ומספרם גדול למדי, אינם חכמים אמיתיים, שבמקרה לא בא זכרם במקורות אחרים, אלא שמות פיקטיביים.

כנגד טענות אלו ומסקנותיהן נשמעו תשובות שונות. אחת התשובות שייכת לתחום האמונה ואינה בגדר הדיון המדעי כלל. לפיה דברי האמוראים והשיחות בין התנאים ובין האמוראים נשמעו התרחשו בעולם הנשמות בגן-עדן ובאורח פלא נתגלו ונרשמו בס' הזוהר. תשובה זו רווחת בחוגי המקובלים בצורות שונות. בס' חמדת ימים⁹, למשל, נאמר כתשובה לתמיהות השואל: "אמנם האמת אצלי, שהרבה דברים שחברו

1 אמנם הרוצה לבקש תירוץ דחוקים יכול לישב קושי זה, שכאן הכוונה לאישיות קדומה, שמאמרים אחדים מובאים בשמו בלשון "זעירא משום אנשי ירושלים". — 2 שם מ ע"ג-מא ע"א (כנ"ל). — 3 זוהר ח"א פט ע"א (סתרי תורה), ח"ג קנ"ה ע"א. במדרש הנעלם מובאים מאמרים רבים בשמו. הסיפור שבסתרי תורה הוא אותו סיפור ממש שבמדרש הנעלם בשינויים סגנוניים קלים, אלא שבמקום ר' דוסתאי ור' אלעזר בן ערך מובאים ר' חייא ור' אלעזר סתם, תוכן הדרשות שונה ושמו של ר' יצחק לא נזכר. השחאת שני הנוסחים מאלפת מאוד מבחינה בקורתית. — 4 השוה עבודה זרה סח ע"א. — 5 עיין מועד קטן כה ע"א. — 6 ח"ג ע"ב. — 7 עיין עבודה זרה לו ע"א. — 8 עיין להלן עמ' כו. במדרש רות הנעלם מובאים כמה מאמרים בשמו. — 9 ויניציאה, תקכ"ב ח"ב קכ"ב ע"ד.

זמן רב אחרי מיתתן בגן עדן נתגלו לנו... ורוב הדברים אשר תמצא כי הוא מעניני האמוראים והגאונים הוא מאת אשר חידשו בחיבורא בתראה אחרי מותן בגן עדן. מקובלים ומגיני הזוהר, שלא הסתפקו בהסברה על-טבעית, ניסו לסלק את הקשיים בתיאום תיאורי הזוהר למקורות המנוגדים להם. בשאלת יחסי הקירבה בין רשב"י ובין ר' פנחס בן יאיר ביקשו לאשר את נוסח הזוהר בשינוי גירסת הגמרא. היינו שבמקום "חתניה" יש לגרוס שם "חותניה"¹, או ב"ביאור" המאמר, שמלת "חתניה" מוסבת על רשב"י². לגבי כמה חכמים מאוחרים, כגון רב, רב המנונא סבא ור' שמלאי³, חישובו השבונוט כדי למצוא מקום להנחה, שבנעוריהם נפגשו עם רשב"י ותלמידיו. כל הביאורים והחישובים הללו אינם אלא נסיונות של הרמוניזציה מלאכותית, אבל אף אם נקבל אותם בדוחק במקרים מסוימים, הרי אין הם מישיבים אלא חלק פעוט מן הסתירות הכרונולוגיות.

תשובה אחרת, שאפשר להשתמש בה כתשובה כוללת, ניתנה בסברה, שהחכמים הנזכרים בזוהר אינם זהים לחכמים המאוחרים, הידועים בשמותיהם ממקורות אחרים, אלא הם אישים קדומים יותר⁴. בתירוץ זה אפשר לסלק את כל הקשיים, אבל לשם כך יש לקבל את ההנחה המתמיהה, שבזוהר מצויה להקה גדולה של חכמים חשובים, שלא נודע עליהם דבר בשום מקור אחר, ובמקרה שמותיהם, ולעתים אפילו כינוייהם המיוחדים, שוים לשמות חכמים מאוחרים. ולא זו בלבד אלא גם נצטרך להניח, שאחדים מאותם חכמים נסתרים היו דומים גם במידותיהם ובמאורעות חייהם לבני-דמותם המאוחרים.

הנחות מתמיהות כאלו לא נתקבלו אפילו על דעתם של קנאי ההגנה על קדמות הזוהר. לפיכך נאחזו לרוב בהשערה אחרת, שדברי החכמים המאוחרים הוכנסו לזוהר כמה דורות לאחר זמן חיבורו, כדוגמת דברי רבנן סבוראי שהוכנסו לתלמוד, ושמות האמוראים המתוארים ביחסים אישיים עם רשב"י ותלמידיו הם תוספות מאוחרות או שיבושי המעתיקים⁵.

בהשערה זו השתמשו לא רק לביטול הסתירות הכרונולוגיות, אלא גם לטשטוש של שאר סימני איחור, כגון סגולות לשוניות, רמזים היסטוריים ועקבותיהם של מקורות מאוחרים, ועלינו להקדים ולברר אותה כאן בקיצור מבחינה כללית. במקומות אחדים אפשר להוכיח באמת באמצעים פילולוגיים, שמשפטים מסוימים ואפילו מאמרים מספר⁶ לא יצאו מידי המחבר או המחברים, ובמידה שניסו לבסס את הנחת התוספות, הרי על כל פנים ראויה היא לדיון ונעמוד עליה לחוד בפרק על "נתיבי הפתרוניים". אך ההכרזה הסתמית על כל מאמר ולשוון, העלולים לערער את קדמות הזוהר, שהם תוספות מאוחרות, אינה אלא תחבולה נוחה להתחמק מן הבקורת. ואילו היינו מתיחסים ברצינות לטענה זו לגבי כל הדברים המפוקפקים היינו צריכים לפסול ולהשמיט חלק גדול, ואולי את מרבית הספר, ולאחר ההשמטות והקיצוצים לא היו נשארים ברוב

1 יוחסין השלם, עמ' 46. — 2 בן יוחאי, מענה טו. — 3 שם מענה נו, סט. — 4 שם מענה כט, נו; מאמר קדמות ספר הזוהר, כס ע"ב-ל ע"א. — 5 מצרף לחכמה, כא ע"א-ע"ב; אמונת חכמים, פרק כו; מגן וצינה, כו ע"א, מט ע"ב-ג ע"א; אדרת אליהו, עמ' כא; טעם לשי"ד, עמ' 57. — 6 למשל הדפים הראשונים בפרשת ויחי (וזהר ח"א ריא ע"ב-רטז ע"א). — 7 עיין להלן עמ' 100-102.

החלקים אלא קטעים חסרי-מובן. בענין זה צדקו דברי שד"ל¹: "שלא ידעתי ולא שמעתי מימי שום ספר בעולם שנתוספו בתוכו מאמרים רבים כאשר קרה לס' הזוהר... שמאחר שנמצאו בס' הזוהר כל כך מאמרים אשר לא יתכן ליחסם לתנאים ולאמוראים, אין ראוי לבעל שכל להקשות עצמו לדעת, להאמין שהמאמרים ההמה נוספו על הספר, אבל ראוי לו לגזור אומר שהספר כולו מזויף".

הטופוגרפיה של הזוהר

בזוהר נזכרים מקומות רבים, בעיקר ערים וכפרים בארץ-ישראל, שרשב"י ושאר חכמי הזוהר דרו או ביקרו בהם. בדיקת הציונים והתיאורים של מקומות אלו מעלה, שהמחבר שאב את ידיעותיו על מקומות אמיתיים ממקורות ספרותיים, ומתוך פירוש מוטעה או גירסה משובשת בא לפעמים לידי טעות מבחינה טופוגרפית, ואף בדה מלבו מקומות שלא היו ולא נבראו².

לוד, אחד המקומות המרכזיים בבימת הזוהר, נחשבה לעיר בגליל, שכן היא מובאת בסמיכות לאושא ולקיסרי³. המערה, שרשב"י ובנו הסתתרו בה, נזכרת כמערה במדבר-לוד⁴, ואילו לפי המקורות הקדומים⁵ יוצא, שמקומה בגליל. ים כנרת, שהיה בחלקו של נפתלי, מתואר בזוהר⁶ כים בנחלת זבולון, שבו צדו את החלזון לצביעת התכלית לציצית, ואילו לפי הגמרא⁷ ברור, שחשבו את הים הגדול למקור החלזון. העיר הבבלית מתא מחסיא היא לפי הזוהר כפר טרשא בגליל, ובסיפור על ר' אחא⁸ מוסבר כיצד נשתנה השם מכפר טרשא למתא מחסיא. הדחיפה לבדות זו באה כנראה ממאמר בתלמוד⁹: "כגון מתא מחסיא דמפקא מדרך ומפקא מכפר". כפר קרדו, המובא¹⁰ כמקום של ישוב יהודי, כנראה בארץ-ישראל, בוודאי לא היה ולא נברא. הרי אררט נקראים בתרגום אונקלוס¹¹ "טורי קרדו", כלומר הרי קורדיסטן, ולפי דוגמא זו המציא בעל הזוהר את כפר קרדו. "טורי קרדו" מובאים בזוהר עצמו כהרי אררט¹², אבל נראה שגם הם נחשבו כהרים סמוכים לתחומה של ארץ-ישראל, שכן החכמים מהלכים בדרך ומגיעים פתאום ל"טורי קרדו".

קפוטקיא שבזוהר היא דוגמא מובהקת לשיבושי מקומות על-פי טעות בהבנת המקורות בתוספת נוסף מדמיונו של המחבר. מקום זה נזכר הרבה, אבל לא כמחוז Cappadocia

1 ויכוח על חכמת הקבלה, עמ' 117-118. — 2 עיין ג' שלום: שאלות בבקרת הזוהר מתוך ידיעותיו על ארץ-ישראל ("ציון", מאסף, א, עמ' 40-55); Major Trends, עמ' 165-166. — 3 וזהר ח"ב ה ע"א, לו ע"ב ועוד, ח"א ח ע"א. — 4 עיין להלן עמ' כג. מערת לוד נזכרת גם במקומות אחרים בזוהר. — 5 קהלת רבה פ"י, יא: "הוון טמירין במערתא דפקע" (נוסח אחר: דפקא), שכנראה הכוונה לפקיעין. בשאר המקורות הנוסח שונה, אבל ככולם ברור, שמקום המערה לא היה רחוק מטבריה. עיין ר' בן-צבי: הישוב היהודי בכפר פקיעין (תרפ"ב), עמ' 4-5. — 6 ח"ב מח ע"ב, ח"ג קנ ע"א. — 7 מגילה ו ע"א. — 8 ח"א קא ע"א-ע"ב (מדרש הנעלם). מתא מחסיא נזכרת עוד פעם (שם עב ע"א) וגם שם נראה, שהיא בארץ-ישראל. כפר טרשא נזכר (שם צב ע"ב) כמקום סמוך לטבריה. — 9 כתובות ד ע"א. — 10 וזהר חדש יו ע"ג-ע"ד (מדרש הנעלם). שם מדובר על "טורא דכפר קרדו", שר' יוסי בן פזי (חכם בלתי-ידוע, בן דורו של ר' אבא בארץ-ישראל לפי הזוהר) פגש בו ילד בשם אהבה, אביו של רב אדא (אמורא בבלי, תלמידו של רב), ומרוו של הילד בכפר קרדו היה ר' אלכסנדראי (אמורא מאוחר בארץ-ישראל). — 11 בראשית ה, ד. — 12 ח"א סג ע"א, ח"ג קמט ע"א, וזהר חדש ע"ח ע"ב (סתרי תורה).

באסיה הקטנה, אלא ככפר בארץ-ישראל. במאמרים אחדים¹ מתוארים בני קפוטקא כבעלי מידות רעות. מציון זה מתברר, שמקור הכפר הבדוי הוא בביאור מסולף של מאמר בירושלמי², שבו מדובר על "קפודקאי דציפורין". היינו בני מחוז קפוטקא שדרו בציפורי, ובעל הזוהר הבין בטעות, שהכוונה לתושבי כפר סמוך לציפורי, והמציא סיפורים על אורח חייהם.

גם בענין זה נעשו נסיונות לטשטש את העובדות בתירוצים קלושים. בנוגע לים כנרת ביקשו להוכיח על יסוד מקורות בלתי-מוסמכים, שנחלת זבולון הגיעה באמת עד חוף כנרת, או נדחקו להביע השערה על-פי אגדות, שאחרי חורבן הבית נדד החלזון מים כנרת לים הגדול, ובוהר מתואר המצב שלפני החורבן³. בשיטה דומה ניסו לאשר את מציאותה של קפוטקא בארץ-ישראל בהוצאת מאמר תלמודי ממשוטים⁴. כמובן מבחינה בקורתית אין ערך לתירוצים כאלו ועלינו להסיק משיבושי הטופוגרפיה של הזוהר, שהמחבר לא הכיר את ארץ-ישראל ותיאוריו הם פרי ידיעותיו הספרותיות וכוח דמיונו בלבד.

לשון הזוהר

רוב הזוהר כתוב בארמית, חוץ ממדרש הנעלם, שרובו כתוב בעברית או בערבוב שתי השפות. בעצם השפה הארמית ראו כמה מבקרים, וביחוד ר' יהודה אריה מדינא⁵, סימן חשוב לאיחורו ולאופיו הפסוידאפיגראפי של הספר. הרי ברור, שהזוהר נתחבר בשביל חוגים מצומצמים של חכמים והלבוש הארמי מכוון להעלים את סתרי התורה מוזמן העם. אך בתקופת התנאים היתה דווקא עברית לשון החכמים וארמית לשון ההדיוטות, ולפיכך לא יתכן, שבאותו זמן נתחבר ספר בתורת הסוד בשפה הארמית. מכאן יש להסיק, שהזוהר נתחבר בזמן מאוחר כשהארמית היתה ידועה כלשון המקור רות הספרותיים בלבד, שרק חכמים בקיאים בה, והמחבר לא ידע, שהמצב היה הפוך בזמנו של רשב"י, וחשב לשוות עתיקות לספר בשפה הארמית.

אך הבוחן הבקורתי העיקרי הוא בטיבה של לשון הזוהר, הן הערבית והן הארמית. בצורתה הכללית מתדמה העברית של מדרש הנעלם ללשון המדרשות הקדומים. אבל במלותיה ובניביה ובסממנים סגנוניים מיוחדים היא טבועה בחותם של לשון ימי-הביניים, והאופי המדרשי ניכר כחיקוי מאוחר. בארמית של שאר החלקים, חוץ מרעיא מהימנא ותיקוני זוהר, סימני האיחור גסתרם יותר, אבל בניתוח בלשני ובהשוואת לשון הזוהר למקורות הארמיים הידועים מתברר, שארמית זו היא שפה מלאכותית, השאובה ממקורות ספרותיים מסוימים, וצורות הביטוי של דיאלקטים שונים. שבארמית החיה מעולם לא היו מצויות יחד, מעורבות בתוכה גם מלים וניבים, שנחמדשו בעברית של ימי-הביניים, אינם חסרים בה, והם משתקפים אפילו מבעד למסווה הארמי. דלותו של אוצר המלים, שאינו מכיל אלא אלפים אחדים, והשיבושים

1 שם ח"ב לח ע"ב, זוהר חדש כד ע"ג (מדרש הנעלם). — 2 שביעית פ"ט, ד. — עיין הערת ש' קליין ("ציון", מאסף, 1, עמ' 56). — 3 עיין ר' מרגליות: גיבוצי זהר (הערות לזוהר, ירושלים, ת"ש-תש"ו), ח"ב מח ע"ב, אות ט. — 4 שם ח"א סט ע"ב, אות ה. מרגליות מבקש להסיק מיבמות כה ע"ב, שקפוטקא הנזכרת שם היא מקום סמוך ללוד, אבל ברור, שבמלים "מגיות קפוטק" הכוונה למחוז הידוע. — 5 ארי נהם, עמ' סת.

הרבים בצורות המלים ובשימושי לשון, אף הם מעידים, שלפנינו שפה מלאכותית מאוחרת. שד"ל ציין את אופיה של לשון הזוהר במלים אלו: "כי באמת איננו לא לשון מקרא ולא לשון משנה ולא לשון דניאל ועזרא ולא לשון אנקלוס ויונתן ולא לשון התרגומים הירושלמיים ולא לשון תלמוד בבלי ולא לשון תלמוד ירושלמי ולא לשון המדרשים ולא לשון הגאונים ולא לשון המפרשים ולא לשון הפוסקים ולא לשון הפילוסופים, אלא לשון נלעג, מעורב מכל הלשונות הנזכרים, והוא לשון העולה מאליה על שפתי כל מי שמבקש לכתוב בלשון תלמוד ולא עסק בו כל צרכו. ויודע אני באמת אדם אחד אשר למד מעט מזער בתלמוד, ומבקש לכתוב בלשון תלמוד, ואין עולה בידו אלא לשון הזוהר". תיאור זה, המציין את לשון הזוהר כבליל סגנונות מסוגים ומדרשות שונים, נכון באופן כללי לגבי הסגולות הלשוניות של כל החלקים, הארמיים והעבריים, אבל בנוגע לאופיה המיוחד של הארמית הזוהרית קבע ג' שלום⁶, שהיא מבוססת בעיקר על לשונם של תלמוד בבלי ותרגום אונקלוס, בתוספות מסוימות משימושי הלשון של תרגום ירושלמי. אך דווקא תלמוד ירושלמי, שלשונו היא ארץ-ישראלית מובהקת ללא ספק, לא השפיע כלל על לשון הזוהר. הצורות הדקדוקיות השגורות ביותר לקוחות מתרגום אונקלוס. המחבר חשב כנראה את לשונו של תרגום זה לשפת דורו של רשב"י בארץ-ישראל.

הסימנים הבולטים ביותר של לשון ימי-הביניים בזוהר הם הביטויים והמונחים הפילוסופיים, הנעוצים בעולם המחשבה של חכמי ימי-הביניים, ומבחינה לשונית רובם נתחדשו במאה השתים עשרה והשלש עשרה בתרגומי בני-תיבון מערבית. מונחי תורת הנפש שגורים ביותר, כגון: נפש השכלית ונפש הבהמית ונפש המתאוה⁷, צורת המדברת וצורת הצומחת וצורת השכלית⁸, כוח המחזיק וכוח המתעורר וכוח התאוה וכוח התנועה⁹, מוח הזכרון ומוח המחשבה ומוח הדמיון¹⁰, עין השכל¹¹, משאר מונחים פילוסופיים יש לציין כדוגמאות מובהקות: עילת העילות וסיבת הסיבות¹², כבוד נברא¹³, כוח ופועל במונח האריסטוטילי של אפשרות ומציאות¹⁴, ד' יסודות¹⁵, השגה כתפיסה שכלית¹⁶. מונחים אלו מצויים בעיקר במדרש הנעלם, ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר, ומקצתם גם בסתרי תורה. אבל גם בלבוש הארמי של גוף הזוהר ושאר חלקים אפשר לגלות את השפעת הלשון הפילוסופית. מלבד המונח יסודות, המובא הרבה כצורתו, יש לציין מלים אלו: אשגחואת (השגחה), אמשכותא (המשכה) במונח של אצילות, אדבקותא במונח של השגה שכלית¹⁷, גולמא (גולם) כחומר היולתי¹⁸, פרישן (נבדלים או נפרדים)

1 ויכוח על חכמת הקבלה, עמ' 113-114. — Major Trends 2, עמ' 160-165, ועיין ביחוד עמ' 161. בהערות לפרק זה, המכיל תיאור וניתוח ממצה של לשון הזוהר מכל הבחינות, מביא שלום דוגמאות רבות, שברובן לא צוינו קודם בספרות הבקורת. רוב הדוגמאות שנציין להלן מובאות שם. — 2 זוהר ח"א עט ע"ב (סתרי תורה), פ ע"ב-פא ע"א (כנ"ל), קט ע"א-ע"ב (מדרש הנעלם), ח"ג כט ע"ב (רעיא מהימנא), לג ע"ב (כנ"ל), זוהר חדש יג ע"ג (מדרש הנעלם), וכן כמה פעמים במדרש רות הנעלם. — 3 זוהר חדש ט ע"ג (כנ"ל). — 4 זוהר ח"א קט ע"ב, קכח ע"ב, קלו ע"ב, הכל במדרש הנעלם. — 5 ח"ג רמו ע"ב (רעיא מהימנא). — 6 ח"ב קטו ע"ב וח"ג רל ע"ב (כנ"ל). — 7 עיין מאמרי רעיא מהימנא ותיקוני זוהר בסדרת "איין-סוף". — 8 תיקוני זוהר, הקדמה, ד ע"ב. — 9 שם, תיקון יט, לט ע"ב, זוהר חדש נה ע"א-ע"ב. — 10 זוהר ח"א כז ע"א ועוד הרבה. — 11 ח"א קכו ע"א (מדרש הנעלם) ועוד הרבה. — 12 גם הפועל "אדבק" ו"אדבק" מובא הרבה במונח זה. שימוש זה הוא שיבוש המונח המקורי בארמית. — 13 ח"א טו ע"א (קוטרא בגילמא).

ועלמא דפירודא (עולם הפירוד). שמקורם במונחים הפילוסופיים הידועים: שכלים נבדלים או נפרדים ועולם הנבדלים או עולם הנפרדים. ממלים וניבים כלליים יותר, שמקורם באוצר הלשון של ימי הביניים, נביא כמה דוגמאות אופיניות, ששימושן מצוי בכל חלקי הזוהר: רמו (בצורת שם ופועל) במובן של אליגוריה, רגיש (מוחש), אתער (התעורר) במובן של דיון בענין, עם כל דא (עם כל זה), קיימא לשאלתא (עומד בשאלה).

במלים אחדות ניכרת השפעת השפה הערבית והספרדית.² אמנם הדוגמאות שהובאו עד עתה אינן מספיקות כדי להוכיח, שהמחבר היה בקי בשפות ההן, אבל הן משמשות סימן לכך, שהוא חי בספרד. בנידון זה הביא עמדן ראייה חותכת לגבי המחבר של רעיא מהימנא ותיקוני זוהר. ברעיא מהימנא נאמר:³ "והשכינה נגה, ונגה לאש, ומכאן קראו לבית הכנסת אש נוגה". ברור, שכוונתו למלת esnoga, שהיא שיבוש פורטוגזי של synagoga, וכנראה היתה שגורה גם בשפתם של יהודי קשטיליא.

דוגמאות מאלפות לטיבה של לשון הזוהר מוצאים אנו בשיבושי מלים וצורות ארמיות ובחילוף מובנן המקורי. בניני הפעלים מעורבים ומוחלפים בתדירות. לעתים קרובות בא השימוש בבנין קל במקום פֶּעַל וּפְעַל, למשל: למחדי, למיעל, למזכי, במקום לחדאה (לשמח), לאעלאה (להכניס), לזכאה (לזכות), וכן להיפך: לקרבא, לאשראה, אוליפנא, במקום למקרב (לגשת), למשרי (לשרות), ילפנא (אני לומד או למדנו), השימוש בבנין אתפעל מצוי במובן של פועל יוצא, כגון: לאסתמרא (לשמור), לאתונא (לזון), לאתדבקא (להשיג), מובנן של מלים רבות נתחלף בזוהר, ולפעמים גם צורתן נשתבשה. הפועל אוזיף, שפירושו: הלווה כסף, משמעותו בזוהר: ליווה אדם. תוקפא, שמשמעותו חזק, משמש בזוהר גם במובן של חיקף. טיקלא, שמקורו תקלא (משקל), אינו מציין מאזנים בלבד אלא גם גלגל. צחותא, שבארמית מובנה תמיד צמאון, מוחלפת במלת צחות שבעברית ומובאת במובן של צלילות הדעת. טייעא, שבתלמוד מובנו ערבי סתם, מציין בזוהר תמיד חמר ויהודי דווקא, ומובא אפילו בצורת פועל (לטייעא).⁵ המונה המיסטי "בוצינא דקריננותא" ניתן לביאור בשני מובנים: אור של קדרות או אור חזק, כלומר או צורתו או מובנו משובש.⁶

תכונה מיוחדת של לשון הזוהר היא, שמצויות בה מלים במספר רב, שלא נמצא להן מקור כלל. אחדות מהן מובאות רק פעם אחת, אבל רובן חוזרות במקומות רבים ובצירופים שונים. שימושן של מלים אלו מוזר ביותר. רק במקרים מעטים אפשר לקבוע את מובנן לפי קשרי הדברים, ואילו לרוב קשה אפילו לנחש את כוונת המחבר. בדרך כלל שתיים-שלוש מלים כאלו מצורפות יחד, ואין הן מתבהרות בצירופן אלא נשארות סתומות וחתומות. הנה לדוגמא כמה צירופים מתמיהים מחלקים שונים: סוספיתא

1 עיין להלן עמ' שפה-שפן. 2 עיין ג' שלום: Major Trends, עמ' 162. 3 זוהר ח"ג רפב ע"א. וציין תיקוני זוהר, הקדמה, ו ע"א. 4 מקורו של שיבוש זה הוא טעות בהבנת לשון התרגום. הפסוק (במדבר י"א יב) "שאהו בחיקך" מבוואר באונקלוס "סובריה בתקפך", ובעל הזוהר חשב, שזה תרגום מילולי מדויק. 5 זוהר ח"ב קנו ע"א. 6 לפי הפירוש הראשון צריך לומר "דקריננותא". לפי הפירוש השני, המצוי בספרות הקבלה, מקור המלה הוא בלשון הגמרא (פסחים ו ע"א, כא ע"ב) "חייסי קורדינא", אך שם הכוונה לחיטים מקורדיסטן, שלפי פירוש רש"י קשות הן, ובעל הזוהר השתמש במלה כאלו היא עצמה מציינת קושי וחזק.

דקמרי גו קולטוי¹; קטורי רמאי דקסטורי דהוטרא²; מסטמיט ספסינא גו קטרי דנורא³; נפק קוסטפא דגורדנא⁴; סיפטא בטופסרא קפטלאי שכיחי⁵; פורקנא טסקא דקינטא⁶; אכלוסין וקוותרגטין וקונטיריסיין וקלטיורולסין דאדום⁷; שעלא דקיסרי בקיפא שקיעין⁸; טטקוטאי מסינטן בגלפוי באתגליא⁹; טיהרא דטיפסא גליפא בשיפסא¹⁰; נטלו ליה בטיקרא דסיקלא¹¹; בקלידא דקלדיטין גליפין דאמיד נתווריאטא¹²; הני קלודטי דוקפין בלודטיהון מייא ומלחא¹³; קוזטיפא דבודיטא אתברא¹⁴. הדוגמאות שהבאנו כאן אינן אלא חלק קטן מאוצר המלים האלה, אבל מתוכן כבר מתברר, שברובן הגדול הן מתחילות באותיות ט"ת, סמ"ך, וביחוד קו"ף. תכונה משונה זו, וכן צורות המלים ושימושן, מעוררים את הרושם, שלפנינו המצאות דמיוניות, שעיקר תפקידן להתמיה את הקורא. במלים רבות יש מקום להגיח, שהמחבר לא יחס להן שום מובן מסוים. חלק משעשועי-לשון אלו, כגון סוספיתא, קפטירא, קטפירא, טופסרא, קוסטורין, קרופינוס וכיוצא בהם, נוצר בסירוס מכוון של מלים ידועות, ושאר המלים הן חידושים חפשיים. כמה ואריאציות מוזרות יש לזקוף על חשבון המעתיקים, שכמובן נכשלו ונשתבשו ביותר במלים חסרות-שחר.

האופי המלאכותי וגווני האיחור של לשון הזוהר, שגם דרכי התחביר ושאר סגולות סגנוניות שלא עמדנו עליהם כאן מאשרים אותם¹⁵, מהווים בסיס פילולוגי מוצק לבקורת המדעית. תוצאות הבדיקה הלשונית מראות בבירור, שהספר אינו חיבורם של חכמים קדמונים, שהשפה הארמית חיה בפייהם ובכתביהם, אלא לשונו היא חיקוי מאוחר, שלפי סימנים מובהקים נתהווה במאה השלש עשרה על יסוד קריאה במקורות ספרותיים מסוימים. המחבר בחר בארמית משום שנחשבה אצלו לשפת החכמים, שביקש ליחס להם את ספרו, ומשום שבעברית קשה היה יותר להעלים את סימני האיחור, כפי שמעידים המאמרים העבריים שבמדרש הנעלם. גם מצד התוכן התאימה הארמית יותר לשמש לבוש לסתרי תורה. נוסף לכך היו כתבים מיסטיים קודמים לעיני המחבר, כגון ס' שימושא רבא¹⁶ ואגדת ר' יהושע בן לוי¹⁷, שנחברו בארמית מלאכותית. כוונת המחבר לשוות עתיקות חזרות מתמיהה לספר בתחבולות לשוניות ניכרת גם ביצירת המלים הדמיוניות.

טענות יסודיות אלו לא נדונו אלא בחלקן אצל מבקרי הבקורת. טענתו של מודינא, שחיבור הזוהר בארמית מעיד על איחורו משום שבזמנו של רשב"י היתה עברית לשון החכמים, עוררה תשובות שונות, אבל כולן קלושות מאוד. בין השאר הסתמכו על כך, שגם דניאל כתוב בחלקו ארמית, וכן הביאו לראיה הכרזות של בת-קול, שלפי התלמוד נשמעו בבית-המקדש בארמית¹⁸. תשובה משונה עוד יותר היא, שספרא דצניעותא והאדרות נתחברו בארמית משום שהם בנויים על פסוק ארמי בדניאל "ואגבו כל ס'

1 זוהר ח"א ל ע"א. 2 שם סב ע"א (תוספתא). 3 שם קעו ע"ב. 4 שם רא ע"ב. 5 שם רמא ע"ב. 6 ח"ב נו ע"א. 7 שם נו ע"ב. 8 שם קעה ע"ב. 9 שם רלז ע"ב. 10 שם רצה ע"ב (אדרא וזאט). 11 שם רצו ע"ב (כנ"ל). 12 זוהר תרש יח ע"ד (מדרש הנעלם). 13 שם יט ע"ב (כנ"ל). 14 שם צד ע"ד (כנ"ל). 15 עיין ג' שלום: Major Trends, עמ' 163-165. 16 הנ"ל: סדרי דשמושא רבא ("תרביץ", שנה ט"ו, תשי"ה, עמ' 197-203). 17 ילינק: בית המדרש, V, עמ' 43-44. מובא בראשונה בשער הגמול לרמב"ן. 18 מגן וצינה, נ ע"א-ע"ב.

הזוהר ראו לשנותו בלשון הזה¹. אותו המשיב נתלה גם בהשערה, שר' אבא, סופרו של רשב"י לפי הזוהר, היה בבלי, ולפיכך נכתב הספר בארמית, שהיתה לשונו של ר' אבא². המפלט האחרון הוא, שאין להבין את הסיבה לחיבור הזוהר בארמית אלא בדרך הסוד³.

בנוגע לטיב הלשון טענו המשיבים, שגם במקורות קדומים מצוי ערבוב של ניבים וסגנונות שונים, ולפיכך אין תכונה זו בלשון הזוהר מעידה על איחורו⁴. יתר מכן היו חכמים, שצינו את לשון הזוהר כארמית ארץ-ישראלית טיפוסית. גסטר⁵, שלפי דעתו עיקר הזוהר נתחבר חלקים-חלקים בכיתות נסתרות בגליל, תיאר את לשון הזוהר כדיאלקט עממי משובש, שהיה השפה המדוברת בגליל בחוגים שלא נסתגלו ליוונית. אותו דיאלקט היה קרוב באופיו לשפה המאוחרת, ומכאן קירבת לשון הזוהר לשפת המקורות המאוחרים, וביהוד לתרגום קהלת. דעה זו אינה אלא השערה גרידא, שתוצאות הניתוח של לשון הזוהר מבטלות אותה לחלוטין.

לציון טיבן של התשובות הפרטיות נסתפק בכמה דוגמאות אופיניות. בדבר המונחים הפילוסופיים השיב קוניץ⁶, שחכמינו הקדמונים היו בקיאים בכל החכמות, ולפיכך אין פלא, שענינים פילוסופיים מצויים בוהר. מלת אשנוגה ניטה לבאר כתרובת של "אשן" ו"שנוג" ולהכניס בה מובן של מקום הכנעה⁷. כן ניסו להוציא מפשטו את המונח עילת העילות שבזוהר כדי להרחיקו מתחום הלשון הפילוסופית⁸, וביקשו סמוכין בתלמוד, נגד הפשט הברור, לשימוש הזוהר במלת טיעא⁹. בנוגע למלים המוזרות והקשות, שאין להן מקור, הניח מילואהגי¹⁰, שבחלקן מקורן בשפה הסורית העתיקה, אבל בספרו שהגיע לידנו לא הביא שום הוכחה לדבריו. מכל האמור יוצא, שגם בשטח זה אין בכוחן של ההשגות לערער את טענות הבקורת.

רמזים היסטוריים

אופיו הפסודאפיגראפי וזמנו המאוחר של ס' הזוהר מתגלים גם ברמזים למצבים ולמאורעות היסטוריים בימי הביניים. שהמחבר לא חש להם משום שטפס במעטה של קדמות או שחשבם באמת לענינים קדומים ונכשל באנאכרוניזמים. ההסוואה המצויה ביותר היא הבעת הדברים בנוסח של הגדת עתידות, אבל הדברים מעידים על עצמם, שנאמרו בדרך הנבואה שלאחר מעשה. לפעמים מוצאים אנו, שאותו דבר המובא במקום אחד כנבואה לעתיד לבוא מתואר במקום אחר כתופעת המציאות ההווה בזמנם של חכמים קדמונים מדומים.

הסימן ההיסטורי הבולט ביותר הוא יחס הזוהר לשתי הדתות, הנצרות והאיסלאם, ששלטו בימי הביניים והתגרו ביהדות. דתות אלו נזכרות הרבה בכינויים הידועים. אדום וישמעאל, המציינים בוהר גם את האומות השליטות, שישראל היו משועבדים

1 מאמר קדמות ספר הזוהר, לב ע"א. — 2 שם כט ע"ב-ל ע"ב. — 3 מגן וצינה, נ ע"ב; מאמר קדמות, ל ע"ב-לא ע"א. — 4 שם לה ע"א-לו ע"ב; טעם לש"ד, עמ' 150-151. — 5 Hastings E. R. E. II (1921), עמ' 862-858. — 6 בן יוחאי, מענה ג. — 7 שם, מענה א. — 8 י"ל ולוטניק; מאמרים מספר מדרש המליצה העברית (ירושלים, תרצ"ט), עמ' 37-39. — 9 ש' פוינסקי; לחקר שפת הזוהר ("יבנה", II, ת"ש), עמ' קמ-קמז. — 10 והרי ראבי"ה (כ"י) 3a.

לה, היינו העמים הנוצריים שמשלו באירופה והערבים שמשלו במזרח. גם מאמרים מספר בגנותה של מצרים מכוונים נגד האיסלאם והערבים. דבר זה יוצא בבירור מן העובדה, ששרה של מצרים, הנקרא רהב באגדה, מופיע בזוהר גם כשרו של ישמעאל¹.

האגדה תלמודית על מתן התורה, "שהחזירה הקדוש ברוך הוא על כל אומה ולשון ולא קיבלה עד שבא אצל ישראל וקיבלה"² מנוסחת בזוהר, בעקבות מדרשות מאוחרים יותר, כהצעת התורה לאדום ולישמעאל דווקא³. בנוסח הזוהר ברור, שהרמז מכוון למאמיני הנצרות והאיסלאם, ובסירובם לקבל את התורה מבקש הזוהר לציין, שבעלי דתות אלו, המתימרים להיות נושאי ההתגלות האלהית, לא נחלו תורת אמת⁴. מצד אחר מכיר הזוהר בקירבת הדת הנוצרית והאיסלאם ליהדות. הכרה זו כלולה ברמיזה, ששתי אומות קרובות באמונת היחוד לישראל⁵. בכמה מאמרים נשמע הד הויכוחים הדתיים, שהתנהלו בימי הביניים⁶. הפולמוס בנצרות השלטת גלוי ביותר במאמר זה⁷: "אמר לו [הגמון אחד] לרבי אלעזר: אתה יודע מתורת היהודים? אמר לו: יודע אני. אמר לו: האין אתם אומרים, שהאמונה שלכם אמת ותורתכם אמת ושהאמונה שלנו שקר והתורה שלנו שקר? והרי כתוב (משלי יב, יט): 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר', אנו מימות-עולם קיימים במלכות ולא ניטלה ממנו לעולם, דור אחר דור, 'תכון לעד' ודאי, [זמן] מועט היתה לכם מלכות ומיד ניטלה מכם, ונתקיים בכם המקרא שכתוב: 'ועד ארגיעה לשון שקר', אמר לו: רואה אני בך, שאתה חכם בתורה, תיפח רוחו של אותו איש. אילו אמר הפסוק: שפת אמת כוננת לעד היה כמו שאמרנו, אבל לא כתוב אלא 'תכון', עתידה שפת אמת שתכון, מה שאין כן עכשיו, שעכשיו שפת שקר קיימת ושפת אמת שוכבת לעפר. ובאותו זמן, שהאמת תעמוד על עמדתה ומתוך ארץ תצמח, אז 'שפת אמת תכון לעד' וגו'". ברור, שהטוען הוא הגמון נוצרי, המדבר על האונגליון בלשון "התורה שלנו"⁸. במאמר אחר⁹ מסופר, שחכם גוי הציג לרשב"י שלש שאלות: אין זכר במקרא לבנין בית-המקדש בפעם שלישית; מצבם העלוב של היהודים מעיד על ריחוקם מאלהים; היהודים הגוהרים שלא לאכול נבילה וטריפה חלשים וחולים ואילו הגויים חזקים ובריאים. אלו הם דברי קנטור אופיניים בפי נוצרי בימי הביניים. בין המאמרים נגד האיסלאם חשובים ביותר מבחינה בקורתית הדברים

1 ח"ג קצב ע"ב. — 2 עבודה זרה ב ע"ב. — 3 ח"ב ג ע"א, ח"ג קצב ע"א-קצב ע"א. ועיין Steinschneider: Polemische und apologetische Literatur (1877, Leipzig), עמ' 317-318. — 4 דייק לשון הזוהר (ח"ג קצב ע"א): "פסוק זה אינו מתישב ויש לשאול: הקדוש ברוך הוא כשהלך לשעיר [לאדום] לאיזה נביא שלהם נתגלה? וכשהלך לפארן [לישמעאל] לאיזה נביא שלהם נתגלה? אם תאמר שנתגלה לכולם, לא מצינו זאת לעולם אלא לישראל בלבד ועל-ידי משה". — 5 שם ח"א יג ע"א. דברי הזוהר הם על-פי הרמב"ן (בראשית ב, ג) על האיסלאם. גם על יון נאמר (ח"ב רלו ע"א, להלן עמ' שכו), שהם "קרובים לאורח האמונה", כלומר לדת המיסטית. הקרבה היא מבוססת בוודאי על הכתבים הניאראפלאטוניים, שהיו נפוצים בימי הביניים בשם חכמי יון הקדמונים. — 6 עיין Steinschneider, שם, עמ' 360-362; Bacher: Judaeo-Christian Polemics in the Zohar (III, JQR, 1891, עמ' 781-784). — 7 זוהר ח"ב קפח ע"ב. — 8 גם בוהר חדש, סוף ויצא (מדרש הנעלם) רמזו, שהנוצרים השחיתו בתורתם את הנבואה האמיתית: "איריה של ארץ ישראל מחכים ומרמזו נבואה, וורעו של עשו יעול האויר והנבואה". במדרש דות (שם לא ע"ג) מדובר על "אלהים אחרים" של ישמעאל ועשו, ועל אלהי בני עשו נאמר: "כל בני ישראל הם משתחווים להקדוש ברוך הוא, ואלהים של בני עשו הוא ישתחוה להם". — 9 שם ח"ג רכ ע"ב-רכא ע"א.

החריפים, הנתונים בפי ר' אלעזר בן ערף, שבכה ואמר¹: "אבן אבן, אבן קדושה, עליונה על כל העולם בקדושת רבונך, עתידים בני עממים לזלזל בך ולהושיב עליך גלמים טמאים, לטמא את מקומך הקדוש, וכל טמאים יקרבו בך"², ווי לעולם באותו זמן... ועל זה אני בוכה, שרואה אני שעל אבן זו עתידים לשית טומאת עממים ופגרי מתים, מי לא יבכה, ווי לעולם, ווי לאותו זמן, ווי לאותו דור". האבן הקדושה היא אבן השתיה שבבית-המקדש, והכוונה בוודאי למסגד עומאר³, שהוקם עליה. לפי נוסח כ"י מינכן כתוב ברעיא מהימנא: "ישו הנוצרי ומהומיטו דאינון כלבים מתים", במקום "עכורים" שבנוסח שלפנינו.

שלטון הערבים בארץ-ישראל וגלות ישמעאל נדונים בזהר בדברים מפורשים, ביחוד בקשר לתיאורים אפוקאליפטיים של מלחמות הקץ וימות המשיח. ארץ-ישראל מסורה לבני ישמעאל בזכות קיומה של מצוות המילה אצלם. "ובוא וראה: ארבע מאגת שנים עמד אותו ממונה של בני ישמעאל וביקש לפני הקדוש ברוך הוא. אמר לו: מי שנימול יש לו חלק בשמך? אמר לו: הן. אמר לו: והרי ישמעאל שנימול למה אין לו חלק בך כמו יצחק?...? ווי על אותו זמן, שנולד ישמעאל בעולם ונימול. מה עשה הקדוש ברוך הוא? הרחיק את בני ישמעאל מדביקות של מעלה ונתן להם חלק למטה בארץ הקדושה, בגלל אותה מילה שבהם. ועתידים בני ישמעאל לשלוט בארץ הקדושה כשהיא ריקה מכל זמן רב, כמו שהמילה שלהם בריקנות בלא שלימות, והם יעכבו את בני ישראל לשוב למקומם עד שתושלם אותה זכות של בני ישמעאל"⁴. בהמשך המאמר מתוארת מלחמת הקץ, והתיאור פותח ברמז ברור לקרבות בזמן מסעיה הצלב: "ועתידים בני ישמעאל לעורר מלחמות קשות בעולם ולקבץ את בני אדום עליהם, ויעירו מלחמה בהם, אחת על הים ואחת על היבשה ואחת סמוך לירושלים, וישלטו אלו באלו, והארץ הקדושה לא תמסר לבני אדום". מתוכן הדברים ניכר, שנכתבו לאחר הדיפת הנוצרים מארץ-ישראל⁵. המאמר הברור ביותר על גלות ישמעאל בימי הביניים, שמצד תוכנו אין בו כל הסוואה, מובא בשם ר' יהודה: "ישפחה כי תירש גברתה" (משלי ל, כג), זו הגר שילדה את ישמעאל, שעשה כמה רעות לישראל ושלט בהם ועינה אותם בכל מיני עינויים וגזר עליהם כמה שמדות, ועד היום הם שולטים עליהם ואינם מניחים להם לעמוד בדתם, ואין לך גלות קשה לישראל כמו גלות ישמעאל"⁶. סמוך למאמר זה מתואר דרך הפגיעה של הערבים ביהודים. "ר' יהושע היה עולה לירושלים והיה הולך

1 זוהר חדש מד ע"ב-ע"ג. — 2 לשון המקור: "וכל מסאבין יקרבו בך". כנראה הכוונה, שהגויים הטמאים יגשו למקום הקדוש, אך אפשר לפרש את המלים גם על תפלות טמאות או קרבנות טמאים.
3 אמנם התיאור אינו מדויק, שהרי במסגד עומאר אין "גלמים" ר"פגרי מתים". המתברר המציא פסלים וקברים כדי להפליג בטומאת המסגד, כדרכו בתיאורים ה"נבואיים" להוסיף נופך דמיוני. —
4 זוהר ח"ג רפב ע"א. עיין Steinschneider, שם, עמ' 362. — 5 כנראה הכוונה לארבע מאות שנים מהתחלת האלף הששי. מועד זה מכוון בדיוק לכיבושה של ארץ-ישראל על-ידי הערבים בשנות 634-638. ר' דוד לוריא ביקש להוכיח מתאריך זה בפלפולים אפולוגיטיים, שהמאמר נכתב כנבואה לעתיד. עיין מאמר קדמות ספר הזוהר, כה ע"ב-כו ע"א. — 6 זוהר ח"ב לב ע"א. — 7 הד המלחמות בין המוסלמים ובין הנוצרים במסעיה הצלב נשמע גם בתיאור אפוקאליפטי אחר (זוהר חדש, סוף בלק). — 8 זוהר ח"ב יז ע"א (מדרש הנעלם). ועיין שם ח"ג ריט ע"א, רמב ע"ב, רמו ע"ב (רעיא מהימנא) זוהר חדש עה ע"ב (מדרש הנעלם).

בדרך. ראה ערבי אחד, שהיה הולך בדרך ובנו עמו. פגשו יהודי אחד. אמר לבנו: יהודי זה מגועל, שמאס בו רבוננו, ביהו ורקק לו בזקנו שבע פעמים, שהוא מזרע רמים, שאני יודע שמשעבדים אותם שבעים עממים. הלך בנו ואחז בזקנו". בתיאור זה, הקשור בתנא ר' יהושע, התכוון המחבר להדגים את קשי השעבוד בגלות ישמעאל. גם העל-בונות והבזיונות, שסבלו ישראל מן הנוצרים בימי הביניים, מתוארים בצורה ברורה. גם חישובי הקץ שבזוהר מגלים את זמנו האמיתי, רוב החישובים שבגוף הזוהר ובשאר החלקים קובעים את התחלת הקץ לשנות 1300—1310², חוץ מרעיא מהימנא, שלפיו זמנה של ביאת המשיח הוא בשנת 1340 בקירוב³. דרכם של מחשבי הקצים לקבוע את מועד הגאולה סמוך לזמנם. והרי דבר הוא, שרשב"י ותלמידיו הרחיקו את הקץ כאלף ומאתים שנה עד זמנו של ר' משה די ליאון דווקא. פתרונה הפשוט של חידה זו הוא, שבעל הזוהר חי וחיבר את הספר בסוף המאה השלש עשרה. במאמר אחד⁴ רמזו בבירור, שכבר עברו 1200 שנות גלות, וההשיכה שלפני בקיעת השחר, היינו תקופת חבלי המשיח, תמשך ששים ושש שנים מאותו מועד. נמצא, שהדברים נכתבו בין שנת 1268 ובין 1334.

במאמרים רבים מצויים רמזים למצב הפנימי של יהודי ספרד במאה השלש עשרה, וביחוד למצב המוסרי, כגון באזהרות החוזרות ונשנות על יחסים מיניים עם בנות הגויים, המכוונות בוודאי ליחסים עם השפחות הערביות, שהיו נהוגים בין יהודי ספרד בחוגים מסוימים⁵. אך בגוף הזוהר רוב הרמזים בשטח הפנימי סתמיים הם, ואילו ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר מוצאים אנו תיאורים ברורים לגמרי, חלקים אלו מלאים תלונות ותוכחות נגד העשירים ותקיפי הקהילות, ובהן משתקף המצב הדתי והחברתי, ששרר ביהדות הספרדית באותה תקופה. פרשה זו נבדקה ונתבהרה במחקרו היסודי של י' בער⁶, שהוכיח גם את השפעת חיבורו של מטיף נוצרי מכת הפרנציס-קאנים הספיריטואליים מאמצע המאה השלש עשרה על בעל רעיא מהימנא. התשובות להוכחות אלו מעטות ודלות הן ואינן ראויות לדיון מבחינת הבקורת המדעית. מגיני קדמות הזוהר מניחים, שהדברים על שלטון הנוצרים והערבים ועל גלות ישמעאל, ועל אחת כמה וכמה חישובי הקץ, נאמרו באמת כנבואות לעתיד לבוא⁷, והמאמרים שאין לפרשם בדרך הנבואה נפסלים כתוספות מאוחרות⁸. מלבד תשובות כלליות אלו ניסו גם בכמה פרטים לטשטש את רושם האיחור. כך טענו, למשל, ששתי האומות הקרובות לישראל באמונת היחוד אינן אדום וישמעאל, היינו הנצרות

1 זוהר ח"ב קפח ע"ב. — 2 שם ח"א קטז ע"ב-קיו ע"א, קיט ע"א, זוהר חדש סוף בלק. רק במאמר אחד (שם סוף וישב, סתרי תורה) נקבעה התחלת הקץ לזמן מאוחר, אלף תק"מ שנה אחרי התורבן, היינו שנת 1608. אותם החוקרים, שחשבו למצוא מועד זה במדרש הנעלם (ח"א קלט ע"ב-קמ ע"א) טעו, ששם מדובר על תחית המתים בשנת ת"ח לאלף הששי, אבל גם בעל הדעה ההיא מודה, שהגאולה תתחיל בראשית האלף הששי. ועיין ויכוח על חכמת הקבלה, עמ' 118-119; A. H. Silver, A History of Messianic Speculation (New York, 1927), עמ' 90-92. — 3 זוהר ח"ג רמט ע"א, רנב ע"א. — 4 שם ח"ב ט ע"ב. — 5 עיין י' בער: סדרוס בן יהודה הלוי וזמנו ("ציון", 11, תרצ"ז), עמ' 42-44. — 6 הרקע ההיסטורי של הרעיא מהימנא ("ציון", V, ת"ש), עמ' 1-44. — 7 בן-יהוא, מענה כג; מאמר קדמות ספר הזוהר, כה ע"ב-כו ע"ב. — 8 עיין ר' מרגליות: ניצוצי זוהר (זוהר ח"ב יז ע"א, אות ב).

והאיסלאם, אלא אדום ומצרים הקדומות, אף-על-פי שבוודאי אין לומר עליהן שאמונתן היתה קרובה למונותאיזם היהודי-אחרים ייחסו את הקירבה למדי ויון בהסתמך כות על מאמרים אחרים בזוהר², אם כי ברור, שבמאמרים ההם מדובר רק על אומה אחת, יון³. ואפילו אם נוכל לישב בדוחק פרט זה או אחר, הרי שאר הטענות במקומן עומדות, ובכוחן מתבטלים גם התירוצים הפרטיים הדחוקים.

סימני ההוי

ההוי הדתי והתרבותי, שבעל הזוהר חי ופעל בו, הטביע אף הוא את חותמו על הספר. תפלות וסדרן, מנהגים ונימוסים, אמונות תפלות, עניני כישוף ודימונולוגיה, ציורי גן עדן וגיהנום, השקפות רפואיות, ידיעות בחכמת הלשון — בענינים אלו וכיוצא בהם, המובאים במפורט או רמוזים דרך אגב, אפשר לחשוף סימנים ורישומים, שיש בהם משום סיוע חשוב לקביעת זמנו של הזוהר. תחומים אלו, חוץ מעניני הרפואה, הדקדוק וקצת תפלות, לא נחקרו עדיין בהשוואה לתרבות היהודית והלא-יהודית בימי הביניים, ולפיכך לא נוכל להסתמך עליהם בדיון כללי זה אלא במידה מצומצמת. בדיקת הידיעות האנאטומיות והרפואיות שבזוהר העלתה, שמקורן בדעות שהיו רווחות בימי הביניים, ביחוד בספרות הרפואית הערבית⁴. חשיבות מיוחדת נודעת למסקנה זו לגבי חלקים בעלי אופי קדום כביכול, כגון ספרא דצניעותא והאדרות, המלאים ידיעות ממין זה. בעניני כישוף לא נוכל להכנס בפרטי השימוש המאגי, המתוארים הרבה בזוהר, שלפי הבקאים במקצוע זה ניכרים בהם סימני המאגיה של ימי הביניים. אך יש לציין את דברי הזוהר⁵, ש"בעלי הקסמים והחרשים מתמעטים מן העולם", שאינם מתאימים לימי-קדם אלא לתקופת ימי הביניים בארצות הנוצרים, שהמכשפים נרדפו בהן והאמונה בכישוף פחתה והלכה. מתוך נימוסי ימי הביניים שבזוהר הובאו כמה דוגמאות מענינות⁶. המאמר בתיקוני זוהר⁷ על שני זוגות תפילין הוא דוגמא תותכת מתחום המנהגים הדתיים: "משום שאלו של הדור האחרון אינם בקיאים מניחים הם שני זוגות תפילין". מקורו של מנהג זה הוא במחלוקת בין רש"י ובין נכדו רבינו תם על סדר הפרשיות בתפילין, כלומר לכל המוקדם הונהג בסוף המאה השתים עשרה.

בתחום הדקדוק הבוחן העיקרי הוא הבאת הנקודות וטעמי הנגינה, שנתהוו בתקופת הגאונים. סימנים אלו נזכרים או רמוזים כמעט בכל החלקים, אבל הם שכיחים וגלויים ביותר בזוהר שיר השירים, ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר. במקומות רבים מובאים

1 בן יוחאי, מענה ד. ועיין תשובת ש"ר בנחלת יהודה. — 2 ניצוצי זוהר (ח"א יג ע"א, אות יא).
3 עיין לעיל עמ' 81, הערה 5. מאמר אחד בזוהר (ח"ב רלו ע"א) מועתק כמעט מלה במלה. חוץ מציון קירבתה של יון לאורח האמונה, מפסיקתא דרב כהנא (הוצ' בובר, מ ע"ב), ושם נאמר במפורש על מדי, שהיו עובדי אלילים: "מלכי מדי תמימים היו, ואין להקב"ה עליהן אלא שעבדו עבודה זרה, שקבלו מאבותיהם בלבד". קירבת ישמעאל לאלהים ולאמונה האמיתית רמוזה גם ח"ב פו ע"א. — 4 עיין Die Medizin im Sohar, 1928, (MGWJ), עמ' 167-184. — 5 ח"ב קל"ב ע"ב. — 6 עיין Bacher (REJ), 1891, עמ' 137-138, עמ' 133-134. הנימוסים המובאים הם: נשיקת היד לאות כבוד (עיין ביחוד זוהר ח"ג רצו ע"ב) ורישומי דוהקרב של האבירים בתיאורי הויכוחים בדברי תורה. במאמרי חז"ל מובאת נשיקת היד כנימוס נאה, שהיה נהוג אצל עמים זרים, אבל לא כמנהג היהודים בארץ-ישראל. — 7 זוהר חדש, תיקונים, יא ע"ב.

הנקודות והטעמים בשמותיהם, ואף צורתם מתוארת¹. הנקודות נדרשות בדרך הסוד כורע האצילות². לפעמים נאמר, שהנקודות הן למטה, באמצע ומעל לאותיות³. יחס הנקודות והאותיות נמשל ליחס הנשמה והגוף⁴ או ליחס הלבוש והגוף⁵. רמזים רבים מצויים בקשר לשמות אלהים, הנדרשים לפי ניקודם, וביחוד שם הוי"ה בניקוד אלהים⁶. כמה פעמים נזכרים ונדרשים הטעמים במלים מסוימות בתורה⁷. ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר⁸ מובא אפילו סדר הטעמים בנוסח ספרד: זרקא מקף שופר הולך סגולתא. המאמרים המענינים ביותר נמצאים בזוהר שיר השירים, שבהם מבקש המחבר להוכיח, שהנקודות והטעמים קדומים. הוא טוען, שמקורם קבלה למשה מסיני "ונשכחו מן העולם, אלא שבאו חכמים שקיבלו אור החכמה מראשונים והקימו אותן על האותיות להסיע את האותיות"⁹. ברור, שדברים אלו נכתבו על יסוד ידיעה, שהנקודות והטעמים נתחדשו בזמן מאוחר, והם מכוונים לסתור את הטענה, שלא היו מצויים כלל קודם לכן. נעימת הפולמוס נשמעת עוד ביתר בהירות במאמר אחר¹⁰: "ואם תאמר: הנקודות תיקון סופרים הן? חס ושלום, שאפילו כל נביאי העולם היו כמשה, שקיבל תורה מהר סיני, אין להם רשות לחדש אפילו נקודה קטנה אחת באות אחת, אפילו אות קטנה שבתורה". בתיקוני זוהר נזכרים גם בעלי הדקדוק (מארי דקדוק) והמונח תנועה גדולה¹¹, ואף מסורה גדולה ומסורה קטנה נדרשות בדרך המוד¹².

ביאור סודות התפלה הוא אחד הנושאים המרכזיים בזוהר. סודות אלו מוסבים על תפלות רבות, שבוודאי נתחברו או הונהגו אחרי תקופת התנאים, ואפילו אחרי חתימת התלמוד. נציין לדוגמא כמה תפלות מסוג זה: תפלת "אל ברוך גדול דעה" בשחרית של חול ו"אל אדון על כל המעשים" בשחרית של שבת¹³, קדושת "כתר יתנו לך"¹⁴, אמירת "כל נדרי" בליל יום הכיפורים¹⁵, סדר העבודה "אתה כוננת"¹⁶, והוספות "זכרנו לחיים" ו"בספר חיים"¹⁷ בתפלת שמונה עשרה בעשרת ימי תשובה, אמירת סליחות ותחנונים ובקשות באשמורת הבוקר¹⁸. גם סדר התפלות המגובש שבזוהר מעיד על איחורו. יש יסוד להניח, שחקירת התפלות וסדרן בזוהר תגלה סימנים ברורים של נוסח ספרד במאה השתים עשרה והשלש עשרה.

מקורם וזמנם של הנקודות והטעמים היו שנויים במחלוקת עד הדורות האחרונים, ואפילו חכמים בעלי חוש בקורת מפותח, כגון ר' עזריה מן האדומים ומשה מנדלסזון, נטו

1 זוהר ח"א טו ע"ב, יו ע"א, כד ע"א-ע"ב (שייך לתיקוני זוהר), ח"ב קנח ע"א (רעיא מהימנא), ח"ג רה ע"ב, מדרש רות (וזהר חדש מ ע"ב) ועוד הרבה. ועיין ח"א ק ע"ב (סמרי תורה), ח"ב קפ ע"א. — 2 שם ח"א טו ע"ב, יו ע"א. — 3 שם ח"ב קפד ע"ב, תיקוני זוהר, הקדמה, ו ע"ב. — 4 ח"א טו ע"ב, ועיין י"ל ולוטניק: מאמרים מספר מדרש המליצה העברית, עמ' 33-36. — 5 זוהר שיר השירים (וזהר חדש) כב ע"ג-ע"ד, ועיין שם כ"ג ע"ב. — 6 זוהר ח"ב צו ע"ב (סכא), ח"ג י ע"ב, סה ע"א. ניקודי השמות נזכרים הרבה בזוהר ש"ש ובתיקוני זוהר. — 7 זוהר ח"ג קפט ע"א, קצא ע"ב (ינוקא), רא ע"א, רג ע"א, רה ע"ב. — 8 שם ח"א כד ע"ב, ח"ב קנח ע"א, ח"ג רמו ע"ב ועוד הרבה, ביחוד בתיקוני זוהר חדש. ועיין ויכוח על חכמת הקבלה, עמ' 120. — 9 זוהר חדש י ע"ד. — 10 שם כב ע"ד. — 11 תיקוני זוהר, הקדמה, ז ע"א. — 12 זוהר חדש, תיקונים, יו ע"ב. — 13 זוהר ח"ב קלב ע"א, רה ע"ב, רס ע"ב, רלד ע"ב (רעיא מהימנא). — 14 תיקוני זוהר, תיקון יח, ל ע"א; זוהר חדש, תיקונים, ט ע"ד. — 15 זוהר ח"ג רנה ע"ב (רעיא מהימנא). — 16 שם לג ע"א (כ"ג"ל), סג ע"ב. — 17 תיקוני זוהר, תיקון יח, כט ע"א; תיקון נו, צד ע"ב. — 18 זוהר ח"ג קכא ע"ב (רעיא מהימנא).

להניח את קדמותם ואף הביאו ראיות מס' הזוהר¹. לפיכך עד שהענין לא נתברר כל צרכו היה מקום לטענת המשיבים, שהזכרת הנקודות והטעמים אינה מוכיחה כלום לקביעת זמנו של הזוהר². אך החקירות החדשות העלו בוודאות גמורה, שהנקודות והטעמים מאוחרים הם, ולאור מסקנה זו נסתתמה התשובה ואפשר לראות בהזכרתם ובביאורם הוכחה חותכת לאיחור הזוהר.

טענות בקורתיות אחרות, כגון הבאת תפלות וידיעות רפואיות מאוחרות, נדחו בכך, שהתפלות שבזוהר קדומות הן³ ושגם חכמי התלמוד היו בקיאים באנאטומיה ובחכמת הרפואה⁴. תשובות אלו אולי נכונות הן לגבי פרטים אחדים, שהמבקרים הסתמכו עליהם, אבל בדרך כלל אין בכוחן לסתור את טענות הבקורת בעניינים הנדונים. תשובת קוניץ⁵ על הטענה של עמדן, שבהזכרת המנהג של הנחת שני זוגות תפילין רמוזה בתיקוני זוהר המחלוקת של רש"י ורבינו תם, אופינית לנפתולי האפולוגיטיקה של המאמינים בקדמות הזוהר. קוניץ ציין שלשה דרכים לסילוק הטענה: (א) רשב"י צפה ברוח הקודש את המחלוקת המאוחרת; (ב) המחלוקת החלה בתקופת התנאים ואף מנהג תפילין החדש שני זוגות מספק קדום הוא, והחכמים המאוחרים בחלקו בדברי הקדמונים וביקשו לקבוע הלכה פסוקה ולהכריע לצד אחד; (ג) הפיסקה שבתיקוני זוהר הערה מאוחרת היא, שנשתרבה לתוך הטכסט. קוניץ מסיים: "והנה לחומר השגת הגאון המשיג שלש אלה האופנים יעשה לה כמשפט, החושב והבוחר יחשוב ויבחר אחת מאלה הטוב בעיניו, והשגה הנראית מרה כלענה בהשקפה הראשונה, תכליתה אין דבר כלל וכלל, ולא תוסיף לדאבה עוד". אכן "החושב והבוחר יחשוב ויבחר" בין טענות הבקורת המבוססות ובין תירוצי האפולוגיטיקה הפורחים באויר.

מקורות הזוהר

קביעת המקורות הספרותיים, שהזוהר השתמש בהם, העלתה הוכחות רבות ומכריעות לאיחורו של הספר. אמנם גם בתפקיד זה נתקלה הבקורת בקשיים חמורים, שכן רוב הדברים אינם מובאים כלשונם וכצורתם, אלא בעיבודו החפשי של המחבר, שטשטש את העקבות במאמרים רבים. אף-על-פי-כן הצליחו המבקרים להסיר את הלואה ולחשוף את המקורות האמיתיים, ואפשר להביא מאות לשונות, שמקורם מאוחר ללא ספק. היקף המקורות המאוחרים רחב מאוד. הם כוללים יצירות מתקופת האמוראים ועד המחצית השנייה של המאה השלש עשרה, ובהן סוגים ספרותיים שונים, כגון: תרגומים, אגדה והלכה, פיוטים, פילוסופיה, פרשנות המקרא, מילונים, פוסקים, ספרות ההיכלות וספרות הקבלה.

תרגום אונקלוס, שלפי דעתם של חוקרים חשובים נתחבר בבבל, ועל כל פנים לא נערך לפני תקופת האמוראים, נזכר כמה פעמים בגוף הזוהר ובחלקים אחרים, ואף ציטטים

1 עיין מילואהגי: ס' ראביה, ל ע"ג-לא ע"ב. — 2 מילואהגי הלך בדרך אחרת. הוא הכיר באיחורם של הנקודות והטעמים, אבל טען, שכל המאמרים המוזכרים עניינם אלו אינם שייכים לגוף הזוהר אלא לחלקים מיוחדים, שהם מאוחרים גם לפי דעתו. אך הבחנתו דחוקה ומלאכותית — 3 מגן וצינה, נ ע"א; בן יוחאי, מענה עט. — 4 שם, מענה נא; Kabbala: Franck, עמ' 99-100. — 5 בן יוחאי, מענה קכא.

דברים מובאים ממנו כפי תנאים. גם תרגומו של יונתן בן עוזיאל, שלפי התלמוד¹ תרגם את הנביאים, אבל תרגומו לא הגיע לידינו אלא תרגומים מאוחרים נקראו על שמו. מובא בזוהר. בדיקת ההבאות מראה, שבעל הזוהר ידע את התרגומים המאוחרים ושמות התרגומים כבר נתערבבו אצלו. בסתרי תורה² נאמר, שאונקלוס תרגם את התורה ויונתן בן עוזיאל תרגם את המקרא. תרגום ירושלמי לתורה, המיוחס בטעות ליונתן בן עוזיאל, מובא בשמו בגוף הזוהר³ ובמדרש רות הנעלם⁴. ברעיא מהימנא⁵ נזכר תרגום יונתן לדברי הימים, ובתיקוני זוהר⁶ מובא אפילו תרגום אונקלוס לדברי הימים, אם כי בשמו של אונקלוס נודע רק התרגום לתורה, ובנוגע ליונתן נאמר בתלמוד⁷ במפורש, שלא ניתנה לו רשות לתרגם את הכתובים. סימן לאיחור זמנו של הזוהר הוא, שהשפה הארמית נקראת בו לשון תרגום סתם⁸, כלומר המחבר חי בתקופה כשהארמית נודעה בעיקר כלשון תרגומי המקרא.

חלקי הספרות התלמודית מובאים בשמותיהם, כגון משנה וברייתא ותוספתא, תלמוד ירושלמי ותלמוד בבלי, ששה סדרי משנה ומסכתות שונות. ציונים אלו מצויים ביותר ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר. מאות לשונות מדברי אמוראים ומסיפורים על מעשיהם משולבים בכל חלקי הזוהר. נביא לדוגמא מאמרים אחדים, שבהם דברי אמוראים נתונים כפי תנאים או מובאים בציון מקומם בתלמוד. (א) ר' חייא אמר לפני רשב"י "הא תנינן חלמא דלא אתפשר כאגרתא דלא מתקריא"⁹, והם דברי האמורא הבבלי רב חסדא¹⁰. (ב) ר' אלעזר אמר "והיינו דתנן שהקדוש ברוך הוא מוריד שתי דמעות לים הגדול", ור' יוסי חלק עליו משום שאלו הם דברי בעל אוב "דהוא כדיב ומליה כדיבין"¹¹. ויכוח זה בין שני התנאים סובב על מעשה שהיה באמורא הבבלי רב קטינא¹². (ג) ר' חייא אמר, שבמחלוקת בישיבת הרקיע מכריעים לפעמים לפי חידושי התורה של חכם שבעולם הזה "ואמרי מאן מוכח הא פלוני דאוכח מלה"¹³, ודברים אלו הם רמז ברור לאגדה על מותו של האמורא הבבלי רבה בר נחמני¹⁴. (ד) רשב"י מסתמך¹⁵ על מעשה בר' אלעזר בן פדת¹⁶, שעלה מבבל לארץ-ישראל כמה דורות אחרי פטירתו של רשב"י. (ה) אגדה על האמורא רבה בר בר חנא, בן דורו של ר' אלעזר בן פדת, מובאת בציון "בהגדרה דבתרא¹⁷ דרבה בר בר חנה"¹⁸. (ו) דברי רבא, האמורא הבבלי המאוחר, לבני מחוזא¹⁹ מובאים בלשון זו: "ובגין דא אוקמוה מארי מתניתין אוקירו לגשייכו בגין דתתערתו"²⁰.

מלבד האגדה התלמודית שאב בעל הזוהר הרבה מספרות המדרשים. מקורותיו הראשיים

1 מגילה ג ע"א. — 2 זוהר ח"א פט ע"א. — 3 ח"א לא ע"ב. בדפוסים המאוחרים מוסגר המשפט שתרגום יונתן נזכר בו, אבל בדפוס מנטובה מובא הציטאט ללא כל סימן. — 4 זוהר חדש כו ע"א. — 5 זוהר ח"ג רנו ע"א. — 6 תיקון יג, כה ע"א. שם תיקון מז, פו ע"ב מובא אותו לשון בחילופי נוסח בדפוסים: אונקלוס או יונתן. — 7 מגילה ג ע"א. — 8 זוהר ח"א ט ע"ב, פח ע"ב-פט ע"א (סתרי תורה), ח"ב קכט ע"ב, קלב ע"ב-קלג ע"א. — 9 שם קפג ע"ב. בעברית: "הרי שנינו: חלום שאינו נפתר כאגרת שאינה נקראת". — 10 ברכות נה ע"א. — 11 זוהר ח"ב יט ע"א-ע"ב. בעברית: "שהוא כוזב ודבריו כוזבים". — 12 ברכות נט ע"א. — 13 זוהר ח"ג קפה ע"ב. בעברית: "ואומרם: מי מוכיח? הרי פלוני שהוכיח את הדבר". — 14 בבא מציעא פו ע"א. — 15 זוהר ח"ג רטו ע"ב (רעיא מהימנא). — 16 תענית כה ע"א. — 17 היינו מסכת בבא בתרא (עג ע"ב). — 18 תיקוני זוהר, הקדמה, ב ע"ב. ועיין זוהר ח"ג רכב ע"ב (רעיא מהימנא). — 19 בבא מציעא נט ע"א. — 20 תיקוני זוהר, תיקון טו. בעברית: "ולפיכך פירשוהו בעלי המשנה: הוקירו גשתיכם כדי שתתעשרו".

הם מדרשי רבה, מדרש תהלים, פסיקות ופרקי דרבי אליעזר. מבחינה בקורתית נודעת חשיבות מיוחדת להבאות מפרקי דרבי אליעזר, המצויות כמעט בכל חלקי הזוהר. מקור זה הוא מדרש פסודאפיגראפי, שנתחבר בתקופת הגאונים. כדוגמא מעניינת לשימוש הזוהר במדרשים פסודאפיגראפיים מאוחרים יש לציין את הסיפור על אדם הראשון ולילית, המובא בציון "בספרי קדמאי אשכנזא"², ומקורו בא"ב דבן סירא³, שנתחבר במאה העשירית בערך.

בקשר לתפלות כבר ציינו⁴ כמה פיוטים מראשוני הפייטנים, שהוכנסו לסיפור ונזכרים בזוהר כפרקי תפלה. מבחינת זמן החיבור שייכים לסוג זה גם שני הטורים ("גבורים עומדים בפרץ" ו"דוחים את הגזירות") מן הפיוט "אנשי אמונה אבדו", המובאים בתיקוני זוהר⁵. אך לקביעת זמנו של הזוהר חשובים במיוחד רישומי שירת ספרד. ילינק⁶ ציין כמה מקומות, שמצא בהם מוטיבים משירי ד' גבירול, יהודה הלוי ואלחריזי, אבל מכיון שאלו הם רעיונות וציונים שכיחים ואינם מובאים בזוהר כצורתם בשירה, הרי אין הוכחה פילולוגית להשפעת השירים ההם. לעומת זה מוכח בהחלט, שבכמה מקומות מובלעים בזוהר, וביחוד ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר, לשונות של "כתר מלכות" לך גבירול⁷. החרוזים "אבל יש אדון עליהם מחשיך מאוריהם", הנאמרים ב"כתר מלכות" (יב) על ליקוי השמש, מובאים כלשונם ("דאית אדון עליהם מחשיך מאוריהם") בקשר לסוד של ליקוי השמש והירח⁸. גם במלים הקודמות לחרוזים ("כקבלת סיהרא וככביא משמשא"⁹) ניכרת השפעת "כתר מלכות" (טו, יז): "והיא [החמה] חולקת אור לכל כוכבי שמימה... בהפקידך אותה להעניק אור לכוכבי מעלה ומטה גם ללבנה". החרוזים הידועים (ב): "אתה אחד ובסוד אחדותך חכמי לב יתמהו כי לא ידעו מה הוא, אתה אחד ואחדותך לא יגרע ולא יוסיף לא יחסר ולא יעדיף, אתה אחד ולא כאחד הקנוי והמנוי כי לא ישיגך רבוי ושנוי לא תואר ולא כנוי", השפיעו בתוכנם על בעל תיקוני זוהר, ולשונות אחדים מהם מובאים גם כצורתם בשינויים קלים: "ולא עוד אלא מסטרא דאחד איהי ד' עמיה י"ג, אחד המנוי, אבל מסטרא דעילאה על כל עילאין איהי אחד ולא ככל אחד הכנוי והמנוי... ומסטרא דמארי על כלא לית ליה כינויי... ומסטרא דעילת על כל עילאין לא יחסר ולא יעדיף נביעו דנהוריה... אבל בעילת על כל עילאין לית לעילא מניה דאוסף ביה וגרע ביה... ואיהו דאוסף וגרע בכלהו ולית עליה דאוסף וגרע"¹⁰. במקום הנוסח המקורי "כאחד הקנוי" מובא כאן "אחד הכנוי", נוסח

1 עיין י"ל ולוטניק; מאמרים מספר מדרש המליצה העברית, עמ' 54-55. ההקבלות המובאות שם אינן אלא חלק קטן ממאמרי פרקי דרבי אליעזר, המובאים או רמוזים בזוהר. — 2 זוהר ח"א לד ע"ב. בעברית: "בספרי ראשונים מצאו". — 3 אוצר מדרשים ליד אינושטיין, עמ' 47. — 4 לעיל עמ' 85. — 5 הקדמה, יא ע"א; זוהר חדש, תיקונים, א ע"ד. — 6 I, Beiträge, עמ' 26-28. — 7 עיין שם, שם, עמ' 29-30, 37-38; ולוטניק, שם, עמ' 30-32, 43-44. — 8 זוהר ח"ג פב ע"ב (רעיא מהימנא). — 9 בעברית: "ולא עוד אלא מצד [מלת] אחד היא ד' [ו] עמו י"ג, אחד המנוי, אבל מצד העליון על כל עליונים היא אחד ולא ככל אחד הכנוי והמנוי... ומצד האדון על הכל אין לו כינויים... ומצד העילה על כל עליונים לא יחסר ולא יעדיף מבוע אור... אבל בעילה על כל עליונים אין למעלה ממנו, שיוסיף בו ויגרע ממנו... והוא שמוסיף וגורע ככולם ואין עליו מוסיף וגורע". ועיין גם זוהר ח"ב מב ע"ב (רעיא מהימנא).

המתאים יותר לתוכן המאמר. מליצת ד' גבירול "כי לא ידעו מה הוא", שמקורה בפסוק (שמות טז, טו) על המן, הפכה בתיקוני זוהר לדרשה מיסטית על הפסוק: "ואיהו לאו איהו כינוי, ואתקריאת 'מה' מסטרא דחכמה... ובהאי 'מה' מעיר [צ"ל מעיד] על עילת כל עילאין: 'כי לא ידעו מה הוא'". בדרך זו השתמש גם המחבר של גוף הזוהר במליצה אחרת של ד' גבירול. ב"כתר מלכות" (י): "והיסודות האלה ארבעתם להם יסוד אחד ומוצאם אחד וממנו יוצאים ומתחדשים, ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". בזהר² מובא הענין בצורת דרשה מיסטית על הפסוק (ברייתא ב, י): "תא חזי אש רוח מים ועפר כלהו אחידן דא בדא ואתקשרן דא בדא ולא הוי בהו פרוודא, ועפר דא כד איהו אוליד לבתר לא מתקשרן דא בדא באינן [צ"ל כאינן] עלאי, כמה דאת אמר: 'ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים'". במאמרים על תורת האלהות ותורת הנפש מובא הרבה בזוהר המונח "נשמה לנשמה", שמקורו ב"כתר מלכות" (ד): "אתה חי ולא בנפש ונשמה, כי אתה נשמה לנשמה"³.

ספרו הפילוסופי של ד' גבירול, מקור חיים, לא השפיע על הזוהר במישרין⁴, אבל אפשר לגלות את עקבותיהם של ספרים פילוסופיים אחרים. דרשת הזוהר על תוהו ובוהו כחומר וצורה מבוססת ללא ספק על דברי ר' אברהם בר חייה בס' הגיון הנפש⁵. ס' הכוזרי לר' יהודה הלוי השפיע הרבה על ראשוני המקובלים והשפעתו ניכרת גם בתורת הזוהר⁶. אך לענייננו כאן נסתפק בשתי דוגמאות, שהקשר הספרותי הישיר מוכח בהן בבירור. דברי הכוזרי: "ישראל באומות כלב באברים" מובאים בזהר⁷ כצורתם: "ישראל בין שאר עמין כלבא בין שייפין". גם פיתוח הרעיון בס' הכוזרי בביאור המשל והנמשל חוזר ונשנה בזוהר⁸. בס' הכוזרי⁹ נשאל החבר: "התדע למה מתנועעים היהודים בקריאת העברית?", והשיב: "אמרו, כי בעבור העיר החום הטבעי, אבל דחה תשובה זו ונתן תשובה אחרת. בזהר¹⁰ נתונה השאלה בפי ר' אבא בשיחתו עם רשב"י, והתשובה הדחוייה בס' כוזרי מובאת בגוון מיסטי כתשובת רשב"י: "נשמותיהם של ישראל נחצבו מתוך הנר הקדוש הדולק... כיון שאומר [ים] דבר אחד מן התורה, הרי האור דולק ואינם יכולים להשתכך ומתנועעים לכאן ולכאן ולכל הצדדים כאור הנר". כתבי הרמב"ם, בעיקר ספר המדע במשנת תורה ומורה נבוכים, השפעתם מרובה בזוהר, וביחוד במדרש הנעלם. אחת הדוגמאות הבולטות היא מנין השמות של עשר כיתות המלאכים על-פי הרמב"ם¹¹. במדרש הנעלם¹² מתאימים כל השמות, ובשני מאמרים ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר¹³ הוחלף השם כרובים בשם אחר, פעם אלים

1 זוהר חדש שם י ע"ב. בעברית: "והוא אינו כינוי, ונקראת 'מה' מצד חכמה... ובימה' זה מעיד על עילת כל עליונים: 'כי לא ידעו מה הוא'". — 2 ח"ב כד ע"ב. בעברית: "בוא וראה: אש רוח מים ועפר [עליונים] כולם אחוים זה בזה ומתקשרים זה בזה ואין בהם פירוד, ועפר זה כשהוא מוליד אחר-כך [את היסודות החומריים] אינם מתקשרים זה בזה כאותם עליונים, כמו שנאמר: 'ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים'". — 3 עיין ולוטניק, שם, עמ' 32, 73; ג' שלום: עקבותיו של גבירול בקבלה (מאסף ספרותי א"י, ח"ש), עמ' 163-165. — 4 עיין שם, עמ' 165-168. — 5 עיין להלן עמ' רצח, שיט-שב. — 6 עיין טעם לש"ד, עמ' 119-150. המחבר התכוון להראות בהקבלות את השפעת הקבלה על ר' יהודה הלוי. — 7 מאמר ב, ס' לו. — 8 ח"ג רכא ע"ב. — 9 השוהה גם שם קסא ע"א-ע"ב. ועיין ולוטניק, שם, עמ' 68-69. — 10 מאמר ב, ס' עט-פ. — 11 ח"ג ריה ע"ב. — 12 הלכות יסודי התורה ס"ב, נ. — 13 זוהר חדש ס' ע"א. — 14 זוהר ח"ב מג ע"א, זוהר חדש נג ע"ב (שייך לתיקונים).

ועשו בכורך" (ז) זוהרי: "אמאי אקרי ציץ? אסתכלותא לאסתכלא ביה, ובגין דהוה קיימא על אסתכלותא דבר נש אקרי ציץ". ראב"ע²: "אולי הכל מגזרת ציץ, דבר נראה". (ח) "זוהרי": "והובא אל הכהן, ובא לא כתיב אלא 'והובא', דכל מאן דחמי ליה אתחייב ביה לאקרובי קמי כהנא". ראב"ע⁴: "והובא", ברצונו ושלא ברצונו, כי הרואה בו אחד מסימנים אלו יכריחנו שיבא". (ט) מאמר הזוהר באדרא רבא⁵ על מקומן של חכמה ובינה ודעת במוחות שבשלשה חללי הגולגולת מבוסס על דברי ראב"ע⁶. (י) זוהרי: "וכי אית ים נגרש? אין, דכד ימא נפקא מתקוניה ואזיל בלא חבלא כדין נגרש ואתתרך מאתריה... ויגרשו מימיו רפש וטיט, דמפקו מימיו כל ההוא טינא דימא וכל טנופא לשפותיה". רד"ק⁸: "ופירוש 'כים נגרש', כמו הים שהוא נגרש אל השפה בכל רגע ורגע... ובבאו אל השפה יגרשו מימיו רפש וטיט מקרקע הים אל היבשה". (יא) זוהרי⁹: "האי קרא לאו רישיה סיפיה ולאו סיפיה רישיה, דכתיב 'לא בחרתי בעיר' ואבחר בדוד, מאי האי עם האי, ואבחר בירושלם מבעי ליה. אלא כד קודשא בריך הוא אית רעותא קמיה למבני קרתא אסתכל בקדמיתא בהווא רישא דנהיג עמא דקרתא ולבחר בני קרתא ואייתי לעמא ביה, הדא הוא דכתיב 'לא בחרתי בעיר' עד דאסתכלנא בדוד למהו רעיא על ישראל". רד"ק¹⁰: "ואבחר בדוד, למה שהקדים לא בחרתי בעיר היה לומר ואבחר בירושלם. אלא פירוש, כי לא הודעתי בחירתי בירושלים עד שבחרתי בדוד להיות על עמי ישראל". (יב) זוהרי¹¹: "הנה לא ידעתי דבר, לאכרזא מלה ולאוכחא ברוח קדשא לעלמא". רד"ק¹²: "ומה שאמר 'לא ידעתי דבר' רצונו לומר דברי תוכחה". עקבותיה של הספרות המיסטית הקדומה, שעיקר זמנה במאות הראשונות של ימי הביניים, היינו ס' יצירה וכתבי ההיכלות של בעלי מעשה מרכבה, גיכרים בבירור בזוהר. השפעתו של ס' יצירה אינה מצומצמת במונחים בלבד, כגון ל"ב נתיבות חכמה, קול רוח ודיבור ושש קצוות, שהיו קנייני יסוד של ספרות הקבלה כולה, אלא מצויים גם לשונות, הלוקחים ללא ספק במישרין מס' יצירה. לדוגמא: "אשגח [אברהם] ותקל וצרף¹³, "באצבעין ידין ה' כנגד ה"¹⁴, ס' יצירה מובא גם בשמו, ואפילו מיוחס לאברהם אבינו¹⁶. השפעתה של ספרות ההיכלות מרובה בתיאורי המרכבה וההיכלות

ופעם שנאנים, ובמאמר השני הוחלף גם השם מלאכים בתרשישים. ענין מיוחד יש בשם אישים, שאין לו מקור אלא בספרות הפילוסופית, שבה הוא זהה לשכל הפועל. בסתרי תורה נאמר, שביצירת הולד נבנה הגוף בכוח הנמשך מאישים. דעה זו מקורה בדברי הרמב"ם²: "והאל נותן לכל גולם וגולם צורה הראויה לו על ידי מלאך העשירי, שהיא הצורה הנקראת אישים". דוגמא אחרת, שהשפעת הרמב"ם ניכרת בה ללא ספק, היא התפיסה האליגוריסטית של האגדה על סעודת לויתן. הרמב"ם כותב³: "זהו שאמרו נהנין מזיו השכינה, שיודעים ומשיגין מאמתת הקדוש ברוך הוא מה שאינם יודעים והם בגוף בעולם השפל... וחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה", ובמדרש הנעלם נאמר⁴: "אבל הצדיקים שזכו נזונין עד ששיגו השגה שלימה. ואין אכילה ושתיה אלא זו וזו היא הסעודה והאכילה". תיאורי הפגנות בזוהר כעבודת צבא השמים, הקשורה בכישוף ובאלילות, מקורם בדברי הרמב"ם על כת הצאביים במורה נבוכים ובספר המדע⁵.

ביאורי המקראות שבזוהר טבועים בחותמה של פרשנות ימי הביניים. בכל החלקים מוצאים אנו לשונות רבים, הלוקחים מפירושים ידועים, כצורתם או בשינויים ובניסוח פרפראסטי. נקח לדוגמא כמה הבאות אופיניות, שמקורן בכתבי הפרשנים החשובים, רש"י וראב"ע ורד"ק⁷, (א) זוהרי⁸: "אין הבה אלא לשון הזמנה". רש"י⁹: "כל הבה לשון הזמנה הוא". (ב) זוהרי¹⁰: "ויצאו אתם, אתו מבעי ליה... אלא תרח ולוט עם אברהם ושרי נפקו". רש"י¹¹: "ויצאו אתם, ויצאו תרח ואברם עם לוט ושרי". (ג) זוהרי¹²: "הסירו את אלהי הנכר, אלין אנון דנטלו משכם". רש"י¹³: "הנכר, שיש בידכם משלל של שכם". (ד) זוהרי¹⁴: "הגואל, אשר גאל מבעי ליה, מאי 'הגואל' בגין דהוא משתכח תדיר לגבי בני נשא ולא אעדי מבר נש זכאה לעלמין". רש"י¹⁵: "המלאך הגואל אותי, מלאך הרגיל להשתלח אלי בצרתי". (ה) זוהרי¹⁶: "אמר ר' יהודה: כיון דכתיב 'ותשחת הארץ' אמאי 'לפני האלהים'? אלא כיון דעבדו חוביהון באתגליא לעיניהון דכלא כדין 'לפני האלהים' כתיב, ר' יוסי אמר: אנה אפכא אמרית, בקדמיתא 'לפני האלהים' דלא הו עבדי באתגליא, לפני האלהים עבדו ולא לפני בני נשא". ראב"ע¹⁷: "ויש אומרים, כי טעם 'לפני האלהים' בפרהסיא. ואחרים אמרו, כי הטעם שנשחתו בסתר ובדברים מכוסים, שלא ידעם כי אם השם". ראב"ע דחה את שתי הדעות, ובזוהר הפכו למחלוקת נתאים. (ו) זוהרי¹⁸: "אנכי מאן דאני, אבל עשו בכורך". ראב"ע¹⁹: "אנכי מי שאנכי,

1 ח"ב ריו ע"ב. בעברית: "למה נקרא ציץ? הסתכלות, להסתכל בו. ומשום שהיה קיים על הסתכלותו של אדם נקרא ציץ". לפי לשון הזוהר יש מקום להניח, שכאן השתמש גם בפירוש רש"י: "לפי שנותנו על מצח מקום ראית בני אדם קרוי ציץ". — 2 שמות כח, לו. — 3 ח"ג מח ע"א. בעברית: "שכל מי שרואה אותו חייב להגישו לפני הכהן". — 4 ויקרא יג, ב. — 5 ח"ג קלו ע"א. — 6 שמות לא, ג. — 7 ח"א עד ע"ב. בעברית: "וכי יש ים נגרש? הן, שכשהים יוצא ממכונו ומהלך בלא חובל אז הוא נגרש ומגרש ממקומו... ויגרשו מימיו רפש וטיט, שמוציאים מימיו כל סיס הים וכל סינוף לשפותיו". — 8 ישעיה נז, כ. — 9 ח"ב קצח ע"א. בעברית: "פסוק זה לא ראשו סופו ולא סופו ראשו, שכתוב: 'ולא בחרתי בעיר' [ואחר-כך כתוב] 'ואבחר בדוד', מה זה עם זה, ואבחר בירושלים צריך לומר. אלא כשהקדוש ברוך הוא יש רצון לפניו לבנות עיר הוא רואה תחילה באותו ראש הנוהג את עם העיר, ואחר-כך הוא בונה את העיר ומביא בה את העם, הו שכתוב: 'לא בחרתי בעיר' עד שראיתי בדוד להיות רועה על ישראל". — 10 מלכים א ח, טז. — 11 ח"ג קלג ע"א (אדרא רבא). בעברית: "לחבריו דבר ולהרכיח את העולם ברוח הקודש". — 12 ירמיה א, ו. — 13 זוהר ח"א עח ע"א. בעברית: "הביט [אברהם] ושקל וצרף". השוה ס' יצירה פ"א, ב; פ"ה, ד. — 14 שם ח"ג קמו ע"א (אדרא רבא). "באצבעות הידים ה' כנגד ה'". השוה ס' יצירה פ"א, ג. — 15 שם ח"ג רעז ע"ב (רעיא מהימנא), כמה פעמים בתיקוני זוהר, זוהר חדש, יתרו, נט ע"א.

1 זוהר ח"א פא ע"א. — 2 שם פ"ד, ו. — 3 הלכות תשובה פ"ה, ב-ד. — 4 זוהר ח"א קלה ע"ד. — 5 עיין ג' שלום: Major Trends, עמ' 170. — 6 עיין Bacher: L'Exégèse Biblique dans le Zohar, 219-229. — 7 לשונות הרמב"ן שבזוהר נציין בין ההבאות מספרות הקבלה. — 8 ח"ב יח ע"א (מדרש הנעלם), וכן ח"א עה ע"א. — 9 בראשית יא, סג; לח, טז; שמות א, י. — 10 ח"א עז ע"ב. בעברית: "אתו צריך לומר... אלא תרח ולוט עם אברהם ושרי יצאו". כאן שינה הזוהר לצורך הדרשה. ועיין ביאור הרמב"ן לפסוק. — 11 בראשית יא, לא. — 12 ח"א קעג ע"א. בעברית: "אלו הם שלקחו משכם". — 13 שם לה, ב. — 14 ח"א רל ע"א. בעברית: "משום שהוא מצוי תמיד אצל בני אדם ואינו סר מאדם צדיק לעולם". — 15 שם מח טז. — 16 ח"א ס ע"ב. בעברית: "אמר ר' יהודה: כיון שכתוב 'ותשחת הארץ' למה 'לפני האלהים'? אלא כיון שעשו עוונותיהם בגלוי לעיני כל אזי לפני האלהים כתוב. ר' יוסי אמר: היפוכו אני אומר, בראשונה לפני האלהים שלא היו עושים בגלוי, לפני האלהים עשו ולא לפני בני אדם". — 17 בראשית ו, יא. — 18 ח"א קסז ע"ב. — 19 שם כז, יט.

ובאנגלולוגיה של הזוהר. יש גם מאמרים, שהמחבר ניסה לחקות בהם את סגנונם של בעלי ההיכלות. כדוגמא מובהקת יש להביא את המאמר העברי שבמדרש רות², הפותח: "דאמר רבי נחוניא סח לי בן גאים כשעליתי לרקיע..."

הפרשה החשובה ביותר בחקר מקורות הזוהר היא השפעת ספרות הקבלה מסוף המאה השתים עשרה ומהמאה השלש עשרה. מבחינה רעיונית כללית אפשר לקבוע את מעמד הזוהר בתולדות הקבלה כמזיגתם של שני זרמים ראשיים: הקבלה העיונית של ר' יצחק סג"י והוגי תלמידיו בגירונה והקבלה הגנוסטית של מקובלי קשטיליא, ובראשם ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוש³. אך לשם קביעת הקשרים הספרותיים הישירים על יסוד הוכחות פילולוגיות פרטיות יש צורך בניתוח מדוקדק. שכן רוב העניינים חוזרים במקורות שונים, ובזוהר הם מובאים בדרך כלל בעיבודו החפשי של המחבר ובשינויים ותוספות רבים. בשטח זה יש עוד מקום לחקירה גרחת, כי הקבלה שלפני הזוהר לא נחקרה עדיין אלא בחלק קטן ולא נערכה כלל הקבלה שיטתית בין הזוהר ובין כתבי המקובלים הראשונים. ברם, גם לפני השלמת החקירה כבר אפשר לציין מקורות קבליים במספר ניכר, שמחבר הזוהר השתמש בהם ללא ספק. השפעת ס' הבהיר, שכנראה נתחבר בצורה שלפנינו במאה השתים עשרה, ניכרת בזוהר במאמרים רבים, ביחוד בסמלי הספירות. גם הופעת האמורא המאוחר ר' רחומאי בזוהר כאחד מחכמי הסוד הגדולים מעידה על קשר ישיר עם ס' הבהיר. מבין מקובלי גירונה יש לעמוד במיוחד על הרמב"ן וחבריו ר' עזרא ור' עזריאל. השפעת פירושי הרמב"ן לתורה ולאויב ושל שער הגמול שבס' תורת האדם מוכחת בהחלט. נביא לדוגמא כמה הקבלות מן הפירוש לתורה, שהקשר הישיר בולט בהן ואין צורך להכנס בבירור הרעיונות. (א) זוהר⁴: "הכי קאמר: 'אלא אם תטיב' עובדך 'שאת', מאי 'שאת' ? כדכתיב 'יתר שאת', דהא בוכרא שבחא אית ליה בכלא תדיר". רמב"ן⁵: "ועל דעתי: אם תטיב יהיה לך יתר שאת על אחיך, כי אתה הבכור". יש להדגיש, שהרמב"ן מציין ביאור זה כחידושו, שלא כדעתם של מפרשים אחרים. (ב) זוהר⁶: "'הכצעקתה', מאן 'הכצעקתה' ? דא גורת דינא דתבעא דינא כל יומא". רמב"ן⁷: "אם כצעקתה הבאה אלי במדת הדין עשו כלה". (ג) זוהר⁸: "'ואם ככה את עושה לי', 'את' אתה מבעי ליה. אלא לאתך דמותא שארי ביה קאמר, וההוא אתר דנוקבא איהו". רמב"ן⁹: "ועל דרך האמת 'אם ככה את עושה לי' במדת הדין ידבר". פירוש שיר השירים לר' עזרא. שנדפס על שם הרמב"ן, הוא אחד המקורות החשובים של הזוהר¹⁰. מבחינה פילולוגית יש לציין מקומות אלו: (א) זוהר 11: "'והיינו ביי"ת, דכתיב

1 על קשרים אלו עמדנו במבואות לסדרות "מעשה מרכבה" ו"מלאכים". — 2 זוהר חדש לו ע"ד-לח ע"א. — 3 עיין ג' שלום: Major Trends, עמ' 173-175. — 4 ה"א לו ע"ב. בעברית: "כך אמר: 'אלא אם תטיב' מעשך 'שאת', מה 'שאת' ? כמו שכתוב: 'יתר שאת', שהרי הבכור שבח יש לו בכל תמיד". — 5 בראשית ד, ז. — 6 ה"א קו ע"א. בעברית: "זה גור הדין, התובע דין כל יום". — 7 שם ה, כא. — 8 ח"ג קנה ע"ב. בעברית: "'את', אתה צריך לומר. אלא למקום שהמות שורה בו אמר, ואותו מקום של נקבה הוא". הכוונה לשכינה והיא גם מידת הדין שבביאור הרמב"ן. — 9 במדבר יא, טו. — 10 עיין ליינץ: J, Beiträge, עמ' 45-41. — 11 ה"א כט ע"א. בעברית: "והיינו ביי"ת, שכתוב (משלי כה, ג): 'בחכמה יבנה בית', וכתוב (שה"ש ג, ט): 'אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון', אפריון זה תיקון העולם התחתון [הספירות התחתונות] מן העולם העליון [הספירות העליונות], שעד שלא ברא הקדוש ברוך הוא את העולם היה שמו סתום בו... עד שעלה ברצון לברוא את העולם, והיה רושם ובונה

'בחכמה יבנה בית', וכתוב 'אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון', 'אפריון' דא תקונא דעלמא תתאה מעלמא עלאה, דעד לא ברא קב"ה עלמא הוה סתם שמיא ביה... עד דסליק ברעותא למברי עלמא, והוה רשים ובני ולא קיימא עד דאתעטף בעטופא חד דזיהרא עלאה דמחשבה וברא עלמא, ואפיק ארזין עלאין רברבין מההוא גהורא זיהרא עלאה... הדא הוא דכתיב 'מעצי הלבנון', דהא מאלין עביד ההוא אפריון. ר' עזרא¹: "'אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי לבנון', רצונו לומר משפע החכמה ומזויה הבהיק האור ההוא ונתאצל ממנו. וזהו שאמר בבראשית רבה: מהיכן נבראת האורה ? נתעטף הקב"ה כשלמה הבהיק זיוהו מסוף העולם ועד סופו. השלמה היא הזמנת המשכת החכמה הסובבת את הכל, ו'נתעטף' רצונו לומר קיבל זוהר מן השפע ההוא... ועל זה אמר שלמה... 'מעצי הלבנון', משם היתה אצילת הכל". (ב) זוהר²: "'דודי לי ואני לו הרועה בשושנים', מי גרם לי שאני לדודי ודודי לי, מפני שהוא מנהיג עולמו בשושנים... דבר אחר: 'הרועה בשושנים', המנהיג עולמו בשש שנים". ר' עזרא³: "'דודי לי ואני לו הרועה בשושנים', המנהיג עולמו בששה דברים". (ג) זוהר⁴: "בוא וראה: מריח הקטורת שהשמנים מהם אדומים ומהם לבנים, כגון הלבונה שהוא לבן מור דרור אדום, והריח עולה מאדום ולבן". ר' עזרא⁵: "'מור ולבונה', שני דברים זה היפך זה במראה, זה אדום וזה לבן". רישומי הכתבים של ר' עזריאל, וביחוד פירוש התפלות שלו שבכתב-יד⁶, ניכרים בעיקר בביאורי הכוונות, כגון סוד אמן⁷ וסוד הברכות⁸. אפשר להביא הקבלות רבות וחותכות, אבל הן מצריכות ניתוח ובירור מפורט, ואין כאן מקומם. שמות ההיכלות שבזוהר והתאמתם לספירות מקורם, כנראה, בפירוש התפלות לר' עזריאל⁹. גם פירוש האגדות לר' עזרא, וכנראה גם פירושו של ר' עזריאל, השפיעו על הזוהר. כאן מן הראוי להביא מאמר אחד, שמקורו בפירוש האגדות לר' עזרא, אבל אפשר לקבוע בוודאות, שבעל הזוהר העתיקו מן הנוסח המורחב של ר' טודרוס אבולעפיא, בן דורו של ר' משה די ליאון. זוהר¹⁰: "אלא רזא דמלה, הא תנינן: לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים וכו'... כאן רמז למה שאמר דוד: 'שאו שערים ראשיכם', אינון מעון ומכון, דאינון גו לגו, שירותא דדרגין, חסד ופחד, ואינון פתחין דעלמא. על דא אצטריך בר נש דיתכוין בצלותיה לקבל קדש קודשין, דאינון שמו קדישא, ויצלי צלותיה, והנהו אלין שיעור ב' פתחין, ב' כתרין". ר' עזרא¹¹: "'ו' שיעור שני פתחים', כבר ידעת כי שני פתחים הם רמז

ולא [היה] קיים עד שנתעטף בעטיפה אחד של זוהר עליון של המחשבה [חכמה] וברא את העולם, והוציא ארזים עליונים, גדולים, מאותו אור של זוהר עליון... זהו שכתוב: 'מעצי הלבנון', שהרי מאלו עשה אותו אפריון". — 1 פירוש על שיר השירים (אלטונא, תקצ"ד), ה ע"א-1 ע"א. — 2 ח"ב כ ע"א-ע"ב (מדרש הגעלם). — 3 שם ה ע"א. — 4 ח"ב כ ע"ב (כ"ל). שני המאמרים הם בעברית במקור. — 5 שם ה ע"ג. — 6 עיין "תשבי: כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה (סיני)", שנה ה, עמ' קסט-קעח). — 7 למשל ח"ג רפה ע"א-רפו ע"א. — 8 שם רע ע"ב-רעא ע"ב. המאמר רשום בציון רעיא מהימנא, אבל רק המשכה מהמלים "אדהכי סבא אודמן", שייך לאותו חלק. — 9 עיין להלן עמ' תכ-תכא. — 10 ח"ג ח ע"ב. בעברית: "אלא סוד הדבר, הרי שנינו: לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים וכו'... כאן רמז למה שאמר דוד: 'שאו שערים ראשיכם', הם מעון ומכון, שהם לפני ולפנים תחילת המדרגות [הספירות], חסד ופחד, והם פתחי העולם, עליכן צריך האדם שיתכוון בתפלתו כנגד קודש הקדשים, שהם השם הקדוש, ויתפלל תפלתו, ואלו הם שיעור שני פתחים, שני כתרין". ועיין גם שם קסט ע"א. — 11 תשבי: פירוש האגדות לרבי עזריאל (ירושלם, תשי"ה), עמ' 11, לפי הנוסח המובא שם בחילופי נוסחאות. והשווה שם עמ' 9.

למעון ומעונה". ובמקום אחר: "פתחי עולם", קורא הכתרים פתחים שהן ההתחלה". ר' טודרוס²: "כאן רמז למה שאמר דוד המלך עליו השלום: 'שאו שערים ראשיכם', שהם מעון ומכון, שהם לפני ולפנים, תחלת שבע ספירות, שהם פתחי העולם. רצונו לומר, שיתכוון אדם בתפלתו כנגד בית קדש הקדשים, שהם שמי השמים". הרי ברור, שמאמר הזוהר הוא תרגום ארמי של דברי ר' טודרוס בשינויים קלים. באחת הנקודות החשובות של תורת האלהות בזוהר ניכרת גם השפעתו של ס' גנת אגוז לר' יוסף ג'יקאטיליא, אף הוא בן דורו של ר' משה די ליאון.

כמובן מקורות מרובים אלו אינם נזכרים כלל בזוהר, חוץ מציונים מפורשים וסתמיים למאמרי חז"ל וציונים אחדים לס' יצירה. לעומת זה מובאים מאמרים רבים בשם מקורות שונים ומשונים, שלא היו ולא נבראו. מהם שנושאים את שמותיהם של אישים מקראיים קדומים, כגון ספרא דאדם קדמא וספרא דחנוך ומתניא דבצלאל וספרא דשלמה מלכא או ספרא דחכמתא דשלמה מלכא או רזי דאתון דשלמה מלכא, ומהם שמיחסיים לחכמי התלמוד והזוהר, כגון ספרא דרב המנונא סבא וספרא דרב יבא סבא וספרא דר' ייסא סבא ומתניא דר' אלעזר בן ערך ואתון גליפן דר' אלעזר וספרא דאגדתא דבי רב, ומובא גם ספרא דאשמדי מלכא וכדומה. מקורות מדומים אחרים אינם נושאים שם אישי, כגון ספרא דאגדתא וספרא דחרשי וספרא דחכמתא עלאה דבני קדם, וכמה מאמרים מובאים בציונים סתמיים, כגון ספרי קדמאי ומארי סתרי תורה, מקצתם של מקורות אלו, כגון ספרא דחנוך וספרא דחכמתא דשלמה מלכא, ידועים בשמותיהם, אבל המאמרים שבזוהר אינם לקוחים מן הספרים הידועים, ואילו ברובם הגדול גם השמות בדויים. ברור, שהמחבר ביקש להעלים את מקורותיו האמיתיים ובמקומם המציא מקורות דמיוניים.

כנגד טענות אלו העמידו מגיני קדמות הזוהר תשובה כללית אחת בשני אופנים: (א) אחדים ביקשו להפוך את סדר היחסים וטענו, שלא הזוהר הושפע מן המקורות המאוחרים אלא הם שאבו מן הזוהר. אמנם גם בעלי הנחה זו הכירו בעובדה, ש' הזוהר לא נתפרסם לפני סוף המאה השלש עשרה, אבל הם הניחו, שבחוגי החכמים היו נפוצות מסורות בעל-פה מתורת הזוהר או שהגיעו לידם מגילות סתרים. (ב) אחרים, שנקטו עמדה זהירה יותר, הניחו את קיומם של מקורות נעלמים, שמהם יצאו צינורות השפעה גם לזוהר וגם לכתבים המאוחרים. אחד מבעלי הנחה זו כותב על רעיון הכוזרי, ש"ישראל באומות כלב באברים", החוזר כמעט מלה במלה בזוהר: "ונתלה גם יהודה הלוי בחלק מהרעיון הזה שנשאל מבית מדרשם של חכמי האמת, כי גם החוקרים היו משתמשים בו על פי דרכיהם... ונראה שהיה ידוע בבית מדרשם של הדרשנים מאמר כזה: ישראל לב העולם, ומי לבם של ישראל? — הקב"ה".³ ובקשר לחרוזי "כתר מלכות" שבזוהר הוא כותב בתמיהה: "והדברים מתמיהים במאד. כי אין הדעת סובלת, שחכמי האמת לקחו מליצות שבמקומם ב'כתר מלכות' נראים כדברים הנאמרים על פי

1 עיין שם עמ' 11, הערה 9. — 2 מ' אוצר הכבוד השלם (ווארשא, תרל"ט), עמ' 9. — 3 עיין ג' שלום: Major Trends, עמ' 170. משאר סוגים ספרותיים נציין עוד בשמותיהם כמה מקורות, שאפשר להוכיח בוודאות את שימושם בזוהר: ס' הערוך, מילונין פרחון ורד"ק, פירוש ס' יצירה לר' שבת דונולו, תוספות לתלמוד. ועיין ההקבלות שבס' בן יוחאי, מענה קל. — 4 בן יוחאי, מענה נא, קל, ככו, קל; טעם לשי"ד, עמ' 40-43, 52-58. — 5 זלוטניק: מאמרים מספר מדרש המליצה העברית, עמ' 16.

פשט ויבנו עליהם מגדלים כמו רמים. ואם נאמר שעקרי הדברים היו נודעים בסוד חכמים, הנוכל גם כן לומר שפרטי המליצות היו נודעים וכל אחד השתמש בהם על פי דרכו?¹ מבחינה בקורתית התשובה לשאלה זו פשוטה וברורה: אין טעם ואין יסוד להגות, שהמליצות או ביאורי המקרא או רעיונות פילוסופיים שהבאנה המצויים בספרי חכמים מאוחרים, מקורם במסורות או בכתבים קדומים, שהיו קיימים גם בזמנם של חכמי הזוהר הקדמונים כביכול. אדרבה, כל הסימנים מעידים בבירור, שמקורם האמיתי הוא בכתבים המאוחרים. דרך הזוהר להפוך דברים שבנגלה לנסתרות היא הדרך הנהוגה בכל ספרות הקבלה, ואין כאן מקום לתמיהה כלל.

מהתשובות הפרטיות יש לציין את הדעה, שמאמרי אמוראים המובאים בזוהר בשם תנאים הם באמת דברי תנאים, שנמסרו מדור לדור, ובתלמוד חזרו ונשנו בשם אמוראים.² אילו היה מדובר במאמרים בודדים בלבד, ובדברים שתוכנם אינו מוכיח על איחורם, אולי היה מקום לקבל דעה זו כהנחה אפשרית. אבל לנוכח המספר הרב של מאמרים כאלה בזוהר, שבחלק גדול הם דברים שאין להטיל ספק באיחורם, כגון רמזים למעשי אמוראים וכדומה, הרי גם דעה זו אינה אלא הנחה מופרכת ובטלה.

בדיקת מקורות הזוהר, שמתוכם מצטיירת גם השכלתו ודמותו הרוחנית של המחבר, מקרבת אותנו הרבה לקביעת זמן חיבורו בדיוק. מבחינה זו יש לעמוד על זמנם של המקורות המאוחרים ביותר, שעקבותיהם מצויים בזוהר, והם: פירוש הרמב"ן לתורה, ס' גנת אגוז לר' יוסף ג'יקאטיליא וס' אוצר הכבוד לר' טודרוס אבולעפיא. חיבורו של פירוש הרמב"ן נסתיים סמוך לפטירתו בשנת 1270 לערך בארץ-ישראל. ס' גנת אגוז נתחבר בשנת 1274. ס' אוצר הכבוד נתחבר כנראה סמוך לשנת 1280. חשיבות מיוחדת נודעת לשימושו של בעל הזוהר בספר זה, שהרי כבר מובאים בו לשונות ממדרש הנעלם.³ לכאורה אפשר היה לטעון, אם כי ללא יסוד בקורתית, שר' טודרוס העתיק את מאמר הזוהר בתרגום עברי, אך העובדה, שמקור המאמר שהבאנו הוא בפירוש האגדות לר' עזרא מגירונה, מבטלת לחלוטין הנחה כזו. נמצא, שמהבאת דברי ר' טודרוס בזוהר יש להסיק, שעל כל פנים חלקים מסוימים של הזוהר נתחברו אחרי פרסומם של מאמרי מדרש הנעלם. מסקנה זו חשובה לא רק לקביעת זמן הזוהר בכללותו, אלא גם לסדר חיבורם של חלקי הזוהר.

ג. ראיות לקדמות הזוהר

בספרות הסניגוריה על קדמות הזוהר הובאו כמה ראיות חיוביות לביסוס הקדמות, מלבד הנסיונות לסתור ולבטל את טענות הבקורת. ראיות אלו מועטות ומצומצמות הן, ואין בהן ממש כלל, כפי שיתברר להלן. אך דווקא מבחינת הבקורת מן הראוי לסקור ולברר אותן, שכן גם בהן משתקף רפיונם של מחזיקי הקדמות. הראיה המצויה ביותר ולכאורה גם החזקה ביותר היא, שהשפעת הזוהר ניכרת במקורות קדומים, ועל כל פנים בספרים שנתחברו לפני פרסום הזוהר בסוף המאה השלש עשרה.

1 שם עמ' 32-33. — 2 בן יוחאי, מענה טו, כב, עב, ק, קא ועוד; מאמר קדמות ספר הזוהר, כו ע"א-ע"ב. — 3 עיין לעיל עמ' 35.

קוניץ¹ ערך רשימה מפורטת ובה הביא דוגמאות מתרגום ירושלמי וגאונים ומפרשי התלמוד ופוסקים רבים, המוכיחות לדעתו את השפעת הזוהר. גם ר' דוד לוריא וכן אמוזג החזיקו בדעה זו. לוריא² הסתמך בעיקר על תשובות הגאונים, שכבר עמדנו עליהן במקום אחר³, וכן אמוזג⁴ טען, שכמה מדרשות, וביחוד אגדות הירושלמי, אינם מובנים אלא לפי מאמרי הזוהר, ושסודות הראב"ע והרמב"ן ורמזי ס' הכוזרי, וכן דברי הרמב"ם נגד בעלי הסוד, מצריכים את ההנחה, שהכמים אלו ידעו לפחות חלק מסתרי התורה שבזוהר. בדיקת הטענות האלה מראה, שאינן אלא הוכחות מדומות. במקצתן הן מבוססות על טעויות ספרותיות, כגון הנחתו של לוריא, שהלשונות הזוהריים שבתשובות הגאונים אמיתיים הם, או סברתו של בן אמוזג, שבמכילתא דרשב"י המובא אצל הרמב"ן הכוונה לקונטרסי הזוהר⁵, בעוד שלאמיתו של דבר הוא מדרש הלכה, שנתגלה ונתפרסם בינתיים. טעות אחרת היא, שבעלי דעה זו תפסו כל ענין מיסטי, שבאמת יש לו מקור קדום, כסימן להשפעת הזוהר. אך רוב הראיות יסודן אינו טעות אלא הטעאה. אלו הם ענינים, שבאמת יש להם קשר ישיר לזוהר, אבל ביחס הפוך מהנחתם של מגיני קדמות הזוהר. כך למשל מביא קוניץ דינים ומנהגים, שבוודאי לא הפוסקים קיבלו אותם במסורות נעלמות של הזוהר, אלא בעל הזוהר אסף אותם מכתבי הפוסקים ושילבם בתורת הסוד. ראיות מסוג זה משמשות סיוע רב להוכחת איחורו של הזוהר⁶.

בכמה נקודות ביקשו להפוך את טענות הבקורת ולהשתמש בהן כראיות לקדמות הזוהר. בחיבור הזוהר בארמית, שמודינא ציין אותו בין טענותיו החשובות⁷, ראה פראנקס⁸ סימן לכך, שהספר נתחבר בזמן קדום, כשהשפה הארמית היתה עוד מובנת לרבים. אחרים⁹ ציינו הבאת פסוקים שלא כנוסח המסורה, דינים שלא כהלכה הפסוקה ואגדות בניגוד לאגדות חז"ל הידועות¹⁰ כראיות, שבעל הזוהר היה מן הקדמונים, שאלמלא כן לא היה מעיז לשנות ממשבע שטבעו חכמים. ראיות אלו מצטיינות בתמימות מרובה. אם מקובל מימי הביניים ביקש ליחס את ספרו לחכמי התלמוד, הרי אין לתמוה על כך, שחיבר אותו בארמית כדי לשוות לו הוד של עתיקות. העובדה, שבזמנו של רשב"י כתבו החכמים בעברית ולא בארמית, אינה סותרת הנחה זו, כטענתו של פראנקס¹¹, שאילו נתחבר הספר בכוונת זיוף היה נזהר המחבר מלכתוב אותו בארמית, אלא היא מציינת את כשלונו של המחבר מחוסר ידיעת הנסיבות ההיסטוריות. בראיות האחרות כלולה דרישה מוזרה כלפי מחבר הזוהר, שעליו היה להשמר ולא לסטות חלילה מן הנוסח הקבוע והמקובל. והרי עצם הכתיבה הפסוידאפיגראפית היא סטיה גמורה מן המקובל, ואפילו מן האמת של העובדות ההיסטוריות. לגבי נוסח המקראות אפשר להגיה, שרוב השינויים מקורם בהבאה בלתי מדויקת מתוך שכחה או בנוסח שונה שהיה לעיני המחבר¹², אבל בדרך כלל ברור, שבעל הזוהר לא חש לשנות דברי קדמונים לצרכי הדרשות והרעיונות המיסטיים, ואף חומר הדין של קביעות ההלכה לא היה מעצור לרוחו.

1 בן יוחאי, מענה קל. — 2 מאמר קדמות ספר הזוהר, ג ע"ב-כב ע"א. — 3 לעיל עמ' 63. — 4 טעם לש"ד, עמ' 49-58, 104-150. — 5 שם עמ' 52-53. — 6 מבחינה זו נודעת חשיבות רבה לציוני ר' מרגליות ב"ניצוצי זרה", אם כי המחבר השתל לטשטש את ערכם הבקורת. — 7 עיין לעיל עמ' 76. — 8 Kabbala, עמ' 74-75. — 9 מצרף לחכמה, כא ע"ב; זוהר ראבי"ה (כ"י) 30b-31a; מאמר קדמות ספר הזוהר, כב ע"ב-כה ע"א. — 10 עיין לעיל עמ' 68-69. — 11 Kabbala, עמ' 75-76. — 12 עיין לעיל עמ' 68.

מילזאהגי¹ הביא כמה ראיות מיוחדות, שיסודן הוא העדר זכרם של ענינים קבליים מסויימים בזוהר. ענינים אלו הם: המונחים קבלה וספירות, ציון הספירה הראשונה בשם כתר או כתר עליון, "צהצחות" ככוחות נעלמים באיין-סוף², האמונה בגלגול הנפש כעונש קבוע, וביחוד הגלגול בבהמות וחיות, גימטריאות במספר קטן³ ונקודות וטעמים. דרך הוכחתו היא, שענינים אלו מצויים רק באותם החלקים, שהוא מודה באיחורם, ואי-הזכרתם בחלקים האחרים מעידה על קדמותם. טענות אלו נכונות הן ברובן מבחינת העובדות, אבל אין כל יסוד למסקנות הבנויות עליהן. נכון הוא, שחזן מרעיא מהימנא ותיקוני זוהר וקצת מאמרים במדרש הנעלם אין זכר למונחים קבלה וספירות, וכן חסר המונח אצילות, שמילזאהגי לא עמד עליו. אך כנראה הסיבה האמיתית היא בזהירותו של המחבר, שמשום-מה חשב דווקא מונחים אלו לחדישים מדי, ובמקומם השתמש במונחים אחרים, כגון אמת ואמונה (מהימנותא) לציון הקבלה, וכתרים (כתרין) ומדרגות (דרגין) ושאר כינויים; לציון הספירות, והמשכה (אמשכותא) לציון האצילות, שאף הם מערכי הקבלה במאה השלש עשרה. תורת הצהצחות, הרמוזה בתיקוני זוהר, מקורה בתשובות המיוחסות לגאונים, ומכאן ביקש מילזאהגי להסיק, שגוף הזוהר קדם לתקופת הגאונים. אך האמת היא, שאותן תשובות מזויפות הן ונתחברו בראשית המאה השלש עשרה או לכל המוקדם בסוף המאה השתים עשרה⁴, נוסף לכך עצם ההוכחה בטלה מעיקרה, שכן בעל הזוהר לא הכניס לתוך ספרו את כל התורות הקבליות, אלא בחר ברעיונות שהתאימו לרוחו והסכים להם⁵. מסיבה זו גם עמדתו של בעל הזוהר לגבי אמונת הגלגול אינה מוכיחה כלום. והוא הדין לגבי הגימטריאות במספר קטן, המצויות רק בתיקוני זוהר, שלא כל מקובל מחויב או רגיל להשתמש בהן, ואפשר להביא לדוגמא מקובלים רבים לפני ר' משה די ליאון ואחריו, שאין זכר אצלם לגימטריאות ממין זה. דומה המצב בשימוש השם כתר לציון הספירה הראשונה, אלא שכאן טענתו של מילזאהגי מופרכת גם מבחינת העובדות, הנחתו היא, שבעל הזוהר נמנע משימוש זה משום שלפי השקפתו כתר עליון אינו במנין עשר הספירות. אילו הנחה זו היתה נכונה גם אז אין בה שום הוכחה לקדמות. אדרבה, ענין זה הוא אחת השאלות השנויות במחלוקת בקבלת המאה השלש עשרה, והצטרפותו של בעל הזוהר לאחת הדעות מציינת דווקא את מעמדו בתולדות הקבלה. אבל לאמיתו של דבר השקפת הזוהר שונה היא וכתר עליון נחשב אצלו לאחת הספירות, אמנם ככוח קדמון הדבוק באיין-סוף, כפי שביארנו במקום אחר⁶, ואף השם נזכר בכמה מקומות. מילזאהגי עצמו ציין שלשה מאמרים⁷, שמדובר בהם על כתר עליון, אלא שהשתדל להוציאם מפשוטם. בענין הנקודות והטעמים כבר הוכחנו⁸, שהם מצויים בכל חלקי הזוהר.

ראיות אחרות, שלכאורה יש להן בסיס מדעי, הובאו ממצאותם של יסודות רעיוניים קדומים בזוהר. חכמים נוצרים טענו⁹, שקירבת ההשקפות של הזוהר, ביחוד בתורת

1 זוהר ראבי"ה (כ"י), 15b-20a. — 2 עיין ס' פרדס רמונים לרמ"ק, שער יא. — 3 חישוב האותיות המציינות עשרות ומאות כיחידות. — 4 עיין להלן עמ' קלא. — 5 עיין ג' שלום: ראשית הקבלה (ירושלים, תש"ח), עמ' 172 ואילך, 258-259. — 6 עיין ה"ל: Major Trends, עמ' 174-177. — 7 עיין להלן עמ' קז-קיא. — 8 זוהר ח"ג י ע"ב, רסט ע"א, רפח ע"ב (אראא וזטא). — 9 לעיל עמ' 86-84. — 10 עיין לעיל עמ' 47-48.

האלהות, לעיקרי האמונה הנוצרית, מוכיחה את קדמותו. ביסודה של טענה זו מונחת הדעה, שבימי הביניים לא היה קיים כלל מגע רוחני בין היהדות ובין הנצרות. החקירה ההיסטורית החדשה הוימה לחלוטין דעה זו. מצד אחר עצם הנצרות שתלו בזוהר בדויה והיא פרי דמיונם של בעלי הקבלה הנוצרית. לסוג זה שייכות גם הראיות מקירבת הזוהר לפילון. אמנם יש קירבה מסוימת, בעיקר בדרך הביאור האליגוריסטי של המקרא. המצוי במיוחד במדרש הנעלם, אבל בשטח זה הולך בעל הזוהר בעקבות הפילוסופים של ימי הביניים, שכנראה הושפעו באמת גם מפילון בעקיפין. והוא הדין לגבי רעיונות פילוניים, שנתגלגלו לזוהר דרך הצינורות של הפילוסופיה הניאור אפלאטונית. יסוד רציני יותר אפשר לראות בקירבת הזוהר לספרות הגנוסטית מן המאה השנייה והשלישית. מכיון שהכתבים הגנוסטיים לא היו ידועים בימי הביניים ביקשו להוכיח מקירבה זו, שבעל הזוהר חי בזמן התנועה הגנוסטית או שרעיונות הזוהר קדומים לגנוסטים והשפיעו עליהם. גילוי הקירבה לגנוסטים הוא ענין חשוב לחקר תורת הזוהר.¹ אבל אין מקום להסיק ממנה הוכחה לקדמות הספר. מצד אחד ברור, שרעיונות גנוסטיים מובהקים צמחו בקבלה ללא קשר ספרותי ישיר עם הגנוסטים הקדומה. ראייה הותכת לדבר היא הקירבה הבולטת של קבלת האר"י למאניכיאיות, שבוודאי אין ליחס אותה למגע ספרותי-היסטורי כלשהו. מצד אחר מוכח, שבאמת נתגלגלו לעולם המחשבה של קבלת המאה השתים עשרה והשלוש עשרה שרידי רעיונות גנוסטיים קדומים.²

לבסוף עלינו לעמוד על ראיות אפילוגיטיות גרידא. המכוונות לאמת את המסורת, שמוצאו של הזוהר הוא מחוגם של רשב"י ותלמידיו. קוניץ³ אסף מספר גדול ממאמרי רשב"י ותלמידיו, המובאים בתלמוד ובמדרשים, כדי להראות, שיש בהם נגיעה קרובה או רחוקה למאמרי הזוהר. ברוב המאמרים קיים באמת קשר עניני, אבל אין בכך אפילו שמץ של ראיה לקדמות הזוהר. הרי ברור, שבין שאר מאמרי הזוהר, שבעל הזוהר תלה בהם את סודות הקבלה, נאחו גם במאמרי רשב"י, ואף השתדל להפליג בביאורם המיסטי. א' קאמינקא נקט לכאורה בשיטה מדעית יותר. תחילה ביקש להוכיח, שמתוך מאמריו האותנטיים מצטיירת דמותו הרוחנית של רשב"י כבעל מיסטריון.⁴ אבל מאחר שאפילו בביאורים דחוקים ומפולפלים קשה למצוא אחיזה לדעה זו תלה ברשב"י גם מזמרי האמורא ר' יוחנן, שלא נאמרו כלל בשמו. והנה שתי דוגמאות ממאמריו הסודיים כביכול של רשב"י: א' "ר' שמעון בן יוחאי אומר: הועבד עבודה זרה ניתן להצילו כנפשו מקל וחומר, ומה פגם הדיוט ניתן להצילו ונפשו פגם גבוה לא כל שכן".⁵ במלים "פגם גבוה" גילה קאמינקא את הרעיון המיסטי, המצוי הרבה בזוהר, שעבירות האדם מטילות פגם באלהות. אך מכיון שרשב"י מדבר על עבודה זרה, יש לכנותה "פגם גבוה" ללא כוונה מיסטית כלל, הרי תוך כדי דיבור מיחס לו קאמינקא את תפיסת

1 עיין Etude: S. Karppe; 299-289 עמ' (1875, Jena) Philo von Alexandria: C. Siegfried sur les origines et la nature du Zohar, עמ' 413-419. בספרים אלו מובאות הרבה הקבלות פרשניות ורעיוניות. גם Franck (עמ' 249-215) ציין קירבה רעיונית, אבל לדעה לא הושפע הזוהר מפילון, אלא שניהם שאבו ממסורות קדומות. — 2 עיין Kabbala: Franck, עמ' 82-81, 260-251. 3 עיין לחלק עמ' קא-קב, רפה ואלין. — 4 עיין שם. — 5 בן יוחאי, מענה קכת. — 6 א' קאמינקא: הרעיונות הסודיים של ר' שמעון בן יוחאי (ספר קלוונר, תל-אביב, תרצ"ו), עמ' 171-180. — 7 סנהדרין עד ע"א.

"הרציחה בתור פגם השכינה".¹ אף-על-פי שהדגיש במאמרו, שמעשה רצח הוא "פגם הדיוט", כלומר פגם באדם בלבד, בניגוד לעבודה זרה, שהיא "פגם גבוה". ב' "ר' שמעון בן יוחאי אומר: ג' מצוות [חדש וערלה וכלאים] נצטוו ישראל בכניסתן לארץ ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ, והוא הדין שינהגו".² מאמר הלכי פשוט זה בא להוכיח, לפי קאמינקא,³ שרשב"י מיחס למצוות "שייכות נפשית ועולמית", בדומה לתפיסה המיסטית של המצוות בזוהר! לאחר "הוכיח" בדברים כאלה את הנעימה הסודית הכללית שבמאמרי רשב"י הביא קאמינקא במאמר אחר⁴ ראיות פרטיות, שכמה ממאמרי רשב"י ור' אלעזר ור' יוחנן אינם מובנים אלא לפי סודות הזוהר. לציון טיבן של ראיות אלו נסתפק בדוגמא אחת בלבד: "אמר ר' יוחנן בשם ר' אלעזר בר' שמעון: הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר".⁵ המובן המדויק של מלת אדר אינו מחזור, אבל ברור ללא ספק, שהכוונה למין עץ, ובמובן זה מובאת המלה פעמים אחדות גם בעברית וגם בארמית (אדרא).⁶ לעומת זה סבור קאמינקא,⁷ שבמאמר זה גלום רעיון מיסטי, המבואר באדרות שבזוהר, ומלת אדר רומזת לכך!

סיכומו של דבר: מגיני קדמות הזוהר לא הצליחו להעלות שום הוכחה משכנעת לביסוס עמדתם. כנגד ראיותיהם הקלושות העמידה הבקורת הוכחות מרובות וזותכות. הקובעות סימני איחור מובהקים מבחינות שונות, כפי שנתברר בדיוננו המפורט. כל הנסינות לסתור או לערער את הטענות העיקריות של הבקורת עלו בתוהו, והמסקנות הנובעות מהן שרירות וקיימות.

פרק חמישי

נתיבי הפתרוניים

א. עריכה מאוחרת

הטענות הבקורתיות, ואפילו מקצתן שכבר עמדו עליהן בזמן קדום, כגון הזכרת אמוראים והבאת מאמריהם, הספיקו לבטל לחלוטין את האמונה העממית, שס' הזוהר כולו בצורה שלפנינו נתחבר על-ידי רשב"י ותלמידיו. רק בהנחות על-שכליות ועל-טבעיות, שאינן ענין לבקורת מדעית, יכלו לקיים אמונה תמימה זו. כדוגמא להנחות כאלו, שכבר נגענו בהן במקום אחר,⁸ נביא את דברי ר' נחום מטשרנאביל:⁹ "ואיך יתעלה האדם על ידי התורה? אין זה כי אם על ידי שיבא אל האור הגנוה, והיינו שיביט על ידי האור הגנוה מה שיהיה מסוף העולם עוד סופו... היינו שיהיו שוים לו מה שהוא עתה בהוה היינו מיד ומה שיהיה לדורות... ולכן אמר ר"ש בן יוחאי בזוהר מה שאמר רבה ב"ב חנה שהיה אחר כמה מאות שנה אחר רשב"י, וכן משה רבינו עליו השלום ראה את ר' עקיבא שהיה אחר כמה אלפים שנים אחר משרע"ה, שהוא מחמת שעל ידי תורתם באו אל אור

1 שם עמ' 173. — 2 קידושין לח ע"א. — 3 שם עמ' 178-179. — 4 לקדמות ספר הזוהר ("סיני", VII, ת"ש-תש"א), עמ' קטז-קט. — 5 ביצה טו ע"ב. — 6 עיין מילוננו של י" לוי לתלמוד ומדרשים, י"ר "אדר". — 7 שם עמ' קטז-קט. — 8 לעיל עמ' 74-73. — 9 ס' מאור עינים, פרשת זו.

הגנו. ושם אין חילוק בין מיד ובין לדורות, שהוא מקום ששם שוה הוה ומה שעתידי להיות".

אך בחוגי המקובלים עצמם היו רבים, שלא הסתפקו בכך, וביקשו לישב את התמיהות בתשובה הגיונית, המבוססת על עובדות טבעיות. פתרונם הוא, שמאמרי הזוהר נמסרו בתחילה במסורת שבעל-פה ובקונטרסים קטנים ונפרדים. ורק דורות רבים אחרי רשב"י נערכו בצורת ספר לפי סדר הפרשיות, ובמשך הדורות נספחו אליהם מאמרים מחכמים מאוחרים. ר' אברהם גלאנטי כותב בביאורו לזוהר, בקשר למאמר שיש בו סתירה כרונולוגית: "אלה הם דברי מחבר הספר [היינו העורך] בימי הגאונים או חכמים אחרים, שחברו כל המימרות יחד שכתב ר' אבא שהיה סופר של הרשב"י, והם חלקום לרו שיות כל פסוק בפרשה שלו, והם אמרו משלהם הא 'כמא דתנינן' וכו'. וכיוצא בזה יש רבים בזוהר ופולחו מתתציי בהכי". בצורה חריפה יותר מובעת דעה זו בדברי ר' משה חאגיז²: "כי האמת יורה דרכו דמסדר ומחבר ספר הזוהר הקדוש, דודאי אדם גדול היה, דבאו לידו הקונטרסים ומן השמים זכו אותו להוציא לאור תעלומות הכמה רמה ונעלמה, והוא סדר הקונטרסים על סדר הפרשיות, אך לא הלילה רשב"י או רבי אבא עשו סדר זה הנמצא בידנו, כי זה טעות ושטות מפורסם, כעין אותם הסוברים שאנו מאמינים דבר שאינו, שהתלמוד כמו שהוא מסודר אצלינו היה אצל אברהם אבינו, דבר שלא עלה במחשבה אצל עם ה' נושא משך הורע, ואנו תהלה לאל יתברך יודעין שלשלת ספר יוחסין של כל התורה שבעל פה איך ומה נשתלשלה... אף הכי בחיבור נורא זה מספר הזוהר אין להסתפק בעיקרן של דברים כהווייתן שיצאו מפי רשב"י וחבריו, ולכן המהרהר אחריו כמהרהר אחר השכינה, אך המסדר עשה התקשרות הדברים כאשר עלו ובאו לידו על נכון".

בדרך זו נקטו חכמים רבים, שעסקו בחקר הזוהר וביקשו לאשר את קדמותו. לעתים השוו את חיבורו ועריכתו של הזוהר להתהוותו וחתמתו של התלמוד ושאר יצירות גדולות בספרות היהודית הקדומה. ר' משה קוניץ קבע התאמה סכימאטית בין שלשת חלקי הזוהר ובין המשנה, תלמוד ירושלמי ותלמוד בבלי. הוא כותב: "ספר הזה נחתם על ידי תלמידי תלמידיו [של רשב"י] כערך שמנים שנה אחרי מותו, קרוב לזמן חתימת המשנה, וס' רעיא מהימנא ומדרש הנעלם והתקונים נחתמים על ידי אמוראי בתראי שני מאות שנה אחר כך, קרוב לזמן חתימת התלמוד ירושלמי. וס' זהר חדש נחתם כערך מאה שנה אחריהם, שהוא כשלוש מאות שנה אחרי חתימת זהר הגדול, וזה היה בזמן חתימת תלמוד בבלי, וכאשר החכמים הקדושים המאוחרים, אשר על ידם נחתמים כל ספרי הקודש אשר הזכרנו, זכו להוסיף על דברי המחברים מקבלותיהם ופירושיהם, ככה נועצו חכמים האלה בסוד קדושים וזכו גם כן להוסיף מקבלותיהם והשגותיהם עד שעת החתימה למחברות קדושות דרשב"י ז"ל". אחרים נטו לאחז את זמן החתימה עד ימי הביניים, ויש שייחסו אפילו לר' משה די ליאון את פעולת העריכה הסופית.

¹ ס' זהרי חמה (ויניציאה, תס"ו), קנב ע"ב, ועיין ס' יוחסין השלם, עמ' 45. — ² ס' משנת חכמים (וואנובעק, תצ"ג), ס' של"ב, של"ד. — ³ עיין אמונת חכמים, פרק כה-כו; מגן וצינה, מט ע"ב-ג ע"א; מאמר קדמות ס' הזוהר, כו ע"ב; טעם לש"ד, עמ' 50-52. — ⁴ בן יוחאי, מענה קטן, קכ ע"ג.

בעלי הנחת העריכה המאוחרת ביקשו לבסס בה את קדמות הזוהר בכללותו כספר שמקורו בחוגו של רשב"י, ורק לגבי הצורה הספרותית החיצונית ולגבי לשונות מסוימים הודו בטענת האיחור. לפי מסקנותיהם שללו לגמרי את האופי הפסוידאפיגרפי, ברם, הנחה זו אינה עומדת בפני הבקורת אפילו מבחינת הטענות, שמצדדי הקדמות דנו בהן וחשבו לישב אותן, כגון שאלת החכמים המאוחרים. הרי האמוראים מצויים בזוהר במחיצתו של רשב"י ודבריהם נתונים בפיו ובפי חבריו, על אחת כמה וכמה, שאין בהנחה זו משום תשובה כלל לשאר טענות הבקורת, שביררנו אותן בפרק הקודם, המראות על סימני איחור מרובים ומובהקים, שאין לזקפם על חשבון העריכה. לאמיתו של דבר אין לראות בפתרון זה נסיון מדעי לבירור הבעיה, אלא אמתלא נוחה להתחמק מן הקשיים הכרוכים בה.

ב. יצירת דורות

כנגד פתרון בלתי-מדעי זה מוצאים אנו גישה מדעית, מתוך דיון רציני על טענות הבקורת בהיקף רחב, בהנחה אחרת, שסיעה חשובה של חוקרי הזוהר דגלה בה. לפי הנחה זו מהווים חלקי הזוהר שכבות-שכבות מומנים שונים, שחברו יחד בתקופה מאוחרת. ליד התפיסה הכללית המשותפת קיימים בסיעה זו חילוקי דעות בשיטת ההבחנה בין המוקדם לבין המאוחר, וכן בקביעת זמני החיבור של החלקים השונים. נברר כאן בקיצור את הדעות העיקריות.

השקפה זו הובעה לראשונה במסקנותיו של ר' יעקב עמדין מהשגותיו על קדמות הזוהר¹. עמדין הבחין בספרות הזוהר שלשה גושים שהם ארבעה: א) ס' הזוהר המורכב משני גושים; ב) רעיא מהימנא ותיקוני זוהר; ג) מדרש הנעלם. בס' הזוהר ציין שלשה חלקים, מתניתין ותוספתא וספרי תורה, כחיבורים שנכתבו בתקופת האמוראים על יסוד מסורות קדומות, ואילו שאר החלקים, מדרש הזוהר וספרא דציניעותא והאדרות וסבא וינוקא, ראה כפרי רוחו של חכם אחד או חוג של חכמים מתקופת האמוראים או הסבוראים או הגאונים, שתלו את דבריהם ברשב"י ותלמידיו או ששמותיהם היו כשמות התנאים ההם או שבבני חוג זה נתגלגלו נשמותיהם של חכמי התלמוד. רעיא מהימנא ותיקוני זוהר הם לפי דעתו חיבוריו של מקובל ספרדי מהמאה השלש עשרה, ר' משה די ליאון או הנביא מאוילה, הנזכר בתשובות הרשב"א² כמחבר של ספר בספרי תורה ברוח הקדש, או גילויי הנביא שהוא שנוסחו בכתב על-ידי ר' משה די ליאון, ואילו מדרש הנעלם הוא חיבור קלוש של החלקים הקודמים, מלבד זה הניח עמדין, שבכל גוש וגוש מצויות תוספות רבות של מגייהים ומעתיקים.

מילואהגי מייץ את חלקי הזוהר ופיתח תיאוריה מקיפה על התהוותם במשך דורות רבים, לפי דעתו מרבית המאמרים במדרש הזוהר, הקשורים בשמותיהם של רשב"י ובני חוגו המנויים באדרא רבא, קדומים ואמיתיים הם, מלבדם אין ליחס קדמות אלא לספרא דציניעותא והאדרות. ספרא דציניעותא, שרשב"י עצמו מסתמך עליו בזוהר, נתחבר לפני זמנו, ואילו האדרות הן ביאורי רשב"י ותלמידיו לספרא דציניעותא. שאר

¹ עיין מטפת ספרים, עמ' 38-40. — ² ח"א ס' תקמח

החלקים, הן האנונימיים כמתניתין ותוספתא, והן המובאים בשמות חכמים ומשולבים במסגרת סיפורית, ובתוכם היכולות וסבא וינוקא, ועל אחת כמה וכמה רעיא מהימנא ותיקוני זוהר ומדרש הנעלם, הם חיקויים מאוחרים. ס' הזוהר עבר גלגולים רבים של שלבי עריכה, המבוררים במפורט בס' זהרי רבי"ה, עד שקיבל את הצורה שלפנינו.

פראנק סכר¹, שספרא דצניעותא והאדרות הם יצירות קדומות, שיצאו כצורתם מידי רשב"י ותלמידיו. שאר החלקים נערכו בזמנים שונים על יסוד מסורות מחוגו של רשב"י בתוספות רבות, ובהן כלולות גם חטיבות שלימות מתקופה מאוחרת. החומר שבכל חלקי הזוהר נאסף ונתגבש מהמאה הראשונה עד המאה השביעית.

שטרן ציין שנים עשר חלקים ראשיים, מלבד תיקוני זוהר והחיבורים שבזוהר חדש: (א) ספרא דצניעותא; (ב) אדרא רבא; (ג) אדרא זוטא; (ד) מדרש הזוהר; (ה) רזין דרזין; (ו) היכלות; (ז) מתניתין ותוספתא; (ח) רעיא מהימנא; (ט) סתרי תורה; (י) מדרש הנעלם; (יא) סבא דמשפטים; (יב) ינוקא (שם כולל לכל החטיבות הסיפוריות). ספרא דצניעותא הוא חיבור קדום, המכיל כנראה את ראשי הפרקים, שנמסרו בחוגים של בעלי הסוד. אדרא רבא נתחבר בבבל כביאור לספרא דצניעותא. תיאור הכינוס של רשב"י ותלמידיו בדוי, אבל יש להניח, שבידי המחבר היו מסורות מחוגו של רשב"י. אדרא זוטא הוא עיבוד הרעיונות שבאדרא רבא, ומקום חיבורו הוא כנראה במערב. מדרש הזוהר נתהווה ונתגבש במשך דורות והוא מכיל גם מסורות קדומות. עריכתו בצורה שלפנינו נעשתה בסוף המאה השתים עשרה בקירוב. רזין דרזין והיכלות הם חיקויי החלקים הקודמים ונתחברו בימי הביניים. שאר החלקים, שאפשר לכתותם בשם האפוקריפים של הזוהר, לא נתחברו לפני זמנו של ר' משה די ליאון. המאמרים הסיפוריים, הנספחים למדרש הזוהר, הם מעשי ידי העורכים האחרונים, שביקשו לגוון בהם את המדרש שהגיע לידם ולהשלים את החסרות בפרשיות הזוהר.

דעות אלו וכיוצא בהן בנויות על סימני קדמות ואיחור בלשון ובתוכן, המבדילים לכאורה בין החלקים השונים. אולם רוב החוקרים, שהחזיקו בדעות אלו, ראו בעצמם, שגם בחטיבות הנחשבות אצלם לחלקים קדומים ניכרים סימנים ברורים של המאה השלש עשרה. לפיכך נאלצו להפריד מהן קטעים ומשפטים רבים כתוספות מאוחרות, ובהפרדה זו גילו את נקודות התורפה שבהשערתם, שכן אותן התוספות כביכול קשורות קשר הדוק בגוף המאמרים, כפי שיוצא מן הדוגמאות שהבאנו בדיון על "אושיות הביקורת". על כשלונה הגמור של ההבחנה בין מוקדם לבין מאוחר בזוהר מעידות תוצאות החקירה המדוקדקת של שטרן. באיזמיל הניתוח שלו חתך את מאמרי הזוהר לגזרים כדי להשאיר גרעינים קדומים, אך במלאכה זו נאלץ לנקוט בדרך של הפרדה שרירותית, ורוב החלקים שנשארו אחרי הניתוח אינם אלא קרעים-קרעים. נוסף לכך, הרי מזמן מחקרו של שטרן העלו החוקרים בבקורת הזוהר סימני איחור חדשים ומובהקים, המבליטים עוד יותר את המלאכותיות שבשיטת ניתוחו. נמצא, שסימני האיחור הפנימיים שבמאמרי הזוהר כבר מספיקים לבטל את ההנחה, שאיזה חלק שהוא בספרות הזוהר נתחבר לפני המאה השלש עשרה.

ג. יצירת המאה השלש עשרה

המסקנה, שס' הזוהר על כל חלקיו הוא יצירת המאה השלש עשרה, כבר נקבעה במחקר ריהם של כמה מבקרים מהמאה שעברה, ובראשם ילינק וגרץ, והיא נתאשרה מחדש בביסוס רחב ומוצק יותר בחקירותיו של ג' שלום. אך מסקנה כללית זו משאירה עוד מקום לשאלות פרטיות חשובות, שדעות החוקרים האלה נחלקו בהן: האם הזוהר ספר אחד הוא, כלומר שנתחבר על-ידי מקובל אחד, או שמא אפשר להבחין בחלקים השונים את פרי רוחם של מקובלים אחדים? האם יש יסוד ליחס את חיבור הזוהר לר' משה די ליאון או לאו? ואם הוא המחבר מה היו המניעים שהביאוהו לכתובת ספר פסוידאפי-גראפי? מהו היחס בין כתביו העבריים ובין ס' הזוהר ומהו סדר המוקדם והמאוחר בחלקי הזוהר?

גרץ השיב לשאלות אלו תשובה פסקנית ופשטנית במידה קיצונית ביותר. הוא קיבל במלואן את העדויות על חיבור הזוהר שבימנו של ר' יצחק מעכו וגזר אומר, שהזוהר כולו, ללא הבחנה כלשהי בין החלקים, נתחבר על-ידי ר' משה די ליאון. מצוקתו החזונית ואי-הצלחתו בכתביו העבריים היו, לפי דעתו של גרץ, המניעים הראשיים לחיבור הזוהר. הוא ביקש לנחול עושר וכבוד, שלא זכה להם בחיבורים שנתפרסמו בשמו, בדרך הזיוף הספרותי ובהפצת הכתבים הפסוידאפיגראפיים. מלבד עדותו של ר' יצחק מעכו מסתמך גרץ בעיקר על הלשונות הזוהריים שבכתבי ר' משה די ליאון. מלשונות אלו הסיק, שיש ליחס את הקדימה בזמן לכתבים העבריים.

הראיות מכתבי ר' משה די ליאון הובאו לראשונה אצל ילינק, והוא שקבע את קדימתם לס' הזוהר, אבל הוא הגיע למסקנות אחרות¹. לפי דעתו נתחברו חלקי הזוהר על-ידי חבר מקובלים, שר' משה די ליאון עמד בראשם. רמיזות של עמדתו על האפשרות, שהיה קשר בין ר' משה די ליאון ובין הנביא מאוילה בחיבורם של רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, עוררה את ילינק להשערה נועזת על תהליך התהוותם של חלקי הזוהר כולו. בתחילה ניסתה חבורתו של ר' משה די ליאון להפיץ כתבי קבלה בארמית כגילויי מלאך לנער מאוילה. החיבור הראשון היה ספרא דצניעותא, והוא שהגיע לידי הרשב"א כספרו של הנביא מאוילה בשם ס' פלאות חכמה. לאחר שנתעוררו פקפוקים באמיתות הגילויים והרשב"א הביע את התנגדותו פנו ר' משה די ליאון ובני סיעתו לדרך הפסוידוגראפיה ותלו את כתביהם בר' שמעון בן יוחאי ותלמידיו. כמה חלקים, שכבר היו כתובים כגילויי הנביא, עובדו והותאמו לצורה הספרותית החדשה. רישומה של הצורה הקודמת נשאר בלשון "פתח האי ינוקא" וכדומה, שבפתחתם של מאמרים רבים בזוהר, וכן נשאר זכר לשם הראשון, ס' פלאות חכמה, בשם ס' הזוהר המופלא. המובא בכתבי ריקנאטי. השערה דמיונית זו, שאין לה שום יסוד ממשי, נתקבלה כמסקנה מדעית רצינית אצל חוקרים אחדים.

ג' שלום, שגולל מחדש את כל הפרשה, תוכיח בבירור, שכל חלקי הזוהר, לרבות ספרא

¹ ראיותיו ומסקנותיו העיקריות נמצאות בספרו: Moses ben Schem-Tob de Leon etc. — 2 עיקר לעיל עמ' 101.

דצניעותא שנחשב לחלק קדום ביותר ומדרש הנעלם שנחשב לחלק מאוחר ביותר, אחידים בלשון ובתוכן וטבועים בחותמו של מחבר אחד, חוץ מרעיא מהימנא ותיקוני זוהר, שהם בעלי אופי מיוחד מכל הבחינות. כתוצאה מבדיקת כתבי ר' משה די ליאון והשוואתם למאמרי הזוהר קבע, שהגוש הראשון נתחבר על ידי ר' משה די ליאון בסוף המאה השלש עשרה, ואילו לגבי רעיא מהימנא ותיקוני זוהר הגיע למסקנה, שנתחברו בראשית המאה הארבע עשרה על ידי מקובל ספרדי בלתי ידוע, שהיה כנראה בן-חוגו של ר' משה די ליאון. בשאלת סדר חיבורם של חלקי הזוהר גילה ג' שלום, שדווקא מדרש הנעלם נתחבר בראשונה. הרי הציטאטים הראשונים מן הזוהר, המובאים בשנת 1280 בערך, לקוחים כולם ממדרש הנעלם, וגם הקשרים הפנימיים בינו ובין שאר החלקים מוכיחים את קדימתו. האופי המיוחד של מדרש הנעלם, שסימנו הכולט ביותר הוא בעקבות ההשפעה הגלויה והחזקה של הספרות הפילוסופית, מוסבר בזה, שבמדרש הנעלם משתקף השלב הראשון בהתפתחותו הרוחנית של ר' משה די ליאון, כלומר הוא בבחינת מעבר מן ההשכלה הפילוסופית אל הקבלה המיתית-גנוסטית שבגוף הזוהר.¹

מבחינה עניינית כללית מאשרות חקירותיו של ג' שלום את עמדתו של גרץ, ורק לגבי רעיא מהימנא ותיקוני זוהר הגיע למסקנה שונה. לא כן הדבר בשאלת המניעים לחיבור הזוהר ובהערכת פעולתו הפסוידוגראפית של ר' משה די ליאון. ג' שלום דחה את ההנחה, שמחבר הזוהר היה זייפן ורמאי, שייחס את חיבוריו לחכמים קדמונים מתוך שאיפת כבוד ורדיפת בצע. תכונה זו אינה מתאימה לאישיותו של ר' משה די ליאון, כפי שהיא מצטיירת לפנינו בכתביו העבריים.² לפיכך פסל ג' שלום אותו חלק בעדותו של ר' יצחק מעכה, שבו נמסרת הודאת בעל-הדין בשם אשתו על המניעים לחיבור הזוהר: "אלו אודיע להם סודי זה שמשכלי אני כותב לא ישגיתו בדברי ולא יתנו בעבורם פרוטה, כי יאמרו כי מלבו הוא בודה אותם, אבל עתה כאשר ישמעו שמתוך ספר הזוהר אשר חבר רשב"י ברוח הקדש אני מעתיקם, יקנו אותם בדמים יקרים כאשר עיניך רואות". יש להניח, שדברים אלו הומצאו או סולפו על ידי אויביו של ר' משה די ליאון, ולעצם הפסוידוד-גראפיה אין להתיחס כאל מעשה זיוף סתם. יצירות דתיות חשובות ביותר נוצרו בדרך זו, שלעתים יש בה דווקא משום כבישת יצר השאיפה לכבוד אישי בבריהה לאנונימיות, ולעתים היא משמשת ביטוי להרגשה, המפעמת בלב המחבר, כי הדברים שנתגלו ברוחו אמיתות נצחיות הן, שהיו ידועות בוודאי גם לחכמים קדמונים.³ מתוך גישה זו מובן, שגם הערכת הזוהר שונה לחלוטין בתפיסתו של ג' שלום מהערכתו של גרץ. הזוהר אינו "ספר-כזבים", אלא יצירה גדולה ומופלאה של המאה השלש עשרה, המקפלת בתוכה את רוח היהדות באספקלריה מיסטית.

ג' שלום סתר את עמדתו של גרץ בעניינים אלו גם בנימוקים פילולוגיים-בקורתיים. בהשוואת ספרי ר' משה די ליאון לס' הזוהר נתברר לו, שכל הספרים החל מהראשון,

1 עיין Major Trends, עמ' 165, 167, 177. — 2 שם עמ' 178-182. — 3 שד"ל כבר העיר (ויכוח על חכמת הקבלה, עמ' 136), שלאחר עיונו בספרי ר' משה די ליאון אינו יכול לראות בו רמאי ומייף. — 4 כמה חוקרים הביעו את הדעה, שבעל הזוהר לא התכוון כלל להציג את דמויותיו וספוריו בסני הקוראים כמציאות היסטורית, אלא ביקש ליצור צורה ספרותית-דרמאטית בלבד, ואף דעתו של ג' שלום נוטה לכך. אך סברה זו נראית דחוקה בעיני.

ס' שושן עדות שנתחבר בשנת 1286, מלאים הבאות ורמזים, המעידים על כך, שלעיני המחבר היה ס' הזוהר מנוסח בכתב. ילינק וגרץ טעו טעות גדולה בזה, שייחסו את הקדימה לכתבים העבריים. לפיכך נשמט יסוד הטענה, שהזוהר נתחבר מטעמים חומריים לאחר כשלונו של ר' משה די ליאון בספרים שפרסם בשמו.¹

לאור מסקנות אלו קבע ג' שלום סדר כרונולוגי משוער בפעולתו הספרותית של ר' משה די ליאון.² מדרש הנעלם נתחבר סמוך לשנת 1280, ושאר חלקי הזוהר נתחברו בשנות 1280—1286. קשה לקבוע את סדר התהוותם של החלקים השונים, אבל מסתבר, שספרא דצניעותא והאדרות הם מן החיבורים הראשונים. משנת 1286 עד 1293, זמן חיבורו של ספרו האחרון המצוין בתאריך, ס' משכן העדות, עסק בכתבת הספרים העבריים, שהיו מיועדים בעיקר להפיץ ברבים את רעיונות הזוהר ולהכשיר את הקרקע לפרסומו. ס' משכן העדות מכיל תעמולה גלויה לסודות הזוהר. מגילות אחדות מחלקי הזוהר נתפרסמו סמוך לשנת 1290, אבל עצם פעולת ההעתקה וההפצה נעשתה משנת 1293 עד 1305, שנת מותו של ר' משה די ליאון. כנראה גם אחרי 1293 הכניס כמה שינויים במאמרי הזוהר אגב עבודת העריכה, ואולי גם הוסיף דברים מסויימים, אבל בדרך כלל אפשר לומר, שבשנותיו האחרונות לא עסק ביצירה ספרותית אלא במלאכת ההעתקה וההפצה.

ד. שאלות תלויות

בעית חיבורו של ס' הזוהר מבחינת זמנו ומחברו נפתרה בחקירותיו של ג' שלום פתרון מוחלט. מהוכחותיו, אף-על-פי שעדיין לא נתפרסמו בפרוטרוט אלא בסיכום כללי, יוצא בוודאות גמורה, שר' משה די ליאון חיבר את ס' הזוהר על כל חלקיו, חוץ מרעיא מהימנא ותיקוני זוהר וכמה תוספות קטנות. ברם, בשאלות פרטיות מסוימות, וביחוד בקביעת סדר פעולתו הספרותית של ר' משה די ליאון והיחסים שבין כתביו העבריים לבין ס' הזוהר, נשאר עוד מקום לדיונים ולבירורים נוספים. לפי מסקנותיו של ג' שלום נחלקים חייו ופעולתו של ר' משה די ליאון מדורות-מדורות: תקופת היצירה הפסוידוגראפית (1280 בערך עד 1286), תקופת חיבורם של ספרים עבריים בשמו (1286—1293), תקופת ההעתקה וההפצה של הכתבים הפסוידוגראפיים (1293—1305). חלוקה זו עושה רושם של סכימה מלאכותית ואינה מסתברת בנקל מבחינה פסיכולוגית. היא מצריכה את ההנחות המוקשות, שהמחבר יצר והשלים את ס' הזוהר לפני כל נסיון ספרותי אחר, גנז אותו כשבוע שנים, חוץ ממגילות אחדות שפרסם בחוגי מקורביו, ופנה לכתבת ספרים אחרים, ומשנתו החמשים בערך עד מותו נסתם מעין יצירתו וכל עיסוקו היה בהפצת חיבוריו הראשונים.

הסברתו של ג' שלום להנחות אלו היא, שהספרים העבריים נכתבו כחיבורי תעמולה לקראת פרסום היצירה הפסוידוגראפית, שהיתה מונחת בבית-גנזיו של ר' משה די ליאון. אך דווקא הסברה זו מעוררת קשיים חמורים מכמה בחינות, שג' שלום עצמו

1 עיין ג' שלום: האם חבר ר' משה די ליאון את ספר הזוהר? עמ' 22-24, Major Trends, עמ' 183-185. — 2 בררר האומנה ציין ג' שלום 1240 כשנת לידתו. עיין Major Trends, עמ' 190.

עמד עליהן ברובן, המתגלות בהשוואת הכתבים העבריים לס' הזוהר. א) רוב מאמרי הזוהר שבכתבי ר' משה די ליאון מובאים כחידושו, ללא ציון של מקור קדום, ולעתים אופי החידוש מודגש ביותר, כגון בנוסח של שאלות ותשובות¹. דבר זה תמוה אם נניח, שאותם מאמרים כבר היו ערוכים לפניו בס' הזוהר, ועמד לפרסמם כדברי רשב"י ותלמידיו. ב) בדרך כלל הלשונות הזוהריות המובאים כציטאטים אינם אלא פסוקים או קטעים קצרים, המשולבים בתוך מאמר, שכולו נמצא לפנינו בזוהר, ולעתים מבוארות ההבאות בדברי הסברה של המחבר, שאף הם מצויים בזוהר. דרכי חיבור אלו קשה להתאימן להנחתיו של ג' שלום. ג) אותן קושי נעוץ גם בעובדה, שהמאמרים הזוהריים, ובהלקם אפילו הציטאטים, אינם מובאים כלשונם בזוהר, אלא בשינויים רבים וחשובים בצורה ובתוכן. כיצד יתכן, שהמחבר נהג כך במאמרים, שביקש להפיצם כדברי קדמונים? ד) לשונות הזוהר מובאים לפעמים בשם "מפרשים", כינוי שאינו הולם כלל את חכמי התלמוד. ה) ואחרון אחרון: במקומות אחדים מתנגד ר' משה די ליאון ולעתים בצורה חריפה, לדעות מסוימות שבזוהר. דוגמא מובהקת לכך היא בענין זיקוק הנשמות בנהר די נור. ר' משה די ליאון כותב²: "ואעפ"י כי הרבה דעות מחולקות בענין זה [טיב הגיהנום של מעלה]... מאותם הדעות שאינם נכונות והם רחוקות מדרך האמת יש דעות אחרות שאינם יכולים להשיג דרך הישר ואומרים, כי הענין שאמרו הז"ל [על] הכתוב 'נהר דינור נגיד ונפיק מן קדמיה', שהנפשות העולות למעלה להיותם צרורות בצרור החיים שנכנסות באותו הנהר של אש שהוא נהר דינור. ואין זה הנכון". והרי דעה החויה זו מצויה בזוהר בכמה מקומות, ולא זו בלבד, אלא חלקו של מאמר בזוהר, שבו מובעת דעה זו, מובא אצל ר' משה די ליאון כחידושו הוא. היינו השוואת הנשמה לבגד העשוי מסלמנדרא. מה פירושו של יחס מוזר זה למאמרי הזוהר, אם אמנם כבר היו לפניו כמאמרי הזוהר?

קשיים אלו מעוררים את המחשבה, שיש למצוא את פתרון השאלה בהנחה אחרת. מסתבר, שבשנת 1286, זמן חיבורו של ס' שושן עדות, עדיין לא היו מוכנים אלא חלקים אחדים מן היצירה הפסוידאפיגראפית, וביחוד מאמרי מדרש הנעלם. אמנם גם בתקופת חיבורם של הספרים העבריים עסק ר' משה די ליאון, כנראה, בכתבתן של פרשיות הזוהר, שהתחיל בהן קודם, אבל עיקר עבודתו הפסוידאפיגראפית נצטמצמה בשנים אלו בכך, ששילב לתוך כתביו העבריים הבאות בדויות בשם "מדרש" וחכמים קדמונים ו"מפרשים", כלומר אפילו אותם המאמרים הזוהריים, המובאים כציטאטים מפורשים, קצתם לא היו עדיין מוגחים לפניו בנוסח ארמי בשם רשב"י ותלמידיו. רק סמוך לשנת 1293 פנה שוב ליצירה פסוידאפיגראפית אינטנסיבית, ומאז ועד מותו עסק בהשלמת חלקי הזוהר, שהחל להפיצם מגילות-מגילות. בתקופה זו עיבד את כתביו העבריים בנוסח ארמי ושם את הרעיונות שבהם בפי חכמי התלמוד, ובכמה נקודות טטה בעיבוד מדעותיו הקודמות. יתכן, שההפסקה שחלה ביצירה הפסוידאפי-

גראפית סיבתה בזה, שקמו עוררים על אמיתותו של מדרש הנעלם, כפי שיוצא מעדותו של ר' יצחק מעכו. מסיבה זו החליף אחר-כך את הלשון ושינה את הצורה הספרותית.

סיוע להנחה זו, המישיבת את רוב הקשיים שצינו לעיל, אפשר לראות בכך, שהסיי-מנים והרמזים למציאותו של ספר קדמון כביכול ברורים ומרובים יותר בס' משכן העדות, שנתחבר בשנת 1293, מאשר בספרים הקודמים. עדות חותכת לנתיבות של ר' משה די ליאון להביא בכתביו העבריים מאמרים בדויות ללא קשר ישיר עם הזוהר מוצאים אנו בלשונות בשם ס' חנוך, המובאים אצלו במקומות שונים ואין להם זכר בס' הזוהר². הוכחתו של ג' שלום, שגם ס' ארחות חיים, המיוחס לר' אליעזר הגדול, נתחבר על-ידי ר' משה די ליאון³, אף היא באה ללמד, שחיבר מאמרים פסוידאפיגראפיים בנוסח הזוהר מתוך למסגרת של ס' הזוהר.

בהנחה זו נוכל לישב גם כמה תימות אחרות. א) חוסר השלימות בפרשיות הזוהר, ביחוד בספרי במדבר ודברים, המעורר את הרושם, שלפנינו יצירה מקוטעת. ג' שלום נאלץ להניח⁴, שהתענינותו או כוח יצירתו של המחבר פסק לפני סיום העבודה. אך לפי הנחתנו אין צורך בתירוץ דחוק זה, אלא יש לומר, שחיבור הזוהר נפסק באמצע במותו של ר' משה די ליאון. ב) באותה סיבה אפשר להסביר גם את העובדה, שאצל כל המקובלים במאה הארבע עשרה והחמש עשרה מוצאים אנו ידיעה חלקית בלבד בס' הזוהר, וכנראה מעולם לא היה בנמצא כתב-יד שלם, ואף כתב-יד הבלתי-שלמים שבידינו ערוכים בסדרים מוחלפים. מסתבר, שר' משה די ליאון עצמו לא הספיק לאחד את חלקי הזוהר ולהפיצם כחטיבה אחת, ולכן לא הגיעו לידי המקובלים אלא מגילות-מגילות, שצורפו ונערכו בעריכות שונות. ג) בכתבי ר' משה די ליאון מצויים לשונות זוהריות, ומהם גם בנוסח של הבאות, שאינם בזוהר שלפנינו. לפי הנחתו של ג' שלום מן ההכרח לומר, שהיו בזוהר ונשמטו, אבל לפי הנחתנו אלו הם מאמרים, שהמחבר לא ניסחם כלל בארמית בעיבוד כתביו העבריים. ד) הניגודים הרעיוניים והטרמינולוגיים שבין מדרש הנעלם ובין שאר חלקי הזוהר מוסברים אצל ג' שלום במפנה מן הקבלה העיונית-פילוסופית אל הקבלה המיתית-גנוסטית, שחל ברוחו של ר' משה די ליאון. אך זוהי הסברה תמוהה אם נקבל את הדעה, שהספרים העבריים נכתבו אחרי חיבור הזוהר כולו, שהרי בהם קיימת עוד הנעימה העיונית. תמיהה זו מסולקת אם נניח, שעיקר זמן חיבורו של גוף הזוהר הוא אחרי שנת 1293, כלומר המפנה הרוחני היסודי חל בשנות חייו האחרונות של ר' משה די ליאון.

אין צריך לומר, שגם הנחתנו אינה אלא בגדר השערה, ובמצב החקירה כיום אין מקום להביע דעה פסקנית בשאלות תלויות אלו. פרסום כתביו העבריים של ר' משה די ליאון בעיבוד מדעיי-בקורתי יפיץ אור בהיר יותר בפרשה שתומה זו ויכניסנו

¹ עיין לעיל עמ' 45. אמנם עדותו של ר' יצחק מעכו היא מראשית המאה הארבע עשרה, אבל מסתבר, שהפסקים הנוכחים אצלו נתעוררו קודם. — עיין Major Trends, עמ' 196-197. — ³ שם עמ' 179, 197, ועמ' 386, הערה 103. — ⁴ שם עמ' 182.

¹ מלבד השאלות והתשובות, המשולבות בספרי ר' משה די ליאון, עיין י. תשבי: שו"ת לר' משה די ליאון בעניני קבלה ("קובץ על יד" של חברת "מקיצי נרדמים", כרך ה'/ט"ו, ירושלים תשי"א, עמ' י"א-ל"ח). — ² ס' הנפש החכמה, ח"ג. — ³ ח"ב ריא ע"ב. — ⁴ ס' הנפש החכמה, ח"ב.

לכבשוני יצירתו. עבודה זו נעשתה עתה, לאחר הוכחת שייכותו של ס' הזוהר לר' משה די ליאון, אחד התפקידים החשובים ביותר לקידום נוסף בחקר הזוהר.

פרק ששי

דפוסים, כתבי-יד, תרגומים ופירושים

א. דפוסים הזוהר

ההכנות להדפסת הזוהר, שהדחיפה החיצונית ניתנה לה בגזירת האפיפיור פאול הרביעי על שריפת התלמוד ומפרשיו בשנת ש"ד, עוררו פולמוס חריף, חכמים רבים יצאו בהתנגדות נמרצת ואף פרסמו איסורים וחרמות. מכתבי המתנגדים נתפרסמו עד עתה תעודה אחת בלבד¹, ורוב טענותיהם לא נודעו אלא מתוך תשובותיהם של המסכימים, המהדירים והמדפיסים. נימוקי ההתנגדות העיקריים מסתכמים בנקודות אלו: א) הקבלה היא תורת שקר והזוהר הוא ספר מאוחר ומוזיף; ב) העיון בזוהר עלול להביא למינות²; ג) אין לעסוק בחכמת החבלה "לקוצר המשיג ולעומק המושג"; ד) אסור לגלות סתרי תורה ברבים; ה) הדפסת הזוהר פוגעת באיסור לכתוב תורה שבעל-פה³. נוסף לכך טענו, שהדפסת הזוהר ושאר ספרי קבלה באותו זמן עלולה לגרום להתמרת הגזירה, שתכלול גם ספרים אחרים מלבד התלמוד.

המהדירים והמדפיסים לא שמו לב לאזהרות ונסתייעו בפסקי חכמים שונים, ובראשם ר' יצחק דלאטאש, לסתור את טענות המתנגדים. הם ראו בהדפסת הזוהר מפעל קדוש, שיסיר את הלבבות מן העיון בספרי הפילוסופיה, שנפוצו הרבה באיטליה, ביחוד אחרי הגזירה על שריפת התלמוד⁴. על יסוד מאמרי הזוהר עצמו נחשבה הפצתו אצלם גם כצעד חשוב להחשת הגאולה⁵. כתשובה לטענה, שאסור לגלות סתרי תורה, עמדו על כך, שהזוהר כבר נפוץ בכתבי-יד, אלא שרק עשירים יכולים להשיגו, ואילו העניים המשתוקקים ללמוד בו אין ידם משגת לרכוש העתק⁶.

בראשונה נדפס ס' תיקוני זוהר במנטובה בשנת ש"ח. באותה שנה החלו להדפיס שם גם את ס' הזוהר בשלשה כרכים, והדפסת הכרך השלישי נשלמה בשנת ש"כ. בשנות ש"ט-ש"כ נדפס ס' הזוהר גם בקרימונה בכרך אחד בתבנית גדולה. מהדורה זו נדפסה בבית-הדפוס של הנוצרי ויצצו קונטי, ואחד המו"לים והמגייהים היה המומר ויטוריו אלינו, נכדו של המדקדק ר' אליהו בחור. בהקדמה למהדורה זו נמתחת בקורת על דפוס מנטובה והמהדירים מבטיחים הוצאה משוכללת יותר. אך גם הקדמת המגיה לדפוס מנטובה, שנדפסה בראש הכרך הראשון, מכילה רמזים למהדורה המקבילה. המגיה מציין: "ידענו כי אחרים ישחיתו יתעיבו עלילה ועל שפם יעטו

1 עיין ש' אסף: לפולמוס על הדפסת ספרי קבלה ("סיני", V, עמ' סס-ססח). — 2 עיין לעיל עמ' 48-49.
3 עיין לעיל עמ' 70. — 4 עיין הקדמת המגיה לזוהר דפוס מנטובה; ש' אסף, שם, עמ' שס. — 5 פסק ר' יצחק דלאטאש, בראש זוהר דפוס מנטובה. — 6 פסק ר' משה באסולה, בראש תיקוני זוהר דפוס מנטובה.

ובלבול הגרסאות ישאו, וזאת היתה להם כי טבעו ביון מצולה ולא ידעו דרכה הצלולה". בהמשך דבריו הוא מלגלג על התבנית הגדולה: "ויש מי שהרחיבו פה והאריכו לשון, כי יקחו להם גליון גדול כארו אשר בלבנון". מכאן יוצא, שבשנת ש"ח כבר נודעו ההכנות להדפסת הזוהר בקרימונה.

קביעת הנוסח בדפוס מנטובה נעשתה על-ידי ר' עמנואל איש בניוינטו, שלפי עדותו של אחד המדפיסים, ר' יעקב הכהן מגאזולה, המובאת בחתימת ס' תיקוני זוהר, היו לפניו עשרה כתבי-יד¹. תחילה בחר מהם שנים, שגירסותיהם נראו בעיניו נכונות ביותר, כפי שנאמר בהקדמת המגיה לס' הזוהר: "להגיה ולכוין גרסת העתקתו עם שני העתקות ישרים ונכוחים למוצאי דעת". אחר-כך הגיע לידי כתבי-יד מצפת, ששימש לו יסוד לקביעת הנוסח הסופי. נראה, שר' עמנואל עשה עבודה פילולוגית רצינית ואחראית בהשוואת כתבי-היד. בדרך כלל השאיר את הנוסחה המבוררת בלבד, ורק במקומות מעטים ציין שתי גירסות. בדפוס קרימונה הוכנה המהדורה על-פי שש העתקות, כפי שנאמר בהקדמה, "ומהם שתיים היו לנו לעינים", אחת ממצרים ואחת מארץ-ישראל. הגירסות המפוקפקות נבדקו על-ידי מומחים, ואם הם אישרו את הנוסח של רוב כתבי-היד נדפסה גירסה אחת בלבד, אך אם דעתם נטתה לנוסח המיעוט הובאה גם אותה גירסה "בכתיבה ספרדית קטנה". בין שתי המהדורות ישנם הבדלים ניכרים וחשובים הן בנוסח והן בסדר המאמרים. יש גם כמה מאמרים, המובאים במהדורה אחת וחסרים בשניה. לא נערכה עדיין השוואה מדעית מדוקדקת, אבל בדרך כלל אפשר לציין, שנוסח מנטובה עדיף.

מדפוסים הזוהר המרובים עשויים רק שניים² כמתכונתו של דפוס קרימונה. כל שאר המהדורות נדפסו כדוגמת דפוס מנטובה דף על דף, אלא שהוכנסו תיקונים בנוסח ונוספו הערות וביאורים בשולים, והמאמרים הנוספים שבדפוס קרימונה ושבזוהר חדש נספחו בסוף כל כרך בשם "השמטות" ו"תוספות". בדפוס אמשטרדם (תע"ה) נדפסו ה"השמטות" לראשונה, ובסוף הכרך השלישי הובאו בו "מפתחות מזוהר גדול נמזוהר חדש ומתקונים", שהועתקו אחר-כך ברוב הדפוסים. מבחינת תיקוני הנוסח נודעת חשיבות מיוחדת לדפוס קושטא (תצ"ו-תצ"ז), שנוסח מנטובה עובד ותוקן בו על-פי כתבי-יד מבית-מדרשם של תלמידי האר"י, וגם נוספו בו השלמות מכתבי יד של ר' ישראל בנימין. נוסח זה נתקבל והועתק בכל הדפוסים המאוחרים יותר.

דפוסים תיקוני זוהר מרובים אפילו מדפוסים הזוהר עצמו. הספר נדפס כשבעים וחמש פעמים. כמה מהדורות נדפסו דף על דף לפי הדפוס הראשון (מנטובה, ש"ח), אבל רובן נדפסו בעימוד שונה, וכן בתיקוני נוסח, בחילופי סדר ובתוספת מאמרים

1 הוא כתב על ר' עמנואל: "נתן לכסף מוצא לחפור ממטמונים כל אשר מצאה ידו מספר הזוהר והתקונים, גם בלילה לא שכב לבו לעמוד עם תלמידיו רעיו ואוהבי שמו להגיהם עם עשר העתקות אשר היו לפניו". כאן לא ברור, אם עשרה כתבי-היד היו מס' הזוהר או מתיקוני זוהר. אך גם בהקדמת המגיה לס' הזוהר מדובר על "רבי העתקות", שהיו בידי ר' עמנואל. — 2 ג' שלום ערך רשימה מפורטת של כל דפוסים הזוהר, זוהר חדש ותיקוני זוהר בספר Bibliographia Kabbalistica, עמ' 166-182. — 3 לובלין (שפ"ג-שפ"ד), זולצבאך (תמ"ד). בדפוס זולצבאך הכניסו שינויים בנוסח קרימונה על-פי דפוס מנטובה, וגם הוסיפו בו הערות וביאורים.

והערות וביאורים. חילופי הסדר ניכרים ביותר בתיקונים כ/ כ"א וע'. מהדורות אחדות מכילות גם פירושים רחבים. מבחינת הנוסח יש לציין במיוחד שתי מהדורות: דפוס אורטה קיואי (Ortakoi), תע"ט, המכיל שינויים ותיקונים על-פי הגהות בכתב ידו של ר' חיים ויטאל בשול"ס הזוהר, שהועתקו על-ידי ר' חיים אלפנדרי בהיותו במצרים; דפוס קושטא, ת"ק, שהוגה על-ידי ר' חיים ירוחם בן ר' יעקב ווילנא ירו-שלמי.

הדפוס הראשון של זוהר חדש הוא שאלוניקי (שנ"ז), וכמתכונתו נדפס שנית בקראקא (שס"ג). הנוסח משובש בשני הדפוסים ואינם מכילים את מדרש רות הנעלם, שנדפס קודם כספר מיוחד. בפעם השלישית נדפס הספר בוניציאה (תי"ח) בתיקונים ובשינויים ניכרים, במהדורת ר' יוסף חמיץ ובהגהת ר' משה זכות. במהדורה זו נוספה לראשונה גם מדרש רות הנעלם. שאר הדפוסים עשויים על-פי נוסח ויניציאה, בשינויים קלים ובתוספת הערות וביאורים, חוץ ממהדורה אחת (מונקאטש, תרע"א), המתוקנת ע"פ הגהות של מקובלים בכ"י.

ב. כתבי-יד של הזוהר²

מצב כתבי-היד של הזוהר אינו משיבץ רצון מבחינת צרכי המחקר. כתבי-יד קדומים ממש, שנכתבו סמוך לפרסומו של הספר, אינם בנמצא כלל, ואף מוזמן מאוחר יותר אין בידינו כתבי-יד שלימים. מהמאה הארבע עשרה נתגלו עד עתה שני כתבי-יד מקוטעים בלבד: א) כ"י ואטיקאן 202, שנכתב לא יאוחר משנת 1350. ליד כתבים מחוג תלמידי הרשב"א באו כאן כמה קטעים בודדים מן הזוהר. ב) כ"י קמברידג' Add. 1023, שנכתב במחצית השניה של המאה הארבע עשרה. כתב-יד זה הוא כרך שני של העתקות מכמה פרשיות של הזוהר. הוא מכיל בעיקר חלקים מהמדרש הנעלם ופרשיות אהדות מגוף הזוהר. חשיבות מיוחדת נודעת לו בכך, שפרשה אחת של מדרש הנעלם מובאת בו בנוסח שונה לגמרי מנוסח הדפוס ושאר כתבי-היד³.

גם מהמאה החמש עשרה אין כתבי-יד אלא במספר מצומצם. אמנם הם שלימים יותר, ביחוד בס' בראשית, אבל גם בהם חסר הרבה. יש לציין, שבכמה כתבי-יד חסרות חטיבות שלימות, כגון אדרא רבא ואדרא זוטא, סבא דמשפטים, ינוקא וכיוצא בהם. כתבי-היד החשובים ביותר מתקופה זו הם: א) כ"י ואטיקאן 206; ב) כ"י פארמה (די רוס) 1137; ג) כ"י פארמה (כנ"ל) 1392 (נכתב בשנת 1482 באיטליה); ד) כ"י בריטיש מוזיאום 762 (רק ס' בראשית); ה) כ"י פאריס 778-779. כ"י אוכס' 1564 (בראשית ושמות) וכ"י גסטר 747 נכתבו בסוף המאה החמש עשרה או בראשית המאה השש עשרה. מן המחצית הראשונה של המאה השש עשרה, היינו זמן קצר לפני הדפסת הזוהר, מצויים כתבי-יד רבים.

¹ דפוס ראשון: טהינגן (Thiengen), ש"כ (בשם ס' תפוחי זהב). — ² התיאורים הקצרים של כתבי-יד בידינו הקאטאלונים, שעל-פי רוב גם אינם מדויקים, אינם מלמדים הרבה על טיבם וזמנם. רק פרופ' גרשם שלום בדק אותם עד עתה בדיוקה שיטתית יסודית. הידיעות המובאות כאן נמסרו לי על-ידי בעל-פה, והנני מביע לו תודה עמוקה, שהואיל לתת לי רשות לפרסמן במבוא זה. — ³ עיין ג' שלום: פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר (ספר היובל לכבוד לוי גינזבורג, ניו-יורק, תש"ה, עמ' תכה-תמו). שם פורסמה כל הפרשה.

לפי סדר המאמרים, ביחוד בפרשת בראשית, אפשר לכלול את רוב כתבי-היד בשלשה סוגים: א) הסדר שלפנינו בדפוס, המצוי בכתבי-יד אחדים; ב) עריכת הפרשה בשלשה מדורות מקבילים, שכל אחד מכיל מחרוזת של דרשות רצופות מראש הפרשה עד סופה. המדור הראשון מתחיל במאמר "בריש הורמנותא דמלכא" (טו ע"א) ונמשך כמו בנוסח הדפוס עד "כלילן בהאי ברזא דמהימנותא" (כב ע"א), ומשם המשכו "ישרצו המים" (לד ע"א) עד "כי ה' דבר" (לח ע"א). המדור השני פותח במאמר "תנינן כל שלמה דאתמר בשיר השירים" (כט ע"א) ונמשך בסדר שלפנינו עד "ה' אחד ושמו אחד" (לד ע"א), ומשם המשכו "ישרצו המים" (מו ע"ב) עד סוף הפרשה. המדור השלישי מכיל את מאמרי מדרש הנעלם, שנדפסו בזוהר חדש. סדר דומה נמצא בשבעה כתבי-יד. מכתבי-היד המנויים לעיל שייכים לסוג זה: כ"י אוכס' 1564, כ"י ואטיקאן 206, כ"י בריטיש מוזיאום 762 וכ"י פארמה 1137. בחלק מכתבי-יד אלו מובאים בראש הספר, לפני "בריש הורמנותא דמלכא", המאמרים מ"ויאמר אלהים יהי אור" (מה ע"ב) עד "ואתם הדבקים בה' אלהיכם וגו'" (מו ע"ב). שבהם נפתח גם זוהר חדש. נראה, שמקור השם "מדרש יהי אור" לזוהר¹ הוא בפתחה זו. ג) ערבוב הדרשות של גוף הזוהר עם מאמרי החלקים המיוחדים, וביחוד מדרש הנעלם, ועריכתם יחד לפי סדר הפסוקים. זוהי בוודאי עריכה מלאכותית מאוחרת, אבל דווקא כתבי-יד מסוג זה זכו להערכה מופרזת. לנדואר² תיאר במפורט את כ"י מינכן 217—219 וזכריו עליו, שהוא קדום ביותר וחשוב מאוד לבקורת הזוהר, משום שהוא מכיל מאמרים רבים שאינם בנוסח הדפוס. שטיינשניידר³ עמד על טעותו והוכיח, שאין באותו כתב-יד שום חלקים בלתי-ידועים, אלא מאמרי מדרש הנעלם וחטיבות אחרות מובלעים בו בתוך גוף הזוהר בעריכה לפי סדר הפסוקים. זמן כתיבתו הוא המחצית הראשונה של המאה השש עשרה, גם כ"י גסטר 747, שבעליו ציינו⁴ ככתב-יד קדום ומעולה, שייך לסוג זה, ואין לו שום ערך בקורתי מיוחד, כפי שלום קבע בבדיקתו. מסוג זה יש לציין עוד כ"י רומא Casanatense 2971, שנכתב בשביל אחד הכמרים הגדולים. ההעתקה נסתיימה בשנת רע"ד (1513).

מבחינת הנוסח אין הבדלים יסודיים בין כתבי-היד ובין הדפוסים. לעתים נוסח הדפוס, ביחוד דפוס מנטובה, עדיף. גם מאמרים נוספים אינם מצויים בכתבי-היד אלא במידה מועטת. עדיפותם של כתבי-היד היא בעיקר בכתבי, בפיסוק ובצורתן של מלים קשות או מסורסות. בכתבי-יד אחדים ניכר הנסיון לחלק את הזוהר לפרקים. חלוקה זו מצויה גם בדפוס במאמרי מדרש הנעלם לפרשת בראשית, שנדפסו בזוהר חדש. יש לציין עוד, שבכתבי-היד חסרות כמה תוספות, שנשתרבו לתוך נוסח הדפוס, כגון המאמרים מבעל תיקוני זוהר בפרשת בראשית (כב ע"א-כט ע"א) והדפים הראשונים בפרשת ויחי (ריא ע"ב-רטז ע"א), שגם המקובלים עמדו על טיבם. המאמרים שבפרשת ויחי צוינו במפורש על-ידי מגיהי דפוס מנטובה כחיקוי ותוספת.

¹ עיין לעיל עמ' 38. — 2 Orient Lb., 1845, עמ' 341-343. — 3 Die hebräischen Handschriften Hastings, עמ' 246-243, 98 (1895), der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. — 4 עיין XII, E.R.E., עמ' 660.

מאמרי רעיא מהימנא אינם מובאים כלל בכתבי־היד כנספחים לזוהר. הם מצויים לחוד בצורת חיבור מיוחד, אבל רק בכתבי־יד מאוחרים. גם מתיקוני זוהר לא נתגלה שום כתבי־יד קדום. שני כתבי־היד הקדומים ביותר, הידועים עד עכשיו, הם: כ"י פאריס 786, שנכתב בשנת ר"ח, וכ"י קמברידג' Add. 520 מאותה התקופה.

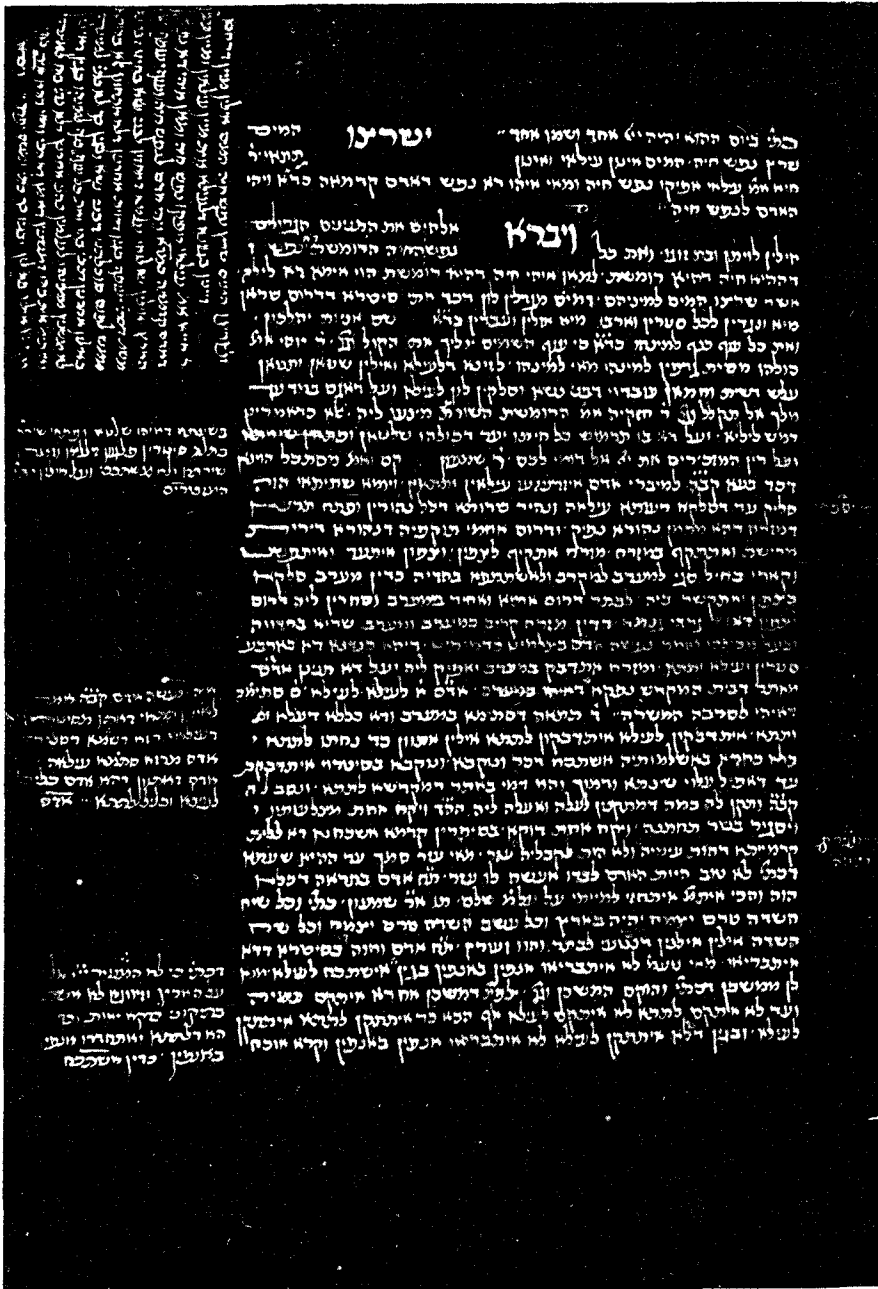
עקב המצב הלקוי בכתבי־היד של הזוהר יש ליחס חשיבות רבה מבחינה בקורתית לאוצר של לשונות הזוהר, המובאים בספרי המקובלים מסוף המאה השלש עשרה וראשית המאה הארבע עשרה כציטאטים מפורשים או בהעלמת המקור. ראשונים במעלה מבחינה זו הם כתבי ר' מנחם ריקנאטי, המכילים כשבע מאות ציטאטים מפורשים, ובהם מאמרים ארוכים במספר ניכר. שאר הספרים החשובים הם: כתבי ר' בחיי בן אשר, ס' שערי אורה לר' יוסף ג'יקאטיליא, כתבי ר' דוד בן יהודה החסיד, ס' לבנת הספיר וס' מגורת המאור לר' ישראל אלנקאווה. כל הספרים האלה נתחברו לפני כתבי־היד הקדומים ביותר שבידינו, ולפיכך רב ערכם לקביעת נוסח הזוהר ולהבנתו הנכונה.

ג. תרגומי הזוהר

הצורך בתרגום הזוהר לעברית כבר הורגש בזמן קדום. בכתבי ר' דחי בן יהודה החסיד מראשית המאה הארבע עשרה, וביחוד בס' מראות הצובאות, מובאים מאמרים רבים מן הזוהר בנוסח עברי. במדרש יונה נוספה בסופו מאמר גדול נזוהר ויקהל (ח"ב קצח ע"ב-קצט ע"ב) בתרגום עברי. בס' מגורת המאור לר' ישראל אלנקאווה, שמת על קידוש השם בטולידו בשנת 1391, מובאים עשרות מאמרים בשם "מדרש יהי אור", שאינם אלא נוסח עברי של מאמרי הזוהר. בהקדמת ר' אברהם אזולאי לס' אור החמה (ירושלם, תרל"ו) נאמר, שהגהותיו לקוחות "גם מספר א' של זוהר מועתק ללשון הקדש, שהעתיק ה"ר ישראל נקוא ז"ל". מכאן נראה, שבעל מגורת המאור תרגם לעברית את הזוהר כולו, ועל כל פנים חלקים גדולים ממנו. לפי דעתו של ג' שלום "זוהר לשון הקודש", הנזכר בהערות לזוהר מהמאה השש עשרה, וכן "ספר הזוהר המועתק ללשון הקדש", שכמה מאמרים מתוכו מובאים בכ"י בריטיש מוזיאום 768, הוא תרגומו של ר' ישראל אלנקאווה.

מתקופה מאוחרת יותר, מהמאה השש עשרה ואילך, נמצאים תרגומים שונים בכתבי־יד וגם בספרים מודפסים. כ"י אוכס' 1561 מכיל תרגום עברי של חלק גדול ממאמרי הזוהר לפי סדר הפרשיות. כ"י אוכס' 1563 הוא ס' דברים עתיקים, ילקוט ממאמרי

1 עיין לעיל עמ' 36. — 2 עיין לעיל עמ' 38, על ס' מגורת המאור נדון גם בסעיף הבא בקשר לתרגומי הזוהר. — 3 עיין לעיל עמ' 36, 39. — 4 עיין בית המדרש לילינק, I, עמ' 102-105; צונץ: הדרשות בישראל (ירושלים, תש"ז) עמ' 415, הערה 98. — 5 הוצאת ענעלאו, ועיין שם במבואות: II, עמ' 28-27; III, עמ' 32-33. — 6 שם, IV, עמ' 92. — 7 "דרך אמת" לזוהר ה"א לד ע"ב. — 8 התרגום של פרשת בראשית נדפס בשם "ספר הזוהר השלם על התורה" (ירושלים, תש"ו). לפי הקדמת המהדיר, ר' עבדיה הדאיה, עומדים להדפיס גם את שאר החלקים. הדוגמא שבדפוס מראה שהתרגום מקוסע מאוד ולשונו מגומגמת. המהדיר הניח לפי הקולופון, שהמתרגם הוא ר' ברכיאל, אך יתכן שזה שם המעתיק. נייבאואר ציין ברשימת כתבי־היד, שההעתקה נסתממה במרחשון של"ו, ואילו לפי הנוסח המובא בהקדמת המהדיר התאריך הוא ערב ר"ח כסלו שס"ג.



עמוד מכתבי־יד של הזוהר מהמחצית השניה של המאה הארבע עשרה (עפ"י תצלום כתבי־יד קמברידג' Add. 1023, שברשות הפרופ' ג' שלום בירושלים).

הזוהר בתרגום עברי, עם ביאור מר' שמואל בר בנימין. בסוף כתב־היד מועתקות הסכמות של רבנים מגרמניה ומפולין משנות ת"ב-ת"ז. בכ"י ואטיקאן 226 מובאות פרשיות אחדות של הזוהר, ובתוכן גם ספרא דצניעותא. בתרגום עברי שנעשה על־פי הדפוס, בכמה כתבי־יד, כגון כ"י בריטיש מוזיאום 739, 743, 769, מצויים מאמרים בודדים בתרגום עברי. ס' מקור חכמה (פראג, שע"א) לר' ישכר בער מקרעמניץ הוא תרגום עברי של קטעים ומאמרים קצרים בדרך הפשט לפי סדר הפרשיות. ס' מעולפת ספירים (קושטא, ת"כ) לר' שלמה אלגאזי הוא מבחר של קטעים ממאמרי מוסר שבזוהר לפי סדר הענינים, חלקם בתרגום עברי מדויק וחלקם בנוסח פראפראסטי. בס' אספקלריא המאירה² (פיורדא, תקל"ו) לר' צבי הירש הירוויץ, שהוא ביאור לזוהר, מועתק מאמר אחד מאדרא רבא (ח"ג קלה ע"ב-קלו ע"א) בתרגום עברי. כמעט כל התרגומים האלה נעשו בשביל אנשים, שאינם בקיאים בחכמת הקבלה, ולפיכך הושמטו מהם המאמרים הקשים והעמוקים. נמצא, חשויבותם להבנת הזוהר אינה מרובה.

בזמן החדש נעשו שלשה נסיונות לתרגם את הזוהר לעברית בהיקף רחב³. המתרגם הראשון היה ר' אליקים מילזאהגי, שלפי דבריו בס' זהרי ראבי"ה שבכתבי־יד⁴, השלים את תרגומם של כל חלקי הזוהר, כנראה חוץ מתיקוני זוהר וזוהר חדש, ועמד להדפיסו עם שלשה ביאורים משלו ועם הערות "דרך אמת". תרגום זה, שקטע קצר ממנו מובא לדוגמא בס' זהרי ראבי"ה⁵, לא זכה לבוא בדפוס וכתב־היד אבד. גם הלל צייטלין ערך תכנית לתרגום הזוהר כולו וביקש להוציאו לאור עם פירוש רחב, אבל רק תרגומה של הקדמת הזוהר נדפס⁶. התרגום היחיד, שיצא לאור בשלימות לפי תכנית המתרגם, הוא תרגומו של ר' יהודה יודל ראזענבערג⁷. המתרגם ערך את מאמרי הזוהר בסדר שונה מן המקור, לפי פסוקי התורה ותהלים ושיר השירים ומשלי וקהלת. התרגום נדפס יחד עם המקור, בלויית ביאור בשם "זיו הזוהר", אך כל המאמרים הקשים והעמוקים הושמטו ונדפסו לחוד בארמית בלבד.

מהתרגומים לשפות זרות יש לציין עבודות אלו: א) התרגום הלאטיני החלקי של Knorr von Rosenroth מסוף המאה השבע עשרה⁸. בתרגום זה, בניגוד לרוב התרגומים העבריים, נכללו דווקא החלקים הקשים והחשובים ביותר, כגון ספרא דצניעותא ואדרא רבא

1 ידיעה זו קבלתי מפרופ' ג' שלום. — 2 דף פח ע"ג. — 3 על מבחרי קטעים מדברי אגדה ופתגמי הזוהר וכדומה אין מקום לעמוד כאן במיוחד. — 4 2b-2a — 5 30b — 6 קובץ "מצודה" (לונדון, תש"ג), עמ' 40-82. הן התרגום והן הביאור אינם ממלאים את התקנות, שתלו בעבודתו של צייטלין. נוסח המקור לא הוגה כלל, ובמקומות רבים התרגום אינו מדויק וסגנונו אינו מתאים ללשון הזוהר. בביאור הוכנסו דברים רבים, שאינם לפי פשט הזוהר. — 7 ס' זהר תורה על חמשה חומשי תורה בחמשה כרכים. שני הכרכים הראשונים נדפסו במאנטריאל (תרפ"ד), ושלושת הכרכים האחרונים בניארק (תרפ"ד-תרפ"ה). הכרך הראשון נדפס קודם לחוד (חארשא, תרס"ו) בשם ס' שערי זהר תורה, במהדורה קצרה יותר ובעריכה שונה קצת. כרך נוסף על תהלים נדפס בשם ס' הזוהר הקדוש (בילגורייא, תרפ"ט). באותו שם נדפס גם כרך שביעי על שה"ש משלי וקהלת (בילגורייא, תר"צ). [הערת י. ל. זלוטניק]. במקום הבהרת הענינים גרמה עריכת המתרגם לערבוב הפרשיות ולקריעת המאמרים לגזרים. לשון התרגום מגומגמת ראזענבערג פרסם גם ס' נפלאות הזוהר, אוסף של סיפורי הזוהר בעברית וביידיש. — 8 Kabbala Denudata II, (1684, Frankfurt).

ואדרא זוטא. קשיי הלשון והענינים גרמו כמובן לשיבושים רבים. תרגום זה זכה להשפעה מרובה, שכן עד ראשית המאה העשרים היה המקור העיקרי לידיעת הזוהר בחוגי התרבות האירופית.¹ (ב) התרגום הצרפתי של Jean de Pauly, בשבעה כרכים עם הערות וביאורים.² שם המתרגם בדוי וזהותו האמיתית לא נתבררה. תרגום זה מכיל את רוב חלקי הזוהר, אבל הוא מלא שיבושים גסים וסילופים נצרניים. התרגום נעשה בשנות 1903-1900, ואחר-כך תוקן על-ידי רב "מוסמך", אבל גם מלאכת התיקון יצאה פגומה.³ (ג) התרגום האנגלי של M. Simon H. Sperling, שהופיע בחמשה כרכים.⁴ המתרגמים עשו את מלאכתם באמונה, אבל חוסר ידיעתם בתורת הקבלה הכשילים לפרקים. רוב החטיבות המיוחדות הושמטו מן התרגום, וגם במדרש הזוהר עצמו דילגו המתרגמים על הרבה מאמרים קשים וחשובים. (ד) מבחר מאמרי הזוהר בתרגום גרמני מאת E. Müller.⁵ המבחר ערוך לפי סדר הענינים. המתרגם שאף לדיוק מלא, אבל לעתים קרובות טעה בהבנת הדברים, עצם המבחר לקוי בכך, שכמעט כל המאמרים שבו מקוטעים. (ה) תרגומה הגרמני של התחלת הזוהר (ח"א טו ע"א-כב ע"א) מאת ג' שלום.⁶ נוסח הטכסט הגהה מתוך השוואה לכתב-יד. ביאורים קצרים שולבו בתוך התרגום בצורת השלמות. (ו) ג. שלום ערך גם מבחר מגוף הזוהר, שנתפרסם בתרגום אנגלי (Zohar, The Book of Splendor, New York, 1949).

ד. פירושי הזוהר

פרשנות הזוהר מסועפת מאוד, ומספר הפירושים השלימים והחלקיים שבדפוס מגיע לעשרות.⁷ נוסף לכך מצויים עוד פירושים רבים בכתב-יד. אולם רק בחלק קטן מן הפירושים אפשר להסתייע להבנת מאמרי הזוהר כפשוטם. המקובלים ראו בס' הזוהר אוצר בלום, שכל חכמת הקבלה כלולה בו, לרבות החידושים שנתחדשו במהלך התפתחותה, ורוב הפרשנים תלו בו רעיונות, שאין להם מקום כלל בעולם המחשבה של המחבר. דברים אלו חלים במיוחד על הפרשנות הלוריאנית, שמרבית הפירושים שייכים אליה. קבלת האר"י מהווה הפיכה גמורה במושגי-היסוד של תורת הסוד, והפירושים שנכתבו ברוחה של קבלה זו, חוץ מחיבורים אחדים, אינם אלא הרצאתם ופיתוחם של הרעיונות החדשים במסגרת של מאמרי הזוהר.

הפירוש החשוב ביותר, המקיף את כל הזוהר על התורה, הוא ס' אור החמה לר' אברהם אזולאי.⁸ בספר זה מקובצים שלשה פירושים: א) קיצור מפירושו הגדול של ר' משה קורדובירו, הנמצא בכתובים בשם ס' אור היקר; ב) פירושו של ר' חיים ויטאל, שלפי עדותו של ר' אברהם אזולאי בהקדמתו נתחבר לפני שלמד תורה מפי האר"י; ג) ביאורים של מקובל אנונימי, שהגיעו לידי ר' אברהם אזולאי כהערות בשולי הגליונות של ס'

1 עיין לעיל עמ' 48. — 2 Sepher ha-Zohar (1912-1906, Paris). — 3 עיין גרשם שלום: Der Sohar 5. — 4 Bibliographia Kabbalistica, עמ' 120. — 5 Müller, E. (1934-1931, London). — 6 שלום ערך רשימה (1932, Wien). — 7 Die Geheimnisse der Schöpfung (1935, Berlin). — 8 שלום ערך רשימה ביבליוגרפית מפורטת של פירושי הזוהר וספרי-העזר בספרו Bibliographia Kabbalistica, עמ' 185-210. — 9 ירושלים, תרל"ו-תרל"ט. אך במהדורה זו חסר הפירוש לזוהר במדבר ודברים. מהדורה שלימה היא: פרעמישלא, תרנ"ו-תרנ"ז.

הזוהר. אותו המלקט פרסם גם קיצור מס' ירח יקר לר' אברהם גלאנטי בשם ס' זהרי חמה.⁹ שאף הוא מכיל ביאורים חשובים להבנת הזוהר, אבל לא נדפס אלא על בראשית ושמות.

חשיבות מרובה נודעת לס' כתם פז,¹⁰ פירושו הרחב והמעמיק של ר' שמעון לביא. פירוש זה נתחבר בטריפולי בשנת ש"י בערך, כלומר לפני הדפסת הזוהר, ולפיכך אפשר להסתייע בו גם לתיקון הנוסח המודפס. בהסכמת רבני ליורנו מתואר הספר כ"פירוש ס' הזוהר על ס' בראשית וס' שמות", אבל הפירוש על שמות לא נדפס.

מהפירושים שנתחברו אחרי התפשטותה של קבלת האר"י יש לציין שלשה ספרים, שיש בהם ענין גם להבנת הזוהר כפשוטו: א) ס' מקדש מלך לר' שלום בוואגלו.¹¹ פירוש רחב זה, המושתת על קבלת האר"י, מכיל גם ביאורים רבים, הקרובים לפשט הזוהר. ב) ס' אספקלריא המאירה לר' צבי הירש הורוויץ.¹² פירוש קצר, שאינו הולך בעקבותיה של קבלת האר"י. בהערות המחבר מצויים תיקוני נוסח חשובים. ג) ס' יתל אור לר' אליהו מוילנא.¹³ הערותיו מבהירות סתומות רבות שבמאמרי הזוהר.

פירושים רבים נתחברו על חלקים מיוחדים בלבד, ובייחוד על ספרא דצניעותא ואדרא רבא ואדרא זוטא, אבל גם בהם קשה למצוא ביאורים אמיתיים. הוא הדין בפירושים על תיקוני זוהר. על חלקי זוהר חדש לא נכתבו אלא פירושים מעטים.

מלבד הפירושים חיברו המקובלים ספרי-עזר רבים להבנת הזוהר, כגון מפתחות וביאורי מלים קשות וחילופי נוסחאות, ובהם כמה חיבורים חשובים. נציין אחדים לדוגמא: א) ס' מראה כהן לר' יששכר בער הכהן משעברשיץ,¹⁴ מפתח הענינים ומפתח פסוקי המקרא לפי דפוס קרימונה. הספר כולו תורגם ללאטינית על-ידי Knorr von Rosenroth. ב) חבור עמודי שבע לר' אהרן זעליג מזלקווא.¹⁵ הספר ערוך בחמשה פרקים, ובהם פרק על המאמרים שבדפוס מנטובה החסרים בדפוס קרימונה, ופרק על המאמרים החוזרים ונשנים בזוהר בשינויי נוסח. ג) מפתחות זוהר לר' ישראל ברכיה פונטאנילה.¹⁶ הספר ערוך בשני חלקים. החלק הראשון הוא מפתח הענינים בסדר א"ב, שנתחבר על-ידי מקובל בשם שמואל במאה השש עשרה ונערך מחדש על-ידי המהדיר, והחלק השני הוא מפתח פסוקי המקרא, שנתחבר על-ידי פונטאנילה עצמו. שני המפתחות מפורטים ומדויקים, והם מועילים מאוד לעיון בזוהר. ד) ס' ישע יה לר' יוסף בן שרגא,¹⁷ ביאורי מלים קשות שבזוהר. ה) ס' אמרי בינה לר' ישכר בער מקרעמניץ,¹⁸ כנ"ל, במהדורות רבות של הזוהר נדפס בשולי הגליונות. ו) ס' אור הלבנה לר' אברהם אזולאי,¹⁹ ציוני נוסחאות שונות על-פי כתב-יד לתיקון הטעויות שבדפוס. ספר חשוב זה, המתואר בהקדמה לס' אור החמה כ"המאור הקטן המאיר לאדם ההולך באשון חשך הטעויות וחילוף הנוסחאות אשר נפלו בספר זוהר יותר ממה שנפלו בשום ספר וזלתו",

1 ויניציאה, תט"ו (בראשית), פרעמיסלא, 1882 (שמות). בדפוס פרעמיסלא של ס' אור החמה נכללו גם הביאורים שבס' זהרי חמה. — 2 ליורנו, תקנ"ה, בשני כרכים. — 3 אמשטרדם, תק"י, בחמשה כרכים. לפי ההסכמות יוצא, שהספר הופיע בשנות תקי"א-תקי"ב. הספר נפוץ מאוד בחוגי המקובלים ונדפס תשע פעמים. — 4 פיורדא, תקל"ו. — 5 וילנא, תרמ"ב. — 6 קראקא, שמ"ט. — 7 קראקא, שצ"ה-שצ"ז. הספר יקר המציאות מאוד. טופס אחד נמצא בספרייה הלאומית בירושלים. — 8 ויניציאה, תקי"ד. — 9 ויניציאה, שצ"ו. קונטרס קטן. — 10 פראג, שע"א. — 11 פשעמישל, 1899.

משנת הזוהר

פתיחה

אישים ומעשים



לא נדפס אלא לזוהר בראשית. ז) ילקוט הזוהר לר' ישעיה מנחם מענדיל מלאדז'. אוסף לשונות מן הזוהר ומזוהר חדש ומתיקוני זוהר. הספר ערוך לפי ענינים בסדר א"ב. בסופו מובא אוסף של משלים ומעשיות שבזוהר.

לבסוף יש לציין עוד, שרוב ספרי הקבלה שלאחר גירוש ספרד מכילים ביאורים רבים ורחבים למאמרי הזוהר, ואחדים מהם בעלי ערך רב הם מבחינה פרשנית, אף-על-פי שלא נתחברו בצורת פירושים. ספרים חשובים ביותר מסוג זה הם: פירושו של ר' יהודה חייט לס' מערכת האלהות, ס' עבודת הקודש לר' מאיר בן גבאי וס' פרדס רמונים לר' משה קורדובירו. בספרים אלו וכיוצא בהם, שנתחברו לפני הדפסת הזוהר, אפשר להשתמש לפרקים גם לקביעת הנוסח הנכון.

בשנים האחרונות הופיעו שתי מהדורות חדשות של הזוהר. המהדורה האחת, שהוכנה בעריכתו של המקובל ר' יהודה ליב אשלג, נדפסה עד עתה בעשרים ואחד כרכים (ירו-שלים, תש"ה—תשט"ו), המכילים את הזוהר וזוהר חדש. כל המאמרים מבוארים ביאור רחב בפירושי המהדיר בשם "הסולם" ו"מראות הסולם". מכרך ב' ואילך שולב בפירוש "הסולם" תרגום עברי מלא, הניתן קטעים קטעים. הביאורים הם לפי קבלת האר"י וקשה להסתייע בהם להבנת הזוהר כפשוטו. מבחינה מדעית נודעת חשיבות למהדורה זו במראי המקומות שב"מסורת הזוהר" וב"חלופי גרסאות", אם כי לקיים הם בחסרון ציונם של המקורות. המהדורה השניה (זוהר, תיקוני הזוהר וזוהר חדש) בחמישה כרכים (ירושלים—תל-אביב, ת"ש—תשי"ג) נערכה ע"י ראובן מרגליות, בתוספת ציונים והערות בשם "ניצוצי זהר". מהדורה זו נדפסה עפ"י דפ' ווילנא, ולא זו בלבד שהנסוח לא תוקן, אלא אפילו נוספו בו שיבושים גסים מחמת הגהה מרושלת. ב"ניצוצי זהר" מובא חומר חשוב לבקורת הזוהר, ביחוד בהקבלות לכתביהם של חכמי ימי-הביניים¹, אבל המחבר קלקל את השורה ברמיזותיו, שהקבלות הן ראיות כביכול לקדמות הזוהר.

אסיים בציונו של ס' ימים נוראים (ירושלים, תרצ"ח) לש"י עגנון, המכיל גם מכתר של מאמרי הזוהר בתרגום עברי.

¹ פיטרקוב, תרע"ב. — ² עיין לעיל עמ' 76, 83, 84, 96 בהערות. ועיין גם ר' מרגליות: הרמב"ם והזוהר ("סיני", תשי"ג-תשי"ד בהמשכים).

צורת האילן העכורי לפני
 רק סימנים קטנים ליריע
 כגולם שראשו מגיע השמימה הרה

סודות' ק' ותרומה בגדו איו רכודם פועם
 בהכמה יהיו רק לזכרון ויובל לעלות
 כטבו וראי' ול' והכשלים: כיט

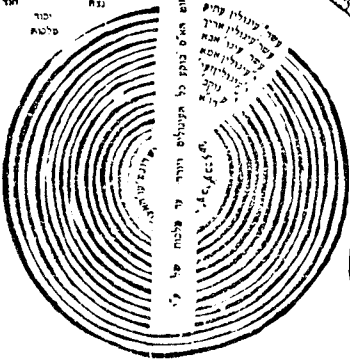
מיון אכס
 יהיה בגמרות מלכות

והכמה שכן המדי
 להחיל אחריו יש

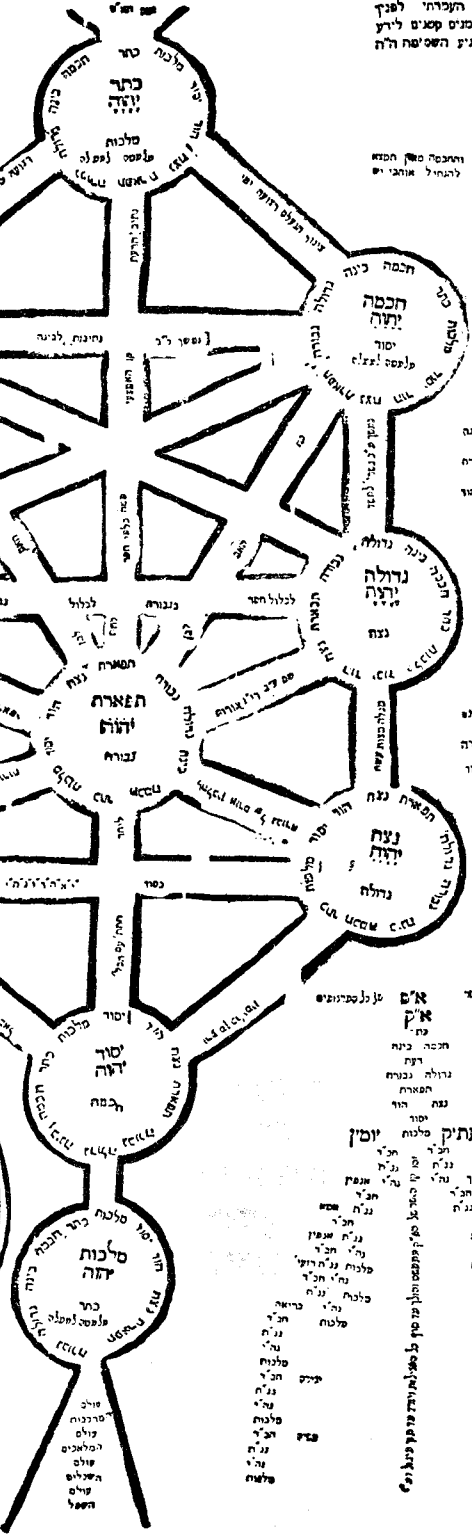
מיון המלכות
 כתר
 הכמה
 יקת
 נבירה
 המארה
 נצה
 יסוד
 מלכות

מיון המלכות
 כתר
 הכמה
 דעת
 נבירה
 המארה
 נצה
 יסוד
 מלכות

מיון המלכות
 כתר
 הכמה
 דעת
 נבירה
 המארה
 נצה
 יסוד
 מלכות



מלכות יהוה' כלי נקוד' כי היא סקבלת כל
 הנקודות לפי ההשפעה



מלכות
 כתר
 הכמה
 דעת
 נבירה
 המארה
 נצה
 יסוד
 מלכות

מיון המלכות
 כתר
 הכמה
 דעת
 נבירה
 המארה
 נצה
 יסוד
 מלכות

מיון המלכות
 כתר
 הכמה
 דעת
 נבירה
 המארה
 נצה
 יסוד
 מלכות

מיון המלכות
 כתר
 הכמה
 דעת
 נבירה
 המארה
 נצה
 יסוד
 מלכות

אילן הספירות