

## ספר הפרדס לר' משה די ליאון ושרידיו: לביור דרכי הפרשנות לסיפורי התורה בספר הזוהר

אבישי בראשר\*

בכתביו משנות התשעים של המאה השלוש עשרה הזכיר ר' משה בן שם טוב די ליאון חיבור פרשני פרי עטו ושמו 'ספר הפרדס' (או 'ספר פרדס'), שהוקדש כעדותו לביאור משמעותם הצפונה של סיפורים מקראיים ואשר כונה על שם ארבע דרכי הפרשנות פשוט-רמז-דרש-סוד (נוטריקון פרד"ס). המאפיינים שאפיין די ליאון את הספר, שהוחזק עד כה אבוד, מתאימים לקטעי שאלות ותשובות פרשניות על סיפורי המקרא שכתב. החלק הראשון במאמר בוחן את דרך ההדרתם של קטעי השאלות והתשובות האלה בעבר. הקטעים נקבצו באופן בלתי מבורר והוהדרו בלא הבחנה בצד קטעים מחיבורים אחרים. לאור בחינת כל כתבי היד שבהם נמסרו, מוצעת רשימה מבוררת של הקטעים ומוצע שחזור של סדרם המקורי. לאחר מכן בחלק השני מוצגות כמה ראיות בעד זיהוי קטעים פרשניים אלה כשרידיו של 'ספר הפרדס' – זאת בייחוד מתוך בחינת מאפייניו הייחודיים של הספר בידי מחברו, די ליאון, במקומות שבהם מנה את מאפייניו. החלק השלישי במאמר עוסק בשאלת הזיקה בין קטעי השו"ת (לשיטתנו: 'ספר הפרדס') לבין יחידות טקסטואליות מקבילות בספר הזוהר; ומוצעת הצעה חדשה לראות בשני הגופים הספרותיים הללו ביטויים שונים ליצירה פרשנית שנוצרה במקביל בשפות שונות וגם בסוגות שונות. לאחר מכן מוקדש החלק הרביעי לביור מורחב של השיטה הפרשנית בבסיס הביאורים הקבליים לסיפורי המקרא בשאלות והתשובות שב'ספר הפרדס', והדיון מתמקד בכמה נושאים: היחס בין הפשוט ושימורו לבין דרכי פרשנות אחרות של המקרא; שילוב שיטות פרשניות שונות – פרשנות טיפולוגית, ביאור פיגורטיבי ודרך הפרשנות האלגוריסטית; היחס לסיפורי התורה כלבוש; והזיקה בין ריבוד פרשני לריבוד אונטולוגי. בנספח למאמר מוצגת מהדורה מבוררת ומוערת לכל הביאורים לסיפורי המקרא (שרידי ספר הפרדס?) על יסוד כמה כתבי יד.

\*

1. קבצי שאלות ותשובות פרשניות על סיפורי המקרא לר' משה די ליאון:  
גלגוליהם של שרידים, עריכתם וההדרתם

בכמה ילקוטי חיבורים בקבלה שנשמרו בכתבי יד קובצו פירושים קצרים לסיפורי בראשית, הערוכים במתכונת של שאלות ותשובות (שלשונן עברית) והכוללים פתרונים הידועים מדרשות מקבילות בארמית המופיעות ב'זוהר'. בהערה ביבליוגרפית קצרה על אחד מכתבי היד הללו (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Harley 5532) הציע ג'ורג'י

מרגליות לזהות את מחברן של שו"ת אלה עם ר' משה די ליאון.<sup>1</sup> זיהוי זה אומץ בידי גרשם שלום בתיאור קטלוגי לחומר מעובד ומקוטע שנשמר בתעודה אחרת: כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°411.<sup>2</sup> מאוחר יותר שימש כתב היד האחרון יסוד למהדורה שהתקין ישעיה תשבי בכותרת 'שו"ת לר' משה די ליאון בעניני קבלה',<sup>3</sup> שבה השלים הלה את החומר שנחסר מכתב היד בעזרת תעודות אחרות<sup>4</sup> ואף הרחיבו בעזרת אגד אחר של שאלות ותשובות שהוקדשו לסיפורי אליהו (שלא שרד בידינו בשלמותו).<sup>5</sup> כפי שהצביע על כך תשבי במהדורתו, בנוסח כ"י ירושלים Heb. 8°411 מצויות הרחבות ניכרות, שאינן ידועות מנוסחים אחרים של השו"ת אשר עמדו לנגד עיניו; ולגבי חלקן אף עורר תשבי את האפשרות שמקורן בשרבובים מעשה ידי של מעיין מאוחר.<sup>6</sup> בהמשך לדבריו אפשר לקבוע כיום בוודאות כי כל ההרחבות בכתב יד זה נולדו מגלוסות פרשניות שנתחבו לגוף החיבור במועד מאוחר.<sup>7</sup>

\* פרופ' אבישי בראשר, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים.

1 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Harley 5532 (מרגליות 788). George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew & Samaritan Manuscripts in the British Museum*, III:I, Oxford 1909, p. 95, בהתייחסו לדף 225 בכתב היד.

2 גרשם שלום, כתבי יד בקבלה: הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"ץ, עמ' 35 (בתיאור כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, Heb. 8°411, דף א1-10), המאה השש עשרה-השבע עשרה, בכתיבה מזרחית [ההעתקה חסרה בראשה ובסופה וראו עוד להלן הערה 4].

3 ישעיה תשבי, 'שו"ת לר' משה די ליאון בעניני קבלה', קבץ על יד, ה [טו] (תשי"א), עמ' ט-לח.

4 מהדורת השו"ת לבראשית נדפסה אצל תשבי, שו"ת (לעיל הערה 3), עמ' טו-לה, בהתבסס על כ"י ירושלים Heb. 8°411, הכולל גלוסות פרשניות וכן תוספת שמקורה בחיבור אחר לדי ליאון; ובעזרת השלמות מכ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 448 (נובאואר 1947) [עמ' טו שורה 1-16; ועמ' כב שורה 85 - עמ' כד שורה 19] ומכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 664 של ס' מראות הצובאות לר' דוד בן יהודה החסיד [עמ' לג שורה 78 - עמ' לה שורה 5]. היקף השרבובים וההרחבות מחיבורים אחרים עולה לכמעט פי שניים ממהדורת השו"ת לבראשית.

5 שם, עמ' לה-לח. השלמות אלה נוספו שם על פי ממצא מגניזת קהיר ועל שרידים בכתבי יד אחרים; ראו שם, עמ' יד. בהדפסה החוזרת של מחקרו ההדיר תשבי בנספח מיוחד נוסח הכולל תשובות נוספות בעניין אליהו; ישעיה תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות, ירושלים תשמ"ב, א, עמ' 68-75. לרישום מעודכן של כתבי היד ששמשו יסוד לההדרה זו ראו להלן הערות 8-9.

6 תשבי, שו"ת (לעיל הערה 3), עמ' יג-יד.

7 הרחבות אלה נבדלות מגוף השאלות והתשובות (המתועדות כאמור בכתבי יד אחרים) בתוכן, בלשון ובסגנון - ויש שהן אף הובחנו מגוף הטקסט בלשונות מיוחדות. להעתקה של קטע מ'צוואת ר' אליעזר הגדול' (=סדר גן עדן) באחת התשובות ראו: תשבי, שו"ת (לעיל הערה 3), עמ' כח; בעניין זה ראו גם: ליאור זקס-שמואלי, 'סדר גן עדן: מהדורה מדעית ועיון (עם הערותיו של גרשם שלום)', קבלה, כח (תשע"ג), עמ' 207-209.

ההתבססות על הנוסח המורחב שבכ"י ירושלים Heb. 8°411 התפיתה מאוד את היקפן של השאלות והתשובות על סיפורי בראשית במהדורת תשבי, וכללה בהן חומר מאוחר רב שאינו פרי עטו של מחברן. לבד מכך גררה התבססות זו עוד שני שיבושים עיקריים: ראשית, מתכונתן האקראית בכתב יד ירושלים הכתיבה את הדפסתן בסדר מסורס, וגם עתה נגד עדותם של כתבי יד אחרים ומתוך בלבול הרצף ההגיוני של התשובות בהשוואה לסדרם של סיפורי בראשית (ובכלל זה בייחוד הפניותיו הפנימיות של המחבר לדברים שהקדים וביאר).<sup>8</sup> ושנית הרכבן של השו"ת הורחב באמצעות ליקוטים מחיבורים אחרים שהועתקו בסמוך בכ"י ירושלים (וכן בכתבי היד ששימשו להשלמתו), והרחבה זו גרמה לכך, שאל מהדורת הטקסט גונבו שני קטעים ארוכים שמקורם האמיתי בכתבים אחרים שחיבר די ליאון: (א) ביאור למעשה יעקב בצאן לבן, שנכלל בין קטעי הסודות והביאורים שנספחו לספרו 'הנפש החכמה' (= 'ספר המשקל');<sup>9</sup> ו-(ב) ביאור בעניין 'סוד היבום', שמקורו בחיבורו 'ספר הרמון'

<sup>8</sup> בכל אחד מכתבי היד המשמרים שרידים מן הקובץ על סיפורי בראשית מתועד סדר שונה של השו"ת (בעניין זה ראו גם הערתו של תשבי, שו"ת [שם], עמ' יג, ביחס לכתבי היד שנודעו לו בזמנו). הצעה לשחזור הסדר המקורי ראו להלן הערה 12. לעומת זאת, ביחס לשרידיהן של השו"ת בקובץ בענין אליהו, שוררת הסכמה בין כל עדי הנוסח אשר לסדרן. סדרן של עשר תשובות בקובץ בענין אליהו מתועד בתוכן העניינים לס' 'שושן יסוד העולם' לר' יוסף תירשום בכ"י ז'נבה, ספריית ז'נבה, Comites Latentes 145, עמ' 33-34 (התשובות עצמן נכללו בין הדפים הרבים שנתלשו מכתב היד ואבדו); לרישומן ראו: מאיר בניהו, 'ס' "שושן יסוד העולם" לר' יוסף תירשום, טמירין, א (תשל"ב), עמ' רכט-ל. סדר זה זכה ברובו לתימוכין בשרידי של הקובץ שנדפסו בידי תשבי בהפרש של שנים (בראשונה נדפסו שתי התשובות הראשונות ועוד שריד מן התשובה השלישית על פי קטע הגניזה שבכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S K 12.6, דף ב1-ב2; ומאוחר יותר נדפסו שבע התשובות הראשונות [השביעית קטועה] על פי כ"י ששון 921, עמ' 331-337). ראו תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, א (לעיל הערה 5), עמ' י-יא. שרידים מן השאלה הראשונה בלבד נשתמרו גם בכ"י ששון 406, עמ' 134-136 (לאחר העתקת ס' משכן העדות לר' משה די ליאון) וכן בכ"י מוסקוה, ספריית המדינה, גינצבורג 1302, דף 70א (וראו להלן הערה 15). ייחוסה של שאלה זו לדי ליאון נודע גם מהעתקתה בידי ר' משה קורדובירו, ספר פרדס רימונים כד, יד, ירושלים תש"ס, עמ' תיד-טטו (שציינן: 'שוב מצאנו בשם ר' משה דליאון ז"ל'). עוד יצוין שקטע אחר מאת די ליאון העוסק בסיפורי אליהו הועתק בכ"י ששון 921, עמ' 312-313, בכותרת 'התבונן בענין אליהו ז"ל בענין המרכבה'. כל הקטע שהועתק לאחר מקורו ב'שער סדר המעלות', השער הרביעי בחיבור 'סוד דרכי האותיות והנקודות' לדי ליאון; ראו: אבישי בראשור, 'מגנזי תבין: כתבי האותיות, הניקוד, השמות והפעולות של ר' משה די ליאון וראשיתו של הבדיון ה'זוהרי'', קבלה, נא (תשפ"ב), עמ' 242. לגרסאותיו של קטע זה וגלגוליו בכתבי היד ראו: הנ"ל, 'הציטוט הראשון מ'ספר הזוהר' ומאין קיבל "ספר הזוהר" את שמו?', קבלה, לט (תשע"ז), עמ' 147-149.

<sup>9</sup> ראו: גרשם שלום, פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 60, הערה 56. הקטע הועתק בחסר רב בכ"י ירושלים Heb. 8°411, דף 8א-9ב, ומטעם זה שב תשבי והשלים את נוסחו בנספח מיוחד על יסוד אחד מכתבי היד הרבים של 'ספר המשקל' (ספר 'הנפש

והובא במהדורה דווקא על פי העתקתו המשנית בספרו של מחבר אחר (ר' דוד בן יהודה החסיד).<sup>10</sup>

החכמה): תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, א (לעיל הערה 5), עמ' 64–67 (וראו הערות המהדיר שם 5 ו-22; וכן במבוא להדפסה החוזרת, שם, עמ' י). לפי הערכתי חסרונה הגדול של העתקת הקטע בכ"י ירושלים – נגרם בשל פסיחה כנראה עקב נשירתו של גיליון שלם מן העותק שממנו העתיק סופר כתב היד (או מעותק קדום הימנו בשלשלת המסירה): כ"י ירושלים Heb. 8°411, דף 8ב, שורה 15 (בין התיבות 'בסוד' ו'העולם' נחסרו כ-400 מלים). עוד קודם לכן נדפס הקטע כולו במקומו ובשלמותו בידי יוחנן ויינהובן: Jochanan H.A. Wijnhoven, 'Sefer Ha Mishkal [by Moshe de León]: Text and Study', Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1964, pp. 104–109. קיצור קדום של ביאורו הנזכר של די ליאון למעשה יעקב בצאן לבן קיצר ר' מנחם רקנאטי, פירוש על התורה, ונציה רפ"ג, פרשת ויצא, דף מד ע"ב; ראו: משה אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 98–99. רקנאטי הכיר את הקטע מנספחי 'ספר המשקל' (=ספר 'הנפש החכמה'), שמהם העתיק כמה קטעים, אך בכתביו לא נמצאו ראיות להיכרותו עם קטעי השו"ת המבוררים הנידונים כאן.

תשבי, שו"ת (לעיל הערה 3), עמ' לג–לה והערה 180, ההדיר את הקטע על פי העתקתו המשנית בס' 'מראות הצובאות' לר' דוד בן יהודה החסיד, שהעתיק את הקטע בסמוך להעתקתו מן השו"ת. (בהדפסה החוזרת של הקטע נטרף סדר העמודים: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, א [לעיל הערה 5], עמ' 58–60). למקור המשוער בספר הרמון ראו: Elliot R. Wolfson, *The Book of the Pomegranate: Moses De León's Sefer ha-Rimmon*, Atlanta 1988, pp. 244–245 (וראו גם: שילה פכטר, 'חטא שאין עליו תשובה: על מחלוקת מפורשת בין רמד"ל לזוהר', וזאת ליהודה: קובץ מאמרים לכבוד פרופ' יהודה ליבס לרגל יום הולדתו השישים וחמישה, בעריכת מ' ניהוף, ר' מרזו וי' גארב, ירושלים תשע"ב, עמ' 161, הערה 79). תשבי לא נימק את הכללתו של ביאור זה (מתוך העתקה משנית בס' מראות הצובאות) במהדורה שהתקין, ואף ציין: 'תשובה זו חסרה בשאר כה"י ובוודאי אינה שייכת לקונטרס' [!]. (תשבי, שו"ת [שם], עמ' יג). אפשר שמעיניו נעלמה העובדה שבשניים מכתבי היד של השאלות והתשובות שעמדו לרשותו באותה העת נעתק הקטע שמקורו בספר הרמון בנוסח יותר מלא ובריחוק כמה דפים קודם להעתקת התשובות (וראו: כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות 1887 [הלברשטם 444], דף 17ב–18ב; כ"י אוקספורד 448 Opp. [נויבאואר 1947], א36–א37 (והשוו: כ"י ניו יורק בית המדרש ללימודי יהדות 2194, דף 49ב–50ב). גולדרייך שיער שר' דוד בן יהודה החסיד נטל את התשובות מתוך לקט המקורות הקבליים המתועד בכתבי יד אלה. ראו: עמוס גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק זמן עכו, ירושלים תשמ"ד, עמ' שסז ועמ' שעז (להעתקתו המשוערת של ר' יצחק זמן עכו מלקט מקורות דומה במקום אחר ראו להלן ליד הערה 16). בהמשך לכך ייתכן שהפגשתן של התשובות עם הקטע מספר הרמון היא שהולידה את הסמכתם המלאכותית בס' מראות הצובאות לר' דוד. לקטע בס' מראות הצובאות ראו: Daniel C. Matt, *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot*, by R. David ben Yehudah he Hasid, Chico 1982, עמ' קנב. לשימושו של ר' דוד בן יהודה החסיד בכתבים אחרים מאת די ליאון ראו: אבישי בראשר, 'קבלה ומנהג: תשובות הגאונים ומדרשות ה"קדמונים" בפולמוס המנהגים ב"זוהר" ובסביבתו הספרותית', תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 195–263 (בייחוד עמ' 204–227); הנ"ל, 'מובאות בדויות מן "הירושלמי" בכתבי קבלה מימי הביניים וזיקתן לספרי הלכה ומנהג (ספר זוהר, תשובות הגאונים, שו"ת

10

עיקרו של דבר: בההדרתן של השאלות והתשובות לבראשית הודבקו יחד כמה תעודות שונות הכוללות הרחבות, העתקות משניות וכן חומר זר ממקורות אחרים; והדבקה זו יצרה באופן מלאכותי חיבור חדש, רצוף שרבובים ארוכים וקטעים מחיבורים אחרים, שהתרחק הרבה בנוסחאותיו ובסדרו מן המקור (המשוער) שממנו השתלשל, וגם בהיקפו תפח כמעט פי שניים. לאור כל זאת וכן לאור זיהויים של שרידים נוספים מן השו"ת לבראשית שנתגלו מאז ולא נכללו במהדורה הישנה, כשרה השעה להחזיר בצורה מנופה ומבוקרת את שרידי השאלות והתשובות שחיבר די ליאון.<sup>11</sup>

מצירוף כל העדויות ולאחר ניפוי החומר שהשתרבב למהדורת השאלות והתשובות והוזהר עימן, אפשר לשחזר כיום בסך הכול שש שאלות ותשובות על סיפורי בראשית; ועל יסוד בדיקת כל הפניותיו הפנימיות של המחבר לדברי עצמו, אפשר אף להתחקות במידה רבה של סבירות אחר סדרן המקורי (התואם את סדר המקראות): (1) אהבת יצחק לעשיו; (2) מעשי יעקב ועשיו (מכירת הבכורה וגניבת הברכות); (3) מעשה הדודאים; (4) קבורת רחל; (5) השלמה בעניין מכירת הבכורה; (6) מיתת יוסף, משה ויעקב.<sup>12</sup> בנספח

מן השמים וספר האשכול', תעודה, לו (בדפוס). וראו גם להלן הערה 72. העתקה מעובדת מן התשובה על אהבת יצחק לעשיו (בלא ציון המקור) ראו: פירוש התורה של רבינו אפרים ז"ל, יוהנסבורג תש"י, עמ' כה; וראו בעניין זה: תשבי, שו"ת (לעיל הערה 3), עמ' יג, הערה 4. קודם לכן ובסמוך (פירוש התורה [שם], עמ' כז) עיבד ר' אפרים מדברי די ליאון על מעשי יעקב בצאן לבן בספר המשקל (וראו גם השאלה 'מפני מה נתיירא יעקב מעשו' [שם, עמ' לד], שאין לה הקבלה בשרידי השו"ת שבידינו). על פירוש זה עיינו: שמחה אסף, 'פירוש התורה לרבינו אפרים ז"ל', ש' בארון וא' מארכס (עורכים), מחקרים לזכרון ר' עמרם קאהוט ז"ל, ניו יורק תרצ"ו, עמ' א-ח. בעל קבלה אחר שהעתיק מ'סודות' ר' משה די ליאון בכתביו הוא ר' יוסף אנג'לט; ראו בייחוד: ספר קופת הרוכלין, כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 228 (נויבאואר 1618), דף א29; וראו בעניין זה: יהודה ליבס, 'הזוהר כספר הלכה', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 582 והערה 6; משה חלמיש, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס, עמ' 121, הערה 24; בראש (שם), עמ' 32 והערה 162.

11 תוספות שהוסיף תשבי למהדורתו בהדפסה החוזרת של מחקרו ראו לעיל הערה 5. השלמה חשובה לאחת התשובות לבראשית הדפיס רפאל כהן, סוד הנחש ומשפטו, ירושלים 1998, עמ' 10-12 ('ע"פ כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 1167), שאפיין את ההשלמה כקטע 'תוספת'. שרידים נוספים בכתבי יד מן השאלות לבראשית שלא נידונו בעבר מצויים גם בתעודות הבאות: כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות 2194 (לפנים Acc. 78467), דף א51-א56 (על החומר המופיע קודם לכן בדף 349-350 ראו לעיל); כ"י אוקספורד Opp. 499 (נויבאואר 1625), דף ב8-א12; וכ"י סן לורנצו דה אל אסקוריאל, הספרייה המלכותית של מנזר אל אסקוריאל G-IV-10, דף ב10-א11 (נפתח: 'ענין מעשה מרכבה').

12 [א] קטע מס' 2 הוכתר בכותרת 'שאלה על ענין יעקב בהיותו צדיק גמור', המתאימה למשפט החותם את קטע מס' 1 ('ועם כל זה אע"פ שיעקב היה צדיק גמור' וכו'); ובפתח השאלה שבקטע מס' 2 הקשה השואל על המשיב 'יותר לדבר'ך באומרך שעשו הוא נחש עקלתון, וזיהוי עשיו עם הנחש אכן מופיע בדברי המשיב בקטע מס' 1. [ב] בנוסחו המלא והארוך של קטע מס' 2 (שרק פתיחתו הקצרה נכללה במהד' תשבי; וראו להלן הערה 36) נזכרו עניינים שהמחבר שב והפנה אליהם בקטעים אחרים: [I] 'כי אברהם הוא דוגמא ממש

למאמר מכונסת מהדורה מבוררת, מתוקנת ומוערת לכל השו"ת – ובה קובץ 6 השו"ת על בראשית וקובץ 7 השו"ת ששרדו בידינו (מתוך 10) על סיפורי אליהו: (7) עליית אליהו בסערה השמימיה; (8) עליית אליהו למרום; (9) בקשת אלישע מאליהו: (10) רוח אליהו באלישע; (11) עליית משה; (12) בין משה לאליהו בעלייה למרום; (13) בין משה לאליהו בנבואה. כמו כן כפי שיתברר בפרק הבא, בעקבות זיהויים המבורר של שרידים אלה מחיבורו הפרשני של ר' משה די ליאון, אפשר כפי הנראה לזהות את שמו של החיבור המקורי שבו עמדו השו"ת במקור: 'ספר הפרדס', וכן לעמוד על עיקריו.

2. השאלות והתשובות על סיפורי המקרא ושרידי ספר הפרדס לר' משה די ליאון

קטעי השאלות והתשובות על סיפורי המקרא נמסרו בכתבי היד בעילום שם המחבר וזיהוי מחברם עם ר' משה בן שם טוב די ליאון נסמך על הקבלת תוכנם לכתביו הידועים;<sup>13</sup>

בזה העולם ויצחק בנו כמו כן ויעקב שהוא תפארת, כמו כן ענין האמהות השוכנים בחיקם [...]. הכל הוא בסוד דוגמא עליונה – נשנה בקטע מס' 3 (מעשה הדודאים): 'כבר התעוררת בתחלה על היות האמהות סוד דוגמא של מעלה כפי מעלת האבות להיותם דוגמא עליונית והם היו בסוד למעלה כפי אשר אמרנו'; וכן בקטע מס' 4 (קבורת רחל): 'כבר הקדמתי לך בהתחלה על ענין אלו האמהות רחל ולא כפי הן דוגמא עליונה; ושוב בקטע מס' 5 (השלמה בעניין מכירת הבכורה, שאף נפתחת בציון 'על ענין הבכורה אשר שאלת בתחלה'): 'כבר התעוררנו בתחלה על היות יעקב אבי' [נ] בסוד החכמה הנוראה; [II] 'וע"כ סבת יעקב בעשו כדרך זה כדי שיתפרש מהם ולא יוכל לקטרג עליהם ולפי שעשו אמ' הלעיטני דרך הלעטה' – ולדברים אלה מכוונת הערת המחבר בקטע מס' 5: 'כפי אשר אמרנו בסוד הלעיטני נא כפי אשר התעוררנו בתחלה [...] וכבר אמרנו בענין זה קודם ולכן אין צריך להאריך' (ובכך יש כדי לסלק את תמיהתו של תשבי, שו"ת [לעיל הערה 3], עמ' כא, הערה 63 – שלא הכיר את השלמתו הארוכה של קטע 2). מכלל ראיות אלה עולה שקטע מס' 5 עשוי לעמוד בכל אחד מן המקומות לאחר קטע 2, אולם לאור העובדה שבכל כתבי היד שבו הוא מתועד הוא מופיע לאחר קטע מס' 4 (על קבורת רחל) ובשל אופיו כקטע תוספת על שאלה קיימת – קבענוהו במקום החמישי. (נעיר, שמצד העניין – ימצא טעם גם בהסמכתם של קטעים 4 [על קבורת רחל] ו-6 [על קבורת יוסף משה ויעקב]). [ג] בקטע מס' 4 (קבורת רחל) ציין המחבר: 'ולפי סוד הענין והדוגמא היה לה ללאה להסתר במסתרים כפי אשר אמרנו; רחל הוא הסוד הנגלה דוגמא אחת ממש [...] וכמו שאמרנו בתחלה תוכל לעמוד על תוכן האמת' – וכל העניין נתבאר באריכות בקטע מס' 3 (מעשה הדודאים). רק קביעתה של התשובה האחרונה בקובץ זה (מיתת יוסף משה ויעקב) אינה נסמכת כלל על הפניות פנימיות של המחבר; והצבתה בסופו נשענת על סדר הכתובים בספר בראשית וכן על הזיקה העניינית בינה לבין הקובץ השני בעניין סיפורי אליהו, הנפתח בהזכרת מיתת משה ויעקב ואף בציון אי כניסתו של משה לארץ – ממש כמו בחתימת השאלה השישית והאחרונה על פי המניין המוצע כאן (וידוע הוא למשכילים יודעי דעת ומביני מדע ומפני כך לא זכה משה להכנס כלל לארץ). אשר לסדרן (ההגיוני) של השו"ת בקובץ זה שוררת הסכמה בין כל עדי הנוסח (שנרשמו לעיל הערה 8).

13 בכתבי די ליאון שעליהם חתם את שמו מצויים קטעים ארוכים המתפרשים היטב כעיבודים וכהרחבות לקטעי השאלות והתשובות, כדוגמת השריד מן התשובה על נבואת בלעם שעניינה

על החותם הלשוני הסגולי הניבט מהם (שפה, מטבעות לשון וסגנון); וכן על עדות נדירה ומאוחרת מאת ר' משה קורדובירו, שציטט מאחת התשובות בעניין אליהו והזכיר עליה את שמו של די ליאון.<sup>14</sup> על ראיות אלה אפשר להוסיף את מציאותה של העתקה קצרה מאחת השו"ת בכתב יד אחד, ששמו של די ליאון נזכר עליה.<sup>15</sup> בדומה לכך אפשר שר' יצחק בן שמואל דמן עכו התכוון לדמותו של די ליאון בנוקטו את הקיצור 'ה'ר משה נ'ר' בסמיכות להעתקת כמה מן השו"ת שחיבר די ליאון.<sup>16</sup> כמו כן לראיות אלה אפשר

נכלל בקווים דומים בס' 'שקל הקדש' (נחתם ב-1292), ושם בלוויית הרמיזה 'ודבר זה נשאל מן החכמים והשיבו המענה כפי מה שרמזנו'. תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, א (לעיל הערה 5), עמ' 74-75, הערה 140, ביקש לראות בדברים אלה התייחסות לשו"ת בענייני קבלה וראייה לאיחורו של 'שקל הקדש' מזמן כתיבתן של התשובות. ואולם אפשר שיש לפרנס רמיזה זו כהפניה ספרותית למקור אחר, דהיינו לאחת מדרשות ה'זוהר' בנושא זה (ראו: זוהר, ב, דף כא ע"ב – כב ע"א; סט ע"א-ע"ב; רכג ע"ב – רכד ע"א; ג, קיא ע"א – קיג ע"א; קמו ע"ב; קצג ע"ב – קצד ע"א); וראו בעניין זה שרל מופסיק, ספר שקל הקדש לר' משה די ליאון, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 15, הערה 131; וכן עודד ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 253, הערה 52. כיוצא בדבר עניינה של התשובה על מיתתם של יעקב ומשה נידון בחיבורו המוקדם של די ליאון (ששמו אינו ידוע) ושרידי ארוך ממנו נשתמר בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבווארית Cod. hebr. 47, דף א336-א337, וגם שם במתכונת רטורית של קושיות (וראו על כך להלן הערה 66); לזיהוי השרידי שבכ"י מינכן Cod. hebr. 47 כחיבור מאת די ליאון ראו: Gerhard Scholem, 'Eine unbekante mystische Schrift des Mose de Leon', *MGWJ*, 71 (1927), pp. 109-123. וראו גם הדין הבא: Jeremy P. Brown, 'Gazing into Their Hearts: On the Appearance of Kabbalistic Pietism in Thirteenth-Century Castile', *European Journal of Jewish Studies*, 14 (2020), pp. 1-38. קטע מקביל אחר הוא הביאור הארוך למעשה מכירת הבכורה וגנבת הברכות בס' 'משכן העדות' (מ-1293), שיש בו הקבלות רבות לתשובה בעניין מעשי יעקב ועשיו (ודווקא בנוסחה השלם שהתגלה בכתב יד אחד; וראו לעיל הערה 11); אבישי בראשר, ספר משכן העדות לר' משה די ליאון, לוס אנג'לס תשע"ד, עמ' 32-38; 42-44. הקבלות נוספות בין קטעי השו"ת לבין כתבי די ליאון נרשמות להלן הערה 71.

14 ראו: תשבי, שו"ת (לעיל הערה 3), עמ' יא; וראו לעיל הערה 8.

15 כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, גינצבורג 1302, דף א70: 'לשון הר' משה דיליאון ז"ל על ענין אליהו'; וראו: אבישי בראשר, 'פירוש של מאור הקדש: גלגולי מדרשות הזוהר בפירוש לא-ידוע לעשרת הדיברות מאת ר' משה די ליאון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כד (תשע"ה), עמ' 144.

16 כ"י סן לורנצו דה אל אסקוריאל, הספרייה המלכותית של מנזר אל אסקוריאל G-III-14, דף א64 (ובדפים א64-א65 נעתקו כמה מן השו"ת לדי ליאון). וראו גולדרייך, ספר מאירת עינים (לעיל הערה 10), עמ' שסז. וזו לשון הקטע: 'מפי ה'ר משה נ'ר החמץ רמז ליצר הרע ממש כי כשיעמוד בעיסה זמן מועט מועיל הרבה ואם יעמוד שם יותר ממשפטו הרי הוא מקלקל הכל. כך יצר הרע מיעוטו טוב לעסוק בפריה ורביה. וריבוי רע. אם באשתו מפסיד גופו. אם באשה אחרת אפי' מיעוטו מאבד נשמתו. והמצה רמז ליצר טוב. כל מה שעומד הולך ומתחזק לטובה כמו יצר טוב'. כפי הנראה הלשון אינה לשונו של די ליאון, אך השו"ת דבריו ב'סוד בדיקת חמץ', כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 14056 (לפנים ששון 596), דף ב8-ב9 (ספירה ישנה: עמ' 16-18).

לצרף עוד ראייה נסיבתית: מציאותן של כמה העתקות מן השו"ת בסמיכות להעתקת קטעים מחיבורים אחרים פרי עטו של די ליאון (תופעה שנזכרה לעיל).<sup>17</sup> לבסוף אפשר לציין באופן כללי את עיסוקו של די ליאון בפרשנות למקרא בחיבורים אחרים שכתב,<sup>18</sup> ובייחוד את מציאותם של קטעים המקבילים בתוכן ובלשון לקבצי השו"ת הנידונים,<sup>19</sup> וכן את נטייתו הרווחת לכתיבה פרשנית בסגנון שאלות ותשובות.<sup>20</sup>

עיסוק חשוב בכמה מנושאי השו"ת ששרדו בתפוזרת בכתבי היד נכלל באחד הקטעים הנספחים לספרו של די ליאון 'ספר המשקל' (=הנפש החכמה): ביאורו של די ליאון למעשה יעקב בצאן לבן.<sup>21</sup> ביאור זה ממוקד בהטעמת פרטיו של מעשה פיצול המקלות

17 ראו לעיל הערות 9 ו-10.

18 בהקשר זה יש למנות בייחוד את הביאור לעניינים מפרשת בראשית בס' 'אור זרוע', חיבור (אנונימי) מוקדם מאת די ליאון; את פירושו למרכבת יחזקאל; ואת פירושו לעשרת הדברות. פירושו לקהלת, ס' 'שערי צדק', אבד; ופירושו לשיר השירים שיוחס לו בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8°381, דף 66ב, אינו ידוע לפי שעה ממקום אחר. וראו: בראשר, משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' א-ד (וספרות המחקר שנרשמה שם).

19 לרישומן של הקבלות אלה ראו להלן הערה 71.

20 לעיתים בעזרת הדגשה שמדובר בשימוש רטורי בלבד. למשל: 'ואני הוא השואל והמשיב אומר יש לי להשיב על העניינים האלה'; ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 81; 'ואני הוא השואל כדי להשיב תשובה נכונה עליה'; בראשר, משכן העדות (שם), עמ' 165, שו' 2778-2779; והשוו: שם, עמ' 106, שו' 1732. ראו גם: משה בן שם טוב די ליאון, ספר הרימון: מצוות לא תעשה, מהדורת דורית כהן-אלורו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 179-182; מופסיק, ספר שקל הקדש (לעיל הערה 13), עמ' 103-106. בנושא זה ראו גם: Daniel Abrams, 'Divine Yearning for Shekhina: "The Secret of the Exodus from Egypt" – R. Moses de León's Questions and Answers from Unpublished Manuscripts and their Zoahric Parallels', *Kabbalah*, 32 (2014), pp. 8-9. דיון בשימוש רטורי בשאלות ותשובות נמצא גם ביצירתו המוקדמת (והאנונימית) של די ליאון; וראו בעניין זה: אסי פרבר, 'למקורות תורתו הקבלית המוקדמת של ר' משה די ליאון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג, א-ב (תשמ"ד), עמ' 74, הערה 15; בראשר, 'מגנזי תבין' (לעיל הערה 8), עמ' 192-193. שני שו"ת שכתב בענייני הלכה נשתמרו בכתב יד יחיד, כ"י אוקספורד, מירטון קולג' 22 h 77, דף נט ע"א - ס ע"ב. ההעתקות נשתמרו בינות להעתקות ארוכות מ'מדרש הנעלם', וזוהו ונדפסו בידי מיכל אורון, צוהר לסיפורי הזוהר: עיונים בדרכי הדרוש והסיפור בספר הזוהר, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 192-195 (וראו גם: ליבס, 'הזוהר כספר הלכה' [לעיל הערה 10], עמ' 582 והערה 4, עמ' 584-585). ועליהן יש להוסיף את יצירתן או עריכתן הפסידו-אפיגרפית של תשובות גאונים רבות בענייני הלכה ומנהג, שבהן שתל די ליאון טעמים קבליים-תיאוסופיים. לדיון נרחב בסוגיה זו עיינו: בראשר, קבלה ומנהג (לעיל הערה 10), עמ' 195-263 (וספרות המחקר הנזכרת שם בהערות 1-22). וראו עוד להלן הערה 35.

21 נדפס בידי ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 104-109. כנזכר לעיל קטע זה נכלל שלא כהוגן במהדורת השאלות ותשובות בענייני קבלה; וראו לעיל ליד הערה 9. הצעת תיארוך של הקטעים הנספחים (או ה'סודות', כפי שהם מכונים בחיבור), ראו: בראשר, קבלה ומנהג (לעיל הערה 10), עמ' 200-202. התייחסות אפשרית של די ליאון לשאלה בעניין נבואת בלעם בספרו 'שקל הקדש' ראו לעיל הערה 13.

לשם ייחום הצאן בידי יעקב (בר' ל 37–43), ובמסגרתו זן די ליאון דיון עקרוני ונרחב במשמעותם ובאופן פרשנותם של סיפורי התורה, שהמעייין בהם אך ורק כסיפורים בעלמא עשוי למוצאם פגומים, מתמיהים ואף חסרי תועלת. מסקנתו של דיון זה היא שרק מתוך גילוי הפשר התיאוסופי-התיאורגי הצפון בסיפורים – השקול להסרת 'מסוה העֶזְרוֹן' מעל פניו של המעייין בתורה והמצריך את הדרכתו של 'חכם גדול מעמקי הסתרים העליונים' – אפשר לעמוד כהלכה על משמעותם הצפונה.<sup>22</sup> אגב הצגת מסקנה זו, הזכיר די ליאון ספר שלם שחיבר, 'פרדס' שמו, שלדבריו הוא כלל בו דיון מיוחד בסוגיה זו:<sup>23</sup>

וכאשר יסיר האדם מסוה העֶזְרוֹן מעל פניו אזי ימצא באותו הספור והמעשה הר הבושם וגבעת הלבונה. ותפקחנה עיניו העֶזְרוֹת / ויראו זוהר המאורות. וישמחו רעיוניו / ויאירו פניו. ויאמר מי אתה הר גדול?<sup>24</sup> המתנשא / אשר נסתרת שם ביום המעשה.<sup>25</sup> כפי אשר פירשתי בספר אשר חברתי הנקרא פרדס. וקראתי כן שמו [פרדס] על ענין ידוע, שחברתי אותו בסוד ד' דרכים בענין שמו ממש: 'ארבעה נכנסו לפרדס',<sup>26</sup> פשט רמז דרש סוד, ענין פרדס. ושם כתבתי כל העניינים האלה בסוד הספורים והמעשי' [ם] הכתו' [בים] בתורה, להורות כי כל הכתו' [ב] בה הוא חיי עולם ותורת אמת. ואין דבר בכל התורה שאינו בכלל סוד שמו כדי להרויח לאדם המתעסק באותם הדברים חיי העולם הבא והטוב הגנוז.<sup>27</sup>

גילוי משמעותם הצפונה של סיפורי התורה וביאורם לצד התייחסות לדרכים שונות לפירוש הכתוב מזוהים בקטע זה בנושא עיקרי ההולך ונידון ב'ספר פרדס'. מאפיינים אלה הולמים את השו'ת על סיפורי בראשית וכן את השו'ת על עניין אליהו, שעיקר עניינן בהתמודדות עם קושיות המתעוררות מקריאתם של סיפורים מקראיים על פי פשוטם. כל שו'ת נפתח בבעיה המתעוררת מפשט הכתוב, כגון מעשים שיש בהם צד גנאי, פגם מוסרי, היגיון לקוי או עניינים מתמיהים אחרים, והפתרון הוא גילוי (מרומז) של הסוד התיאוסופי המוסווה בהם.

בהמשך לכך גם העקרונות הפרשניים שהוסיף והציג די ליאון בסמוך להזכרת 'ספר [ה]פרדס' מתאימים בדיוק רב לשיטה הפרשנית הניבטת משרידי השו'ת. בדבריו באות לידי ביטוי שלוש הנחות, שעל פיהן מבוררת משמעותו הנסתרת של מעשה יעקב בצאן לבן (הנראה כפשוטו כמעשה רמייה): (1) הסיפור המקראי אינו כולל רק תיאור של

<sup>22</sup> ויינהובן, ספר המשקל (שם), עמ' 105–106.

<sup>23</sup> עד כה נמנה 'ספר הפרדס' ברשימת חיבוריו של די ליאון שהוא הזכירם בכתביו אך לא הגיעו לידינו; בהם בייחוד: ספר 'תפוחי זהב'; ספר 'שערי צדק' (פירוש לקהלת); ספר 'עץ החיים'; ו'משל הקדמוני' [ם]. וראו בעניין זה: בראשון, ספר משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' יז. וראו גם לעיל הערה 18.

<sup>24</sup> ע'פ' זכ' ד 7.

<sup>25</sup> ע'פ' שמ"א כ 19.

<sup>26</sup> תוספתא חגיגה ב, ב; בבלי חגיגה, דף יד ע"ב.

<sup>27</sup> ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 105.

מאורעות אנושיים, אלא חבויות בו גם רמיזות לפעולות פולחניות המכוונות כלפי האל: 'הכל היה לצורך עבודת הבורא ית' וית' וקיום האמונה;<sup>28</sup> (2) המציאות בעולם הזה נתכנה בתבניתו האיזומורפית של העולם העליון (האלוהות): 'כי העולם הזה עומד בדוגמא של מעלה וכל ההיות וכל המעשים כלם נתהוים בעולם הזה להיותם דוגמא עליונה למעלה';<sup>29</sup> ו-(3) דמויות המופת במקרא הכירו את שתי ההנחות הללו (החלות גם עליהן עצמן), ובמעשיהן הארציים ובד בבד בפעולותיהן על העולם העליון חשפו לדורות את דגם הפעולה בריטואלים ידועים מן המקרא (ובדוגמה זו: 'להוריש לבניו סוד הקרבנות שיתקבלו ברצון').<sup>30</sup> כפי שיוכח מיד, שלוש ההנחות הללו שבות ומתבארות בלשונות דומות בקטעי השו"ת. אך עוד קודם לכן יש לשים לב להצהרותיו המפורשות של די ליאון בדבר תועלתה של המתכונת הפרשנית שאותה יישם בביאור מעשה יעקב בצאן לבן לשם פענוחם של עניינים אחרים בתורה, שהוא נמנע מגלותם כאן:

ואע"פ שהעניינים איני יכול לגלות כאן לך [תדע לך] כי ענין הבכורה שלקח מעשיו זאת היתה נחלת ירושה טובה שהוריש לבניו בסוד הקרבן ממש. [...] וכן ענין הברכות ואותם [שני] השעירים שהקריב לאביו. תדע לך כי בכאן הוא ענין ראש השנה שכל העולם [בו] נדון ועניין קול השופר וענין השטן המקטרג ההולך לצוד ציד להביא וענין יום הכפורים ועבודת קרבנותיו ושני השעירים הנקרבים ליי וענין המנחה לעזאזל 'כי אמר אכפרה פניו במנחה ההולכת לפניו'<sup>31</sup> עד שנהפך הקטיגור סניגור ומליץ בעדנו עד שרוצה לזמן שיש לו לעבודתנו. ואמ' 'אציגה נא עמך'<sup>32</sup> והולך כל אותו היום מליץ טוב נגד ישראל עד ששב באותו היום עשיו לדרכו שעירה. וישראל יוצאים לעשות סכות כל אחד ואחד מיום הכפורים עד החג ויעקב נסע סכותה'.<sup>33</sup> והכל תמצא בפרשה אות באות תיבה בתיבה ואע"פ שרמזתי לך העניינים האלה לא תוכל לעמוד על תוכן הסוד השלם עד שתכנס לתוך הפרדס.<sup>34</sup>

היכן אפשר לעמוד על תוכן הסוד השלם על מעשי יעקב ועשיו, שדי ליאון נמנע כאן מגילוי? וכיצד יש לפרנס את האיחול לקורא 'עד שתכנס לתוך הפרדס'?<sup>35</sup> ביאורם של

28 שם, עמ' 106.

29 שם, עמ' 107.

30 שם, עמ' 108.

31 ע"פ בר' לב 21.

32 שם לג 15.

33 שם 17.

34 ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 106-107 (ההדגשות שלי).

35 הפנייה אל הקורא באמצעות שימוש בדימוי הכניסה לפרדס רווחת בכתבי די ליאון, בדרך כלל בביטוי 'להיכנס בפרדס נפלאות החכמה'; וראו בעניין זה: אבישי בראשר, "ספר הנעלם", קטעים חדשים מ"ספר אור זרוע" ובירורים בחיבוריו המוקדמים של ר' משה די ליאון: עיון ומהדורות מדעיות, תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 240 והערה 221; והנ"ל, 'האל כנקודה: מחלוקת

כל הרמזים שנדחסו בקטע זה בא בהרחבה בתשובה ארוכה על מעשי יעקב ועשיו, שרק פתיחתה הקצרה נכללה בזמנו במהדורת השאלות והתשובות. השלמתה הארוכה נתגלתה מאז בכתב יד יחיד שנשתמרו בו כמה מן השו"ת על בראשית.<sup>36</sup> בנוסח השלם (המופיע במהדורה שבנספח) ביקש די ליאון לקשור באופן מדרשי את פרטיו של הסיפור המקראי על יעקב ועשיו במסותו בפעולות הפולחניות בימים הנוראים – ובמרכזן התקיעה בשופר בראש השנה ופולחן שני השעירים ביום הכיפורים: (1) מעשה מכירת הבכורה נתפרש לפי העיקרון הכלל הוא בדרך מוכרח והוא ענין גדול ולא כפי הנראה וע"כ [=ועל כן] אל תתמה בזה כי הכל לעבודת הבורא ית' ולקיים סוד האמונה – המינוח המדויק שנקט בביאורו למעשה פיצול המקלות.<sup>37</sup> (2) מעשה גניבת הברכות הוטעם באמצעות המפתח הדוגמאי (האיזומורפי): 'כי אברהם הוא דוגמא ממש בזה העולם ויצחק בנו כמו כן ויעקב שהוא תפארת כמו כן ענין האמהות השוכנים בחיקם אשר הם מנת כוסם וחלקם [...] כי הכל הוא סוד דוגמא העליונה למעלה'.<sup>38</sup> ו- (3) בפעולותיהם של רבקה ויעקב בגנת הבכורה פעל כל אחד מהם פעולות ריטואליות על העולם העליון; וגם עתה – מעשים אלה הולכים ומתפענחים כ'ירושה טובה' שהוריש יעקב לזרעו אחריו.<sup>39</sup> יוצא אפוא שתוכנה של התשובה המלאה על מעשי יעקב ועשיו וגם הנחות היסוד הפרשניות שהובהרו בה – חופפים בדיוק רב לרמזות שרמז די ליאון בביאורו למעשה המקלות בסמוך להזכרת 'ספר הפרדס'. ומשעה שהובהר שכלילתו של ביאור זה בין שרידי השו"ת לבראשית (במהדורת תשבי) הייתה שגויה וכי מקורו בחיבור אחר ('ספר המשקל'), אין מניעה לזהות את כל קטעי השו"ת על בראשית (והשריד הארוך על מעשי יעקב ועשיו

בעלי סודות הנקוד במחברות אנונימיות מ'תלמידי' ר' יוסף ג'יקטילה, קבלה, נד (תשפ"ב), עמ' 134–135. בחיבור קצר שבו העיד על קבוצת תלמידים-חברים שבמחיצתם שהה ושהוא ראה עצמו כמשיב על שאלותיהם, כתב כך: 'שאלוני על זה החברים אשר הייתי עמם אשר צמאה נפשם להכנס בפרדס החכמה הנוראה, ונזכרתי לאשר שאלוני ובא לידי הענין והוצרכתי לכתוב: 'סוד יציאת מצרים', כ"י שוקן 13161 (=קבלה 14), דף 78א–ב. על קטע זה ראו: בראשית, משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' ו; הנ"ל, קבלה ומנהג (לעיל הערה 10), עמ' 206–207; אברמס, 'Divine Yearning' (לעיל הערה 20), עמ' 7–34 (בלוויית מהדורת הטקסט). למקורו האפשרי של הביטוי 'להכנס בפרדס החכמה הנוראה' בכתבי די ליאון עיינו: יהושע גרנט, "שיר תהלה על החכמה" בפאתי מסורה וקבלה: חטיבה חדשה מפתחת משלי סעיד בן בבשאד וגלגולי מסירתה, מחקרי ירושלים בספרות עברית, כא [אסופת מאמרים לזכר מנחם זולאי] (תשס"ז), עמ' 207–210.

הקטע החלקי נדפס בידי תשבי, שו"ת (לעיל הערה 3), עמ' כב שורה 85 – עמ' כד שורה 19, וההדרתו על יסוד כ"י אוקספורד Opp. 448 (נויבאואר 1947) קטעה את סדר התשובות בכתב היד המוביל (כ"י ירושלים Heb. 8°411). לזיהוי השלמתה של התשובה ולציון עניינים שנזכרו בה ושהמחבר די ליאון הפנה אליהם בתשובות שנכללו במהדורה ראו לעיל הערות 11–12.

כ"י מוסקוה, גינצבורג 1167, דף 99ב.

שם.

שם, דף 99א–ב.

בתוכם) כשרידיו של 'ספר הפרדס'.<sup>40</sup> רוצה לומר, אפשר שהשאלות והתשובות הפרשניות על סיפורי בראשית, שתוכנן תואם את הגדרות 'ספר הפרדס' בידי מחברו די ליאון החלו את דרכן בתוך 'ספר הפרדס'.

כאמור המאפיין השני שמנה די ליאון בהתייחסותו הקצרה ל'ספר [ה]פרדס' בנספח ל'ספר המשקל' הוא ההידרשות לארבע דרכים בפרשנות הכתוב: פשט, רמז, דרש וסוד – הנוטריקון הנודע שהקנה לספר את שמו; ובלשונו: 'ענין פרדס; ושם כתבתי כל העניינים האלה בסוד הספורים והמעשי[ם] הכתו[בים] בתורה, להורות כי כל הכתו[ב] בה הוא חיי עולם ותורת אמת'.<sup>41</sup> כפי שיתברר בהרחבה להלן, גם מאפיין זה יוכל לעמוד כאסמכתא לזיהוי השו"ת כשרידים מ'ספר הפרדס': לאורך השו"ת שב ועימת די ליאון את פשוטו של מקרא עם דרכי פרשנות אחרות, שמקורן בדרשות – ואף ברמזים – מספרות חז"ל, וזאת במגמת פירוש הכתוב על דרך הסוד.<sup>42</sup> נדגיש שלא מצינו בקטעים אלה פנייה שיטתית לביאור סיפורי המקרא בארבע דרכים במקביל, כי אם שימוש לסירוגין בארבע שיטות פרשניות ועימותן זו עם זו. הפרשנות על דרך ה'סוד' בקטעי השו"ת כוללת בייחוד את הסבת פרטיהם של סיפורי המקרא אל תחום הפעולה האנושית על הספירות, ולדברי המחבר גילוייה של שכבה נסתרת זו הוא המקנה לחטיבות הסיפוריות במקרא את מעמדן כדברים שיש להם משמעות פנימית ונצחית ('תורת אמת' ו'חיי עולם').<sup>43</sup> כך למשל לימדה התשובה הנזכרת על סיפורי יעקב ועשיו, שבהשלמתה

<sup>40</sup> ראו לעיל ליד הערה 9 וכן הערה 21. זה המקום להזכיר את ניסיונו הנושן של גרשם שלום לזהות את 'ספר הפרדס' עם השריד הארוך שבכ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות 1891 (לפנים JTS 851), דף א62-97ב, כפי שהדבר מתועד ברישום הקטלוגי שבכריכת כ"י ניו יורק (וראו בעניין זה: אלכסנדר אלטמן, 'ספר אור זרוע לר' משה די ליאון: מבוא, טקסט קריטי והערות', קבץ על יד, ט [יט] [תש"ם], עמ' 221 והערה 20). מאוחר יותר זיהה שלום שריד זה כחיבור מאת ר' יוסף ג'יקטילה; ראו Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*<sup>3</sup>, New York 1954, p. 395 note 133 (ועיינו עוד: אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 99-101). עוד בהקשר זה יש לציין כי מסתברת דעת אלטמן (שם, עמ' 238-239), שהביאור למעשה הארבעה שנכנסו לפרדס בידי ג'יקטילה כחיבורו הנזכר שבכ"י ניו יורק בהמ"ל 1891 (דף א62-ב) – או הקבלתו ב'ספר הניקוד' 'הארוך' לג'יקטילה (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 603 ebr., דף 188ב) – שימש יסוד לביאורו של ר' משה די ליאון לחטא הקיצוץ בנטיעות בכתביו המוקדמים ובהם 'ספר אור זרוע'. בעניין זה ראו גם: בראשר, ספר הנעלם (לעיל הערה 35), עמ' 245-246 (והכתבים הנזכרים שם בהערות). ביאור דימונולוגי למעשה הפרדס, המזהה את חטאם של אלישע, בן עזאי ובן זומא כמעשה של התקשרות בכוחות הרע והטומאה, חותם את נספחות 'ספר המשקל' לדי ליאון (ויינהובן, ספר המשקל [לעיל הערה 9], עמ' 150, 156-157); ועיינו: אבישי בראשר, 'סמאל ונקבתו: פירוש קהלת האבוד לר' משה די ליאון', תרביץ, פ (תשע"ג), עמ' 549-550.

<sup>41</sup> וראו לעיל ליד הערה 27.

<sup>42</sup> דיון מורחב במשמעותו של הדגם המרובע פרדס בשרידים אלה יבוא להלן.

<sup>43</sup> וזאת בזיקה למטבעות ברכת העלייה לתורה – 'אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו' (עניין שהתבאר בפירושו בידי די ליאון ב'ספר הרמון', וראו להלן ליד הערה 117).

(שהתגלתה כאמור בכתב יד אחד בלבד) חתם די ליאון את דבריו בהצהרה הזוהה בלשונה ובעניינה לאפיון שבו אפיין את 'ספר [ה]פרדס':

אמנם כי סודותיו עמוקי[ם] ואינם כפי הנראה בעיני בני אדם. כי הכל תורת אמת וחיי עולם הבא והכל נכלל בסתרי היותו ורמזו למהות מדותיו. הכל הוא קדש קדשי[ם]. ומכאן תוכל להבין רמזי הסודות הבאים בסיפור העניינים וד'י <ב>זה לכל המשכיל.<sup>44</sup>

לפנינו ראייה פנימית נוספת מלשונם של שרידי השו"ת לבראשית שבכוחה לכורכם במישרין לענייניו של ספר הפרדס. המניע הפרשני הובע בשני המקורות באותם מטבעות לשון, והמקור השני (קטע השו"ת) נמצא מכוון בשיטתו להכרזות העקרוניות על ייחודו הפרשני של 'ספר [ה]פרדס' בקטע הראשון (הנספח לספר 'הנפש החכמה').

ראייה נוספת נשמרה בהזכרתו של 'ספר הפרדס' בחיבור אחר לדי ליאון – ספרו 'משכן העדות' (נחתם בשנת נ"ג [1293]). במקרה זה הרקע להזכרת הספר האבוד הוא דיון במעמדו הייחודי של האדם, שבשל הרכבתו מצורה (נשמה) ומחומר (ארבעת היסודות במדע האריסטוטלי) נתון הוא במעמד ביניים בין התחום האלוהי, המתפשט מעצמותו של האל, לבין העולם הגופני. אגב כך הזכיר די ליאון – בהעלמת שם המקור – את הדעה, שמעמד ביניים זה של האדם מכונן את זיקתם החזקה של העולמות זה לזה ('יש מן האומרים כי האדם הוא עיקר וסבה להיות העולמות משתוקקין זה אחר זה'); ולאחר מכן ציין שבבסיס רעיון זה ניצב סוד גדול, שאותו סירב לגלות בהדיא:

ואמנם כי דבר זה טוב וישר אבל יסוד ושורש ועיקר הדברים הוא סוד עמוק ונכון לחכמים יודעי העתים. ודבר זה הוא מסורת הקבלה בסתרי החכמה. וכשתגיע לדעת סוד סתרי חנוך ועניניו וסתריו תעמוד על העיקר שהוא בפסוק שאמ' ו'אינינו כי לקח אותו אלהים'.<sup>45</sup> ורז"ל גלו וסתמו כל הענין בסוד משכיות גדולות והמבין סודו יזכה לענין גדול. ואין ראוי לגלותו בכאן כי בסוד סתרי ספר הפרדס אשר חברתי בסוד ד' דרכים בענין אותיות פרדס כאומרם רז"ל ד' נכנסו לפרדס: פשט רמז דרשה סוד. ושם גליתי ורמזתי דבר זה בסדרי<sup>46</sup> סוד המרכבה. לך אליו ושם תמצאהו מבואר.<sup>47</sup>

לבד מהטעמת שמו של 'ספר הפרדס' (השבה וכורכת את השם בארבע דרכי הפרשנות), גם עתה נזכר הספר בסמוך לאחד הנושאים הנידונים בשרידי השו"ת; הפעם באגד

<sup>44</sup> כ"י מוסקוה, גינצבורג 1167, דף 101א.

<sup>45</sup> בר' ה 24.

<sup>46</sup> כנראה צ"ל: בסתרי.

<sup>47</sup> בריאשר, ספר משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' 16; וראו גם: הנ"ל, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 302. כן עיינו: Simon Bouskila, *Moïse de Leon – La Résidence du Témoignage: Mishkan ha-'Edut*, Paris 2020, pp. 100–109

התשובות השני בעניין מרכבת אליהו (עליית אליהו 'ברכב אש'): מסתורי לקיחתו של חנוך (ע'פ בר' ה 24).<sup>48</sup> השאלה הראשונה באגד זה הוקדשה לביאור גורלו המיוחד של אליהו בעלייתו בסערה לשמיים ('שלא נאמרה בו מיתה ולא מת'), ובפתח הדברים הבחין די ליאון בין גורלו של אליהו לבין גורלו של חנוך וציין:

וראה כי הענין תמה עד מאד מה שלא היה לשום נברא. כי אם תאמר חנוך דכתיב ביה ו'איננו כי לקח אותו אלהים',<sup>49</sup> לא נראה שעלה לשמים כאלהו; והרבה דרשו ז"ל בענין חנוך אבל באלהו לא כתיב לקיחה. הרי כל שנאמר בו לקיחה הוא דבר בהכרח בעל כרחו, ועל זה כתיב 'כי לקח אותו אלהים',<sup>50</sup> בעל כרחו, אבל באלהו ויעל אליהו בסערה השמימה.<sup>51,52</sup>

בדומה לדבריו בספר 'משכן העדות' ציין די ליאון בשו"ת דלקמן כי הפתרונים לשאלת טבעו של חנוך מצויים ב'סוד גדול' אשר נרמז באופן מסתורי בדברי רז"ל' (אחת מן הדרכים השכיחות שבהן הפנה למקורותיו העלומים).<sup>53</sup> אך עתה הוא לא נמנע מביאורו, הציג את הפתרון באריכות והצביע בו על ההבדל שבין הילקחות כפויה כזו שפקדה את חנוך לבין עלייתו המלאכית של אליהו.

אם כן לפנינו ראייה תוכנית נוספת בעד זיהוי השאלות והתשובות על סיפורי המקרא שחיבר די ליאון כשרידייו של 'ספר הפרדס' שהזכיר בכתביו. לזאת יש להוסיף כי בדומה לקובץ השו"ת על סיפורי בראשית, גם הקובץ בעניין אליהו כולל עימות של פשט הכתוב ושל רעיונות ממדרשי חז"ל עם הפירוש התיאוסופי על דרך הסוד.<sup>54</sup> כך, בהמשך התשובה על הסתלקותו של אליהו, הסתמך די ליאון על העובדה שהסיפור המקראי אינו מציין בפירושו את דבר מותו של אליהו כדי לטעון שהוא היה מלאך אשר בחייו התלבש בגוף אנושי.<sup>55</sup> בקטע פרשני אחר עורר די ליאון את השאלה, אם הגוף שבו שהה אליהו בעולם

48 אם כן דברי די ליאון במובאה מס' 'משכן העדות' – 'ושם גליתי ורמזתי דבר זה בסדרי [או: בסתרי] סוד המרכבה' – נמצאו מכוונים למרכבה שבה עלה אליהו בסערה השמים; ובשני מקומות בשו"ת בעניין אליהו התייחס די ליאון ל'רכב אש וסוסי אש' (מל"ב ב 11): ולא למרכבה אחרת, כגון מרכבת יחזקאל. כפי שציינה אסי פרבר-גינת, פירוש המרכבה לר' משה די ליאון, לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 25 והע' 53, בנוסחי פירושו של די ליאון למרכבת יחזקאל לא נשמר רעיון הקרוב לדבריו (ומתוך כך פסלה פרבר-גינת את האפשרות שפירוש המרכבה זה היה חלק מ'ספר הפרדס').

49 בר' ה 24.

50 שם.

51 מל"ב ב 11 (נה"מ: השמים).

52 ראו להלן בנספח, שו"ת מס' 7 ('עליית אליהו בסערה השמימה').

53 וראו להלן הערה 68.

54 וכך כבר בפתח השאלה הראשונה וראו להלן ליד הערה 59.

55 והשוו בייחוד: זוהר, א, דף רט ע"א-ע"ב. וראו בעניין זה: עודד ישראלי, 'עלייתם של חנוך ואלהו בקבלת המאה השלוש עשרה', פעמים 110 (תשס"ז), עמ' 31-54 (ובהרחבה אצל הנ"ל,

הזה הוסיף לשמשו משעה שעלה למרום. בתשובתו לשאלה זו הוא נדרש לסוגיית מעמדן האונטולוגי של דמויות מופת מקראיות אחרות על פי עיקרון התלבשות הרוחות והנשמות וכתב:

הגוף שהוא העולם הזה נמשך אחר הטבע כי כולו גופני, ושהוא בעולם של מעלה נמשך אחר השכל כי כולו רוחני. ואמנם כי הוא בהיות המלאך יורד למטה לזה העולם אינו יורד בשינוי טבע העולם הזה כי לא יוכל שאתו. וכשהוא יורד מלובש באוירים ונראה כעין גוף האדם בלא שינוי המקום אשר הוא שמה. וברדת המלאך נראה כמין גוף האדם בצורה בזה העולם.<sup>56</sup>

אומנם בסמוך להזכרתו של 'ספר הפרדס' בספרו 'משכן העדות' די ליאון לא הציג בפירוט את התפיסה הזאת, אך במקום אחר בחיבורו זה וכן בכתבים אחרים שחיבר היא הוצגה בלשונות דומות כחלק מתורת התלבשות הרוחות ולבוש המלאכים שפיתח: 'וברדת המלאך אל העולם מיד מתלבש באויר העולם בדמות וצורה כבני אדם כי רוח כל זה המין מאותו הפה אשר אמרנו ואינו מתלבש אלא בצורת אדם ולא בצורה אחרת'.<sup>57</sup> הרקע להזכרתה בקטעי השו"ת בעניין אליהו הוא כאמור הטענה הייחודית בדבר טבעו המלאכי של אליהו ושליטת טבעו הגשמי, רעיון הידוע גם מדברי

פתחי היכל [לעיל הערה 13], עמ' 78–100). כן עיינו: מלילה הלנר-אשד, 'המקנא לברית ובעל השגינות: אליהו וחבקוק בוהר – על הזכרי והנקבי בנפש האדם', קבלה, כב (תשע"א), עמ' 149–192. (בייחוד עמ' 156–169); Shaul Magid, *From Metaphysics to Midrash: Myth, History, and Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*, Bloomington 2008, pp. 158–167

ראו להלן בנספח, שו"ת מס' 8 ('עליית אליהו למרום').

בריאשר, ספר משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' 128. לתורת לבושי הרוחות והתלבשות המלאכים בכתבי די ליאון ראו בייחוד: גרשם שלום, "לבוש הנשמות ו'חלוקא דרבנן'", תרביץ, כד (תשט"ז), עמ' 290–306 (נדפס שוב: שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, עורכת אסתר ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 215–238); דורית כהן-אלורו, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ו; Elliot R. Wolfson, 'The Secret of the Garment in Nahmanides', *Da'at*, 24 (1990), pp. XXV–XLIX, "קליפה קודמת לפרי": לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה, אשל באר שבע, ד (תשנ"ז), עמ' 126–133; חביבה פדיה, הרמב"ן: התעלות – זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 314–349; משה אידל, 'נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו', ש' ארזי, מ' פכלר וב' כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל אביב תשס"ד, עמ' 373–375; אבישי בריאשר, 'ציפור הנפש: חכמת הציפורים ותורת הנפש במדרשות ה'זוהר' לפרשת בלק, י' ליבס, י' בן הראש ומ' הלנר-אשד (עורכים), הסיפור הזוהרי, א, ירושלים תשע"ז, עמ' 354–392; ינון קאהן, 'הלבוש הרוחני במיסטיקה האסלאמית ובקבלה בימי הביניים: עיון משווה בספרות הזוהר ובכתבי מִחְיֵי אל-דִין אֶבְן אל-עֶרְבִי (1165–1240)', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2021.

56

57

ה'זוהר'.<sup>58</sup> במסגרת טענה זו, השווה די ליאון את גורלו של אליהו לגורלן של דמויות מופת אחרות במקרא, ובהן כאמור חנוך וכן יעקב ומשה, שדרשת חז"ל כי לא מתו אינה ראויה לדבריו להתקבל כפשוטה ('בודאי אמרו הדבר לענין שדרשו ז"ל אבל מתו ונאמרה בהם מיתה').<sup>59</sup> סוגיית מעמדן האונטולוגי של דמויות מופת במקרא היא נושא עיקרי בכמה שו"ת אחרים, ובצד עיסוק ב'דוגמאיותן' (דהיינו התאמתן האיזומורפית לתחום הספירות) מתוארות גם דרגות הרוחניות אשר להן זכו בהתעלותן, החופפות לזירת הפעולה שלהן כלפי ה'ספירות' (בחייהן ולעתים גם אחרי מותן). כך באחד מקטעי השו"ת מוצגת הבחנה בין מלאכיותו של אליהו לבין טבעו האנושי של משה, שכניסתו אל עב הענן מתפרשת לא כשליה מוחלטת של הגופניות, אלא כזיכוכו של הגוף ועלייתו במדרגות הרוח (בזיקה לפרישתו מן האישה). רעיון זה אף קושר את נושאו של קובץ השו"ת בעניין אליהו לשאלה על מיתת יוסף משה ויעקב בקובץ על בראשית. לקשר זה יש ביטוי מפורש במאמר אחד ב'זוהר' הכולל בדיוק רב את שני העניינים.<sup>60</sup>

לסיכום, שלושת מאפייניו הייחודיים של 'ספר הפרדס' שמנה ר' משה די ליאון בשתי הזכרותיו של הספר בכתביו מתאימים יפה לשרידי השאלות והתשובות לסיפורי המקרא שנשתמרו בפיזור בכתבי היד: (1) ביאור עניינם של 'הספורים והמעשים הכתובים בתורה' באמצעות חשיפת ערכם התיאוסופי והתיאורגי, וכפי הנראה בעזרת גילוי המשמעות הפולחנית המסתתרת בהם; (2) עימותן של דרכי פרשנות שונות שיש להן זיקה למיון המרובע פשט-רמז-דרש-סוד המרומז כמובן בשמו של הספר; ו- (3) עיסוק בסוגיית התעלותן של דמויות אנושיות שניחנן בטבע 'מלאכי'. מדובר אפוא במידה גבוהה של התאמה בין כל נושאי המוצהרים של הספר האבוד לבין השרידים שאנו מציעים לזוהר עימו. לבסוף נציין שמלבד שרידים אלה קרוב לוודאי שהשתייכו אל הספר קטעי שו"ת נוספים שנודעו בעבר ואבדו;<sup>61</sup> ועל כך יעידו גם רמזים למציאותם של דיונים נוספים בסיפורי התורה – שלא אותרו עד כה בכתבי היד.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> וראו בייחוד: 'ואליהו בגין דהוה מההוא רעותא, יתיר מבר נש אחרא אתקיים; זוהר, א, דף רט ע"א. להתנגדותו של ר' משה קורדובירו לתפיסה זו בס' פרדס רימונים – ושם מתוך דחיית דבריו של די ליאון – באמצעות עקירת דברי הזוהר' מידי פשוטם, ראו: אבישי בראשר, 'פירושים קבליים ל"סוד המלבוש" במאה השש-עשרה', דעת 76 (תשע"ד), עמ' 198–202; יועד קדרי, המלאכים של ר' משה קורדובירו: בין קבלה עיונית לקבלה מעשית, לוס אנג'לס תשפ"ב, עמ' 235–242. לדיון מקיף בהתעלות ובהפיכה למלאך של בני אדם בקבלת המאה השלוש עשרה ראו: אדם אפטרמן ועידן פינטו, 'התהלכות, התהפכות ולקיעה: על האפופיאווה בקבלת ר' בחיי בן אשר', תרביץ, פז (תש"ף), עמ' 463–499.

<sup>59</sup> ראו להלן בנספח, שו"ת מס' 7 ('עליית אליהו בסערה השמימה').

<sup>60</sup> זוהר, א, דף כא ע"ב – כב ע"א. וראו בהרחבה להלן הערה 66.

<sup>61</sup> ראו לעיל הערה 8.

<sup>62</sup> לרשימת סיפורי בראשית שמנה די ליאון בסמוך להזכרת 'ספר הפרדס' ודיוניו בהם לא הגיעו לידינו ראו להלן הערה 140.

3. 'ספר הפרדס' וחקר תולדותיו של 'ספר הזוהר'

העיסוק בקטעי השאלות והתשובות על סיפורי המקרא שחיבר ר' משה די ליאון התמקד בעבר בהקבלות בתוכן, בלשון ובסגנון לדרשות שנמסרו בארמית בין דפיו של ספר הזוהר, וזאת כסעיף קטן במחקר הביקורתי על מוצאו של הזוהר ועל זהות מחברו.<sup>63</sup> ההשוואה בין קטעי השו"ת, שהוצע לזהותם בפרק הקודם כשרידי 'ספר הפרדס', לבין הקבלותיהם ב'זוהר' חושפת לא רק תשתית רעיונית משותפת ושימושי לשון דומים אלא לעיתים גם הקבלות מילוליות שלמות, במידה שיש בה כדי לקבוע בין ההקבלות יחס שבין מקור ותרגומו. עובדה זו הודגשה בידי ישעיה תשבי, מהדיר קובץ השו"ת, שאומנם לא קבע בתחילה יחס כרונולוגי בין שני הגופים הספרותיים הללו;<sup>64</sup> אך מאוחר יותר שיער כי המאמרים המקבילים ב'זוהר' נכתבו לאחר שחיבר די ליאון את קטעי השו"ת.<sup>65</sup> לעומת זאת חוקרים אחרים יצרו תיץ בין קטעי השו"ת שחיבר די ליאון לבין חיבורן של הדרשות המקבילות ב'זוהר'. למשל, בהשוואת השו"ת בעניין מיתת יוסף, משה ויעקב למאמר מקביל ב'זוהר' (א, דף כא ע"ב – כב ע"א) הצביע יהודה ליבס על הבדל בין החיבורים, שאותו ביקש לתלות בחילוקי דעות בין חברי חוג הזוהר אשר מצאו את

63 והשוו בעניין זה הערתו של יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, י, ירושלים תשע"ד, עמ' 397.

64 ראו דברי המבוא של תשבי, שו"ת (לעיל הערה 3), עמ' יא-יב (והדוגמה שהוצגה שם בטבלה מתוך השאלה על מעשה הדודאים). בהתאמה העיר תשבי לאורך המהדורה על מראי מקום רבים להקבלות בין התשובות לבין דרשות ב'זוהר' (וכך נהג גם ביחס לשרוכבים המאוחרים של עניינים זוהריים שנעשו בזמן מאוחר; וראו לעיל הערה 7).

65 השערתו נוסדה בעיקר על ההערכה שהבחירה הספרותית לנסח דברי פרשנות במתכונת של שאלות ותשובות היא סממן לחידוש. ראו ישעיה תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' 106 (ליד הערה 1). דעה זו השתלבה בתיקוף הכללי שקבע תשבי, שבו איחר את כתיבתם של מרבית חלקי הזוהר לזמן שבו שקד די ליאון על 'כתביו העבריים' (וראו שם, עמ' 105-108). על דעתו חזר תשבי בהדפסה המחודשת של מהדורתו ל'שו"ת לר' משה די ליאון בעניני קבלה, וביחס להשלמה לקובץ בעניין אליהו שכלל בה, שיער שחיבורו של קובץ זה קדם לחיבורו של ס' שקל הקדש לדי ליאון (משנת 1292), שקדם לדעתו למאמרים המקבילים ב'זוהר'. ראו תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, א (לעיל הערה 5), עמ' 74-75 הערה 140 (כן עיינו: ישראלי, פתחי היכל [לעיל הערה 13], עמ' 250-253). יש להעיר כי שרבו בו של חיבור אחר לדי ליאון [ספר הנפש החכמה] אל טענותיו של תשבי בהערה זו – נולד בשגגה עקב התמקדות בקטע שאומנם נכלל בין קטעי התוספות בדפוס הראשון של ספר זה [בזל ס'ס"ח], אך מקורו בחיבור אחר ובמחבר אחר. לבעיה עקרונית זו ראו: בריאשר, קבלה ומנהג [לעיל הערה 10], עמ' 201 (והערה 24). כידוע בסוגיה זו חלק תשבי על דעתו של שלום, שתיארך את כתיבת הזוהר למחצית הראשונה של שנות השמונים של המאה השלוש עשרה והקדימה מיצירתו העברית של די ליאון (ראו בייחוד שלום, *Major Trends* [לעיל הערה 40], עמ' 186-190). בהתאמה שיער שלום שס' פרדס' (שהוא חשבו לחיבור אבוד) חובר בין השנים 1286 ו-1290; ראו: הנ"ל, פרקי-יסוד (לעיל הערה 9), עמ' 58 (כשהתאריך המאוחר ביותר נסמך על קביעת מועד חתימתו של ספר המשקל לדי ליאון לפי ההנחה שגם חלק ה'סודות' שנספח לחיבור זה נכתב במועד סמוך ולא מאוחר יותר; וראו גם לעיל הערה 21).

ביטויים במאמר הארמי.<sup>66</sup> ואילו בדיון בשו"ת בעניין מעשה הודואים הציעה רונית מרון לראות בהקבלתה המילולית ב'סתרי תורה' שב'זוהר' (א, קנו ע"א – קנו ע"ב), עיבוד

66 וראו יהודה ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', אשל באר שבע, ד (תשנ"ז), עמ' 193–198, שביקש להצביע על הבדל בין הדגשת מעלתו היתרה של יעקב לעומת משה (המייצגים שניהם את הספירה 'תפארת') במאמר 'זוהר' 'יעקב בעלה קדמאה דמטרוניתא הוה' המתאים לדברי די ליאון בשו"ת ('כיון שנכנסה השכינה בארץ דבקה בבעלה הראשון, יעקב איש תם; ראו להלן בנספח, שו"ת מס' 6 [מיתת יוסף, משה ויעקב]) ל בין המשכו של המאמר המדגיש את מעלתו של משה (שהתעלה לספירה 'בינה'). ההפרדה בין מקורות שונים לכל אחת מן החוליות – ברוח השערתו שבחיבור 'זוהר' היו מעורבים כמה מחברים שנמנו עם חבורה אחת (וראו בייחוד: יהודה ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח [ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית] [תשמ"ט], עמ' 1–72). לדיון נוסף ראו הנ"ל, 'זוהר וארוס', אלפ"ם, 9 (תשנ"ד), עמ' 102–103; להשוואה אחרת בין שני המקורות ראו: Daniel Abrams, 'Divine Jealousy – Kabbalistic Traditions of Triangulation', *Kabbalah*, 35 (2016), pp. 37–42. על כל פנים יש לציין שבמאמר 'זוהר' הודגשה בהדיא מעלתו של משה, ש'זכה בחייו מה דלא זכה ביה יעקב' בכך ש'שימש בסיהרא בעוד דאיהו בגופא' (זוהר, א, דף כב ע"א) – דהיינו התחבר בשכינה בעודו בגוף; וכך מצינו גם בדבריו של די ליאון בעברית: 'בחייו זכה להשתמש בעטרת צבי מה שלא נשתמש כמוהו אדם' (ראו להלן בנספח, שו"ת מס' 6 [מיתת יוסף, משה ויעקב]). ולא זו אף זו: למעלותיו אלה של משה וכן לדבר התעלותו ל'בינה' (כד אתפטר מהאי עלמא סליק בסליקו עלאה ברוחא קדישא ואתהדר ברוחא ליובלא עלאה; שם) הקדיש די ליאון תשובה שלמה בקובץ על עליית אליהו, שבה כתב: 'כי ענין משה נבדל היה מכל שאר הנבראים אשר בעולם ולא היה אדם ילוד אשה שיוכל למעלת משה רבינו ע"ה לפי מזג גופו וזכותו זך ונקי מיתר הנבראים בעוד שהיה בגוף נקרא איש האלהים; והבן כי הוא שמש נאמנות של מקום דכתיב ביה "בכל ביתי נאמן הוא" ומפני כך הפרישו והבדילו הוא ית' מאשתו להיות לו בית אחד רם ונשא וכשעלה לזה המקום ולא הוצרך להיותו נשלל מהגוף [...] כי לא היה דבק ברוח עליון בגופו' [עליית משה]. לבסוף יש להעיר שדיון מוקדם במעלתו של משה על פני יעקב נכלל בשריד מחיבורו חסר השם של די ליאון (הנוכח לעיל הערה 13) שבכ"י מינכן Cod. hebr. 47, דף 336ב: 'שנים אלה יעקב ומשה סבתם משונה מכל בני אדם, מפני שהוא ענין מעלתם גדולה על אחרים בהיותם בסוד החיים ואינו נכון להיות החיים נפגמים בסוד המות. ועל כל פנים מעלתו של משה בהיותו סוד גוף קדוש' (ואף שם בהדגשת המעלה האחרת: 'בימיו של יעקב שכינה לא ירדה לארץ ולא נמצאת לארץ [...] אבל משה היה צריך לזה כמו שימצא תמיד אצל השכינה כראוי ולהיות השכינה מתקשרת בקשר האהבה מפני שבימיו של משה ירדה שכינה לארץ ונמצא תמיד'). דיון אחר במעלתו של משה (כנגד 'תפארת') וכ'איש האלהים' בא בספר הרמון לדי ליאון; ובהקבלתו לזוהר, א, דף רלו ע"ב, דן שלום, *Major Trends* (לעיל הערה 40), עמ' 199–200 (השוו: י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשמ"ג, עמ' 182–183); וראו: וולפסון, ספר הרמון (לעיל הערה 10), עמ' 25–26 (ועיינו הערת המהדיר שם). כן עיינו: Jochanan H.A. Wijnhoven, 'Sefer Maskiot Kesef [by Moshe de León]: Text and Translation with Introduction and Notes', M.A. thesis, Brandeis University, 1961, p. 29 (=כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות 6923 [לפנים 1090], דף 113ב). השוואת אופני הידבקותם של יעקב ושל משה (שהם כנגד 'תפארת')

ארמי מעשה ידי תלמידו של די ליאון, ר' יעקב. את האחרון זיהתה כשואל השאלות ואף כשותף פעיל ליצירתה בארמית – ובזמן מאוחר יותר – של החטיבה 'סתרי תורה' כולה.<sup>67</sup> העובדה שבסמיכות לעניינים המקבילים ל'זוהר' שילב די ליאון בקטעי השו"ת הפניות למקורותיו העלומים (כדרכו בכתביו האחרים) מקשה לנתק את חיבורם מעם יצירתם של הקטעים המקבילים שב'זוהר'.<sup>68</sup> כך בייחוד מצינו שבכל אחד מקבצי השו"ת (על סיפורי בראשית ועל עניין אליהו) המחבר תולה את המקור לפתרון הפרשני בדברים שראה 'בסתרי [ה]תורה', כינוי אחד מני רבים למקורותיו העלומים שאותו נקט בכתביו.<sup>69</sup> ואם לא נחפוץ להתייחס לרמיזות אלה כהפניות ממשיות שהפנה די ליאון בשו"ת למקורות הנבדלים ממנו, הרי שסביר לראות בהן אמצעים ספרותיים של בְּדִיוֹן שהוא שילב בכתבתו, כדרכו במקומות רבים. זאת בלי להיזקק לנטייה שרווחה בעבר, להביט על

בשכינה ('מלכות'; המסומלת בלבנה) בתיווכו של יוסף באה גם בס' 'שקל הקדש'; ראו: מופסיק, ספר שקל הקדש (לעיל הערה 13), עמ' 9–10.

רונית מרוז, ר' יעקב ש"צ ושותפיו ליצירת זוהר, סתרי תורה, קבלה, כב (תשע"א), עמ' 273–274; ובעיבוד אצל הנ"ל, הביוגרפיה הרוחנית של ר' שמעון בר יוחאי: דיון ביסודותיו הטקסטואליים של הזוהר, ירושלים תשע"ח, עמ' 107–108. מרוז ציינה שהקטע בעניין הדודאים 'מדגים את הקשר הטקסטואלי המובהק ביותר בין הסתרי תורה לכתביו של הרמד"ל' (שם, עמ' 107), אך בשל מציאותה בלשונות שונות ובשני הקשרים ספרותיים שונים, היא העדיפה להבחין בין מחברי הקטעים. אגב אורחא יש להעיר שהטקסט מס' 'שושן עדות' לדי ליאון (גרשם שלום, 'שני קונטרסים לר' משה די ליאון: שריד מס' שושן עדות', קבץ על יד, ח [יח] [תשל"ו], עמ' 357–358), הנזכר בידי מרוז (שם), עמ' 107 (ועמ' 100 הערה 58), אינו גרסה מקוצרת ומוקדמת לביאורו של די ליאון למעשה הדודאים (המלמדת כביכול על התפתחות הדרגתית) כי אם קטע בנושא אחר, העוסק בפרשנות קבלית-תיאוסופית ל'סוד הייבוש'. השוואת התשובה בעניין מעשה הדודאים ל'זוהר' ראו גם: דן, תולדות, י (לעיל הערה 63), 399–401 (אך שם לפי הנוסח המשורבב הכולל שרבוים מאוחרים מן 'זוהר' מעשה ידיו של מעיין מאוחר; וראו דברינו לעיל הערה 7). על השו"ת בעניין מעשה הדודאים וזיקתן לדרשות שנדפסו ב'זוהר' בשם 'סתרי תורה' ראו עתה: רחל רוזנבאום-לדרמן, "סתרי תורה שת" (זוהר, ח"א, דף רנג ע"ב): עריכה, ריבוד טקסטואלי, והפצה בכתב ובדפוס בחטיבה בספרות הזוהר', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשפ"ג, עמ' 82–88.

לדיון מפורט בתופעה זו ראו: בריאשר, 'הציטוט הראשון מ'ספר הזוהר' (לעיל הערה 8), עמ' 79–88; וראו גם ספרות המחקר הנזכרת לעיל הערה 20.

'אבל ראיתי בסתרי תורה דבר עליון נאה ומשובח גדול עד מאד' (מכירת הבכורה וגניבת הברכות); 'תדע לך כי בסתרי תורה ראיתי סוד נפלא עד מאד' וכן 'ושמו ידוע בסתרי תורה' (עליית אליהו בסערה השמימה). על 'סתרי תורה' ככינוי למקור עלום (ולא כהתייחסות כללית לדברי סוד) בכתביו די ליאון, השוו עו: ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 44, 84, 99, 122, 144; מופסיק, ספר שקל הקדש (לעיל הערה 13), שקל הקדש, עמ' 28 (פעמיים), 32; בריאשר, ספר משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' 88–89. כיוצא בדבר נקט המחבר לאורך השו"ת ביטויים נוספים העשויים להתפרש ככינויים למקורותיו המסתוריים כגון 'אמרו', 'לפי הענין אשר קבלנו' (אהבת יצחק לעשיו), 'והנה אמרו רז"ל סוד גדול' וכן 'וראיתי בכאן סוד גדול' (עליית אליהו בסערה השמימה), 'נתפרשה במקום אחר' (עליית אליהו למרום) ועוד.

הכתיבה העברית המקבילה של די ליאון כטפל שנועד מראשיתו לשמש כלי שרת לעיקר, דהיינו ליצירה הפסידו-אפיגרפית ב'זוהר'.<sup>70</sup> תחת נטייה זו מוטב כמדומני להביט על היחס בין שני הגופים הספרותיים הללו בדגם משולב של יצירה מקבילה בשפות וגם בסוגות שונות, שאינו מבפך אחד מהם על פי מידת התפוצה או ההתקדשות אשר לה זכה (דהיינו על פי 'מבחן התוצאה'). על פי השקפה זו, הופעתם של עניינים פרשניים זהים בכל אחת מן היצירות – דרשות ארמיות ב'זוהר' וביאורים עבריים בשרידי השו"ת – עשויה לייצג את פנייתו של מחבר אחד לאפיקים שונים וללשוניות שונות, ובד בבד גם לסוגות ספרותיות נבדלות במקצת. עניין זה אף עולה בקנה אחד עם הממצא המעניין, שמרבית הרעיונות הפרשניים שהובאו בשו"ת ושיש להם מקבילות בדרשות 'זוהר' הוצגו בקווים דומים בחיבורים אחרים שכתב די ליאון; ופיתוחיהם השונים ממחישים שימוש בסוגות כתיבה שונות מלבד דגם השאלות והתשובות: כתיבה מדרשית (בעברית), דיון עיוני-ממטי ולעיתים אף כתיבה במליצה חרוזה.<sup>71</sup> מגוון סוגי זה בולט בייחוד בהשוואה

<sup>70</sup> לנטייה זו השתייכה דעתו של שלום, אשר כידוע ראה ב'כתביו העבריים' של די ליאון חיבורים שנכתבו לשם תעמולה בעד פרסומו והפצתו של 'ספר הזוהר'; ואליה השתייכה גם דעתו המנוגדת של תשבי, שראה בהפניות למקורות מדרשיים עלומים מעשה פסידו-אפיגרפי מטרים, שקדם לחיבור 'המאמרים הזוהריים' בידי די ליאון (וראו לעיל הערה 65). דיונים ביקורתיים בטענות אלה ראו בייחוד: Elliot R. Wolfson, 'Moisés de León y el Zohar', J. T. Borrás, R. I. Benito and Á. Sáenz-Badillos (eds.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, Cuenca 2001, pp. 165–192; Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*<sup>2</sup>, Jerusalem and Los Angeles 2013, pp. 371–388; עמ' 263–258 (לעיל הערה 10).

<sup>71</sup> הנה הדוגמאות העיקריות (לפי נושאי השו"ת): (I) מעשי יעקב ועשיו (מכירת הבכורה וגניבת הברכות): 'ענין תקיעת שופר' – וולפסון, ספר הרמון (לעיל הערה 10), עמ' 145–143; 'סוד החדש השביעי' – ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 122–118; 'סוד ראש השנה' – בראשר, ספר משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' 38–32 ועמ' 44–42; וכן בהבדלים קלים: 'סוד ענין ראש השנה' – כ"י מוסקווה, גינצבורג 1302, דף א62–א63; כ"י מוסקווה, גינצבורג 351, דף ב21–ב25; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 14056 (לפנים ששון 596), דף א62–א63 (ספירה ישנה: עמ' 123–126). השו"ת זוהר, ג, דף צט ע"ב – ק ע"ב (פקודין). (II) קבורת רחל: וולפסון, ספר הרמון (לעיל הערה 10), עמ' 98–97; 'סוד ישמח משה': כ"י ששון 921, עמ' 182, הסוף חסר בכתב היד והשלמת הדברים ראו: יהודה כלק, ספר המוסר, מנטובה ש"ך–שכ"א, דף נא ע"ב – נב ע"א; דיון בנושא זה בס' 'שושן עדות' – היה ולא נשומר בידינו בשרידי של חיבור זה (כעדותו של די ליאון ב'שקל הקדש'; מופסיק, ספר שקל הקדש [לעיל הערה 13], עמ' 66). השו"ת בייחוד: זוהר, א, דף קנח ע"ב; רכג ע"א; ב, דף כט ע"ב. (III) מיתת יוסף, משה ויעקב: חיבור ללא שם, כ"י מינכן Cod. hebr. 47, דף א336–א337 – ראו ההפניות לכל כתבי די ליאון שנרשמו לעיל הערה 66; והשו"ת זוהר, א, דף כא ע"א – כב ע"א. (IV) עליית אליהו: להצגה מרומזת של העניין בס' 'משכן העדות'

למלאכתם של מחברים אחרים, שנטלו מקטעי השו"ת שחיבר די ליאון ושילבום באופן מילולי בכתביהם.<sup>72</sup>

עוד בזיקה לעניין האחרון, יש להסב את תשומת הלב לעובדה המעניינת, שההקבלות ב'זוהר' לקטעי השו"ת פזורות ביחידות טקסטואליות שנמסרו ושנדפסו תחת שמות שונים, ושנהוג לראות בהן חיבורים נבדלים ואף להבחין ביניהן מבחינת תולדות היווצרותן. כך, בצד ההקבלות המופיעות במסגרת דרשות ה'זוהר' על התורה, הקבלה אחרת (שנידונה בעבר) מצויה כאמור בין קטעי 'סתרי תורה' שב'זוהר' לספר בראשית; הקבלה נוספת נכללה בקטע ששויך בדפוס ל'רעיא מהימנא' (ושייך באמת לקטעי ה'פיקודין' שב'זוהר');<sup>73</sup> והקבלה מלאה אחרת (בקונטרס התשובות בענין אליהו) מתאימה מילה במילה לדרשה עברית שנדפסה ב'מדרש רות הנעלם'.<sup>74</sup>

לממצא זה יש ערך רב בניסיון להבהיר את תולדותיהם של חיבורים שונים בתוך הקורפוס הספרותי הרחב של ה'זוהר', אף כי לאו דווקא באמצעות שיוך 'חטיבות' לשכבות שונות בהתפתחות ה'זוהר', כי אם מתוך התחשבות בהבדלי הסוגה ביניהן. כלומר תחת התקווה להיסמך על קטעי השו"ת לדי ליאון לשם תיקוף ההבחנה הקיימת בין יחידות או 'חטיבות' זוהריות שונות כביכול<sup>75</sup> מוטב כמדומני לצעוד בכיוון אחר. שרידי

לדי ליאון ראו לעיל הערה 47; השו"ת זוהר, א, דף רט ע"א-ע"ב. (V) נבואת בלעם: לקטע מקביל בס' 'שקל הקדש' לדי ליאון ראו לעיל הערה 13; והשו"ת זוהר, ב, דף כא ע"ב - כב ע"א; ג, דף קצג ע"ב - קצד ע"א; ועוד. בכתבי די ליאון מצויים ביאורים לסיפורים מקראיים נוספים, שאין להם הקבלה בשרידי השו"ת ('ספר הפרדס') שהגיעו לידינו; וראו למשל הטעמת אכזריותו של אברהם במעשה עקידת יצחק באמצעות ההיגיון התיאוסופי של היכללות הספירות זו בזו על ידי הפיכת החסד לדין קשה - בפירושו לעשר ספירות בלימה; שלום, שני קונטרסים [לעיל הערה 67], עמ' 372; ושוב בפירושו למרכבת יחזקאל: פרבר-ג'נת, פירוש המרכבה [לעיל הערה 59], עמ' 68-69. להקבלת הדברים ב'זוהר' ראו: זוהר, א, ק"ט ע"ב; ועיינו בעניין זה: Avishai Bar-Asher, 'Decoding the Decalogue: Theosophical Re-engraving of the Ten Commandments in Thirteenth-Century Kabbalah', J. Brown and M. Herman (eds.), *Accounting for the Commandments in Medieval Judaism: New Studies in Law, Philosophy, Pietism, and Mysticism*, Leiden 2021, pp. 167-168; Brown, 'Charity and the Cosmos (Moses de León, Unnamed Composition)' and 'Almsgiving and the Kabbalah (Moses de León, *Sefer ha-Rimmon*)', M. Satlow (ed.), *Judaism and the Economy: A Sourcebook*, London 2018, pp. 99-108

וכך בייחוד בהעתקותיהם של ר' דוד בן יהודה החסיד ור' יצחק בן שמואל דמן עכו מקטעי השו"ת (וראו לעיל הערה 16). והשו"ת לעומת זאת טענתה של מרוז, הביוגרפיה [שם], עמ' 108.

וראו לעיל הערה 71. על קטעי ה'פיקודין' שנדפסו בשם 'רעיא מהימנא' ראו: גוטליב, מחקרים (לעיל הערה 40), עמ' 226-227; וכן: נטע סובול, 'חטיבת הפיקודין שבזוהר', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ב, עמ' 45-48, 70-73.

בשאלה על ענין אליהו ז"ל שעלה בסערה לשמים הובאו בציון זראיתי בכאן סוד גדול ובעילום שם דרשותיהם של ר' בון ור' רחומאי על איוב שבמדרש הנעלם על מגלת רות, זהר חדש, מהד' מרגליות, ירושלים תשי"ג, דף עה ט"ד - עו ט"א.

וראו בייחוד לעיל הערה 67.

המשוערים של 'ספר הפרדס' משמשים עדות היסטורית קשיחה שיש בה כדי לסייע בבירור הזיקות הקדומות בין כמה יחידות טקסטואליות שונות ב'זוהר', בלי תלות הכרחית בדרכי מסירתן (או קיבוץ בדפוסים) בתקופות מאוחרות. במילים אחרות, העובדה שבחיבור פרשני קצר שחיבר די ליאון בסביבות שנת 1290 כונסו מקבילות לדרשות ארמיות המפורזות ב'חטיבות' שונות ב'ספר הזוהר' הקנוני – מחייבת הסבר משוכלל יותר והדרגתי יותר בדבר אופי התהוותן של יחידות-'חטיבות' אלה. הסבר כזה יוכל אולי להיסמך על ההבדלים ביניהן בנושא או בסוגה.

#### 4. 'ספר הפרדס' ודרכי הפרשנות במדרשות 'הזוהר' על התורה

בצד תועלתם של שרידי 'ספר הפרדס' למחקר מוצאו של 'ספר הזוהר' ולחקר ההיסטוריה הטקסטואלית של חיבורים שנכללו בו, ערך רב נודע גם לבירור נתיבות הפרשנות הניבטת משרידים אלה. די ליאון ליווה את הכרעותיו הפרשניות בקטעי השו"ת בחשיפת השיקולים שהנחו אותו במלאכתו. שיקולים אלה עשויים להאיר את נתיבות הפרשנות בדרשות ב'זוהר', שבהן על פי רוב נותרים השיקולים הפרשניים סמויים יותר מעין הקורא (וזאת אף בלי להכריע בשאלת זהות המחבר של כל אחד משני הגופים הספרותיים האלה).

#### 4.א. פרד"ס: שימור הפשט וקשירתו בדרכי הפרשנות האחרות

העיון בביאורו של די ליאון למעשה יעקב בצאן לבן (בנספחי ספר 'הנפש החכמה'), שבו שולב כזכור דיונו הקצר ב'ספר הפרדס', מלמד על הסתייגותו מפירושים על דרך הפשט החשים להטיל דופי בהתנהגותם של גיבורים בסיפורי המקרא;<sup>76</sup> ובד בבד על התנגדותו לפירושים המבקשים לסלק את הקושיות שמתעוררות מן הכתוב באמצעות ערעור על התרחשותם של הסיפורים במציאות.<sup>77</sup> סביר להניח שמבעים אלה כוונו באופן פולמוסי –

<sup>76</sup> וראו בייחוד הביקורת כלפי בעלי 'הדעות החיצונות', 'הדנים דברי תורה כפי מחשבתם', שמייחסים ליעקב מעשים שיש בהם פגם (מוסרי) ורואים בו 'איש מועד' ולא 'איש תם'; ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 105–106. ביטויים דומים מצויים בפתח ספרו של די ליאון 'משכן העדות', ושם כלפי ה'סומכים על ענייני תורתנו הקדושה כפשטן כפי הנראה וחושבים שאותם הדברים והעניינים ממש כפשטן הם והם מחשבת יוצרנו ברוך הוא והשגתו, לא עוד; ונראה להם בטפשותם כי הם השיגו כל מה שהוא חשב בהם וכתב בתורתו התמימה; והם חושבים כי לא יש נסתר ונגלה שלא יבינו וידעו הם בסכלותם וכי ישיגו כל סודותיה במחשבתם. [...] ועתה ראה אם הדברים כפשטן כפי הנראה היאך נברא בה העולם; כי דברים נראים היום שנדמים גדולים וטובים מהם; בראשר, ספר משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' 2; על קטע זה ראו גם: כהן-אלורו, סוד המלבוש (לעיל הערה 57), ירושלים תשמ"ז, עמ' 48–49. <sup>77</sup> ואם תאמר שהואיל וכך הוא אותו המעשה לא היה חס ושלום; אלא המעשה היה ואותו הספור אמת היה, והכל היה לצורך עבודת הבורא ית' וית' וקיום האמונה; ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 106 (וראו גם לעיל ליד הערה 28). והשוו דברי די ליאון ב'ספר הרמון', הנדונים להלן עמ' 33.

ואף באופן אפולוגטי – כלפי מגמות פשטניות בפרשנות המקרא בימי הביניים, שהוקיעו מעשים המסופרים בתורה נוכח פגמים מוסריים, בעיות לוגיות או תכנים שערכם התיאולוגי מוטל בספק; וכן כלפי שיטות שיצאו לפטור קשיים אלה בטענה שסיפורי התורה אינם מתעדים מאורעות מציאותיים, ושיש להתייחס אליהם כמשל לעניינים שכליים או כמעשיות בעלי ערך חינוכי בלבד.<sup>78</sup>

לנוכח ההערכות שייחסו לדי ליאון פסילה מוחלטת של דרך הפשט בפרשנות,<sup>79</sup> הרי שעדותו העצמית בביאורו זה וכן דבריו בשרידי השו"ת מלמדים דווקא על גישה אחרת, שבה – לפחות באופן מוצהר – עמל הפרשן על קיום פשוטו של מקרא. קושיות מוסריות או בעיות של היגיון המתעוררות מקריאת סיפורי המקרא נפתרות בלי עקירה מלאה של לשון הכתוב מפשוטו, אלא דרך העמדתו באור חדש – כביכול באמצעות "חשיפה" של ההקשר הנסתר, שלאורו הפרשן מצייע לשוב ולקרוא את הסיפורים בדרך הפשט. להותרת הפשט על כנו נלווית הצבתו כשכבת המשמעות הבסיסית ביותר, השואבת את פשרה השלם מדרכי פרשנות אחרות ובייחוד מפשרו הנסתר של הכתוב. כך למשל דברי המדרש הנוטלים את העוקץ מעם מעשי יעקב בעשיו אחיו נדחים באמצעות הטענה שיעקב נוצר מטיפה ראשונה.<sup>80</sup> תחתם מוצג פירוש תיאוסופי המניח לראות בהם מעשי רמייה, ובד בבד נעשה ניסיון להטעימם באמצעות פרישת ההקשר התיאוסופי הנעלם. פעולותיהם של לאה וראובן במעשה הדודאים, שאפשר לשופטן לגנאי, מתבררות בעזרת הרקע התיאוסופי כפעולות ראויות ואף חיוניות. ופרטים לא שגרתיים – ואף לא מציאותיים –

<sup>78</sup> בביאורו של די ליאון למעשה יעקב בצאן לבן אפשר למצוא התייחסות מרומזת ל'אותם החושבים שכבר מצאו [דבר], קבלו ומצאו שום דבר מן החכמה' אך למעשה 'לא ידעו ולא הריחו' ב'סודות התורה'; ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 106. וראו בענין זה תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, א (לעיל הערה 5), עמ' 65 הערה 15, שהציע לזהות ביטויים אלה עם 'מקובלים בניידורו של רמד"ל, שנחשבו בעיניו בלתי-מוסמכים'. כאמור די ליאון סמך גינויים אלה להתנגדותו החריפה כלפי השוללים את התרחשותם של סיפורי התורה במציאות, מגמה שרווחה בביאורים אלגוריסטיים למקרא (וראו תשבי, שם, הערה 9; וכן כהן-אלורו [שם], עמ' 45-46 והערה 1). לאור זאת אין להוציא מכלל האפשרות כי דבריו הופנו בין היתר כלפי שיטתו של ר' אברהם אבולעפיה, שתפיסת הכפילות הפרשנית שבה החזיק כללה אידיאל של עקירת הכתוב מפשוטו; וראו בעניין זה: משה אידל, 'כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ו, א, עמ' 192-197. כן השוו הזכרתם של 'הרבה בני אדם אשר מלאם לבם לעשות פירושי[ם] איש כפי אשר בדה מלבו ולא על דרך האמת' בפתח פירושו של די ליאון למרכבת יחזקאל, אגב הטעמת הצורך בכתבת חיבורו זה; פרבר-גינת, פירוש המרכבה (לעיל הערה 59), עמ' 57.

<sup>79</sup> ראו עודד ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס תשס"ה, עמ' 215-217. ועיינו גם דברי דן, תולדות, י (לעיל הערה 63), עמ' 398-401, שביקש להצביע על דמיון בין דרכו הפרשנית של די ליאון בקטעי השו"ת לבין 'עמדת המתפלספים והדרשנים הרציונליסטיים במאה השלוש עשרה [...] שפירשו את התורה פירוש על דרך האלגוריה ודחו את פשוטם של המקראות' (שם, עמ' 399); והשוו גם: תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שסח-שסט והערה 38.

<sup>80</sup> בראשית רבה סג, ח (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 687-688).

במחרוזת סיפורי אליהו בספר מלכים ניתנים ליישוב לאור ההנחה שמדובר בדמות מלאכית ולא ביצור אנושי וכן תמותה. בדוגמאות אלה ובמקרים אחרים בקטעי השו"ת 'הקריאה הפשוטה' של הכתוב מתאפשרת בזכות 'גילוייו' (ובעצם חידושו) של הקשר חדש או רקע חדש לסיפור המאירים באור חדש מעשים שעל פי פשט הכתוב מעוררים בעיות שונות.

השאיפה המוצהרת לשימור הפשט מסייעת בהבנת הידרשותו של די ליאון לדגם הפרשנות המרובעת פרד"ס – פשט, רמז, דרש (או דרשה), סוד – שאותה סמך כאמור להזכרת 'ספר הפרדס' שלו. בהתייחסו למבע זה העריך ואן דר הייד (מתוך ההנחה ש'ספר הפרדס' זה אבד כליל) כי הדגם המרובע 'פרד"ס' היה 'ביטוי פרוגרמטי' בלבד, שנועד אך ורק להטעמת יתרונותיה של הפרשנות הקבלית (על דרך ה'סוד') על פני דרכי הפרשנות האחרות ולהעניק לה משנה תוקף.<sup>81</sup> בדומה לכך העיון בקטעי השו"ת לדי ליאון – שהצענו לזהותם כשרידי 'ספר הפרדס' – אכן מלמד שאין מדובר בכתובה פרשנית במתכונת מרובעת קשיחה, שבה הציע הפרשן בכל מקום ומקום ארבע דרכים של פרשנות. בביאוריו נמצאו ביטויים מפורשים להיזקקותו לסירוגין לדרכי פרשנות שונות – שהוא מכנה 'פשט'/'דרך הפשט', 'רמז', 'מה שדרשו ז"ל' ו'דרך הסוד'/'דרך הנסתר' – וכן לעימותן זו עם זו ולעיתים אף לניסיון לקיימן זו בצד זו. כך אפשר לפעמים לחזות בטשטוש הגבולות בין דרכי הפרשנות. לדוגמה, הבנת ה'צורך הגבוה' על דרך הסוד עשויה להעניק משמעות למעשיו התקיפים של יעקב באחיו כתיאורם ב'פשט'. הסבר זה נותן גם טעם לדרש: 'זאע"פ שארז"ל 'ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו',<sup>82</sup> שהיה צודה בפיו ושואל לו אם מעשרין בתבן או במלח,<sup>83</sup> כי על כל פנים לפי הענין שקבלנו כי מיצחק אבינו לא היו מעשה (צ"ל: מעשי) זה הרשע הזה נעלמים מעיניו.<sup>84</sup> בהמשך לכך, מדרש חכמים על דברי עשיו 'הלעיטני נא' (בר' כה 30) הם רמז המוביל לפירוש הנסתר ('על כן תוכל להבין מרמז זה סוד גדול ונכון למבין'). כתיבה במתכונת מרובעת אין כאן, אך עימות בין דרכי הפרשנות בוודאי יש כאן. עימות זה מוביל לעיתים דווקא למיזוג הרמוני בין הדרכים.

זאת ועוד, בהמשך למגמת טשטוש הגבולות בין דרכי הפרשנות ולמגמת המיזוג הניכרות לעיתים בקריאת הביאורים, יש שדי ליאון מציע לערער על עצם ההבחנה בין שיטות פרשנות שונות. למשל, התפיסה המדרשית המרשיעה את עשיו לשם הצדקת מעשיו התוקפניים של יעקב אחיו מוצגת לפתע כדרך הפשט: 'זלפי דרך הפשט כבר אמרה תורה "עם חסיד תתחסד"<sup>85</sup> "ועם עקש תתפל";<sup>86</sup> כיון שידע יעקב עקשותו התנהג

Albert van der Heide, 'Pardes: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses', *Journal of Jewish Studies*, 34 (1983), pp. 149–150 81

בר' שם 28. 82

בראשית רבה סג, ט (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 693). 83

ראו להלן בנספח, שו"ת מס' 1 ('אהבת יצחק לעשיו'). 84

שמ"ב כב 26. 85

שם 27. 86

עמו באותו הדרך ממש, אבל כל מה שעשה לא היה בלבו אלא לעבודת בוראו ולטהר מקדשו כפי הראוי;<sup>87</sup> ואילו דברי ההתגרות שהשמיעה לאה באוזני רחל מובנים כביכול כפשוטם דווקא כדברי חיבה: "ותאמר לה המעט קחתך את אישי",<sup>88</sup> אמרו כי כאן וכאן אמרה לרחל בדרך אהבה והתענוג והחדוה כמדת האם עם בתה, ומה אמרה "המעט קחתך את אישי",<sup>89</sup> דבר זה אינו בשביל יעקב אלא על סוד הנקודה העליונה וכו'.<sup>90</sup> רוצה לומר: בצד ההכרזה על ערכו של הפשט, בצד הניסיון לשימורו וכן בצד הצבתו כדרך פרשנות בסיסית שבה שלובות הדרכים האחרות – מצוי בפועל גם עירוב תחומים בין דרכי הפרשנות, שעיקרו נותר הצגת החידוש הקבלי-תיאוסופי על דרך הסוד.

לבירורם של מאפיינים אלה יש ערך מיוחד בחקר נתיבות הפרשנות ב'ספר הזוהר' על התורה. כפי שהדגישו כמה חוקרים, בגוף 'ספר הזוהר' לא נזכר הדגם פרד"ס למיון ארבע דרכי פרשנות למקרא, והופעתו מתועדת לראשונה רק בחיבורים מאוחרים יותר שנספחו לו (כגון אלה שנכללו ברעיא מהימנא' או ב'תקוני הזוהר').<sup>91</sup> למעשה גם דגמים אחרים של פרשנות מרובעת אינם נזכרים ב'זוהר' אלא לעיתים נדירות; ובוודאי שאין למצוא ב'זוהר' התבססות שיטתית וקשיחה על מתכונת פרשנית מרובעת.<sup>92</sup> כמו נתיבות הפרשנות שהצענו לזהות בביאוריו של די ליאון, העמדתן של דרכי פרשנות קלאסיות

87 להקבלתם של הדברים ב'זוהר' ראו: זוהר, א, דף קמו ע"א (ובשני המקורות הוסמכו – או אף הולחמו בטעות – אותם שני מקראות [שמ"ב כב 26–27]).

88 בר' ל 15.

89 שם.

90 ראו להלן בנספח, שו"ת מס' 3 ('מעשה הדודאים').

91 Wilhelm Bacher, 'Das Merkwort in der jüdischen Bibelexegese', *Zeitschrift für die Major Trends*, *Alttestamentliche Wissenschaft*, 13 (1893), pp. 294–305 (לעיל הערה 40), עמ' 210 והערה 15; הנ"ל, פרקי-יסוד (לעיל הערה 9), עמ' 52–66; פרץ סנדלר, 'לבעיית "פרדס" והשיטה המרובעת', א' בירם (עורך), ספר אורבך [מאמרים בחקר התנ"ך]: מוגש לכבוד אליהו אורבך למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשט"ו, עמ' 222–235; תשבי, משנת הזוהר, ב (לעיל הערה 79), עמ' שעו-שעז; אפרים גוטליב, הכתבים העבריים של בעל תקוני זוהר ורעיא מהימנא, ערך והקדים מבוא משה אידל, ירושלים תשס"ג, עמ' 38.

92 וראו בעניין זה: ואן דר הייד (לעיל הערה 81), עמ' 148–150; ישראל, פרשנות הסוד (לעיל הערה 79), עמ' 213–219. למסקנות אלה יש חשיבות גם ביחס לניסיונותיהם של חוקרים בעבר לשקול את דגם הפרשנות ב'זוהר' לדגמים מרובעים בפרשנות הנוצרית; וראו המחברים הנזכרים בהערה הקודמת וכן Frank Talmage, 'Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism', *Jewish Spirituality I* (1986), pp. 313–355; Moshe Idel, 'PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics', J. J. Collins & M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York 1995, pp. 249–268; idem, 'The Zohar as Exegesis', S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford 2000, pp. 87–98; idem, 'Kabbalistic Exegesis', in: *Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300): Part 2: The Middle Ages*, Göttingen 2000, pp. 456–466; וכן הנ"ל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, תל-אביב 2012, עמ' 583–594; Daniel Abrams, "'Text" in a Zoharic Parable: A Chapter in the History of Kabbalistic Textuality', *Kabbalah*, 25 (2011), pp. 29–32, 43–45

כמצע הבסיסי לפיתוחים נוספים באמצעות הנדבך הקבלי ובדגם השרשור הרצוף של חלופות פרשניות בזו אחר זו מאפיינת דרשות זוהריות רבות על התורה. כך למשל יש שקריאה צמודה ומילולית (ליטרלית) של תיבה או פסוק מוצגת כמצע לביאור הנסתר, ולעיתים הדבר מודגש בעזרת ביטויים קבועים כגון 'הכי הוא ודאי', 'ודאי' וכדומה.<sup>93</sup> כיוצא בדבר לעיתים קרובות נפתחות דרשות ב'זוהר' בעניינים שמקורם במדרשי חז"ל הנזכרים בחזקת פירוש ידוע (למשל באמצעות הביטויים השגורים 'זהא אוקמוה', 'זהא אוקימנא' 'האי קרא אתמר' וכיוצא באלה), ועל גביהם – או מתוכם – הולך ונבנה באופן משלים פירוש קבלי-תיאוסופי. על פי רוב, רטוריקת הוויתור המאפיינת את הזכרתן של קריאות מילוליות או של ביאורים מדרשיים אינה מיועדת לדחייתם מכל וכל, אלא להצבתם כחוליה בסיסית וחלקית בבניין הפירוש על דרך הסוד, ולעיתים אף לשם מתן משנה תוקף להם.<sup>94</sup> באורח זה פירוש על דרך הפשט או ביאור שמקורו במדרש זוכים לעיתים להטעמה חדשה על פי שכבת המשמעות הקבלית-תיאוסופית, השואבת מקודמותיה יסודות שונים ומפתחת אותם ובד בבד יוצקת בהם משמעויות חדשות.

גם הכרזתו הרטורית של די ליאון בדבר ערך שימורו של הפשט ובדבר כריכתו של הפשט בדרכי הפרשנות האחרות מעוררות דמיון לדגם פרשני שכיח ביותר בדרשות ה'זוהר' על התורה. בעניין זה נודעה חשיבות מיוחדת למשל האהובה בהיכל מן הסבא דמשפטים' שב'זוהר', שבו נזכרו באופן רצוף והדרגתי (ארבע?) דרכי ביאור שונות לתורה – רמז, דרש, הגדה וכן סודות התורה – שלאחר גילויין בזו אחר זו מתחוויר בשלמותו 'פשטיה דקרא כמה דאיהו' (=פשטו של מקרא כמות שהוא).<sup>95</sup> משמעותו של ריבוי דרכי הפרשנות והיחס המיוחד לפשט הכתוב במשל נודע זה זכו לביאורים שונים בספרות המחקר;<sup>96</sup> וגם השוואת פשרו של המשל לדבריו החתומים של די ליאון על הפשט והסוד

<sup>93</sup> בעניין זה עיינו: Elliot R. Wolfson, 'Beautiful Maiden without Eyes: "Peshat" and "Sod" in Zoharic Hermeneutics', M. Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany 1993, pp. 175–182; Daniel C. Matt, "New–Ancient Words": The Aura of Secrecy in the Zohar', P. Schäfer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's "Major Trends in Jewish Mysticism" 50 Years after: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Tübingen 1993, pp. 203–204 והמרחיבים את הדיבור על דרכי השימוש במינוח טכני נוסף ובייחוד 'דייקא' ו'ממש'.

<sup>94</sup> וראו Wilhelm Bacher, 'L'exégèse biblique dans le Zohar', *Revue des études juives*, 22 (1891), pp. 39–40; וכן מט (שם), עמ' 197 והערה 72.

<sup>95</sup> זוהר, ב, דף צט ע"א–ע"ב.

<sup>96</sup> ראו בייחוד: שלום, פרקי יסוד (לעיל הערה 9), עמ' 57–58; תשבי, משנת הזוהר, ב (לעיל הערה 79), עמ' שע–שעא; מיכל אורון, "שימני כחותם על לבך": עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת "סבא דמשפטים", מ' אורון וי' גולדרייך (עורכים), משוואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 8–13 (ובעיבוד אצל הנ"ל: הנ"ל, צוהר לסיפורי הזוהר [לעיל הערה 20], עמ' 71–76); מט, 'New Ancient Words' (לעיל הערה 93), עמ' 201–204; וולפסון, 'Beautiful Maiden'

שבפרדס' הובילה להערכות שונות.<sup>97</sup> ברוח דברינו לעיל נעיר שעיון בשרידי השו"ת (שלדברינו יש יסוד לשייכם ל'ספר הפרדס') חושף את נטייתו הפרשנית הגלויה של די ליאון לתיקוף הפשט באמצעות חשיפת רבדים נסתרים יותר בפרשנות הכתוב, העשויה לעלות בקנה אחד עם דגם הגילוי ההדרגתי במשל שב'סבא דמשפטים'. פנייה לרמזים או למדרשים ובעיקר הצגתו של הביאור על דרך הסוד משתלבים שוב ושוב בניסיון הרטורי לפתור קשיים פרשניים המתעוררים מקריאת הכתוב על פי פשוטו, ועל ידי כך לתקף את הפשט בעזרת חשיפת הקשרו ההולם (דהיינו הקבלי-תיאוסופי). כך שהדגם האידיאלי במשל על האהובה מתאים לאופיין של נתיבות הפרשנות בשרידי ספר הפרדס, גם אם בשרידיים אלה – בדומה לדרכי המדרש בספר 'הזוהר' – אין על פי רוב שרשור פרשני בן ארבע חוליות, כי אם הפגשה ועימות על פי הצורך בין דרכי פרשנות שונות.

בצד כל זאת, העיון בדרשות רבות ב'זוהר', שבהן נדרשים פרטיהם של סיפורים במקרא מגלה בוודאי פער בין היחס המוצהר אל הפשט לבין התוצר הפרשני. זאת אומרת שהמודעות ל'דרך הפשט' וכן החתירה לקיומו אינן בהכרח ביטוי להיצמדות מתמדת לפרשנות צמודה ומילולית של הכתוב על דרך הפשט. אלא, לעיתים קרובות אפשר להיווכח בעירוב פרשני שבו מוסרות המחיצות שבין הפשט לבין דרכי הפרשנות האחרות (ודברים אמורים בעיקר כלפי ביאורים מדרשיים). גם ההתנגדות לדרשנות אפולוגטית העוקרת את המקרא מידי פשוטו מולידה לעיתים חלופה אפולוגטית אחרת, המשמרת את פשט הכתוב במחיר הלבשתו במשמעות חדשה ומופשטת, שאין לה דבר עם פשרו הרגיל. זאת ועוד: דחייתן הנחרצת של מגמות פרשניות שביקשו לראות בסיפורי התורה מאורעות שלא אירעו במציאות ולפוטרים כמשלים, משתלבת למעשה בשאיפה לקשירת הכתוב אל מחוזות רוחניים או אלוהיים – הרחק מזירת הפעולה המיידית, הממשית וה'פשוטה' המתוארת במקרא. גם הבדלים אלה שבין הרטוריקה לבין התוצאה הפרשנית ממציאים תועלת רבה בביאורן של הגישות הרווחות כלפי הפשט ברחבי 'הזוהר'. הצהרות שמרניות על ערכו של הפשט משולבות לעיתים קרובות במסקנות פרשנות מרחיקות לכת

(לעיל הערה 93), עמ' 203–155; *idem, Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, pp. 383–392, ישראלי, פרשנות הסוד (לעיל הערה 79), עמ' 191–266; יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, יא, ירושלים תשע"ז, עמ' 371–384; יאיר גרדין, 'פרקים בתולדות סיפור החכמים בספרות הזוהר התהוות, התגבשות, התפתחות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תש"ף 2019, עמ' 119–128. לדיון במגוון היבטים ספרותיים ואחרים במשל נודע זה הוקדשו מחקרים רבים, ותקצר היריעה מלרושם כאן.

<sup>97</sup> וולפסון (שם), עמ' 169–171, אשר זיהה במשל זה דגם פרשני מייצג ליחס הרווח ב'זוהר' בכלל אל הפשט כשכבת משמעות המתגלה במלואה רק דרך גילוי המסתורין, ביקש לזהות דפוס דומה בדברי די ליאון על פרד'ס. לעומת זאת ישראלי, (שם), עמ' 216–219, שראה במשל זה ביטוי לתפיסת הפשט כאספקלריה שדרכה עשוי להשתקף הסוד והבדילה מן הדגם הרווח ב'זוהר', הנגיד את המשל להצהרתו של די ליאון על הריבוי הפרשני (וראו גם לעיל הערה 79).

ובביאורים המעתיקים את הכתוב הרחק מעם קריאתו על פי פשוטו. לאפיון שיטות הפרשנות השונות המלוות את ביאור על דרך הנסתר ייוחד עניינו של הסעיף הבא.

4.ב. ארבע דרכי הפרשנות פרד"ס ואמצעי ביאור שונים:

פרשנות טיפולוגית, ביאור פיגורטיבי על דרך הנסתר ודגם הפירוש האלגוריסטי

כאמור בשרידיו המשוערים של 'ספר הפרדס' נמצא ביטוי כללי בלבד להפגשת ארבע דרכי הפרשנות שבנוטריקון פרד"ס. לצד זאת, בקטעים אלה נמצא ביטוי לשימוש באמצעי ביאור שונים של הכתוב. על גבי השימוש באמצעים פיגורטיביים או סימבוליים לשם קשירתם של גיבורים אנושיים לכוחות אלוהיים ('ספירות') או לישויות דימונולוגיות ('רוח הטומאה ומדרגותיה') – ולשם חשיפת ההקשר התיאוסופי לפעולתם – נקט די ליאון בדרך של פרשנות טיפולוגית, שבאמצעותה נפרשת קריאה אלגוריסטית של סיפורים במקרא.<sup>98</sup> דוגמה מובהקת לכך נמצאה בשו"ת על סיפורי יעקב ועשיו: מעשיו של יעקב מתבארים תחילה באופן פיגורטיבי כפעולות מאגיות כלפי כוחות הטומאה והדין; ועל גבי ביאור זה מוצגת חוליה נוספת – הפרשנות הטיפולוגית, שבה מוצג באופן אלגוריסטי מנגנון הפעולה הדוגמאי בפעולותיו של יעקב, שבכוחו להטעים את דגם הפעולה המאגי-תיאורגי במערך הריטואלים בימים הנוראים.<sup>99</sup> כיוצא בדבר בדוגמה אחרת שנידונה לעיל זכו הפעולות שפעל יעקב במקלות לפרשנות פיגורטיבית, שראתה בהן מעשים מאגיים כלפי האלוהות (השלטת כוחה של הספירה 'חסד' על יתר ספירות הבניין).<sup>100</sup> ולאחר מכן נקשר בסיפור זה ביאור אלגוריסטי על פי אופיו, שבו נכרכו פרטי הסיפור באמצעים טיפולוגיים לדגם הפעולה המאגי-תיאורגי בפולחני הקורבנות

<sup>98</sup> חשוב לציין שבדבריו של די ליאון אין כל ביטוי לזיהוי הפרשנות האלגוריסטית עם דרך ה'רמז', כפי שהוצע בעבר לבאר את המונח 'רמז' במרובע פרד"ס. בזיקה לכך נדגיש שהצעתנו לזוהות שכבה אלגוריסטית בדבריו מתמקדת באופני הביאור של הכתוב ולא בעיסוקו בדרכי הפרשנות המציגות מדרג בין שכבות משמעות.

<sup>99</sup> נושא זה שב ונידון ברבים מכתביו של די ליאון (ראו: בראשר, סמאל ונקבתו [לעיל הערה 40], עמ' 539–566) בדמיון רב לדרשות ה'פיקודין' שב'זוהר' וראו: זוהר, ג, דף צט ע"ב – ק ע"ב; דף סג ע"א–ע"ב. לשיוכן של שתי הדרשות – המצוינות בדפוסים בתורת 'רעיא מהימנא' – לחטיבת ה'פיקודין' ב'זוהר' ראו מחקרו של גוטליב הנזכר לעיל הערה 73.

<sup>100</sup> 'מקל לבנה לח' הוא כנגד הספירה 'חסד' המסומלת בלובן ובלחות, 'לוח' הוא כנגד הספירה 'פחד', המסומלת בגוון האדום, ו'ערמון' הוא כנגד הספירה הכוללת שניהם ('תפארת') – ולקחתם יחד מסמלת את כלילתן ב'סוד האמונה, שהם שלשה באחד', בעוד פיצול 'פצלות לבנות' במקלות מייצג את השלטת הספירה 'חסד' על שלוש הספירות. וכך מצינו במאמר המקביל ב'ספרי תורה' (זוהר, א, דף קסב ע"א): "זיקת לו יעקב" בריר ליה לחולקיה לעדביה, 'מקל לבנה לח' סטרא דימינא גוון חוור, 'לח' סטרא דמים איהו, 'לוח' דא סטרא דשמאלא סומקא כוורדא, 'וערמון' כליל דא בדא. וכלהו אחיד ימינא חוורא בגוויניה וסלקא בהו, דכתיב 'מחשוף הלבן', דאף על גב דאחיד לתרין סטרין, נטל חולקיה לסטר ימינא. והשוו לעומת זאת מאמר ה'זוהר' על התורה בסמוך (שם, דף קסא ע"ב).

שבתורה.<sup>101</sup> דוגמאות אחרות ידועות גם ממקומות אחרים בכתבי די ליאון; כגון פירוש מעשה יהודה ותמר באופן טיפולוגי (ובעקבות מקובלי גירונה) הן על סודות מצוות הייבום (דב' כה 5–10),<sup>102</sup> הן כמקראות הקשורים בעניינים דימונולוגיים;<sup>103</sup> או כגון הסמכת הסיפורים שלמן יציאת מצרים ועד מתן תורה והציוויים המקראיים על הפסח (שמות יב-כ) לרעיונות דימונולוגיים (גם באמצעות שימוש בדיני טומאת הנידה והרחקותיה);<sup>104</sup> ועוד.

<sup>101</sup> והסוד הוא עניין הציוויים והדמיונות שנעשו במשכן ובבית עולמים כי הכונה היתה להמשיך הרצון והחפץ למטה באותה הכונה ובאותו המעשה; ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 108; ביטויים דומים נשנים בכתבי די ליאון בדיונים אחרים בטעמי המצוות, וראו למשל: 'כי האדם ההולך בדרכי קונו והמקיים המצות והולך בתמימות לבבו זהו "פועל צדק" וממשיך החפץ והרצון ממקור החיים. [...] וענין המשכת החפץ והרצון מלמעלה למטה הוא קיום המצות ועבודת הבורא ית'; וולפסון, ספר הרמון (לעיל הערה 10), עמ' 377. מקורו של הביטוי 'להמשיך הרצון' כטעם לקרבנות בכתבי ר' עזרא מגירונה, וראו בייחוד חיבורו 'פירוש לתרי"ג מצוות היוצאים מעשרת הדיברות': כתבי רבנו משה בן נחמן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, עמ' תקלא; Yakov M. Travis, 'Kabbalistic Foundations of Jewish Spiritual Practice: Rabbi Ezra of Gerona – On the Kabbalistic Meaning of the Mizvot: Introduction, Annotated Translation, Critical Hebrew Edition', PhD Dissertation, Brandeis University, 2002, pp. 235–237; Avishai Bar-Asher, 'The Kuzari and Early Kabbalah: Between Integration and Interpretation regarding the Secrets of the Sacrificial Rite', *Harvard Theological Review*, 116:2 (2023), pp. 228–253 (וספרות המחקר הנידונה שם).

<sup>102</sup> וראו בהרחבה: אבישי בראשר, 'ספר "הזוהר" הראשון מירושלים: כתבי יד קדומים של מדרשות "הזוהר" ודרשה בלתי ידועה מן ה"מדרש הנעלם" (?)', תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 614–575 (בייחוד עמ' 592–604); וכן הנ"ל, 'ספר הזוהר ולשונוות הארמית אשר בו: פרקים חבויים בהתהוות לשונוותיה של יצירה קנונית', לשוננו, פב (תשפ"א), עמ' 275–257.

<sup>103</sup> ראו: הנ"ל, סמאל ונקבתו (לעיל הערה 40), עמ' 541–547.

<sup>104</sup> לנושא האחרון הקדיש די ליאון קבוצה של ביאורים קצרים ('סודות') שנשמרו בכתבי יד (ובהם 'סוד יציאת מצרים', 'סוד בדיקת חמץ', 'סוד ענין פסח', 'סוד שחיטת הפסח', 'סוד והגדת לבנוך', 'סוד ספירת העומר', 'סוד פסח שני'. ראו לדוגמה פירושו של די ליאון לשמ' יב 21, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 14056 (לשעבר ששון 596), עמ' 18–19: 'סוד שחיטת הפסח ועניניו. כמה דברים אמרו ז"ל שצריך צלי אש ויאכל בבית אחד ולא ישבר בו עצם [...] דע מה שנאמ' בתורה "משכו וקחו לכם צאן" וכו' (שמ' יב 21). כיון שאמרו "וקחו" למה אמ' "משכו"? וכיון שמצרים היו עובדים לצאן, פי' לתמורות, מותר לבנות לעבודה זרה, היו מושכים אותו וגוררים אלהיהם לעיניהם עד בתיהם וזהו "משכו". ואוסרים הנתו [=צ"ל: הנאתו] והיה תפוס ברשותם של ישראל והדבר היה קשה להם בראותם שאלהיהם נסחב לעיניהם והיה תפוס ביד ישר' ג' ימים עד י"ד זכתי' "והיה לכם למשמרת עד י"ד" (שם 6). והיו נקהלים עליו כל המצריים וראו שהיו שוחטים אותו לעיניהם. ועוד צוה שלא יבשלו אותו מפני שיהיה מכוסה כקרבן[?]; ולא יהיו המצריים יודעים אלא צלי אש בגלוי. ועוד כדי שיהיה לבזיון ראשו על כרעיו ועל קרבו וריחו נודף לכל לקיים מה שנ' "פסילי אלהיהם תשרפון באש" (דב' ז 25). רוב הדעות חושבים כי לא נקראו פסילים אלא על שפוסלים האבנים או העצים ועושים מהם דמות וצורה אין הדבר כן, אלא כל פסילים שבתורה על שם הפסולת

לעומת הפרשנות הפיגורטיבית-סימבולית, שבה נעשה מאמץ לקיים את סיפורי המקרא כפשוטם באמצעות הצבתם בהקשר תיאוסופי חדש, הרי שדגם הפרשנות האלגוריסטי מציין התנתקות מוחלטת מפרוטי המקראות: הסיפורים נתפסים כמשל, שפיענוחו מוביל את הפרשן לנושאים אחרים, ובדוגמאות שנמנו – לביאור טעמיהן התיאורגיים או המאגיים-הדימונולוגיים של מצוות בתורה.

שני אמצעי הפרשנות המנויים – הפרשנות הפיגורטיבית (הסימבולית באופייה) ובצידה ההסבה האלגוריסטית של הכתוב באמצעים טיפולוגיים – לא הוצבו בידי די ליאון כדגמים פרשניים המוציאים זה את זה, אלא נבנו זה על גבי זה ונכרכו זה בזה. גם ממצא זה יוכל להאיר מבנה פרשני המצוי ב'זוהר' בביאור חטיבות סיפוריות בתורה. אומנם באפיונים כלליים של נתיבות הפרשנות בספר ה'זוהר' השתגרה הנטייה להבחין את דרכי המדרש ב'זוהר' על התורה מפרשנות על דרך האלגוריה – בייחוד כפי שפותחה בימי הביניים בכתביהם של פילוסופים יהודיים, שאף זוהתה לעיתים עם חיבורים מובחנים שנמסרו עם ה'זוהר' ובראשם ה'מדרש הנעלם'.<sup>105</sup> אך בחינת דרשות רבות על החטיבות הסיפוריות בתורה מגלה כי גם בדרשות 'זוהר' יש אשר מדרש אלגוריסטי משלים את הפיענוח הפיגורטיבי של פשט הכתוב או מתבסס עליו לשם הצגתה של הרחבה טיפולוגית. דוגמאות רבות לדבר: בואו של נוח אל התיבה מפני מי המבול מתפרש ב'זוהר' כחיבור עם השכינה ומנוחת התיבה מתפרשת כמרגוע הדין (וראו להלן);<sup>106</sup> מסעות אברהם

הנתך מהמשכת סבת אחרת. וזהו 'ופסילי אלהיהם' (שם) כלו' פסולת אלוהיהם השולטים עליהם. ועל כן כדי שלא יבא לידי תוקף בתחתונים בענין המעשה התלוי באותו הפסולת 'תשרפון באש' (שם). אין הפסח בא אלא על השבע. להראות שהדבר ההוא נבזה בחיך וכי הוא טפל ואינו כלום ואין לו טעם ולא ריח אינו נאכל אלא בלילה כי הוא זמנו מראש הלילה עד חצות. כי סוד סבה אחרת השלטנות שלה בלילה כך הוא כי משם והלאה שולט[נות] ישראל עולה והסוד 'שלחני כי עלה השחר' (בר' לב 27) לכך אינו נאכל אלא בזמן ששולטנותו שולט להורות כי הבורא ית' לאפס ותוהו נחשבו לו. ומשם והלאה דין זה הקבע קביעות עולם לדורות מכאן שכל דבר שתקנו חז"ל הוצרכה לצורך אותו זמן. ודי למבין. 'סבה אחרת' הוא כינוי לכוחות הטומאה ('סטרא אחרא'), והפעולות הקשורות בהקרבת הפסח מתבארות כפעולות מאגיות שמטרתן להתגונן מפני כוחות אלה ואף להכריעם. להקבלתו של קטע זה במדרש הנעלם ראו: זוהר, ב, דף יח ע"א-ע"ב; ולהקבלתו בדרשות ה'זוהר' על התורה ראו: שם, ג, דף רנ ע"ב – רנא ע"ב. דיון בשני הקטעים מן ה'זוהר' ובמקורותיהם האפשריים ראו: יונתן בן הראש וישראל י' יובל, 'מתועבת המצרים לפולחן הנוצרים: דרשה על הפסח בספר 'הזוהר', ציון, פד (תשע"ט), עמ' 538-544. לדיון בקטעי הסודות שנוכרו ובהקבלותיהם ב'זוהר' וכן בתשובות הגאונים ראו: בראשר, קבלה ומנהג (לעיל הערה 10), עמ' 242-257. על ספרות הסודות על השבת והמועדים ראו עתה: הלל פירשטיק, 'יציבות ונזילות בספרות הסוד הקבלית: עיון בתולדותיו של סוד שבת הגדול לר' משה די ליאון', קבלה, נב (תשפ"ב), עמ' 309-316. ראו בייחוד: שלום, *Major Trends* (לעיל הערה 40), עמ' 183-184; תשבי, משנת זוהר, ב (לעיל הערה 79), עמ' שסח-שסט; ליבס, כיצד נתחבר (לעיל הערה 66), עמ' 4-5; ישראלי, פתחי היכל (לעיל הערה 13), עמ' 1-17 (וספרות המחקר הנזכרת שם); יונתן מ' בן הראש, סבא וינוקא האל, הבן והמשיח בסיפורי הזוהר, עמ' 56-79 (וספרות המחקר הנרשמת שם).

105

106

ראו בייחוד: זוהר, א, דף סז ע"א.

בארץ כנען מתפרשים כמסעו ב'דרגות' העליונות;<sup>107</sup> מעשה גירוש הגר וישמעאל מתפרש (על יסוד דברי המדרש)<sup>108</sup> כשבח לשרה (ולא כגנות) על שהפרישה את ישמעאל שפילח לעבודה זרה מירושת חלק באלוהות ('חולקא דמהימנותא'), ובד בבד כמעשה הצופן בחובו את ההיגיון בקביעת גיל העונשין על עבירות שבתורה;<sup>109</sup> עקידת יצחק מבוארת בין היתר כהתכללות החסד בדין והיכללות הדין בחסד;<sup>110</sup> סיפורי הפירת הבארות בידי האבות נתפרשו על פעולה בספירות;<sup>111</sup> ועוד רבים. דוגמאות אלה – שהקבלות לחלקן נשמרו לפנינו בשרידי חיבורו הפרשני של די ליאון (ספר הפרדס?) – ממחישות את שכיחותו בזוהר' של השילוב בין שתי השיטות הפרשניות שנזכרו לעיל: ביאור פיגורטיבי-סימבולי של סיפורי התורה בעזרת מפתח תיאוסופי-תיאורגי, שמטרתו המוצהרת לקיים כביכול את פשט הכתוב עם התוכן הסודי הצפון בו; ועל גביו – שכבה נוספת של פרשנות, שבה מוסב הסיפור לכל פרטיו כמשל לפרטיה של מצווה ולטעמיה, כשהעלילה נעקרת מידי פשוטה, נעשית מעין מטפורה מורחבת לעניין אחר ונוצקת בהקשר משמעות שונה לחלוטין. במשמעותה של הסבת הסיפור במקרא אל תחום החוק והטעמתו יעסוק בהרחבה הסעיף הבא.

#### 4.g. סיפורי התורה כלבוש ל'גופי התורה':

הריטואליזציה של הנרטיב ב'ספר הפרדס' ובדרשות ה'זוהר'

כאמור די ליאון קשר את עניינו של 'ספר הפרדס' בהתנגדותו לגישה הרואה בחטיבות הסיפוריות שבתורה דברי סיפור ותו לא. בקטע הביאור שנספח ל'ספר המשקל' (ונידון לעיל) הוא כתב כי גישה זו עשויה להוביל להצגת התורה כדברים משוללי טעם וחסרי תועלת ולהציבה במעמד נחות לעומת יצירות ספרותיות: 'וגם אשר תמצא ספורים הרבה בתורה שדומים שאינם לצורך ולא לתועלת ותאמר הלא היום הרבה ספורים ועניינים גדולים יש בעולם ודומים טובים מאותן הספורים אשר בתורה'.<sup>112</sup> טיעון זה השתלב כזכור בהטעמת ערכה של הפרשנות הקבלית-תיאוסופית לסיפורי התורה, ובייחוד בהצגת פשרם הפולחני של הסיפורים כפעולות כלפי האלוהות (כגון הבנת דגם הפעולה של הקורבנות במקדש באמצעות מעשה פיצול המקלות שעשה יעקב בצאן לבן ועוד). חסרונם של

107 ראו למשל: זוהר, א, דף פ ע"א; דף פט ע"א; דף קיז ע"ב – קיח ע"א.

108 השוו בייחוד: בראשית רבה נג, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 567-568).

109 זוהר, א, דף קיח ע"ב-קיט ע"א. ראו גם: רות קרא-איונוב קניאל, 'עלמא דדכורא: סוד הברית, האימהות ודמותה של שרה ב'זוהר' לפרשת לך לך, מחקרי ירושלים בספרות עברית, לא (תש"ף), עמ' 123-171.

110 ראו בייחוד: זוהר, א, דף קיט ע"ב; וראו לעיל הערה 71.

111 למשל: זוהר, א, דף קמא ע"ב; ועוד. השוו: רמב"ן, ביאור על התורה, בר' יב 6.

112 ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 104.

הסיפורים מסוג זה הוא בכך שלמראית עין אין להם כל ערך להרחבת תחום המצווה והחוק בתורה.<sup>113</sup>

התנגדות דומה לתפיסת המעשים שבתורה כסיפורים בעלמא השמיע די ליאון גם ב'ספר הרמון', חיבורו הגדול שהוקדש לטעמי המצוות (משנת מ"ז [1287]), ועיון מדוקדק בדבריו מסייע בחשיפת הרקע לטענותיו:

ולפי זה הענין אמרו ז"ל<sup>114</sup> אין הפרש בין 'ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו'<sup>115</sup> ובין 'אנכי יי' אלהיך'<sup>116</sup> כי הכל בסוד אחד ובבנין אחד עולה והכל סוד שמו של מקום. ולפי' המחסר אות אחת או המיתר אות אחת כאלו משקר בשמו של מקום ממש.

והנה תוכל לדעת כי על זה כי בראותך בתורה [דברים] שדומים שהם ספור בעלמא או מעשה שאירע ואנו קורין אותם בספר תורה מזדע אנו מברכין "אשר נתן לנו תורת אמת"? והלא כמה דברים שדומים שהם ספור ומעשה והם גדולים בעניינם יותר. הלא יש לך לדעת כי כל דבר ודבר בין מעשה בין ספור אשר בתורה הכל הוא ענין גדול ורב ורם. ואותו המעשה ואותו הענין היה כמות שהוא ממש אבל כדי להראות בו ולרמוז בו חכמות עליונות ונפלאות בתורתו התמימה.<sup>117</sup>

מקורו של הרעיון שהובא בפתח הדברים הוא ביאורו של ר' עזרא בן שלמה מגירונה ל'תרי"ג מצוות היוצאים מעשרת הדברות', שדי ליאון התבסס על דבריו בהעלמת שם המקור.<sup>118</sup> בחיבור זה – וכן בפירושו לאגדות התלמוד<sup>119</sup> – כתב ר' עזרא מגירונה על ביטול הפרש בין פרשיות מרכזיות בתורה (כגון צווים בעשרת הדברות) לבין פסוקים הנראים מעוטי חשיבות (כרשימת צאצאי עשיו) לשם הדגשת הרעיון, שהתורה לכל

<sup>113</sup> באופן דומה היטיב להגדיר זאת במאה החמש עשרה לקטן אלמוני של קטעי ה'סודות' הללו, שהכתיר קטע זה במילים 'פי' ויקח לו יעקב ושאר מה נכתב מן התורה ומן הספורים שאין בענין מצוה'. כ"י פרמה Cod. Parm. 2558 (די רוסי 1230; ריצ'לר 1207), דף 39ב.

<sup>114</sup> והשוו ביחוד: בבלי סנהדרין, דף צט ע"ב: 'ת"ר: "והנפש אשר תעשה ביד רמה" (במ' טו 30) זה מנשה בן חזקיה, שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי; אמר, וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא "ואחות לוטן תמנע" (בר' לו 22), "ותמנע היתה פלגש לאליפז" (שם 12), "וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה" (שם ל 14) וכו'.

<sup>115</sup> בר' לו 12.

<sup>116</sup> שמ' כ 2; דב' ה 6.

<sup>117</sup> וולפסון, ספר הרמון (לעיל הערה 10), עמ' 342 (וראו עוד קודם לכן עמ' 340–341 שם והערות המהדיר).

<sup>118</sup> נדפס בתוך כתבי רמב"ן, ב (לעיל הערה 101), עמ' תקמח.

<sup>119</sup> ראו: כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 185, דף 7א: 'צא ולמד מן הקורא בתורה אומר "ותמנע היתה פלגש" ואחר כך מסיים הקריאה ומברך "אשר נתן לנו תורת אמת" זה ראייה שאין הפרש בין אלוף מגדיאל אלוף עירם ובין עשרת הדברות הכל דבר אחד ובנין אחד'. והשוו עיבוד הדברים והרחבתם בידי ר' עזריאל מגירונה, פירוש האגדות לרבי עזריאל: מראשוני המקובלים בגירונה, ירושלים תש"ה, עמ' 37–38.

אותיותיה מזוהה עם שם האל. על פי תפיסה זו – שהתפתחה בכתביהם של בעלי הקבלה בגירונה (ובהם רמב"ן)<sup>120</sup> – ערכן של כל האותיות בתורה שווה, בלי זיקה למשמעות המילה או לתוכן הפסוק שבהם נקראת כל אות.<sup>121</sup> די ליאון נטל רעיון זה והציב על גביו רעיון נוסף, השב וממקד את העניין בתוכן הכתובים ובמשמעותם; שלפיו גם בתיאורים סיפוריים בתורה, אשר אין להם למראית עין חשיבות תיאולוגית או משמעות נומית, טמון תוכן בעל משמעות מעשית: 'התורה פלה היא סוד שמו של מקום, ואין לך אות או תיבה שאינו לצורך ידוע כצורך האיברים כל אבר ואבר לתקון הגוף ולסדר סדור הבנין'.<sup>122</sup> הדיבר הראשון שקול בערכו לתיאורי סרק כהזכרת שם פילגשו של אליפז (בר' לו 12), שכן מבחינת צופנם שני הפסוקים נושאים מטען זהה; ועניין זה מייצג באופן רחב יותר את ביטול ההפרש בין מצוות לבין סיפורים בתורה.<sup>123</sup>

כריכת 'תועלת' המונחת בבסיסם של סיפורי התורה עם תחום המעשה האנושי עשויה להיקשר בדיונו הנודע של רמב"ם ב'מורה הנבוכים' בטעמם של 'הספורים אשר ספרו בתורה אשר יחשבו רבים שאין תועלת (פאי'דה) בזכרם'. הוא כלל נושא זה בגדר "סתרי תורה".<sup>124</sup> בדיון זה, המופיע לאחר פרקי הביאור המפורטים על טעמי המצוות,

<sup>120</sup> כידוע בהקדמתו לביאור על התורה הזכיר רמב"ן את הרעיון 'עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה; פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט, עמ' ו.

<sup>121</sup> דיונים בתפיסה זו ובמקורותיה האפשריים ראו בייחוד: Gershom Scholem, 'The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah', *Diogenes*, 79 (1972), p. 78; פרקי-יסוד (לעיל הערה 9), עמ' 41-47; תשבי, משנת הזוהר, ב (לעיל הערה 79), עמ' שסו-שסז; משה אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), בייחוד עמ' 49-62; Elliot R. Wolfson, 'Mystical Rationalization of the Commandments in "Sefer ha-Rimmon"', *HUCA*, 59 (1988), pp. 224-225.

<sup>122</sup> וולפסון, ספר הרמון (לעיל הערה 10), עמ' 341. היסמכותו של די ליאון על רעיון זה מצאה את ביטויה כבר בחיבורו ללא שם שבכ"י מינכן Cod. hebr. 47 (הנוכח לעיל הערה 13): 'כי תדע לך על כל התורה כלה היא סוד שמו של הקב"ה בסוד העשרה כי שמותיו של הקב"ה אותם שהם מיוחדים אצלו הם עשרה' (הנוסח ע"פ השריד יקר הערך מחיבור זה שזיהיתי לאחרונה בכ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות 1777 [לפנים כ"י אוסף אנלאו 699], דף 25ב; וראו: בריאשר, מגנזי תבץ [לעיל הערה 8], עמ' 196-197 הערה 181).

<sup>123</sup> ביטוי דומה שב די ליאון וכלל בקטע הביאור למעשה יעקב בצאן לבן הנידון לעיל: 'וכמה הם סיפורים ועניינים בתורה] והרבה כאלה בתורה התמימה ואנו מְעַדְיִן שהם חיי עולם. אלו העניינים כולם גדולים ורמים ועמוקים לאין קץ ותכלית ואינם כפי מחשבות בני אדם אלא כלם נכוחים וישירים ובתוכם יי. ואין הפרש בין "ותמנע היתה פילגש לאליפז [בן עשו]" ובין "אנכי יי אלהיך" בכל צדדי החכמה. ואותם הסיפורים כלם ממש כלם הם סוד שמו של הקב"ה; ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 105.

<sup>124</sup> ספר מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון בהעתקת ר' שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן שמואל, ירושלים תשמ"ב, ד, עמ' תקעב. ובמקור בערבית: 'אלחכאיאת אלתי תחכי פי אלתורה אלתי יטן אנהא לא פאידיה פי ד'כרהא; רבנו משה בן מימון, מורה הנבוכים: דלאלה' אלחאירין:

קבע רמב"ם את הכלל 'כל ספור שתמצאהו כתוב בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה: אם לאמת דעת שהוא פנה מפנות התורה או לתקון (אצל אח) מעשה מן המעשים, עד שלא יהיה בין בני אדם עול וחמס', שהוא הוסיף ופירוטו.<sup>125</sup> זיהוי ה'תועלת' בסיפורי התורה כ'סתרי תורה' וכריכתם בתוכן נומי-מעשי בדברי די ליאון ובכלל זה ההתמקדות ב'תקון' הגוף – כל אלה עשויים לגלות את התלות בדברי רמב"ם (בתרגומו של שמואל אבן תיבון), ובד בבד להדגיש את פיתוח דבריו בכיוונים חדשים.

כפי שהתברר לעיל, סילוק החיץ שבין חוק ונרטיב הוא מגמת יסוד בקטעי השו"ת שחיבר די ליאון, שהצענו לזהותם כשרידי של 'ספר הפרדס' האבוד. פרטיהם של מעשים המסופרים במקרא מוסבים על השדה הפולחני של פעולות מאגיות הפועלות כלפי כוחות הרע או מעשים תיאורגיים וכן פעולות של התקשרות עם הכוחות האלוהיים (ה'ספירות'). ביטוי מפותח לתפיסה זו נמצא כאמור בתשובה הארוכה על מעשי יעקב בעשיו, שנידונה לעיל: פרטיו של הסיפור המקראי נקראו תחילה כהווייתם, כך שמעשי הרמיה והתחבולה של יעקב אינם נעקרים מידי פשוטם בעזרת פתרונות מדרשיים (וגם לא מוצג ערעור על התרחשותם במציאות). לאחר מכן מוצע פירוש פיגורטיבי, שבאמצעותו מתבארים מעשיו הממשיים של יעקב כפעולות הנושאות היגיון מאגי או תיאורגי להגנה על הספירות מפגיעתם של כוחות הטומאה (המיוצגים בעשיו). ולבסוף נפרשת פרשנות טיפולוגית, שבה הסוד התיאוסופי-תיאורגי מתפרש באופן אלגוריסטי כמנגנון שבכוחו להטעים לדורות את הפעולות הפולחניות בימים הנוראים (ובייחוד את פולחן השעירים).

הנה, לשתי החוליות בטענתו הרטורית של די ליאון – הרתיעה משלילת ערכם של סיפורי התורה והחשש מהצגתם כנחותים בהשוואה לספרות מופת – נמצאו הקבלות מפורשות בלשונות גינוי ב'זוהר'. החוליה הראשונה אף הוסמכה ב'זוהר' לביאור מעשהו של יעקב בצאן לבן (וזהו גם ההקשר המדויק שבו נשנה העניין בקטע העברי של די ליאון): "ויצג את המקלות אשר פצל ברהטים"<sup>126</sup> וגו' – פתח רבי אלעזר ואמר: [...] ווי לאינן חייבי עלמ'א], דלא ידעי ולא משגחן במילי דאוריית'א] וכד אינן משגיחין, בגין דלית לון סוכלתנו מלין דאוריית'א] דמיין בעינייהו כאלו כולהו מילי ריקנייא ולית בהו תועלת'א].<sup>127</sup> הפירוש הקבלי-תיאוסופי שהוצג ב'זוהר' ממוקד בפענוח משמעותו של מעשה פיצול המקלות כפעולה של מיתוק הדין באלוהות, ובד בבד בהטעמת יסוד ריטואלי באמצעותו (עניינים הכרוכים בתפילת ערבית). בכך נחשף אפוא הדגם המוכר משרידי השו"ת: פענוח ההיגיון המאגי-תיאורגי במעשי סיפור במקרא, וביאור

מקור ותרגום, מהד' יוסף קאפח, ירושלים ירושלים תשל"ב, ג, עמ' תרסז. בין הדוגמאות שמנה רמב"ם בפתח הדיון הוא מנה את רשימת צאצאי נח, את רשימת צאצאי עשיו והמלכים אשר מלכו בארץ אדום ובכלל זה הפסוקים על תמנע (בעקבות אגדת התלמוד ב'פרק חלק' שבסנהדרין, וראו לעיל הערה 114).

<sup>125</sup> מורה הנבוכים בהעקת ר' שמואל אבן תיבון (שם), עמ' תקעג.

<sup>126</sup> בר' ל 38.

<sup>127</sup> זוהר, א, דף קסג ע"א; הנוסח ע"פ כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 206, דף 214 ע"א (וראו גם שם בהמשך: 'וכל אינן טפשאין אטימין דלבא, כד חמאן מלין דאוריית'א] לא די לון דלא ידעין], אלא דאינן אמרי דאינן מילי פגימן, מלין דלית בהו תועלת'א]).

טעמיהם של ריטואלים בהלכה הרבנית המוצגים כתועלתו הנסתרת של הסיפור בתורה. החולייה השנייה נכללה בדרשה ידועה ב'זוהר' לפרשת 'בהעלותך', שנסדרה על ציווי עשיית הפסח (במדבר ט 1), ועל פירוש תיאוסופי הכורך את תיאור הזמן שבראש הפרשה ('בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון'; שם ט 1) עם הארת השמש ('שנה') בלבנה ('חדש'), דהיינו חיבור 'תפארת' ב'מלכות' שאירע 'בזמנא דכל פקודין דאורייתא אתמסרו ביה' (=בזמן שבו ניתנו כל המצוות שבתורה).<sup>128</sup> וזו לשון הדרשה:

ר"ש [ר' שמעון] אמר, ווי לההוא בר נש דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי, דאי הכי אפילו בזמנא דא אנן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו; אי לאחזא[ה] מלה דעלמא אפילו אינון קפסירי דעלמא אית בינייהו מלין עלאין יתיר. אי הכי נזיל אבתרייהו ונעביד מנייהו אורייתא.<sup>129</sup>

בעקבות מאמר זה הוצב בהמשך הדרשה אידיאל פרשני מיוחד, הרואה בסיפר שבתורה שכבת לבושים חיצונית בלבד:

אורייתא [א] אית לה גופא ומלי אורייתא [א], דאקרון גופי תורה. האי גופא מתלבשא בלבושין דאינון ספורין דהאי עלמא. טפשיין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאיהו ספור דאורייתא ולא ידעי יתיר, ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא. אינון דידיעין יתיר לא מסתכלין בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא. חכימין עבדי דמלכא עלאה אינון דקיימו בטור[א] דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש.<sup>130</sup>

השימוש במונח הרבני 'גופי תורה' ('ע"פ משנה חגיגה א:ח) בדרשה זו ב'זוהר' הובן בדרך כלל כדימוי, שעיקרו הניגוד שבין גוף ובגד, פנים וחוק, סתר וגילוי – דהיינו בין מסתוריו התיאוסופיים של הכתוב לבין קריאת מילות התורה כפשוטן. אולם לבד מעצם קשירתו של ניגוד זה לסודות התורה בכלל (רעיון שיש לו ביטוי גם בכתבי די ליאון),<sup>131</sup> נראה

<sup>128</sup> זוהר, ג, דף קנב ע"א.

<sup>129</sup> שם (נוסח דפ"ר מנטובה). לדיון בקטע זה ראו גם: Michael Fishbane, *The Garments of*

*Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington 1989, pp. 33–46

שם (נוסח דפ"ר מנטובה).<sup>130</sup>

<sup>131</sup> ראו למשל דבריו בפתח ספרו 'משכן העדות': 'אלא תורתנו הקדושה כלה תורה תמימה

כבודה בת מלך פנימה; אלא בעונותינו הרבים והרעים שבאת היום ממשבצות זהב לבושה [...] והוא ית' עתיד להשיבה לקדמותה לרוב גודלה ומעלתה. ועיננו רואות ועל כן עשה לה הוא ית' לעד כסוי עור תחש באלו הדברים הנראים, וכי מי יוכל לראות ולהסתכל האור הגדול והנורא הגנוז בתורה זולתי קדושי עליון הקדמונים? המה באו אל מקדשיה ונגלה להם האור הגדול בסוד מהליה ויסירו את המסוה מעליה; בראשר, ספר משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' 2–3. על קטע זה ראו גם: כהן-אלורו, סוד המלבוש (לעיל הערה 57), עמ' 48–49; וולפסון,

שהבחירה בדימוי 'גופי תורה' נועדה להתמקד בחוק ובמצוות דווקא ובהבדלתם מן השכבות הנרטיביות של ה'לבושים'.<sup>132</sup> פירוש זה אף מצא את דרכו לדפוסים מאוחרים של הזוהר שבהם תחת 'ומלי דאורייתא, דאקרון גופי תורה', הנוסח הוא: 'פקודי אורייתא, דאקרון גופי תורה'.<sup>133</sup> ידיעת המסתורין המתגלה בהסרת המסווה מעל הכתוב חושפת את הצו הפולחני שהתלבש בסיפור, וצו זה מובן רק על פי הביאור הקבלי-תיאוסופי למלות התורה. לפי הצעה זו, המאמץ הפרשני ממוקד בחשיפת 'גופי התורה' הנומיים גם במקום שבו כלל אינם נגלים אל העין, דהיינו בחטיבות סיפוריות ואף בפסוקים הכוללים פרטי מידע (כגון הפסוק הנדרש בסמוך: במ' ט 1), שעל פי פשוטם אינם עוסקים במצוות התורה.<sup>134</sup> ומטעם זה יובן שהחשש מפני הבנת הכתוב לפי דרך הפשט לבדה גובר דווקא ביחס לסיפורי התורה, ולא בקשר לחטיבות הלכתיות, שערכן הנומי מובן מאליו ואינו מוטל בספק.

מגמה דומה מצויה במאמר ידוע אחר על סיפורי התורה, שנכלל אף הוא בין דרשות ה'זוהר' לפרשת 'בהעלותך'. על משקל אחת משלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן ('כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא') נתחדשה בדרשת ה'זוהר' 'מידה' מדרשית לביאור סיפורים במקרא: 'אורייתא', דאיהי כללא, אע"ג [=אף על גב] דנפק מנה חד ספור בעלמא, לא אתי על ההוא ספור לאתזאה ודאי לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא.<sup>135</sup> 'מידה' זו משמשת בהמשך הדרשה לביאור הפסוק על מנוחת התיבה על הרי אררט בסיפור המבול (בר' ח 4), שפרטיו לא יצאו ללמד על הסיפור בלבד, אלא ללמד על הכלל כולו:<sup>136</sup>

*Through a Speculum* (לעיל הערה 96), עמ' 376; ישראלי, פרשנות הסוד (לעיל הערה 79), עמ' 209–210.

ובכך ניכר הבדל בהשוואה לפיתוחו המוקדם של הרעיון בידי בעלי הקבלה בגירונה (ראו לעיל הערה 119). כך בייחוד, ר' עזריאל מגירונה, פירוש האגדות (מהד' תשבי) (לעיל הערה 119), עמ' 37, הסתפק בזיהוי 'גופי תורה' כמקראות שטעמם מבואר למעיין בלי קישור מיוחד לחטיבות החוק בתורה: 'יש פרשיות בתורה ומקראות שיראה למי שאינו יודע טעמי פירושה שהם ראויים לישרף ולמי שהשיג לדעת פירושה יראה שהם גופי תורה. והשוו לשוננו של די ליאון בשו"ת בעניין הדודאים: 'והדברים הנראים שהם גנאי לפני מי שאינו יודע הדברים הנסתרים ונעלמים ונגלים לפני מי שאמר והיה העולם וכולם הם לסוד שמו'.

ראו למשל: ספר הזוהר, דפוס ליוורנו תקע"ה, ג, דף קנב ע"א.<sup>133</sup>

גם באפיק זה אפשר למצוא בדרשות 'זוהר' רבות הישענות על קישורים קדומים שנעשו בספרות המדרש בין סיפורי התורה לבין החוקה בתורה.<sup>134</sup>

זוהר, ג, דף קמט ע"א–ע"ב (נוסח דפ"ר מנטובה).<sup>135</sup>

לניתוח קטע זה בהקשרו הספרותי ראו: David Greenstein, *Roads to Utopia: The Walking* (1999), pp. 99–105; *Stories of the Zohar*, California 2014, עמרי שאשא, "נתלבש הסוד בגשמיות המעשה": בין עלילה לדרשה בסיפור הזוהרי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשפ"ב 2021, עמ' 108–114; 130–132.

ותנח התיבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט<sup>137</sup> – ודאי האי קרא מכללא דאורייתא נפק ואתי בספור דעלמא, מאי אכפת לן אי שרי בהאי או בהאי, דהא באתר חד לישרי. אלא ללמד על הכלל כלו יצא. [...] ומאן דאמ'ר] דההוא ספורא דאורייתא] לאחזאה על ההוא ספור בלבד קאתי תיפח רוחיה. [...]

תא חזי מלך ב'ו [=בשר ודם] לאו יקרא דיליה הוא לאשתעי מלה דהדיוטא כ"ש [=כל שכן] למכתב ליה. ואי סליק בדעתך דמלכא עלאה קב"ה לא הו ליה מלין קדישין למכתב]ב] ולמעבד מנייהו אורייתא אלא דאיהו כניש כל מלין דהדיוטין כגון מלין דעשו, מלין דהגר, מלין דלבן, מלין דיעקב, מלין דאתון, מלין דבלעם, מלין דבלק, מלין דזמרי, וכניש להו כל שאר ספורין דכתיבין ועביד מנייהו אורייתא. אי הכי אמאי אקרי תורת אמת? [...]

אלא ודאי 'תורת יי' אקרי תורה 'תמימה',<sup>138</sup> וכל מלה ומלה אתייה לאחזא]ה] מלין אחרנין עלאין דההוא מלה דההוא ספור לאו לאחזאה על גרמיה בלבד קא אתי אלא לאחזאה על ההוא כללא קאתי כמה דאוקימנא.<sup>139</sup>

גם בדרשה זו משמש פרט מידע בתיאור הזמן שבו נחה התיבה, 'בחדש השביעי', לזיהוי הזיקה בין החיווי הנרטיבי לבין מצווה: הריטואלים הכרוכים בראשיתו של החודש השביעי (חודש תשרי), דהיינו תפילות ראש השנה, בקשת התחנונים והתקיעה בשופר, מעשים המיועדים להיפוך הדין לרחמים. 'כללו' של הסיפור ועיקרו הוא אפוא התוכן הפולחני הגלום בו בלוויית ביאורו התיאוסופי על דרך הסוד בדרשת ה'זוהר', הכולל גם במקרה זה ריטואליזציה של פרטי הסיפור המקראי.

עוד יש להסב את תשומת הלב לרשימת הסיפורים הנוספים שנמנו בקטע ('מלין דעשו, מלין דהגר, מלין דלבן ביעקב, מלין דאתון, מלין דבלעם, מלין דבלק, מלין דזמרי'), עניינים שנתבארו בדרשות אחרות ב'זוהר'; ואשר לכמה מהם אף נמצאו הקבלות ברשימה שערך די ליאון בעברית, בדיונו הנזכר על ערכם של סיפורי התורה לבירור טעמיהם הנסתרים של ריטואלים (ומי יודע אם לא חיבר די ליאון שו"ת גם בשאלות אלה – ואף כללם ב'ספר הפרדס' – אך מאוחר יותר הן אבדו).<sup>140</sup>

ההסבה השיטתית של הסיפור המקראי אל תחום המצוות וטעמיהן – בעזרת כלים פיגורטיביים וכן באמצעות פרשנות אלגוריסטית – חותרת לביטול ההבדל שבין הנרטיב לבין החוק בתורה. בעזרת מהלכים פרשניים אלה נרקם קשר בין המצוות לבין עלילותיהם

137 בר' ח 4.

138 ע"פ תה' יט 8.

139 זוהר, ג, דף קמט ע"ב (נוסח דפ"ר מנטובה).

140 ז'מה חיי עולם הוא יש בענין זה הפסוק ובספור הפרשה הזאת או בהרבה ספורים אחרים או ולבן הלך לגוז את צאנו, ותגנוב רחל התרפים, ויעקב שגנב דעתו של לבן בהיותו [עמו] ברמאות, ויעקב שרמה אותו; [...] ומה חיי עולם בהגר ותרא כי הרתה ותקל גברתה [בעיניה] ותענה שרי ותברח ממנה' וכן 'סוד ענין הבאירות אשר חפר אברהם וחפר יצחק והשתדלם בעניינים אלו ומה לנו בתורה אם חפר באירות או לא חפרו'; ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 104–105 ועמ' 107–108.

של גיבורי התורה (הנקשרות כאמור אל קבלת הספירות התיאוסופית); ובכל סיפור טמון ערך לגילוי אופני הפעולה הנסתרים של מצוות. בזיקה לעניין זה, יש עניין לשוב ולהזכיר את המשל על האהובה בהיכל, שבו התגלותן ההדרגתית של דרכי הפרשנות השונות נסמך אף הוא – ולשיטתנו לא במקרה – על ביאור סודותיו של פרט בחוקה שבפרשת משפטים: 'וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים' (שמ' כג 9).<sup>141</sup> הצגתו של המדרג המרובע במשל נודע זה כורכת את המעשה הפרשני דווקא בגילוי טעמיהן הנסתרים של מצוות בתורה.

ד.4. ריבוד פרשני וריבוי אונטולוגי: לבושי התורה והתלבשות המלאכים ב'ספר הפרדס'

כפי שהתבאר עד כה, בפירושו לסיפורי המקרא נקט ר' משה די ליאון אמצעים פיגורטיביים לשם הכפלתו הדוגמאית של הכתוב: זירת ההתרחשות הארצית של הסיפור נכרכת בפעולה ברובד אונטולוגי אחר (ויותר מופשט); ופרטיה של העלילה האנושית והארצית מורים גם על ישויות רוחניות (אלוהיות או דימונולוגיות). הפרשנות הפיגורטיבית נכרכת בביאור פעלתנותם הארצית של גיבורי הסיפור כלפי המערכת התיאוסופית, וגם בכך אפשר להסתייע לשם הבהרת דגם חשוב ומרכזי בדרשנות סיפורי התורה בגוף ספר ה'זוהר': רמזים פיגורטיביים הקושרים את הכתוב לתחום הספירות משולבים בפרשנות המייחסת לגיבורי הסיפור את השגת הידע התאוסופי הנסתר ולעיתים גם את הפעולה בכוחו ומתוקפו.<sup>142</sup>

<sup>141</sup> חשיפת טעמו הנסתר של צו זה מצריכה גילוי הדרגתי של סודות בתורת הנפש, ובייחוד בדבר האסכטולוגיה של נפשות הגרים וזיקתה למערכת הספירות – היוצק משמעות חדשה במילת הפסוק 'ואתם ידעתם את נפש הגר'. לדיון נרחב בתורת נפשות הגרים בדרשות אלה עיינו: מרדכי (מורדי) מילר, 'היחס לגרים בספרות הזוהר ובכתבי רבי משה די ליאון', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2020, עמ' 58–67.

<sup>142</sup> לעומת זאת דרשנות סימבוליסטית גרידא – העוקרת את הכתוב לחלוטין ממשמעותו ה'ממשית' והארצית – כמעט שאינה מאפיינת פרשנות לחטיבות סיפוריות ב'זוהר' על התורה (להבדיל מחיבורים אחרים שנדפסו עימו). והשוו דברי ישראלי, פתחי היכל (לעיל הערה 13), עמ' 19–21, שבדיונו בדרכי המדרש ב'ספר הזוהר' הציע להבחין בין דגם דרשני 'מיתי-סימבולי' המתייחס לכתוב כשיקוף להתרחשויות מטפיזיות בתחום האלוהי, לבין דגם 'מיתי-ריאלי', המייחס לגיבורי הסיפורים במקרא פעולה תיאורגית או מיסטית במרחב התיאוסופי המטפיזי (ההגדרות שלו). ואולם כפי שרמזו ישראלי עצמו (שם, עמ' 19 הערה 8), גם בדרשות שאפשר לשייכן לדגם הסימבולי אפשר לאתר ממדים פרשניים השייכים לדגם ה'ריאלי'. בפרשנות הזוהר יותר מאחרים פשטה הנטייה הפרשנית ל'הסמלה' מוחלטת, מגמה שבמסגרתה גם דרשות ה'זוהר' על סיפורי התורה נתפסו באופן גורף כחיבורים 'סימבוליסטיים' בלבד. בימינו נלווה לנטייה זו אפיון דרכי הפרשנות ב'זוהר' כאופני ביאור 'מיתולוגיים', דהיינו המבט על דרשות ה'זוהר' כהסבה פרשנית של התיאורים המקראיים למעין מיתולוגיה, שבמרכזה קורותיהם של הכוחות האלוהיים (ה'ספירות') והיחסים ביניהם. אין זה המקום לדון במגמה נרחבת זו. ואולם העיון בכתביו הפרשניים של די ליאון שנידונו במחקר זה עשוי לעורר כמה קשיים נוכח הגדרתם של דרכי המדרש והפרשנות ב'זוהר'.

הכפלת הכתוב על פי תפיסת ריבוי דרגות המציאות הנתונות ביחס איזומורפי (דוגמאי) הייתה כלי לשימור הכתוב כפשוטו ובד בבד לשילובו בפענוח המסתורי של הכתובים. תפיסה זו הובעה באופנים שונים בכל כתביו של די ליאון, החל בחיבורו התיאוסופי הראשון (ככל הנראה) שרק שרידים ממנו הגיעו לידינו: 'תדע לך כי סוד העניינים הבאים בתורה הם עניינים רומזים לדבר גדול ואין לך דבר נפרד שאין לו עיקר ושורש למעלה'.<sup>143</sup>

קישור בין ריבוד בהוויה – ובכלל זה בתפיסת האל – לבין ריבוד פרשני בא לידי ביטוי בכתביהם של כמה בעלי מסתורין שפעלו בסמיכות זמן לתקופת הופעת העיקרית (והמשוערת) של דרשות ה'זוהר' ולתקופת פעילותו הספרותית של משה די ליאון.<sup>144</sup> עם זאת, הפרשן שדבריו השפיעו השפעה ניכרת על עיצוב שיטתו הפרשנית של די ליאון בסוגיה זו יותר מכל היה ר' משה בן נחמן (רמב"ן), בייחוד בביאורו הנודע על התורה.<sup>145</sup>

כאמצעים ספרותיים לרקמת מיתוס. בייחוד יש לשוב ולציין את הממצא, שסיפורי המקרא אינם מוצגים בדבריו רק כ'משל' או כעלילותיהם של הכוחות האלוהיים (ה'ספירות'), אלא גם כבעלי ממד כזה, מתוקף הכפילות הדוגמאית של המציאות ושל הכתוב. נראה אפוא שקריאה סימבולית מלאה של סיפורי התורה לשם מיתזיציה שלהם אינה עולה בקנה אחד עם הצהרתו של די ליאון על התממשותם של סיפורי המקרא כהווייתם במציאות.

מקורו של משפט זה בחיבור האנונימי וחסר השם של די ליאון, שלא נשמר בשלמותו (הנזכר לעיל הערה 13). הנוסח על פי השריד מחיבור זה שנתגלה לאחרונה בין גיליונותיו של כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות 1777, דף 23ב (וראו לעיל הערה 122; לעומת זאת בשריד הארוך שבכ"י מינכן Cod. hebr. 47 [דף א375] נוסח ההיגד חסר ומשובש). הקשר הדברים בחיבור זה הוא ביאור להבדל בין קרי וכתוב המילה 'נְעַר': 'הנה ידעת סוד אומרו בתורה בכל מקום כגון כי יהיה נערה בתולה נער כתיב וה"א עומד מבחוץ וכן כל נערה נער כתיב ולא קרי וה"א אינו נכתב. הענין חוזר לשרשו וליסודו בהיות כל נקבה כשאינה כלולה עם הזכר שהה"א חסר משם. להורות שאין השכינה מצויה זולתי במקום שהוא זכר ונקבה מחוברים ביחד; בדיוק כמו בוזהר, א, דף נא ע"א. ראו בענין זה: Jeremy P. Brown and Avishai Bar-Asher, 'The Enduring Female: Differentiating Moses de León's Early Androgynology', *Jewish Studies Quarterly*, 28 (2021), pp. 28–31

בהקשר זה אפשר למנות בייחוד את דיוניו של ר' אברהם בן שמואל אבולעפיה בריבוי דרכי הפרשנות ובזיקתן לדרגות שונות בידיעה האנושית ובכלל זה בהכרת האל ובהשגת נבואה. ראו בייחוד: משה אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל-אביב תשנ"ד 1994 (בייחוד החלק השני); וראו גם דיוניו הפרשניים של אבולעפיה בדברי רמב"ם במורה הנבוכים ג, נ (שנזכרו לעיל) ועיינו דיונו של הנ"ל, 'על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה', ב' בראון, מ' לורברבוים, א' רוזנק וי' צ' שטרן (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, א, ירושלים תשע"ב, עמ' 371–458. וראו גם יתר המחברים והמחקרים הנזכרים לעיל בהערה הבאה.

ריבוד פרשני – ובכלל זה בייחוד שיטות שונות של 'פרשנות מרובעת' – רווח בקרב יוצרים בשדה הקבלה שפעלו דור ושניים לאחר ימיו של רמב"ן. לפרשנות המרובעת בביאור על התורה לר' בחיי בן אשר מסרגוסה ראו בייחוד: Maurizio Mottolose, *La via della qabalah: Egesi e mistica nel «Commento alla Torah» di Rabbi Bahya ben Ašer*, Bologna

שאלת היחס בין העניינים הקבליים שהצניע רמב"ן בביאורו לבין פירושו על דרך הפשט (בצד ביאורים מדרשיים שכלל בדבריו) נידונה בעבר בידי כמה חוקרים. ובצד ההצעה לזהות בביאורו הפרדה ברורה בין דרך הפשט לבין נתיבות הסוד,<sup>146</sup> הצביעו אחרים על דוגמאות להתמזגות פירושו של רמב"ן על דרך הפשט עם הרמזים לעניינים קבליים שכלל בביאוריו 'על דרך האמת'.<sup>147</sup> דעה ייחודית הביע אליוט וולפסון, שהציע להבחין בביאורו של רמב"ן בין מקרים שבהם זוהתה המשמעות הנגלית עם המשמעות הנסתרת לבין ביאורים שבהן כל אחת משתי שכבות המשמעות הוצבה כשיקוף לדרגת מציאות אחרת בהוויה; ואגב אורחא אף הקביל זאת לדגם פרשני שאפשר למוצאו ב'זוהר'.<sup>148</sup> דברי רמב"ן על הכפילות בהוויה (בייחוד ביחס לתורת הנפש ולתורת הגמול) אומצו בידי די ליאון ופותחו באופנים חדשים ברבים מכתביו; בייחוד בפרשנות נמרצת לעיקרון ציורי הדברים שהוצג ב'שער הגמול' בהקשר אסכולוגי.<sup>149</sup> כפי המתברר, גם הקישור

2004, pp. 23–29; עידן פינטו, 'רבינו בחיי בן אשר אבן חלאווה: האיש, כתביו ותורתו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשפ"ג, עמ' 44–51. על שיטת הפרשנות המרובעת של ר' יצחק בן שמואל דמן עכו עיינו: Boaz Huss, 'NiSAN – The Wife of the Infinite: The Mystical Hermeneutics of Rabbi Isaac of Acre', *Kabbalah*, 5 (2000), pp. 155–181. לריבוד הפרשני בספר טעמי המצוות לר' יוסף הבא משושן ראו: ליאור זקס-שמואלי, "ספר טעמי מצוות לא תעשה" לר' יוסף הבא משושן; מהדורה ביקורתית ועיון בטאבו בזמן חיבור הזוהר', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ט, עמ' 100–104.

Amos Funkenstein, 'Nahmanides' Symbolical Reading of History', J. Dan and F. 146  
Talmage (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge 1982, pp. 129–150; וראו גם: הנ"ל, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', ציון, מה (תש"ם), עמ' 35–59.

ראו בייחוד: Bernard Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love": Nahmanides and the Andalusian Tradition', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA 1983, pp. 11–34; David Berger, 'Miracles and the Natural Order in Nahmanides', *ibid.*, pp. 107–128. וראו גם: Moshe Idel, "We Have no Kabbalistic Tradition on This", *ibid.*, pp. 51–73; משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, בייחוד עמ' 149–180; יאיר לורברבוים, 'האימננס קבלת הרמב"ן היא "ידע סגור"?' ציון, פב (תשע"ז), עמ' 309–354; עודד ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א 2020, עמ' 105–177. דיון בדגם פרשני מרובע אצל רמב"ן ובמשמעותו ראו: Mordechai Z. Cohen, *The Rule of Peshat: Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and Their Christian and Muslim Contexts, 900-1270*, Philadelphia 2020, pp. 271–300

Elliot R. Wolfson, 'By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic', *AJS Review*, 14 (1989), esp. pp. 108–110 148  
אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 221–223 (וראו הרחבות הדברים אצל הנ"ל במחקריו הנזכרים לעיל הערה 92).

תורת האדם, כתבי רמב"ן, ב (לעיל הערה 101), עמ' רצו. וראו בייחוד המחקרים שנרשמו לעיל הערה 57. 149

שבין כפילות אונטולוגית וכפילות פרשנית אומץ ופוחת ברחבי יצירתו.<sup>150</sup> ביטוי לתפיסה זו מצוי גם בכתיבתו הפרשנית על סיפורי התורה, שבהם כאמור הוצבה התפיסה הדוגמאית של ההווייה הכפולה כתשתית לביאור הקשר בין מעשיהם של גיבורי העלילה לבין הפעולה במישור הארצי ובתחום האלוהי<sup>151</sup> (שעל קשירתה אל תחום החוק והריטואל עמדנו בהרחבה בסעיף הקודם).<sup>152</sup> בהקשר זה מעניין לשוב ולהזכיר את דרשת ה'זוהר' לפרשת 'בהעלותך' על סיפורי התורה, שנזכרה לעיל. בדברי ר' שמעון על טבעה הכפול של התורה, המתאימה ל'עלמא עלאה ועלמא תתאה' אשר 'בחד מתקלא אתקלו', מופיעה השוואה של התלבשות התורה להתלבשות המלאכים:

מלאכי עלאי כתיב 'עושה מלאכיו רוחות'<sup>153</sup> – האי באתר עלאה בשעתא דנחתין לתתא, אע"ג [=אף על גב] דנחתין, מתלבשי בלבושא דהאי עלמא. ואי לאו מתלבשי בלבושא כגוונ[א] דהאי עלמא, לא יכלין למיקם בהאי עלמא ולא סביל לון עלמא. ואי במלאכי כך, אוריתא דברא להו וברא עלמין כלהו וקיימין בגינה, כיון דנחתת להאי עלמא, אי לאו דמתלבשא בהני לבושין דהאי עלמא, לא יכיל עלמא למסבל.<sup>154</sup>

הסמכת העיסוק ברבדי התורה לסוגיית התלבשות המלאכים מעניינת מאוד לאור נוכחותם של שני תחומים אלה בשני קבצי השו"ת שאנו מבקשים לזהות עם 'ספר הפרדס'. שני התחומים הרעיוניים הללו מובעים גם שם בזיקה ברורה לעיקרון האונטולוגי היסודי של כפילות העולמות ושל היחס האיזומופרי ביניהם.<sup>155</sup>

<sup>150</sup> לדיון נרחב בתופעה זו בעיקר בזיקה לכתיבה על כפילות מקומות הגמול באסכטולוגיה ראו: בריאשר, מסעות הנפש (לעיל הערה 47), עמ' 67–85; 111–191.

<sup>151</sup> כך מצינו למשל בקטע היסוד הפרשני על מעשי יעקב בצאן לבן, שנדרשנו אליו כמה פעמים לעיל: 'בעניין זה הורונו ז"ל והדבר אמת והוא כאשר פירשנו כי המעשה והדמיון שהיו עושים כדי להמשיך אותם העניינים שהם למעלה כנגדם, והסוד הוא ענין הצוירים והדמיונות שנעשו במשכן ובבית עולמים' (וראו גם לעיל הערה 101). ביטויים לתפיסה זו נשנים עוד במקומות רבים בכתיבי די ליאון ובדמיון מילולי לניסוחה ב'זוהר'.

<sup>152</sup> עוד יש להעיר שזיקה לדברי רמב"ן בביאורו על התורה ניכרת גם בכתיבי ר' אברהם אבולעפיה, שהחזיק בתפיסת כפילות פרשנית והבחין בין רובד הפשט – שיש לקוראו באופן דמיוני – ובין הרובד הנסתר, שבו חבויות המשמעויות הנוגעות לשכל; וזאת הן ביחס למצוות שבתורה הן ביחס לחטיבות הסיפוריות שבמקרא. עיינו למשל: ר' אברהם אבולעפיה, ספר חיי הנפש, ירושלים תשס"א, עמ' קנב–קנג; הנ"ל, ספר סתרי תורה, ירושלים תשס"ב, עמ' קפב–קפג. וראו: אידל, כתיבי ר' אברהם אבולעפיה, א (לעיל הערה 78), עמ' 177–197; idem, *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany 1989, pp. 82–95.

הוס, 'NiSAN' (לעיל הערה 145), עמ' 162–171.

<sup>153</sup> תה' קד 4.

<sup>154</sup> זוהר, ג, דף קנב ע"א (נוסח דפ"ר מנטובה).

<sup>155</sup> וראו בייחוד לעיל עמ' 15.

העיון בקטעי השו"ת (שרידי 'ספר הפרדס' [?]) לימד שבצד הדמיון לשיטת הכפילות של רמב"ן, מצויים גם הבדלים בעניינים מהותיים ונמנה שניים עיקריים: על גבי שקילתם האיזומורפית של המרחב האנושי והתחום האלוהי בולטת ההכרה בסיבתיות מאגית (או "תיאורגית") המאפשרת את השפעתה של פעולה במישור אונטולוגי תחתון על המישור העליון ממנו. על פי תפיסה זו, שהיא יסוד מוסד גם בתורת ההווה ב'זוהר', דמויות מופת שהשיגו את הידיעה הנסתרת בדבר תיכוננו של העולם הארצי במתכונת העולם האלוהי כיוונו באופן דוגמאי את פעולתן ב'תחתונים' לשם השפעה בזירה האלוהית.<sup>156</sup> הבדל זה גורר שינוי חשוב בתפיסה הפרשנית, שמוצגת בה סיבתיות בין ההתרחשות הארצית המתוארת ברובד הנגלה במקרא לבין התיאור החבוי בטקסט לפי פענוחו התיאוסופי. זאת ועוד, כפי שמלמדים כמה קטעי ביאור בשו"ת ומקבילותיהם ב'זוהר', לבד מיכולת הפעולה בעליונים, ביאור קורותיהן של דמויות מופת מלווה בעיסוק בדרגותיהן האונטולוגיות. ה'מדרגות' (או דרגות ההתעלות הרוחנית) שלהן זכה כל גיבור בחייו (ולעיתים גם במוותו) קשורות במרחב ובאופי הפעולה שפעל כלפי 'הדוגמא העליונה' שלו בספירות. בסוגיה זו מוצגת תפיסה ייחודית בדבר נדידה דו־סטריית ורבי־פעמית של רוחות ונשמות של בני אדם אל המרחב האלוהי וממנו; וגם בכך, בצד הזיקה הבסיסית לדברי רמב"ן על הסתלקות הנשמה בלבוש רוחני או על סוד התלבשות המלאכים – אפשר לפגוש בהתפתחות ניכרת שאירעה בתורת ההווה ובתורת הנפש ב'זוהר' ובכתבי ר' משה די ליאון.<sup>157</sup>

העיסוק בסוגיות אלה במסגרת פרשנית בקטעי הביאור שהצענו לזהותם כשרידי 'ספר הפרדס' חושף את אותותיה של הפרשנות הקבלית של רמב"ן בביאורו על התורה, כשבצד קווי הדמיון בולטים גם הבדלים חשובים, שהתפתחו לעיתים מתוך מחלוקת בסוגיות יסוד. גם בעניין זה רבה חשיבותם של שרידים אלה להבהרת הזיקה בין נתיבות המדרש ב'זוהר' לבין ספרות הפרשנות הקבלית שקדמה לו.

<sup>156</sup> כך יצחק 'היה יודע מצד החכמה' את טבעו האמיתי של עשוי, ובהתאם כיוון כלפיו את דרכיו בעורמה; יעקב 'כל הדברים היה יודע בסוד החכמה' ומתוך כך בא לכלכל את כל צעדיו עם עשוי אחיו; דברי אלישע לאליהו יובנו אף הם לפי ההנחה שאלישע 'היה יודע סוד אליהו'; ועוד.

<sup>157</sup> דיון נרחב באופני הפיתוח של רעיונות אלה בקורפוסים הספרותיים הנזכרים מתוך משא ומתן עם דברי רמב"ן ראו: בראשר, מסעות הנפש (לעיל הערה 47), עמ' 192–251. דיון בהקשר הכללי של יצירתם של בעלי הקבלה בקסטיליה אל מול שיטתו הקבלית וסמכותו של רמב"ן ראו: הוס, כוזהר הרקיע (לעיל הערה 70), עמ' 71–83.

שאלות ותשובות על סיפורי המקרא

- שרידי 'ספר הפרדס' [?] -

לר' משה די ליאון

[קונטרס ראשון – שאלות ותשובות על בראשית]

- א** כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 448 (נויבאואר 1947), דף 38א–43ב, המאה החמש עשרה, בכתובה ספרדית בינונית.
- מ** כ"י מוסקוה, ספריית המדינה – גינצבורג 1167, דף 98ב–101ב (דף צו ע"ב – צט ע"ב), המאה השש עשרה – השבע עשרה, בכתובה ספרדית בינונית.
- נ** כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות 1887 (הלברשטם 444), דף 17ב–18ב; 20ב–22ב; 27א–ב; המאה החמש עשרה, כתיבה איטלקית רהוטה.
- ב** כ"י אוקספורד, Opp. 499 (נויבאואר 1625), דף 8ב–12א, המאה השש עשרה, בכתובה איטלקית בינונית.
- ל** כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Harley 5532 (מרגליות 788), דף 25א–28א, בכתובה ספרדית בינונית (בראשו: "עניינים נפלאים בזהר" [!]).

העתקות נוספות של השאלות והתשובות: כ"י סן לורנצו דה אל אסקוריאל, הספרייה המלכותית של מנזר אל אסקוריאל G-IV-10, דף 10ב–11א, שנת רפ"ט (1529), בכתובה ספרדית בינונית; כ"י סן לורנצו דה אל אסקוריאל, הספרייה המלכותית של מנזר אל אסקוריאל G-III-14, דף 64א–65ב, המאה החמש עשרה, בכתובה ספרדית בינונית; כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°411, דף 10א–11א (ספירה ישנה: דף קד ע"א – קיג ע"א), המאה השש עשרה - השבע עשרה, בכתובה מזרחית; כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות 2194 (לשעבר Acc. 78467), 51א–56ב, המאה השש עשרה, בכתובה אשכנזית בינונית.

נוסח הפנים נקבע בשיטה דיפלומטית לפי כ"י א; הנוסח הרחב של שו"ת מס' 2 (מעשי יעקב ועשיו) הובא גם ע"פ מ; וגרסאות הלופיות לשו"ת מס' 4–5 (קבורת רחל ו'השלמה בעניין מכירת הבכורה) הובאו גם ע"פ נ. חילופי נוסח ע"פ ב, ל, להוציא תיבות מקוצרות בגרש, חסרות ויתרות, ראשי תיבות וקיצורים, אלא אם כן יש בחלופה כדי לגרום שינוי של מהות ומשמעות. תיבות שלדעת המהדיר נפלו בהן שגיאות סומנו בכוכבית, ותיקונן המוצע – על פי רוב לפי נוסח כתב יד אחר – נרשם בשוליים. סימני הקיצור (גרש או ניקוד עילי) נאמנים לנוסחו של כתב היד העיקרי. סדרן של השו"ת 3–6 נאמן לסדרן בכ"י א. והקדמת השו"ת 1–2 אל תחילת המהדורה נאמנה לסדר התשובות ששוחזר לעיל ע"פ הפניות הפנימיות של המחבר (וראו לעיל הערה 12).

## אבישי בראשר

### מקרא לסימנים במהדורה

מעבר עמוד בכתב היד	א1
תיבות שהוסיף הסופר בהגהותיו	[א]
רווח בכתב היד	[ ]
טעות במסירה והגהה בגוף הטקסט על פי כתב יד אחר (ב) או על פי הסברה (הנוסח השגוי בכתב היד נוסף בהערת השוליים)	<sup>2</sup> א* <sub>1</sub> א*
חיסרון במסירה	< >
חיסרון במסירה והשלמת המהדיר ע"פ כ"י אחר (ב)	א<א>
משפט שהושב לסדרו ע"פ הערת הסופר	{ }
תיבה מודגשת בכתב היד	אאא

[1. אהבת יצחק לעשיון]<sup>158</sup>

א

42 ב | שאלת<sup>159</sup> מפני מה אהב יצחק את עשו והוא <היה> יודע מצד החכמה שיעקב איש תם יושב אהלים<sup>160</sup> משתמש בבתי מדרשות והיה צדיק גמור. והוא היה יודע כי עשו רשע היה. ואע"פ שארז"ל ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו<sup>161</sup> שהיה צודה בפיו ושואל לו אם מעשרין בתבן או במלח.<sup>162</sup> כי על כל פנים לפי הענין שקבלנו כי מיצחק אבינו לא היו \*מעשי<sup>163</sup> זה הרשע הזה נעלמים מעיניו בין מצד הנראה ובין מצד הנעלם. אם כן למה היה אוהב אותו יותר מיעקב כי תמיד הצדיק יש לאהוב הצדיק ולשנוא הרשע.

והשיבני<sup>164</sup> על זה. ודאי זאת השאלה טובה ונכוחה עד מאד. ודאי היה יצחק אבינו <יודע> כי עשו היה בדאי בכל הענינים הרעים שבעולם והיה ערום בכל רעה. ועכשו יש לדעת כי הנחש היה ערום<sup>165</sup> רשע בכל דבר רע. ויצחק אבי' הוא סוד דוגמת הפח'ד אשר עליו מלמעלה והוא סוד מדת הדין הקשה ואינו יכול להיותו קשה רק<sup>166</sup> בצאת ממנו בכורו פרי בטנו חטאת נפשו<sup>167</sup> הוא הקשה אדום בתולדתו ומשלים הדין ובשבילו הוא קשה. וכשמתחבר זה עם זה נעשה הכל דין הקשה. ועוד כי אין זה הדין בקושי שלו זולתי בזה. ועל אשר אמרנו כי ציד בפיו<sup>168</sup> על כל פנים דבר סתום ומקובל בין \*החכמים<sup>169</sup> כי אין הדין נעשה זולתי באותו ציד שהוא צד תמיד לבקש עלות על בני אדם בסבת חטאתם אשר הם | 43 | חוטאים והוא צודה את נפשם להמיתם כי סבתו סבת יצר הרע הצודה נפשות האנשים החטאים המאמינים אליו. והוא המתאמת הדין שאם לא יהי בשבילו אין דין [יהי] מצוי והמדה אינה מתאמת. ועל כל פנים אהבה גדולה זה עם זה. והיין תמיד שוקט על שמריו אע"פ שהשמרים אינן כלום אין היין מן המובחר זולתי בתוך השמרים

158 השוו: זוהר, א, דף קלז ע"ב – קלח ע"א. כמה מקבילות בכתבי די ליאון מצויות בחיבוריו הנרשמים להלן הערה 172.

159 ל שאל השואל.

160 ע"פ בר' כה 27.

161 בר' שם 28.

162 הגהה על התיבות 'בתבן' ו'במלח' (-) את התבן, את המלח); ל היאך מעשרין את התבן ואת המלח. בראשית רבה סג, ט (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 693).

163 בכה"י: מעשה.

164 ל תשובה.

165 ע"פ בר' ג 1.

166 ל זולתי.

167 ע"פ מי' ו 7.

168 בר' שם.

169 בכה"י: הרחמים.

ואם הם מאוסים. וזה הוא סבת יצחק בעשו<sup>170</sup> יין בשמריו. ועל כן<sup>171</sup> היין בשמריו שוקט ובוטח והוא היין הטוב. והיין במים אינו כפי הראוי לו. ולפי' לא היתה סבת אהבתו כן ביעקב כמו בעשו. ועם כל זה אע"פ שיעקב היה צדיק גמור לא היה יצחק מתישב <בו> כמו בעשו כפי הענין שאמרנו ודי בזה לכל משכיל אשר נחה עליו רוח הקדש.

[2]. מעשי יעקב ועשיו (מכירת הבכורה וגנבת הברכות)<sup>172</sup>

מ	א
<p>98   צח ע"ב   שאלה על ענין יעקב בהיותו צדיק גמור היאך היו כל ענייניו במרמה אצל אחיו מן הדין היה יותר לעשו ללכת במרמה עם יעקב.</p>	<p>שאלתי בענין יעקב שהיה צדיק גמור בכל מעשיו איך היו ענייניו במרמה אצל אצלו<sup>181</sup> כי כמדומה לי שמעולם לא הלך עשו אצל יעקב במרמה.</p> <p>אם תאמר שלא היה יכול לו בחזקה איני אומ' זה אלא שהתנהג עמו במדה זו. ועוד כי לפי דברייך אם עשו הוא סוד נחש עקלתון שהוא ערום. לפי הדין הוא היה להתנהג עמו במרמה ר"ל עם יעקב. שתחלה הלך עמו במרמה לקח את בכורתו במעט עדשים כשראה אותו רעב ואין זו הדרך דרך אחים שלא לפרנס זה את זה. ויש לנו ללמוד שהב"ה נתרעם על בני ישמעאל לפי שלא נתנו מים לבני ישראל. שנ' °משא בערב ביער בערב תלינו ארחות דדנים. לקראת צמא וכו'.<sup>182</sup></p>
<p>170   הסופר העתיק 'לעשו' ואחר נמלך והגיה.</p> <p>171   בכה"י: כל.</p> <p>172   השוו: זוהר, א, דף קלו ע"ב – קלח ע"ב; ג, דף צט ע"ב-ק ע"ב (פקודין). כתבי די ליאון: 'ענין תקיעת שופר' – וולפסון, ספר הרמון (לעיל הערה 10), עמ' 143–145; 'סוד החדש השביעי' – ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 118–122; 'סוד ראש השנה' – בר אשר, ספר משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' 32–38 ועמ' 42–44; וכן בהבדלים קלים: 'סוד ענין ראש השנה' – כ"י מוסקוה, גינצבורג 1302, דף א62–א63; כ"י מוסקוה, גינצבורג 351, דף ב21–ב25; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 14056 (לפנים ששון 596), דף א62–א63 (ספירה ישנה: עמ' 123–126).</p> <p>173   יש' כא 13.</p> <p>174   ע"פ שם 14; ושם: 'לקראת צמא התיו מים'.</p> <p>181   בכה"י: אביו.</p> <p>182   יש' כא 13–14.</p>	

ובכאן כשראה יעקב לעשו אחיו רעב וצמא לא חש בלבו לחמול עליו עד שלקח בכורתו וזה אין ראוי לצדיק כמותו.

ועוד דבר קשה מהכל כשראה שיצחק אביו היה דעתו לברך את אחיו כפי סבתו אשר אמרת מדוע הלך לגנוב אותה הימנו ולגזול<sup>183</sup> ברכתו ולגנוב דעת אביו להתנכר אליו תמה גדול לצדיק כמוהו שיעשה דברים כאלה.

ועוד אני מקשה רבקה הצדקת | 43 ב | איך למדה את בנה לעשות כדברים האלה אצל אביו ואצל אחיו על כל פנים יש לדעת אמתת הדברים האלה.

תשובה על כל הדברים הללו והנה אין להקדים ולהאריך דברים אחרים. ראיתי בענין הברכה פי' אחר להוציא יעקב מדרך זה כי חס ושלום שהוא התנהג עמו ועם שום אדם בעולם במרמה ואסור לאדם לומר ' כך כ"ש לצדיק כמוהו שנ' בו °ויעקב איש תם.<sup>184</sup> בכל ענייניו.

אמרו כי ענין \*הבכורה<sup>185</sup> לא לקח יעקב ממנו מפני כי יעקב היה בכור וטפה ראשונה היה ולפי' יצא באחרונה כי הנכנס קודם יצא באחרונה והאחרון בראשונה כי כשיכניס אדם שני דברים במקום אחד הראשון יצא אחרון והאחרון יצא ראשון ומפני שהיה בכור רצה לקח ממנו את שלו.

וכן כשראה יעקב את עשו וצמא לא \*חמל<sup>175</sup> עליו להאכילו כי אם בקחתו ברכתו מאתו כפי הנראה ואין זה ראוי לאיש כמוהו.

ועוד דבר קשה מכל זה כשראה שרצה אביו לברך את אחיו עשו מדוע הלך לגזול ברכתו וגנב דעת יצחק אביו וכל זה תימה לאיש כמוהו.

ועוד קושיא גדולה צדקת כרבקה מדוע החזיקה בדבר כזה כל זה יש לשאול לכל בעלי נפש מדוע היה כסדר הזה.

תשובה על כל הדברים האלה והנה אין להאריך ולהקדים דברים אחרים. וגם כי ראיתי בענין הברכה פי' אחר ולהוציא ליעקב מדרך זה כי ח"ו הוא התנהג עמו ועם שום אדם במרמה כי דבר זה לכל אדם וכ"ש לצדיק שלם כמותו שנ' בו °ויעקב איש תם יושב אהלים<sup>176</sup> ותם היה בכל מעשיו ובכל ענייניו.

ואמרו כי בענין הבכורה לא לקח יעקב ממנו כי יעקב הוא הבכור וטפה ראשונה ולפי' הוא יוצא באחרונה כי הנכנס קודם יצא באחרונה והנכנס לאחור יצא ראשון ומזה הטעם היה בכור ולקח את שלו.

175 בכה"י: חדל.

176 בר' כה 27.

183 כאן הוסיף הסופר תיבה ('אותה') ואחר נמלך ומחקה בהגהתו.

184 בר' כה 27.

185 בכה"י: הברכה.

אבל ראיתי בסתרי התורה דבר עליון ומשובח גדול עד מאד מאמרו כי דבר זה הנחיל יעקב לבניו ירושה טובה בכל אשר עשה ולא יצא מדרך האמונה כלום ולקיים ולאמת עבודת הבורא בכל מאודו והנה מה טוב ומה נעים בהיותו לוקח ממנו ענין הברכה ועכשו שמע וחכם.

כבר ידעת כי סוד ענין עשו הרשע הוא רשע המשטין את הצדיק כגון הערלה בברית שהיא הסובבת אותו ובענין זה סבב סבות להפריש הערלה מן הברית בסבת אותה האכילה כיון שראה שתאוותיו במטעמיו של יעקב אמ' יעקב אם זה יעשה רצוני ויפריש עצמו מן הבכורה בשביל האכילה אשר לו בטוח אני שאעשה כן לסוד הערלה אשר למעלה כמעט שיקנה ממנה מלמטה שיתנו להבא הרי יתפרש מן הברית ויהפך לעשות עצמו עבד ולא יעמוד במעלתו.

אבל ראיתי בסתרי תורה דבר עליון נאה ומשובח גדול עד מאד מאמרו כי דבר זה הנחיל יעקב לבניו ירושה טובה \*ככל<sup>177</sup> אשר עשה ולא יצא מדרך האמונה כלום ולקיים ולאמת עבודת הבורא בכל \*מאד<sup>178</sup> והנה מה טוב ומה נעים<sup>179</sup> בהיותו לוקח ענין בכורתו ממנו ושמע וחכם.

כבר ידעת כי עשו הרשע הוא סוד הרשע המכתיר את הצדיק כמו הערלה לברית שהוא הסובב אותו ובענין זה סבב סבות להפריש הערלה מן הברית בסבת אותה האכילה כיון שראה שנתאוה למטעמיו של יעקב אמר יעקב אם זה יעשה רצוני ויפריש עצמו מן הבכורה בשביל האכילה אשר אתן לו בטוח אני שאעשה כן לסוד הערלה של מעלה במעט אכילה שיהנה ממנה של מטה | 99ב [צז ע"ב] | שיתנו לו בני הרי יתפרש מן הברית ויהפך לעשות עצמו עבד ולא \*עמוד<sup>180</sup> במעלתו

ועל כן רצה להנחיל את בניו ירושה טובה ועשה מטעמים לרשע זה. כיון שראה המאכל שתקן יעקב מיד נהנה ממנו. כיון שראה יעקב כך אמ' ירושה טובה זו לבני כשיתנו בני מאכל לזו הערלה ודאי יהנה ממנו ויתפרש מן הברית וישוב הוא לעשות חפצם ורצונם ולא יכול לקטרג עליהם מפני שהבכור נהפך לעבד. וע"כ סבת יעקב בעשו כדרך זה כדי שיתפרש מהם ולא יוכל לקטרג עליהם. ולפי שעשו אמ' °הלעיטני<sup>186</sup> דרך הלעטה כפי מה שאחז'ל<sup>187</sup> על כן תוכל להבין מרמז זה סוד גדול ונכון למבין. והכל הוא בדרך מוכרח והוא ענין גדול ולא כפי הנראה. וע"כ אל תתמה בזה כי הכל לעבודת הבורא ית' ולקיים סוד האמונה.

ועל הענין אשר אמרת שגונב דעת הבריות ודעת אביו וללכת עם אחיו במרמה ולגזול ממנו הברכות בדעת ובמרמה. ח"ו אל תאמ' בלבבך כי הוא ית' יתן לעמו זרע יעקב אשר במ בחר תורתו התמימה להודיע להם שהם בני איש רמאי גונב דעת הבריות. חלילה

177 בכה"י: ככל.

178 בכה"י: אמרו.

179 ע"פ תה' קלג 1.

180 בכה"י: יעבוד.

186 בר' כה 30.

187 אולי על פי דברי המדרש 'פער פיו אותו הרשע כגמל'; בראשית רבה סג,ל (מהזורת תאודור – אלבק, עמ' 695–696).

ליעקב מאון ולישראל מפשע מלא. עכ"פ יש לך לדעת והנני מקדים לך ענין אחד כמו שידעת והתבוננת כי אברהם הוא דוגמא ממש בזה העולם ויצחק בנו כמו כן ויעקב שהוא תפארת. כמו כן ענין האמהות השוכנים בחיקם אשר הם מנת כוסם וחלקם הכל הוא בסו' דוגמא עליונה. שרה עומדת על משמרתה כדוגמת האם שהיא רובצת על אפרוחיה אם יצחק והפחד אשר עליו. °ורבקה אמרה אל יעקב בנה<sup>188</sup> והיא כדוגמת עולם התחתון ועומדת למטה במורד המעלות. כמו כן °רחל מבכה על בניה<sup>189</sup> ברמה כענין °קול ברמה נשמע<sup>190</sup> ותרגו'<sup>191</sup> קל ברום שמיא אשתמע שכינתא מבכה על בניה להורות הענין כי הכל הוא סוד דוגמא העליונה למעלה. וע"כ יש לך לדעת כי רבקה סוד ענין גדול ונפלא. ומה נחמד הענין להבין ולהשכיל בסוד הפרשה הזאת כי לא בא לגבול<sup>192</sup> אשר אין לו ולא רמה ולא חמד ברכת עשו הרשע אלא הכל | 100א [צח ע"א] | הוא סוד מופלא נחמד להשכיל.

והנני \*מזכיר<sup>193</sup> על זה. תדע לך כי כבר הקדמתי לך כי כל מה שהודיע הוא ית' בארץ הוא סוד דוגמא והפרשה הזאת מורה סוד גדול. תדע לך אמרו סוד °ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות<sup>194</sup> להורות כי °החשך יכסה ארץ.<sup>195</sup> ומפני שהוא סוד החשך במחשכים ישב כי כך הוא סודו עכ"פ. ובשעת התעוררו' הדין מה כתי' °ויקרא אל עשו בנו הגדול<sup>196</sup> קורא לו להלוך ולצוד צייד כל הבריות להביא ענין כל א' וא' וחטאתו אשר חטא ומעלו אשר מעל. כגון \*ביום<sup>197</sup> ר"ה שהדין תלוי על כל בני חלוף והדין אינו חל על העולם זולתי בהתעוררות השטן אשר נחש ינחש איש אשר כמוהו.<sup>198</sup> והוא הולך לצוד ציד לשוטט בכל העולם כאמרו °משוט בארץ ומהתהלך בה.<sup>199</sup> מה כתי' °וילך עשו אל השדה לצוד ציד להביא.<sup>200</sup> המקום פעל השם למעשהו<sup>201</sup> ואורח איש להמציא לו פעלו כפי אשר פעל כל א' וא'.

188 בר' כז 6.

189 יר' לא 14.

190 שם.

191 ת"י: 'קלא ברום עלמא אשתמע'; אך השוו לנוסח התרגום שהובא ב'זוהר איכה': 'כמה דעבדת רחל אוף הכי שכינתא לעילא, כדמתרגם: קל ברום שמיא אשתמע שכינתא מבכה על בנהא'; זהר חדש, מהדורת מרגליות, דף צב טור ב.

192 ואולי צ"ל: לגזול.

193 בכה"י: מעוברך.

194 בר' כז 1.

195 יש' ס 2.

196 בר' שם.

197 בכה"י: ביים.

198 ע"פ בר' מד 15.

199 איוב א 7.

200 בר' שם 5 (ושם: 'וילך עשו השדה' וכו').

201 ע"פ מש' טז 4: 'כל פֿעל ה' למענהו'.

ואמנם כי הוא ית' בהיותו חומל על עם מרעיתו חבל נחלתו והשכינה עומדת עליהם כאם על בניה. והוא ית' אעפ"י שהוא יודע שישראל הם חוטאי' בנפשותם תאותו עליהם להכנס להם לפני<sup>202</sup> משורת הדין. ומיד כשהוא רואה שיצא הקצף מלפניו ° לצוד ציד להביא<sup>203</sup> מה כתי' °ורבקה אמרה<sup>204</sup> זו היא הדוגמא שאמרנו בסוד האם רובצת על בניה. °אמרה אל יעקב בנה<sup>205</sup> אלו הם ישראל בנים אהובים לפני המקום. ומה אמרה °הנה שמעתי את אביך וגו'.<sup>206</sup> עכשו אין לך להתאחר לשום פנים כי השטן יצא לקטרג ולהביא מעשה של כל בני אדם וחטאתם להלשין עבד אל אדוניו.<sup>207</sup> °ועתה בני שמע בקולי<sup>208</sup> ודאי המקטרג מוכן עכשו בימים האלה שהם ימי תשובה ויום הכפורים שהוא יום כפור הוא יהי מוכן. אבל °לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים<sup>209</sup> מכאן למדנו על שני השעירים של יום הכפורים שהם שני גדיי עזים. ומה שאמר' °וקח לי<sup>210</sup> שהם מתקרבי' שניהם לפני הש"י ואח"כ יחלק למי שירצה. והם שני השעירים שהם שני גדיי עזים הם טובים לטובתן של ישראל. כמו שאחז'ל<sup>211</sup> טובים לך וטובים לבניך. ומצוה לבניה | 100ב | [צ"ב] | לשוב בתשובה ולתקן מעשיהם קודם שיבא המקטרג עליהם ויקטרגם וילשין אותם. וישראל שבים בתשובה שלימה ומבקשים על נפשם לרצות הדין בתקיעת השופר ובתפלה ובעבודה כפי הראוי וזו היא \*האכילה<sup>212</sup>. לאחר כן כשהדין נתרצה ובכלל הרחמי' °ויבא לו יין וישת<sup>213</sup> ממקום יין שהוא משומר בענבים מלמעלה כדי לרצותו ולשמחו כפי הראוי. ואז כשהדין נתרצה נתברכו זרע הקדש ומוחל להם הב"ה מה כתי' °ויהי אך יצא יצא יעקב מאת פני יצחק אביו [ועשו] אחיו בא מצידו.<sup>214</sup> והוא במשא כבדה מחטאות בני העולם וכל אשר עש[ה] [להבי'] למקטרג עליהם לפני המקום. ואז °ויחרד יצחק חרדה גדולה עד מאד ויאמר מי אפה וגו'<sup>215</sup> כי כבר נחלש לעשות תוקף הדין וגבורתו ואינו זולתי בשמחה ואינו יכול לעשות דין. ואינו חושש על מעשה הרעי' כי כבר נמחלים ומודה על הברכות דכתי' °גם ברוך יהיה.<sup>216</sup> °כשמע<sup>217</sup> עשו את דברי אביו

202	= לפנים.
203	בר' כז 5.
204	שם 6.
205	שם.
206	שם.
207	ע"פ מש' ל 10.
208	בר' כז 8.
209	שם 9.
210	שם.
211	בראשית רבה סה, יד (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 725-727).
212	בכה"י: הָאִי*כֵּלָה.
213	בר' שם 25.
214	שם 30.
215	שם 33.
216	שם.
217	בכה"י: כשמע.

ויצעק צעקה גדולה ומרה עד מאד<sup>218</sup> מפני שרואה שאין בידו כלום ולא יוכל לקטרג על מעשיהם של ישראל. מיד °וישטום עשו את יעקב<sup>219</sup> ולא מכוון לעמוד עליהם ביום הכפורים שהוא יום דין הגדול. מיד °ורבקה אמרה אל יעקב בנה וגו'<sup>220</sup> לכוונן ישראל את מעשיהם לפני המקום ומכונים שני השעירים הא' לשם והא' למקטרג שהוא השטן כדי שיהא חלקו וגורלו באותו השעיר וישוב להיות סניגור לישראל. ובזה המשכן מתטהר ועונותיהן של ישראל נשלכין במצולות ים עד אשר שם אוהב ישראל כעני' שנ' °ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו<sup>221</sup> °כי אמ' אולי אכפרה פניו במנחה ההולכת לפני וגו'<sup>222</sup> °ותעבור המנחה על פניו.<sup>223</sup> ועל זה כל ישראל מתקבצים האנשים והנשים והטף כלם יושבי' בתענית יחיפים עומד' בתחנוני'. מיד עשו נושא עיניו ורואה את כלם דכתי' °וישא את עיניו וירא את האנשים ואת הילדי'<sup>224</sup> ומשבח אותם לפני המקום ואמ' ישנו עם אחד זרע קדש בארץ שהם קדושי' וטהורי' כמלאכי השרת. ומלמד עליהם זכות וישראל אינם רוצים לא מטוב ולא מהרע שלו כש'ה °נסעה ונלכה ואלכה לנגדך.<sup>225</sup> ואומר' לו °יעבור נא אדוני לפני עבדו<sup>226</sup> והשטן מחשב שעמו הם | 101א [צט ע"א] | מדבר'. ואינו כן כי יעקב לא אמרו אלא להב'ה וזהו °יעבור נא אדוני<sup>227</sup> שהוא הב'ה °לפני עבדו<sup>228</sup> שהם ישראל כד"א °ויעבור מלכם לפנייהם ויי' בראשם<sup>229</sup> ורוצי' להתפרש ממנו כל וכל מיד מה כתי' °וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה<sup>230</sup> שב אצל אותו שעיר המשתלח אליו ומתעסק בו. וישראל מתפרשי' ממנו ויוצאי' מן הדין בשמחה ובטוב לבב והשטן הולך אצל שעירו. מיד °ויעקב נסע סכותה<sup>231</sup> לעשו' מצות הסוכה ולהתענג בה לפני יוצרם שעשה נסים עמהם ולהודות לו ששמחם ולא שמח אויביהם. ולפי הדרך הזה תוכל להבין הנסתר' מסוכה מתורת אלהינו התמימה.

**אמנם** כי סודותיו עמוקי' ואינם כפי הנראה בעיני בני אדם כי הכל תורת אמת וחיי עולם הבא. והכל נכלל בסתרי הויתו ורמזו למהות מדותיו הכל הוא קדש קדשי'. ומכאן תוכל להבין רמזי הסודות הבאים בסיפור העניינים וד[י] [ב]זה לכל המשכיל.

שם 34.	218
שם 41.	219
שם 6.	220
בר' לב 14.	221
שם 21.	222
שם 22.	223
שם לג 5.	224
שם 12.	225
שם 14.	226
שם.	227
שם.	228
מ' ב 13.	229
בר' לב 16.	230
שם 17.	231

א

א38 | שאלתי על ענין הדודאים שנתנה לאה לרחל. כי הנראה לפי הענין<sup>233</sup> הוא גנאי וכבר ארז'234 גנאי הוא לאשה לתבוע משכבה מבעלה ובכאן לא ראינו כן אלא בפרהסיא אמרה תורה | א38 | שיצאה לאה לקראתו לחוץ לתבוע משכבה ממנו מה שאין ראוי לאשה חצופה שבעולם כ"ש לצדקת כזו לפי שהיא עומדת על משמרת דוגמא עליונה כפי אשר אמרתי. ועוד רחל שאמרה °לכן ישכב עמך הלילה<sup>235</sup> כי לפי הנראה גנאי בין מצד רחל בין מצד לאה הכל היה גנאי ודבר שאין ראוי לכתבו בתורה.

תשובה על זה ומה נחמד ומה נעים סוד השאלה הזאת. ולהורות כי כל דרכי התורה וכל דבריה נחמדים מזהב ומפז רב<sup>236</sup> והדברים הנראים גנאי לפני מי שאינו יודע הם דברים נסתרים ונעלמים. ונגלים לפני מי שאמ' והיה העולם וכולם הם בסוד שמו. ועתה שמע אתה וחכם. תדע לך כי כבר התעוררת בתחלה<sup>237</sup> על היות האמהות סוד דוגמא של מעלה כפי מעלת האבות להיותם דוגמא עליונית והם היו בסוד למעלה כפי אשר אמרנו. אמנם כי סוד ענין זה הוא סוד נסתר ומופלא בסוד אלהותו. תדע לך כי רחל סוד השכינה. השכינה מדת המערב. ראובן סוד מדת דרום ועל כן הדגל שלו בדרום שנ' °דגל מחנה ראובן תימנה.<sup>238</sup> מפני שהוא ראשון. ומדת דרום ראשון. ולאה סוד עולם הנסתר כפי אשר הוא תכונת כל אחת ואחת שהן סוד שני עולמות עולם הנסתר ועולם הנגלה. ולפי' נסתרה לאה במסתרים בתוך מערת המכפלה. ורחל בפרשת דרכים בדרך להיות זה נגלה וזה נסתר. והנה בהיות רחל סוד העולם הנגלה והיא המחלקת שלל לכל בניה ובנותיה והיא הנקראת °שדה אשר ברכו יי'.<sup>239</sup> כשחולקין שלל מזה השדה כל אותן האכלוסין יש תמיד למדת דרום לתת לה ולבקש מנוח לכף רגלה.<sup>240</sup> מה כתי' °וילך ראובן בימי קציר חטים.<sup>241</sup> ראובן הולך לבקש לה מנוח שהוא | א39 | מדת דרום. אימתי בימי קציר חטים כשאכלוסיה קצרו קצירה ואכלו לחמה ולקחו ממנה שלל. °וימצא

232 השו: זוהר, א, קנו ע"א – קנו ע"ב ('סתרי תורה').

233 הנראה לפי הענין] ב העניין לי הנראה.

234 אולי ע"פ בבלי כתובות, דף סה ע"א.

235 בר' ל 15.

236 ע"פ תה' יט 11.

237 מפנה לעיל אל התשובה השנייה ('מעשי יעקב ועשיו'): 'ענין האמהות השוכנים בחיקם אשר הם מנת כוסם וחלקם הכל הוא בסו' דוגמא עליונה'.

238 בר' ל 14.

239 בר' כז 27.

240 ע"פ בר' ח 9.

241 במ' ב 10.

דודאים<sup>242</sup> מבקש ממנה התעוררות לעלות למעלה. °וימצא דודאים<sup>243</sup> הם שני הכרובים<sup>244</sup> שמהם יורד שפע לעולם. °בשדה<sup>245</sup> הוא השדה אשר ברכו יי'.<sup>246</sup> ויבא אותם אל לאה אמו<sup>247</sup> מביא אותו התעוררות לסוד עולם העליון כי לעולם אין שפע יורד מלמעלה זולתו בהתעוררות שניהם סוד זכר ונקבה ובשביל התעוררות אותם שני [ה]כרובים ללאה אמו וכיון שמדת דרום מביא אותם אל לאה אמו. תני נא לי לפרנס ולכלכל כל צבא שלי מאותו התעוררות שהכניס לך מאותן הדודאים מדת דרום.

°ותאמר <לה> המעט קחתך את אישי.<sup>248</sup> אמרו כי בכאן היא אמרה לרחל בדרך האהבה והתענוג והחדוה כמדת האם עם בתה. ומה אמרה °המעט קחתך את אישי<sup>249</sup> דבר זה אינו בשביל יעקב אלא סוד הנקודה העליונה הנסתרה היא. ואמרו<sup>250</sup> לעולם אין חבה יתירה כמו האב אצל הבת שהיא בת יחידה בין ששה אחים. ועוד שנתן להם אביהם מתנה לכל אחד ואחד וחלק להם חלקים גדולים ומתנות ולה אין לה כלום. ולכן יש לו לעיין בה מרוב תשוקתו תמיד ומרוב חבתו אצלה קראה לה בת לא זו \*מחבבה<sup>251</sup> עד שקרא לה אחות לא זו \*מחבבה > עד שקרא לה אם כשם אמה לא זו \*מחבבה<sup>252</sup> עד שקרא לה שמו ממש. חכמה שני °והחכמה מאין תמצא<sup>253</sup> וכיון \*שאמרה<sup>254</sup> בא אצלה בדרך תענוגי האהבה אומרת °המעט קחתך את אישי<sup>255</sup> נקל הוא לך זה ליקרא בשם בעלי ולקחת אותו ואהבתו ותרצי יותר אותו התעוררות הדודאים לקבל שפע בשבילם. °ותאמר רחל לכן ישכב עמך הלילה<sup>256</sup> | 339

בר' שם.	242
שם.	243
הכתרים.	244
בר' שם.	245
ע"פ בר' כז 27.	246
בר' ל 14.	247
בר' שם 15.	248
שם.	249
השוו: זוהר, א, דף קנו ע"ב [סתרי תורה]; ע"פ דברי המדרש: שמות רבה נב, ה. והשוו: ספר הבהיר §13 (אבישי בראשר, "ספר הבהיר" – נוסח, סדר ומבנה: בירור תולדות מסירתו, שחזור נוסחו הקדום, הצעה מחודשת לחלוקתו ודיון בפענוח נעלמיו, תרביץ, פט [תשפ"ג], עמ' 182).	250
בכה"י: מחבובה.	251
בכה"י: מחבובה.	252
איוב כח 12.	253
בכה"י: שאמה.	254
בר' ל 15.	255
שם.	256

ישׁכב אמרו שסוד עולם יש נסתר בסוד כב אותיות תוצאות<sup>257</sup> החכמה העליונה להנחיל אוהבי יש. וזהו יש כב בענין הזכר בנקבה שמצייר בה האותיות.<sup>258</sup> מה כתי' °ויבא יעקב מן השדה בערב<sup>259</sup> בכאן הוא סוד נסתר. ויש לך לדעת כי סוד השדה מקבל כל ממדת דרום. ונתחבר עמו בסודו תפארת ישראל °יעקב איש תם.<sup>260</sup> כיון שבא הערב ומתעורר מדת גבורה בסוד יצחק שבאותו עת ממש בשדה באמרו °ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב.<sup>261</sup> יעקב מניח לו השדה ועולה ללקט לו תענוגים באמו. מיד °ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבא<sup>262</sup> ולי תאסוף<sup>263</sup> תחת כנפיך ולך אתן כל התענוגים וכל אורים גדולים כי כבר באותו ההתעוררות הדודאים נתרציתי לך מיד. מה כתי' כיון שבא לחסות תחת כנפיה °וישכב עמה בלילה הוא.<sup>264</sup> סוד דבר נעלם והנסתר. וישכב עמה בלילה לא כתי' אלא °הוא.<sup>265</sup> סוד הנסתר והנעלם והכל לפי התעוררות העולם מלמטה.

[4. קבורת רחל]<sup>266</sup>

שאלתי על ענין רחל מפני מה לא קברה יעקב במערת המכפלה. ואם תאמר שכבר קדמה מיתת לאה למיתת רחל ולפי' נקברה שם. אינו כן. כי על כל פנים קדמה מיתת רחל ללאה והיה לו לקברה במערה. ואם תאמר כי לאה היתה עקר הבית הרי כתי' °ורחל עקרה.<sup>267</sup> רחל היתה עקר הבית. מפני מה קבר ללאה<sup>268</sup> במערת המכפלה ולא לרחל. ואם תאמר כדי שלא יכניס שתי אחיות לארץ יניח ללאה ולא יכניסנה שם מפני אהבת רחל. ועוד כי כברת <ארץ> א היה לבא אפרתה<sup>269</sup> | 40 | ולמה לא קברה באפרת ויותר כבוד היה לה לקברה בעיר ולא בפרשת דרכים והניח רחל שהיתה אהבת נפשו. אורח אחד מת בדרך<sup>270</sup>

257 ב היוצאות מן.

258 השו': 'הנפש היא סבה וכה הנמשך מנפש האב בכח תאותו וסבת הזרע היוצא בדקדוק אותיותיו; בראשר, משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' 83; וכן מופסיק, ספר שקל הקדש (לעיל הערה 13), עמ' 29–30.

259 שם 16.

260 שם כה 27.

261 שם כד 63.

262 שם ל 16.

263 ב תאסף.

264 שם.

265 שם.

266 השו': זוהר, א, דף קנח ע"ב; רכג ע"א; ב, דף כט ע"ב. כתבי די ליאון; וולפסון, ספר הרמון (לעיל הערה 10), עמ' 97–98; סוד ישמח משה: כ"י שישון 921, עמ' 182, הסוף חסר בכתב היד והשלמת הדברים ראו: ר' יהודה כלץ, ספר המוסר, מנטובה ש"ך–שכ"א, דף נא ע"ב – נב ע"א.

267 בר' כט 31.

268 ב נוסף: אחר כן.

269 ע"פ בר' מח 7.

270 מת בדרך] ב היה שנתאחו עמו הדרך ומת.

ראוי לו להוליכו לעיר הקרובה ולקברו שם וכל שכן לאשתו ולאהבת נפשו. כל אלו הדברים יש לדעת האמת ומה הוא הענין.

תשובה מה נחמד העץ להשכיל ותאוה הוא \*לענינים<sup>271</sup> והשאלה נכוחה. והשאלה הזאת נחלקיה לשנים<sup>272</sup> כי שתי שאלות הן. האחת מפני מה לא נקברה במערת המכפלה והשנית מפני מה לא נקברה באפרת<sup>273</sup> הואיל והדרך קרובה לאפרת.

והנני משיבך אמרים נכוחים על הענינים האלה. כבר הקדמתי לך בהתחלה<sup>274</sup> על ענין אלו האמהות רחל ולאה כי הן דוגמא עליונה. ואמנם כי דבר זה על אשר לאה נקברה במערת המכפלה וזכתה שם יותר מרחל באמת ונכון היתה הסבה בענין זה. לאה זכתה ויצאו ממנה ששה בנים ובת אחת והיא סוד דוגמת העולם המוציא שש קצוות. והבת היחידה ביניהם לתת לה כל אחד ואחד מהם די סיפוקה<sup>275</sup> והוא הסוד הנעלם הנסתר זו דוגמת זו. ולפי סוד הענין והדוגמא היה לה ללאה להסתר במסתרים בתוך המערה מערה לפנים ממערה להיותה במסתרים כפי אשר אמרנו. רחל \*היא<sup>276</sup> סוד הנגלה דוגמא אחת ממש. ועל כן עמדה בפרשת דרכים ונקברה שם להיותה \*מצבתה<sup>277</sup> בנגלה ולפי זה הענין. וכמו שאמרנו בתחלה תוכל לעמוד על תוכן האמת. ומאחר אשר ידעת זה אל תשאל מפני מה לא הכניסה לאפרת. ולפי הפשט אין דרך כבוד לאשה להוליכה ממקום למקום אלא שתהא נקברת במקום שתמות.<sup>278</sup> ועל כן

כתי' בה \*ותלד<sup>279</sup> רחל ותקש בלדתה<sup>280</sup> נ  
ועדיין הקושיא במקומה עומדת. | 340 |  
ותקבר<sup>281</sup> שם ודי בזה לכל משכיל.

נ  
271 בוא אלא שעדיין הקושיא במקומה עומדת  
כיון שלא היה עד אפרת אלא דרך מועט.  
למה לא הכניסה לעיר ויש בזה סוד אחר  
נעלם והוא כדי שלא יהיו ליעקב שתי  
אחיות בארץ. כי ליי הארץ אחר זה ולכן  
קבר אותה מיד שמתה שהכיר מי יצא  
הדבר ודי למשכיל במה שכתבנו דרך  
האמת.

271 בכה"י: לענים. ע"פ בר' ג 6.  
272 ב לשתיים.  
273 ב בארץ אפרתה.  
274 ב בתחלה. מפנה לעיל אל התשובה השנייה (מעשי יעקב ועשיר): 'ענין האמהות השוכנים בחיקם אשר הם מנת כוסם וחלקם הכל הוא בסו' דוגמא עליונה'.  
275 הסופר העתיק 'סיפוקא' ואחר נמלך והגיה.  
276 בכה"י: הוא.  
277 בכה"י: מצודתה.  
278 ב אשר תמות לשם.  
279 בכה"י: ותמת.  
280 בר' לה 16.  
281 שם 19.

[5. השלמה בעניין מכירת הבכורה]<sup>282</sup>

עוד אשיבך מלים בענין הבכורה ששאלת בתחלה איך רמה יעקב לעשו בזה כי הקשית לשאול.

אמנם יש לך לדעת שלא היה הענין שיעקב לא חמל על אחיו לתת לו מאכל ומשתה שאפי' על כל באי עולם היה חומל כל שכן על אחיו

אמנם כבר אמרנו לך בתחלה כי על היות יעקב אבינו בסוד החכמה הנוראה וכל הדברים היה יודע בסוד החכמה וכי הוא ית' מנהיג העולם הזה לפי חסדו כענין דוגמת העולם שלמעלה. כדי להנהיג העולמות בשוה כפי הראוי לכל אחד ואחד עולם של מעלה בדבר רוחני ועולם של מטה בדבר גופני. והוא ידע הסוד כי עשו בעולם הזה הוא דוגמת הנחש המשטין העומד להרע תמיד וידע וראה כי הערלה טובב לברית. ולפתח חטאת רובץ. ומפני כי שם הוא השפע היורד נוטל חלקו להגביה למעלה להשחית רבים ביד.

כיון שראה יעקב כך [אמר] כך אם אני אוכל לדחות לזה במאכל ומשתה כפי הראוי לתת לו ידע אני כי יתמו חטאי למעלה וימשכו אחר אכילה אחרת ויעזוב

על ענין הבכורה אשר שאלת בתחלה<sup>283</sup> באותה הקושיא אשר הקשית לשאול.

יש לדעת כי חס ושלום כי לא חמל על אחיו ואפי' על כל אדם יש לחמול באכילה ושתייה כל שכן על אחיו ממש.

אלא כבר התעוררנו בתחלה<sup>284</sup> על היות<sup>285</sup> יעקב אבי' בסוד החכמה הנוראה וכל הדברים היה יודע בסוד החכמה וכי הוא ית' מנהיג העולם הזה לפי חסדו {לענין<sup>286</sup> דוגמת העולם של מעלה להתנהג העולמות בשוה.<sup>287</sup>} כפי הראוי לכל אחד ואחד עולם של מעלה בדבר רוחני ועולם של מטה בדבר גופני והוא יודע הסוד. עשו בעולם הזה הוא דוגמא דנחש<sup>288</sup> המשטין תמיד להרע וראה ודע כי הערלה טובב לברית ולפתח חטאת רובץ<sup>289</sup> ומפני כי שם הוא השפע היורד נוטל חלקו להגביה למעלה להשחית רבים ביד.

כיון כשראה יעקב כך אמ' אם אני אוכל לדחות לזה במאכל ומשתה כפי הראוי לתת לו ידעתי כי יתמו חטאים למעלה וימשכו אחר אכילה אחרת. ויעזוב רשע

282 השו: זוהר, א, דף קלט ע"א-ע"ב.

283 מפנה לעיל אל התשובה השנייה (מעשי יעקב ועשיו).

284 שב ומפנה לעיל אל התשובה השנייה (שם): 'כי אברהם הוא דוגמא ממש בזה העולם ויצחק בנו כמו כן ויעקב שהוא תפארת'.

285 כאן הוקדמו בטעות המילים 'לענין דוגמת העולם של מעלה להתנהג העולמות בשוה' ואחר נמלך הסופר וסימן בין השיטין לסיכול הסדר. השבנו את המילים לסדרן המקורי והן מסומנות בסוגריים מסולסלים.

286 ב כעניין.

287 וכאן סימן המונה את מקומן של המילים שהוקדמו ממקומן (וראו לעיל ההערה הקודמת).

288 דוגמא דנחש] ב דוגמת הנחש.

289 ע"פ בר' ד 7.

רשע דרכו ואיש און מחשבותיו<sup>290</sup> ובכל קדש קדש לא יגע ואל המקדש לא יבא.<sup>291</sup> מיד ויזד יעקב נזיד<sup>292</sup> כדי להמשיך הרשע אחרי האכילה הראויה לו. כיון שראה הרשע המאכל ההוא מיד היה תאב ונמשך אחריו כפי אשר אמרנו בסוד °הלעיטני נא<sup>294</sup> כפי אשר התעוררנו בתחלה. ולפיכ' ענין קניית הבכורה יהיה לענין מוכרח ואין דבר בתורה שתצא <כי אם> מדרך חכמה גדולה על דרך הנסתר האמתי ועם מה שאמרנו לך בזה בתחלה אין צריך להאריך בו יותר.

ואם באולי תאמר עם כל מה שתרצתי לך ואמרת אין הדבר יוצא שלא יראה רמאות בענין אשיב לך שחס ושלום שעל דרך הפשט כבר אמרה תורה °עם חסיד תתחסד ועם עקש תתפל.<sup>299</sup> ולכן כיון שידע יעקב מדתו התנהג עמו במדתו מדה כנגד מדה כאשר משיבים מעלה. על כן °הלך<sup>300</sup> באותו הדרך ממש.

וכל מה שעשה יעקב לא עשה אלא לכבוד בוראו ית' ולעבודתו נתכוון ולטהר מקדשו כפי הראוי. והקדש וקדושתו תפשט בכל העולמות וקיום עבודת האמונה<sup>301</sup> |

דרכו ואיש און מחשבותיו<sup>290</sup> ובכל קדש לא יגע ואל המקדש לא יבא.<sup>291</sup> מיד ויזד יעקב נזיד<sup>292</sup> כדי להמשיך הרשע אחרי האכילה הראויה לו. כיון שראה הרשע המאכל ההוא [מיד] תאב ונמשך אחריו כפי אשר אמרנו בסוד °הלעיטני נא<sup>294</sup> כפי אשר התעוררנו בתחלה.<sup>295</sup> ולפי' ענין הבכורה הוא ענין מוכרח ואין דבר בתורה שיוצא מחכמה גדולה<sup>296</sup> לחוץ. וכבר אמרנו בענין זה קודם<sup>297</sup> ולכך אין צריך להאריך.

ועוד אם תשאל °אם<sup>298</sup> כל זה הדבר אינו יוצא מדרך רמאות כי על כל פנים רמאות הוא. דע לך כי חס ושלום. ולפי דרך הפשט כבר אמרה תורה °עם חסיד תתחסד וגו'.<sup>299</sup> | 41א | כיון שידע יעקב עקשותו התנהג עמו באותו הדרך ממש.

אבל כל מה שעשה לא היה בלבו אלא לעבודת בוראו ולטהר מקדשו כפי הראוי והקדש וקדושתו תפשט בכל העולמות וקיום עבודת האמונה

כי כל מה שיוכל האדם הירא להאריך רוח הטומאה למטה כדי שלא תשלוט בעולם. וכל מי שיוכל להעביר רוח הטומאה באי זה צד בעולם הרי זה משובח וזהו הנקרא עבד יי'.

290 יש' נה 7.  
291 ע'פ ויק' יב 4.  
292 בר' כה 29.  
293 בכה"י: העלעיטני.  
294 שם.  
295 מפנה לעיל אל התשובה השנייה ('מעשי יעקב ועשיו'): 'ולפי שעשו אמ' 'הלעיטני' דרך הלעטה כפי מה שאחז"ל על כן תוכל להבין מרמז זה סוד גדול ונכון למבין'.  
296 מחכמה גדולה] ב מדרך חכמה.  
297 מפנה לעיל אל התשובה השנייה ('מעשי יעקב ועשיו').  
298 בכה"י: עם.  
299 שמ"ב כב 26 (ותה' יח 26).  
300 בכה"י: והלך.  
301 עד כאן בכתב היד.

ועל כן נקרא יעקב °יעקב עבדי<sup>302</sup> °ישראל עבדי<sup>303</sup> כי הוא שבר הקליפות ולהיות המוח שלו מה שלא היה כן לשאר האבות. ולפי זהו הדרך הנכון לכל אדם משכיל לדחות הזוהמא ולהעביר אותה שלא תשלוט בעולם וכל שכן בדברי הקדש. ולפי אין יהודי נקרא עד זולתי בהעביר ממנו הערלה ונכנס בכרית. משיסירו הערלה אז נקרא יהודי. ועל כן אין לתמוה על זה בהיות שלם החסיד<sup>304</sup> התם בכל משים נפשו בכל \*כלתו<sup>305</sup> כדי שלא תשלוט הטומאה בעולם כלל ולדחותה ממנו. ודי <בזה> לכל משכיל אשר <נחה> עליו הרוח וכו'.

[6. מיתת יוסף, משה ויעקב]<sup>306</sup>

שאלתי על ענין יוסף מפני מה מת בחוצה לארץ ולא זכה למות בארץ הואיל ואמרת כי לפי שהיה צדיק הושם בארון ושעל זה נתכנה הארון לברית<sup>307</sup> דכתי' °ארון הברית<sup>308</sup> היאך לא זכה למות בארץ. ועוד כי משה שהיה מבחר הנביאים היה במדרגה גדולה יותר ממנו כמו כן היאך לא זכה למות בארץ ומת חוצה לארץ. וכן יעקב שהיה מבחר האבות לא זכה ג'כ למות בארץ ומת בחוצה לארץ. ועוד כי יעקב ומשה במדרגה אחת היו ויוסף במדרגה הקרובה להם בכרית הקדש היה. כל אלו שותפים במדרגותם היו קרוב יוסף אצלם הנוטל מהם על כל פנים תמה הוא על הענין הזה. | 41ב | עוד אני שואל<sup>309</sup> כי יוסף לא זכה להקבר עצמו בארץ זולתי עצמותיו דכתי' °ואת עצמות יוסף אשר העלו ממצרים קברו בשכם<sup>310</sup> והוא צוה °והעליתם את עצמותי וכו'<sup>311</sup> ויעקב זכה להקבר כל עצמו בארץ ומשה איש האלהים<sup>312</sup> לא זכה לא זה ולא זה. העניינים האלו צריך לדעת אותם.

תשובה על כל העניינים האלו והנני משיבך על כל אחת ואחת. והנה זו היא השאלה הראשונה שיוסף לא זכה למות בארץ ונשמתו יצאה ברשות אחר הואיל וצדיק הוא לא היה ראוי לכך. תדע לך כי על כל פנים כי יוסף לא היה צדיק אלא בהיותו בחוצה לארץ

302 יש' מד 1.  
 303 שם מא 8.  
 304 שלם החסיד] ב החסיד שלם.  
 305 בכה': וכולהו.  
 306 והשוו: זוהר, א, דף כא ע"א-כב ע"א; כת בי די ליאון: 'חיבור ללא שם', כ"י מינכן. Cod. hebr. 47, דף א336-א337; וולפסון, ספר הרמון (לעיל הערה 10), עמ' 25-26. ספר משכיות כסף, כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות 6923 [לפנים 1090 Rab.], דף 113ב. מופסיק, ספר שקל הקדש (לעיל הערה 13), עמ' 9-10.  
 307 ב בכרית.  
 308 יהו' ג 6 (ועוד).  
 309 עוד אני שואל] ב עוד הוסיף השואל לשאול ואמר.  
 310 שם כד 32; ושם: 'אשר העלו בני ישראל ממצרים' וכו'.  
 311 שם' יג 19.  
 312 ע"פ דב' לג 1.

ונשתעבד שם בשעבוד אחר ולא היה ברשותו וענו בכבל רגלו ברזל באה נפשו<sup>313</sup> כדי שלא ישמור ברייתו והכל סבל על עצמו ולא חלל בריתו על כל פנים זכה להקרא צדיק מה שלא יזכה כן בהיותו בארץ כי בהיותו בארץ ויושב עם אביו וקרוביו וכל תולדותיו אין השבח שלו כלום כי בעל כרחו שלא בטובתו ישמור עצמו מכל רע ולא ידבק בידו מאומה מן החרם.<sup>314</sup> אבל בהיותו בחוצה לארץ כאשר אמרנו זכה להיות צדיק. «ואמנם בהיותו ברשותו<sup>315</sup> אחר במקום להיות צדיק» שם זכה להיות דבק בבוראו. וזהו השבח אע"פ שיצאה נשמתו בחוצה לארץ לא יכול רשות אחר ליטלה «ממנו» ויזכה למקומו הראוי לו. והסוד מורה כפי אשר ארז'ל<sup>316</sup> וויישם בארון במצרים.<sup>316</sup> ואין השבח שלו כל כך אלו ימות בארץ ויזכה למקום הזה אשר אמרנו. וכמו כן משה זהו \*השבת<sup>317</sup> שמת בחוצה לארץ ובא והאיר ללבנה. כי השמש בהאספו הלבנה מאירה ממנו. וזהו סוד יעקב ומשה ויוסף בהיות להם שבח גדול. ולפי הדרך הפנימי אלו היו האנשים הללו בארץ שהם במדרגה עליונה ועל הלבנה אין ראוי להם מכל וכל שימותו אלא להיות חיים וקיימים לעולם. | 42 א | אבל בהיותם במקום הגרעון נאספו אל \*עמם<sup>318</sup> ומתו. כי \*כל<sup>319</sup> מדרגת יעקב ומשה ויוסף עליון על מדרגת הלבנה ומדרגות החיים והשלום ומה גרע להם הארץ הקדושה ולפי' נאספו אל עמם ודי בזה.

ועל אשר אמרת מפני מה לא זכה יוסף לקבור בארץ עצמו<sup>320</sup> זולתי עצמותיו. הענין הזה הוא סוד גדול ונכון לכל משכיל. תדע לך כי עשרה שמות הן שאינן נמחקין ובתוך אותן עשרה שמות שם הצדיק יסוד עולם הוא השם הנקרא צבאות. ושם זה על כל צבאות ממרום ממקום זה יוצאין. כי הנהר אינו פוסק לעולם וממנו פורחות הנשמות וצבאות עליונים. וכבר ידעת דוגמת \*האדם<sup>321</sup> בהיותו עור ובשר עצמות וגידים. והסוד הפנימי כי העור דוגמת מתיחות הרקיע החופף «מבחוץ בדוגמת<sup>322</sup> העור החופף על» האדם. והבשר הוא<sup>323</sup> סוד שמו. קץ כל בשר<sup>324</sup> אותה המדרגה השולטת על הבשר. עצמות הם שאר צבאות מעלה מחנות מעלה מחנות עליונים. וגידים הם המקורות שהם המדרגות אשר מהם יוצא שפע לעולם. ולוקחים ומקבלים מלמעלה ומשפיעים לתחתונים. ועל דרך זה תוכל לדעת כי סוד העצמות צבאות ומחנות. ואלה הם שנכנסו לארץ וארון העצמות הוא הולך בצד ארון חי העולמים. הכל על דרך הסוד הסוד הפנימי כפי הראוי. יעקב הוא

313 ע"פ תה' קה 18.

314 ע"פ דב' יג 18.

315 וצ"ל: ברשות.

316 בר' נ 26.

317 בכה"י: בשבח.

318 בכה"י: עמים.

319 ליתא ב: וכך צ"ל.

320 בארץ עצמו] ב עצמו בארץ.

321 בכה"י: אדם.

322 כנראה צ"ל: כדוגמת.

323 ב נוסף: דוגמת.

324 ע"פ בר' ו 13.

סוד הגוף ולפי גופו <sup>325</sup> אֶחָד מֵהַכֹּנִיּוֹת לָאָרֶץ כִּפִּי הַעֲנִין הַרְאוּ לִי. מִשֶּׁהָ לֹא זָכָה לֹא זֶה וְלֹא זֶה בְּחִיּוֹ זָכָה לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּעֵטֶרֶת צְבִי מִהַ שְׁלֹא נִשְׁתַּמֵּשׁ <sup>326</sup> כְּמוֹהוּ אָדָם. <sup>327</sup> כִּיּוֹן שֶׁנִּכְנְסָה הַשְּׂכִינָה בְּאָרֶץ דְּבָקָה בְּבַעֲלָהּ הַרְאוּ יַעֲקֹב אִישׁ תָּם וּמִשֶּׁהָ נִשְׁאָר בְּחֻצָּה לָאָרֶץ וְהִיא חוֹזֵרָה לְבַעֲלָהּ הַרְאוּ. מִכֵּאֵן לְמַדְנֵי הָאִשָּׁה שֶׁנִּשְׂאָתָ לְשֵׁנֵי בַעֲלִים וּמִתָּה הִיא לְמִי חוֹזֵרָתָ בְּאוֹתוֹ הָעוֹלָם. הוּא אֹמֵר לְרֵאשׁוֹן שֶׁנִּי <sup>328</sup> אֶל אִשֵּׁי הַרְאוּ. וּמֵאֵז לֹא הָיָה אָדָם בְּעוֹלָם שֶׁיִּעֲמֹד בְּמִזְרָגָתָ <sup>329</sup> | יַעֲקֹב וּמִשֶּׁהָ וְעַל כֵּן מִשֶּׁהָ לֹא נִקְבֵּר בְּאָרֶץ כִּי יַעֲקֹב הָיָה הַבַּעַל הַרְאוּ כִּי הִיא קְבוּרָה שָׁם. וְהַעֲטָרָה אֵינָה רְאוּיָה לְהַדְבִּיק בְּשֵׁנֵי הַבַּעֲלִים וְחוֹזֵרָה לְשִׁכּוֹן בְּבַעַל הַרְאוּ כִּפִּי הַרְאוּ לְשִׁכּוֹן וְלְחֻזּוֹר לְרֵאשׁוֹן אֲשֶׁר זָכָה בָּהּ בְּתַחֲלָה וְהַכֵּל עֲנִין סְתוּם. וְיָדוּעַ הוּא לְמִשְׁכִּילִים יוֹדְעֵי דַעַת וּמְבִינֵי מַדְעָה. וּמִפְּנֵי כֵךְ לֹא זָכָה מִשֶּׁהָ לְהִכְנֵס לְאָרֶץ וְאֶעֱפֹ שְׂגָרָם הַחֲטָא הַכֹּל הוּא סְבָה מֵאֵת הַשֵּׁם <sup>329</sup> יֵת' לְחֻזּוֹר כָּל הַדְּבָרִים כְּתוּבִים כִּפִּי הַרְאוּ וְדִי בִזָּה לְכֹל מִשְׁכִּיל.

בכה"י: הכניס.	325
ב זכה.	326
ב נוסף: אחר.	327
ה' ב 9.	328
ב הבורא.	329

ספר הפרדס לר' משה די ליאון ושרידייו

[קונטרס שני – שאלות ותשובות על אליהו, אלישע ומשה]

ש	כ"י ששון 921, המאה השש עשרה – השבע עשרה, בכתיבה מערבית בינונית, עמ' 331–337.
ל	כ"י ששון 406, שנת שי"ח, בכתיבה מזרחית בינונית עמ' 134–136.
מ	כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 1302, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, בכתיבה ביוזנטית בינונית, דף 70א [קטע].
ק	כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S K 12.6, דף ב1–ב2, בכתיבה ספרדית בינונית [קטע].
ז	כ"י ז'נבה, ספריית ז'נבה, Comites Latentes 145, עמ' 33–34.

נוסח הפנים נקבע בשיטה דיפלומטית לפי כ"י ש, המחזיק עדות נוסח לשבע מן השו"ת. חילופי נוסח ע"פ ל, מ, ק, להוציא תיבות מקוצרות בגרש, חסרות ויתרות, ראשי תיבות וקיצורים, אלא אם כן יש בחלופה כדי לגרום שינוי של מהות ומשמעות. נושאייהן של שלוש תשובות שלא שרדו נרשמו על פי רישומן ב-ז.

מקרא לסימנים במהדורה

מערב עמוד בכתב היד	א1
תיבות שהוסיף הסופר בהגהותיו	[א]
רווח בכתב היד	[ ]
טעות במסירה והגהה בגוף הטקסט ע"פ כתב יד אחר (ב) או על פי הסברה (הנוסח השגוי בכתב היד נוסף בהערת השוליים)	1א* 1ב*
חיסרון במסירה	< >
חיסרון במסירה והשלמת המהדיר ע"פ כ"י אחר	<א>
משפט שהושב לסדרו ע"פ הערת הסופר	{ }
תיבה מודגשת בכתב היד	AAA

[7. עליית אליהו בסערה השמימה]<sup>330</sup>

331 | **שאלה על ענין אליהו ז"ל שעלה בסערה**<sup>331</sup> לשמים \***נשאר**<sup>332</sup> לק שם וזכה הוא לבדו מה שלא זכה אדם אחר בכל העולם. ואם הטוב טוב הוא ממושה ומאברהם ויצחק ויעקב<sup>333</sup> ומכל אשר היו לפניו ולאחריו. ואם תאמר והלא משה נכנס בתוך הענן והלא התורה אמרה<sup>334</sup> ויעל אל ההר ויהי משה בהר.<sup>335</sup> ועוד כי אליהו לא נאמרה בו מיתה ולא מת ואף על פי שאמרו ז"ל משה לא מת<sup>336</sup> ויעקב אבינו לא מת<sup>337</sup> בודאי אמרו<sup>338</sup> הדבר לענין שדרשו ז"ל אבל מתו ונאמרה בהם מיתה. ובאליהו אינו כן כי לא נאמר בו מיתה כלל. ועוד משה לא זכה ליכנס לארץ ואליהו זכה ליכנס לארץ<sup>339</sup> ולעלות שם ברכב אש וסוסי אש.<sup>340</sup> וצריך לדעת הענין על כל פנים.

**תשובה הקושיא היא צריכה עניינים**<sup>341</sup> פנימה מן הנראה. ויש לך לדעת ולהקדים לך על ענין סוד אמרו ויעל אליהו \***בסערה**<sup>342</sup> לק השמימה.<sup>343</sup> וראה<sup>344</sup> כי הענין תמה עד מאד מה שלא היה לשום נברא (נ"א: נביא).<sup>345</sup> כי אם תאמר חנוך דכתיב ביה וואינונו כי לקח אותו אלהים<sup>346</sup> לא נראה שעלה לשמים כאליהו. והרבה<sup>347</sup> דרשו ז"ל בענין חנוך. אבל באליהו לא כתיב<sup>348</sup> לקיחה. הרי כל שנאמר בו לקיחה הוא דבר בהכרח בעל כרחו ועל זה כתיב כי לקח אותו אלהים<sup>349</sup> בעל כרחו. אבל באליהו<sup>350</sup> ויעל אליהו בסערה השמימה.<sup>351</sup>

- 330 והשוו: זוהר, א, דף סו ע"א; ג, ב ע"א-ע"ב.  
 331 ק למרום.  
 332 בכה"י: נשאר.  
 333 ומאברהם... ויעקב] ל ומאברהם ויצחק וישראל; ק ומהאבות.  
 334 התורה אמרה] ל אמר הכתוב.  
 335 שם' כד 18.  
 336 בבלי סוטה, דף יג ע"ב.  
 337 בבלי תענית, דף ה ע"ב.  
 338 לק אמת.  
 339 ל לשמי מרומים; ק נוסף: לשמי מרומים.  
 340 ע"פ מל"ב ב 11.  
 341 צריכה עניינים] מכמה פנים ק.  
 342 בכה"י: בשערה.  
 343 מל"ב שם; ושם: בסערה.  
 344 לק ודאי.  
 345 ק נביא.  
 346 בר' ה 24.  
 347 ל נוסף: דרשות.  
 348 ק נוסף: ביה.  
 349 שם.  
 350 ק נוסף: ז"ל כתיב.  
 351 מל"ב ב 11.

והנהגה<sup>352</sup> אמרו רז"ל<sup>353</sup> סוד גדול על ענין השערה שנאמרה באיוב ° אשר בשערה ישופני והרבה פצעי חנם.<sup>354</sup> אמר איוב לפני המקום רבוננו של עולם שמא רוח סערה עברה לפניך ונתחלף לך שמי ותחשבני לאיוב לך. ועל זה אמר ° ויען יי את איוב מן הסערה ויאמר.<sup>355</sup> וראיתי בכאן סוד גדול שאמרו<sup>356</sup> אמר רבי<sup>357</sup> ] [ <יהושע> מאי דכתיב ° מן הסערה<sup>358</sup> והוא<sup>359</sup> כתיב בסמך. וכתיב בשין פעם כתיב זכר ופעם כתיב נקבה. פעם זכר דכתיב ° הן עשו אחי איש שעיר.<sup>360</sup> ופעם נקבה דכתיב ° וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה.<sup>361</sup> כתיב בסמך ° מן הסערה<sup>362</sup> זו סערה של שטן. ואם תאמר שעושה דבר שלא ברשות תלמוד לומר ° רוח סערה עושה דבר<sup>363</sup> אין עושה דבר עד שנוטל רשות של מעלה.<sup>364</sup> וכתיב ° אם ישוך הנחש בלא לחש<sup>365</sup> למה נקרא שמו רוח סערה שמשעיר<sup>366</sup> גופו של אדם. והא כתיב<sup>367</sup> ° ויעל אליהו בסערה השמימה.<sup>368</sup> רבי יהודה<sup>369</sup> ורבי נחמיה<sup>370</sup> אמרי בשעה שהעלה הקב"ה לאליהו למרום עמד מלאך המות כנגדו | 332 | כנגדו<sup>371</sup> אמר לו הב"ה על מנת כן בראתי השמים שיעלה אליהו לשם. אמר מלאך המות<sup>372</sup> עכשיו יהיה פתחון פה לבריות. אמר לו אין זה כשאר<sup>373</sup> הבריות ויכול להעביר אותך מן העולם ואינך יודע כחו של אליהו. אמר לפניו רבוננו של עולם תן לי רשות וארד אליו.<sup>374</sup> מיד ירד. כיון

לק נוסף: בכאן.	352
השוו: בבלי בבא בתרא, דף טז ע"א; נדה, דף נב ע"א.	353
איוב ט 17.	354
שם לח 1.	355
והוא מלה במלה במדרש הנעלם על מגלת רות, זהר חדש, מהד' מרגליות, דף ע"ה ט"ד – ע"ז ט"א. כן ראו: פרבר–גינת, פירוש המרכבה (לעיל הערה 59), עמ' 59.	356
שאמרו... רבין] לק על ענין/עניין הסערה/הסער' שנאמר באיוב. שם.	357
שם.	358
לק להווא סערה של שטן.	359
בר' כז 11.	360
שם לג 16.	361
איוב לח 1.	362
תה' קמח 8.	363
של מעלה] ל מלמעלה.	364
קה' י 11.	365
ק שמשער.	366
והא כתיב] ל דכתי'.	367
מל"ב ב 11.	368
ק יאודה.	369
ק נחמיה.	370
תיבה זו הוכפלה בכתב היד לשמירת הדף.	371
ל נוסף: רבוננו של עולם.	372
ל נוסף: כל.	373
ל נוסף: א"ל רד.	374

שראה אותו אליהו המיכוי<sup>375</sup> תחתיו ובקש להעבירו מן העולם ולא ניתן לו רשות והמיכוי<sup>376</sup> תחתיו ועלה למרום הה"ד °ויעל אליהו בסערה השמימה.<sup>377</sup> כיון שנגלה הב"ה על איוב \*ככהוא<sup>378</sup>, סערה נגלה לו<sup>379</sup> דכתיב °מן הסערה<sup>380</sup> נו"ן של סמאל כפופה ולא פשוטה. כפף אותו הב"ה כנחש הולך על גחון ודבר עמו. כל זה<sup>381</sup> ענין סוד הסערה מהו<sup>382</sup> ואליהו שעלה בסערה. ועוד אמרו °אשר בסערה ישופני והרבה פצעי חנם<sup>383</sup> כי דרך הטמאים והדורסים<sup>384</sup> מכין ואוכלין אבל מכה הנח<sup>ש</sup> לק <sup>ק</sup> חנם<sup>385</sup> שאין לו הנאה ממנו הוי אומר °והרבה פצעי חנם.<sup>386</sup>

ומכל מקום יש לחזור על ענין אליהו שעלה למרום מה שלא זכה<sup>387</sup> אדם אחר. תדע לך כי בסתרי התורה<sup>388</sup> ראיתי סוד נפלא עד מאד.<sup>389</sup> אליהו לא תמצא לו אב ואם בכל התורה<sup>390</sup> ולא שכתוב <בן><sup>391</sup> פלוני אלא אליהו התשבי שהוא מתושבי גלעד.<sup>392</sup> ואמרו כי קודם לכן ירד מן השמים ומלאך היה ושמך ידוע בסתרי תורה.<sup>393</sup> ועוד כי לאחר כן נראה אל החכמים בהרבה מקומות \*דיוקנים<sup>394</sup>. לזמנים<sup>395</sup> בדמות טייעא לזמנים<sup>396</sup> <בפרשים<sup>397</sup> לזמנים> כאחד מגדולי הדור בהרבה ענינים דמות ותאר.<sup>398</sup> על כן אל תתמה בענין זה שדי בהיות אליהו במדרגה עליונה<sup>399</sup> מכל שאר בני אדם. ואם תאמר

ל המאיס אותו; ק הרמזה [?].	375
ל והמאיסו ק והרמיסו.	376
מל"ב ב 11.	377
בכה"י: בכסא.	378
ל אליו.	379
איוב לח 1.	380
ל נוסף: בא להורות.	381
ל מה הוא.	382
איוב ט 17; נה"מ: בשערה.	383
הטמאים והדורסים] ל הטורפין והדורסין ק הדורסי' והטורפים.	384
מכה הנח] ק הנחש מכה חנם.	385
שם.	386
ל עלה.	387
למ תורה.	388
השוו: זהר, א, דף מו ע"ב; ב, דף קצז ע"א ועוד.	389
דהיינו, המקרא.	390
לק בו.	391
ע"פ מל"א יז 1.	392
למ החכמה.	393
בכה"י: דיוקנים; ליתא ל; מ בהרבה דיוקנים.	394
ק לזמנין.	395
ק לזמנין.	396
ק פרשא.	397
דמות ותאר] למק דמותו ותוארו.	398
מ גדולה.	399

היאך היה כל אותו זמן וכל אותן השנים אדם בדמותו ותארו כי המלאך אם<sup>400</sup> נראה רגע או שעה או יום אותו יום לא יותר. אמרו בשעה שבקש הקדוש ברוך הוא לברוא אדם אמר למלאכים °נעשה אדם.<sup>401</sup> אמרו לפניו רבונו של עולם °מה אנוש כי תזכרנו<sup>402</sup> והושיט אצבעו קטנה עליהם ונשרפו. קרא לכת פלוני אמרה לו כענין זה ונשרפו. עד שקרא לפלוני<sup>403</sup> אמר לו °נעשה אדם.<sup>404</sup> אמר לפניו רבונו של עולם לפניך מוטב לפנינו לא כל שכן ואם טוב בעיניך אני ארד ואהיה לפניו שמש. אמר לו הב'ה מכאן ולהלן לא יקרא<sup>405</sup> שמך פלוני | 333 | כי אם פלוני. אף על פי שלא ירד באותו זמן ירד <לאחר זמן> למק והאמין בעולם °כי י'י הוא האלהים<sup>406</sup> \*כעניין מק<sup>407</sup> אחאב ולימים מועטים שהאמין זה בעולם העלהו המקום למרומים.<sup>408</sup>

ואמרו שאמר לו הקב'ה אתה אפטרופוס<sup>409</sup> טוב לברוא אדם חייך<sup>410</sup> תרד ותאמין אמונתו כי יש<sup>411</sup> בעולם. ועל זה אמר °ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר י'י אלהי אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה. ענני י'י ענני וידעו העם הזה כי אתה י'י האלהים וג'<sup>412</sup> ובדברך קודם שארד<sup>413</sup> לעולם. והתבונן מה שדרשו ז'ל<sup>414</sup> במתניתא תאנא מיכאל באחת גבריאל בשתים אליהו בארבע. כי הסבה על היותו במדרגה שלהם. ואם תאמר והלא הוא אומר °וישאל את נפשו למות ויאמר רב עתה י'י קח נפשי כי לא טוב אנכי מאבותי.<sup>415</sup> ואם הדבר כן מפני מה אמר הדברים האלה. אלא ודאי מה שבקש על זה בהיותו נמשך אחר בני אדם מכמה שנים. ואמנם כי לא היתה טובתו <מצד אב ואם ואבות בעולם כי לא היה מהם טובתו> ועמידתו<sup>416</sup> בעולם. ולפיכך אמר °רב<sup>417</sup> כי אין דרך ארץ להתעכב

מ אינו.	400
בר' א 26.	401
תה' ח 5.	402
למ נוסף: ולסיעתו.	403
בר' שם.	404
למ נוסף: עוד.	405
מל"א יח 37.	406
בכה"י: בענין; מ נוסף: בנביאי.	407
ק לשמי מרומים; מ למרום מרום.	408
ק אפטרופוס.	409
ליתא מ.	410
אמונתו כי יש] מ אמונתי עמו.	411
מל"א יח 36–37.	412
ק שירדתי.	413
בבלי ברכות, דף ד ע"ב.	414
מל"א יט 4.	415
ק ועמיקתו [!].	416
בבלי שם.	417

כל כך בעולם מי שהוא כמוני. ולפיכך אמר רב<sup>418</sup> כי הנסתרות הללו ליי וגם ענין<sup>419</sup> כולו אמת אמרו. \*ק<sup>420</sup> ברמיזה הזאת.

[8. עליית אליהו למרום]<sup>421</sup>

שאלה על ענין אליהו שעלה למרום אם היה שם \*כגוף<sup>422</sup> כמו שהיה בזה העולם או לאו.

תשובה ואף על פי שהתשובה הזאת נתפרשה במקום אחר אבל הנני מפרש לך בדרך קצרה. כי כל הענינים אשר הוא<sup>423</sup> ית' עשה בסוד העולם של מעלה ובסוד העולם של מטה כולם נמשכים אחר מינם. העולם הזה עשאהו<sup>424</sup> ית' להיותו נמשך אחר הטבע ונמשך אחר הגוף. והעולם שלמעלה עשאהו נמשך אחר השכל ונמשך כלו אחר רוח נשלל<sup>425</sup> מגוף ומכל מאורעות הגוף ואין לו שום צד בדבר גופני. על כל פנים כל דבר נמשך אחר מינו. הגוף שהוא העולם הזה נמשך אחר הטבע כי כולו גופני. <הרוח> \*שהוא<sup>426</sup> בעולם של מעלה נמשך אחר השכל כי כולו רוחני.<sup>427</sup> ואמנם כי הוא בהיות המלאך יורד למטה לזה העולם אינו יורד בשינוי טבע העולם הזה כי לא יוכל שאתו וכשהוא יורד מלובש<sup>428</sup> באוירים<sup>429</sup> ונראה כעין גוף האדם בלא שינוי המקום אשר הוא שמה. וברדת | 334 | המלאך נראה כמין גוף האדם בצורה בזה העולם. ובהתעלות<sup>430</sup> הרוח המושב לא נשלל מהמקום<sup>431</sup> וכל מאורעות הגוף ואין לו צד שיתוף בדבר גופני כי מהכל נשלל אפילו<sup>432</sup> המקום אשר הוא הולך שם שהוא רוח ממש. ועל כן אליהו בהיותו בזה העולם היה גוף<sup>433</sup> ובצורה כפי הראוי לו ובהתעלותו למעלה עלה כפי הראוי לו להיותו מלאך נשלל מגוף ומכל מאורעות הגוף.<sup>434</sup> ועל זה כתיב °רכב אש וסוסי אש<sup>435</sup> עלה

שם.	418
מ הענין.	419
בכה"י: ודאי.	420
והשוו: זוהר, א, דף רט ע"א-ע"ב.	421
בכה"י: גוף.	422
ק נוסף: האל.	423
ק עשאו השם.	424
ק ונשלל.	425
בכה"י: ושהוא.	426
ק גופני.	427
ק מתלבש.	428
ק באיברים.	429
ק ובהעלות.	430
לא נשלל מהמקום] ק נשלל מהגוף.	431
ק כפי: ונראה שכך צ"ל.	432
ק בגוף.	433
להיותו... הגוף] ק ובשובו מזה העולם לעולם האחר[?] נשלל מהגוף.	434
מל"ב ב 11.	435

בתוך האש מה שלא יכול הגוף לסובלו להיות שם כפי המקום אשר עלה לשם. ודבר זה ידוע למשכיל. האדם ממש אשר הוא בעולם הזה יוכיח. כי בעודו בזה העולם הוא בגוף כפי הראוי לו ובשובו מזה העולם לעולם האחר נשלל מהגוף ונעלה ברוח כפי המקום אשר הוא עולה לשם ואין להאריך.

[9. בקשת אלישע מאליהו]<sup>436</sup>

**שאלה על ענין אלישע שבקש ענין גדול מאליהו באמרו** °ויהי נא פי שנים ברוחך אלי.<sup>437</sup> מהו הענין הזה והלא תמה הוא וכי לא די לו בהיותו עושה דבריו כרבו. והלא די לתלמיד להיות מעלתו כרבו ואל יבקש גדולות יותר. ומי הם אותם המשיגים השגה כרבו והלא יהושע שמש למשה כל ימיו והבטיחו השם ית' °כאשר הייתי עם משה אהיה עמך<sup>438</sup> ועם כל זה לא השיג אפילו החצי. ואמרו רבותינו ז"ל<sup>439</sup> פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה אוי לאותה בושה אוי לאותה כלמה. ואם יהושע שמש למשה כך אלישע היאך שאל כזאת להיותו פי שנים אליו.

**תשובה** כמה טובה ענין השאלה הזאת. והנני משיבך דברים על ענין יהושע שאמרת בתחלה. תדע לך כי יהושע לא נחה עליו רוח משה ממש אלא משה נתן עליו מהודו דכתיב °ונתת מהודך עליו<sup>440</sup> אבל רוח משה ממש לא נחה עליו ולא זכה בו. ולפי כך אל תתמה על יהושע בשלא זכה גם כן בענין כמשה. אבל אלישע התורה<sup>441</sup> העידה שנחה עליו רוח אליהו אותו הרוח ממש שהיה באליהו בעולם הזה לעשות נסים ונפלאות במאמר הבורא ית' נחה עליו ודאי. ומה ששאל אלישע לא שאל אלא למען יודע לעין הכל מעלת הרוח ההוא על ידו של אלישע. ולעולם כל מה שנעשה על ידי אלישע רוח אליהו היה עושה כי ענין גדול היה ענינו של אלישע | 335 | מלומד בנסים. ועל זה הסוד נאמר °נחה רוח אליהו על אלישע.<sup>442</sup> ונאמר<sup>443</sup> ומה נחמד הענין בשאלתו שהוא לא אמר ויהי נא שנים אלא °ויהי נא פי שנים<sup>444</sup> כלומר ברוחו יהיה פי שנים בנסים אבל על ידו. ועל כן לא נתלה השבח זולתי ברוחו של אליהו וכמו שכתב<sup>445</sup> דין<sup>446</sup> דכתיב נחה עליו רוח

436 זוהר, א, דף קצא ע"ב.

437 מל"ב ב 9.

438 יהו' א 5.

439 בבלי בבא בתרא, דף עה ע"א.

440 במ' כז 2.

441 דהיינו, המקרא.

442 מל"ב ב 15.

443 תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, א (לעיל הערה 5), עמ' 72, הערה 104 הציע שההעתק לקוי בחסר כאן.

444 שם 9.

445 ואולי צ"ל: שכתבו.

446 תשבי (שם), הערה 106, הציע להשלים ע"פ 'דיו לעבד שיהא כרבו' (בבלי ברכות, דף נח ע"ב).

אליהו<sup>447</sup> כלומר רוחו של אליהו עושה זה ואין השבח תלוי זולתי ברוחו של אליהו. ועל כן אין לתמוה על הנביא השלם כי ודאי הוא שאל כהוגן כפי הראוי כי גם אמנם הנה היה יודע סוד אליהו כי הוא היה מוכן לזה העולם בנסתר ובגלוי ועל כן שאל כהוגן. וכאשר תעיין בענין סוד אומרו °איה י'י אלהי אליהו אף הוא ויכה את המים<sup>448</sup> ודקדקו במה שאמר °אף הוא ויכה את המים<sup>449</sup> ולא נאמר הכה את המים. כאשר תדע ענין זה תוכל לדעת שבאה רוח אליהו אל אלישע וענין מה ששאל אלישע ודי בזה לכל משכיל.

[10. רוח אליהו באלישע]

**שאלה על ענין אליהו עוד** אם כן שאותו רוח היה רוח אליהו אשר נחה על אלישע נראה ממש כי אליהו עלה בגופו וירד ברוחו וכיון שעלה ירד מיד ועושה נסים על ידי אלישע מה הענין הזה.

**תשובה** תדע לך כי ענין רוח אליהו ומה שאמרו בו הוא כענין °ואצלתי מן הרוח אשר עליך<sup>450</sup> כלומר אצילות רוח ממש כמו נר הנדלק מנר כך הרוח ההוא נאצל מרוח הדולקת אור מאור כפי רוח המציאות שני פעמים פי שנים רוח אליהו באלישע הדלקת רוח מרוח אצילות רוח מרוח והדליק זה מזה. ואמנם כי על כל פנים אליהו עלה וירד לאחר כך וכבר נראה לחכמי התלמוד הרבה פעמים בענין גוף כפי אשר אמרנו.<sup>451</sup> ועלה וירד ואפילו היום יורד לעולם ועושה נסים במאמרו ית' כפי אשר אמרנו.<sup>452</sup>

[11. עליית משה]<sup>453</sup>

אם כן כאשר אמרת מה ענין משה שנאמר בו °ויהי שם עם י'י ארבעים יום וארבעים לילה<sup>454</sup> אם כן נשלל מן הגוף בהיותו שם. ואם תאמר שהוא כן והלא הכתוב אומר °ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו.<sup>455</sup> ואם בדברו אתו קרן עור פניו היאך יכול לומר שהיה שם זולתי בגוף. ועוד שאם היה שם ברוח מה שבח הוא | 336 | דכתיב °לחם לא אכל ומים לא שתה.<sup>456</sup> כי ודאי אין הרוח אוכל ושותה. הרי הדברים סותרים אלו את אלו

447 ע"פ שם 15.

448 שם 14.

449 שם.

450 במ' יא 17.

451 מפנה לעיל אל התשובה השביעית ('עליית אליהו בסערה השמימה'): 'ועוד כי לאחר כן נראה אל החכמים בהרבה מקומות'.

452 מפנה לעיל אל התשובה התשיעית ('בקשת אלישע מאליהו').

453 והשוו: זוהר, א, דף סו ע"א.

454 שם' לד 28.

455 שם 29.

456 שם 28.

שאמרת בתחלה<sup>457</sup> כי כפי המקום שהוא הולך שמה כך הוא עומד ונמשך כל דבר אחר מינו כי אין דבר הקב"ה חושש כפי הראוי. ועל כרחק יש לומר כי הגוף נמשך אחר הרוח אף על פי שאינו מינו ואין הקב"ה חושש בזה כלום. וענין זה של משה יוכיח כאשר אמרנו.

**תשובה** הנה מה טוב ומה נעים ענין השאלה הזאת וכמה היא עמוקה ורחבה ונכונה למענה וזו היא השאלה על אמת נכונה עד מאד. אבל יש לדעת כי ענין משה נבדל היה מכל שאר הנבראים אשר בעולם ולא היה אדם ילוד אשה שיוכל למעלת משה רבינו ע"ה לפי מזג גופו וזכותו זך ונקי מיתר הנבראים. בעוד שהיה בגוף נקרא איש האלהים<sup>458</sup> והבן כי הוא שמש נאמנות של מקום דכתיב ביה ° בכל ביתי נאמן הוא.<sup>459</sup> ומפני כך הפרישו והבדילו הוא ית' מאשתו להיות לו בית אחד רם ונשא. וכשעלה לזה המקום ולא הוצרך להיותו נשלל מהגוף. ועוד כשנכנס נכנס בענן שכסה על גופו דכתיב ° ויבא משה בתוך הענן<sup>460</sup> במציעות עננא<sup>461</sup> שהענן כסוהו מכל עבריו והאור היה נכנס בעיניו וקרן עור פניו בדברו אתו.<sup>462</sup> כי לא היה דבק ברוח עליון בגופו זולתי הענן היה דבק למעלה והוא היה מבפנים וכך היה מדבר עמו. ואל יעלה על דעתך שהיה הגוף נראה כלל ובעוד שהיה מדבר עמו היו מלאכי השרת אומרים מה לילוד אשה בינינו ולפי מה שדרשו ז"ל.<sup>463</sup> ומפני שהיה בפנים הענן היה נשמע מכל עבריו ולא עלה משם לעולם זולתי בתוך הענן. ומפני זה לא היה נשלל לשם בעלותו למעלה על כן הענין הוא נכון למבין.

[12. בין משה לאליהו בעלייה למרום]

**שאלה** אם כן מפני מה משה לא היה לו כמו לאליהו יהיה עולה ויהיה נשלל מן הגוף כן ירד למטה כפי דרך אליהו בגוף.

**תשובה** על כל פנים ענין משה לא היה כאלהו. אליהו לא נאמר בו מיתה בשום מקום לא תמצא בכל התורה<sup>464</sup> שמת אליהו ומפני שכן עלה וירד. וכבר רמזתי לך ענין גופו של אליהו ומה הוא<sup>465</sup> | 337 | אבל משה נאמר בו מיתה וגופו אף על פי שהוא זך ונקי ילוד אשה היה ולא היה כמוהו איש. ואם פעם אחת יהיה נשלל מן הגוף לא ישוב אליו

<sup>457</sup> מפנה לעיל אל התשובה השמינית ('עליית אליהו למרום'): 'כי כל הענינים אשר הוא ית' עשה בסוד העולם של מעלה ובסוד העולם של מטה כולם נמשכים אחר מינם'.

<sup>458</sup> ע"פ דב' לג 1.

<sup>459</sup> במ' יב 7.

<sup>460</sup> שמ' כד 18.

<sup>461</sup> השו: זוהר, א, דף סו ע"א.

<sup>462</sup> ע"פ שמ' לד 29.

<sup>463</sup> ע"פ בבלי שבת, דף פח ע"ב.

<sup>464</sup> דהיינו, המקרא.

<sup>465</sup> מפנה לעיל אל התשובה השמינית ('עליית אליהו למרום').

עוד עד זמן הקיץ נרדמים. ועל כן לא נשלל עד שהגיע עתו להיות נשלל ממנו מכל וכל. קודם שהיה נשלל ממנו יתחנן בכמה תחנונים ולא יכול ועל כן אין דרך להיותו נשלל בכל יום והקב"ה יחייהו בכל יום. ועל דרך זה אליהו לוקח גוף מן האוירים כפי מלאך ממש להראות בו ונשלל ממנו ומפני שאינו גוף ילוד אשה כבד בחומרו כשאר הגופות ומפני כך אין דרך זה כדרך זה ואין הכל אחד כי זה כפי טבעו וזה כפי הראוי לו.

[13. בין משה לאליהו בנבואה]

**שאלה בענין זה אם אליהו כן כתוב בו שהוא נביא וראינו מעלת משה גדול ממנו בנבואה**  
דכתיב °ולא קם נביא עוד בישראל כמשה.<sup>466</sup>

בודאי כן הוא כי לא קם כמוהו בנבואתו ובענינים אלה אין מלאכים משיגים מה שמשגיגים חסידי עליונים בארץ ולא נגלה אליהם מה שנגלה לאלה בארץ. כי משה רבינו ע"ה השיג מעלת הנבואה מה שלא השיג נביא אחר. ואם תאמר מה שאמרו ז"ל<sup>467</sup> בישראל הוא דאינו קם אבל באומות העולם קם ומנו בלעם. הענין זה כבר פירשוהו ז"ל ודקדקו בו ואמרו<sup>468</sup> כי בלעם אינו כמשה וחס ושלום כי אין קדושה חלה על טומאה. והלא אדם מטהר עצמו בכמה טהרות ומקדש עצמו כמה קדושות והלואי שתנוח עליו הרוח. ובלעם הקוסם שהיה מטמא עצמו בכמה טומאות ומלכלך גופו. ואתונו תוכיח אשר בה יסכון גבר<sup>469</sup> רשע היאך תתעורר הקדושה אשר מלמעלה ותנוח על הרשע הזה מטונף מטונף<sup>470</sup> מפשעיו ומלכלך בעונותיו. אלא ודאי מעלת משה רבינו ע"ה מלמעלה על כל מעלת הנביאים שניבא בתוך אספקלריא המאירה מה שלא זכו שאר הנביאים. ומפני שמעלתו עליונה לא היה אדם שיאמר °עמדו ואשמעה מה יצוה יי' לכם.<sup>471</sup> כענין זה בלעם בתוך אומות העולם שהוא צד אחר שהוא רוח הטומאה ומדרגותיה הוא היה בקי בה בקסמיו ובחרשיו. וכמו שמשה כל מה שהיה מבקש מצד הקדושה היה לו מענה מיד כן בלעם כל מה שהיה מבקש מצד הטומאה היה לו מענה מיד. מבקש [...]

[ - מכאן ואילך לא נשתמר - ]<sup>472</sup>

466 דב' לד' 10.  
467 ספרי דברים, וזאת הברכה, שנו, י.  
468 והשוו: זוהר, ב, דף כא ע"ב - כב ע"א; ג, דף קצג ע"ב - קצד ע"א; כתבי די ליאון: 'סוד ויוקים ואנשי כוזיבא' - ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 152; מופסיק, ספר שקל הקדש (לעיל הערה 13), עמ' 14-15.  
469 ע"פ איוב כב 2.  
470 אפשר שתיבה זו הוכפלה בטעות בכתב היד.  
471 במ' ט 8.  
472 רישום נושאייהן של שלוש התשובות הנותרות (שלא נשתמרו) על פי רשימת עשר התשובות בתוכן העניינים לס' 'שושן יסוד העולם' לר' יוסף תירשום בכ"ז ז (וראו לעיל הערה 8).

[14. ענין מחלוקת קרח למה הענישו בעונש ההוא ואיה ענותותו שמרע"ה]

[15. ענין ירידתם בגהנם באי זו אופן ואיך הם שם ואם נדונים לעולם]

[16. אם יש גיהנם בארץ ומה ענין הוא]<sup>473</sup>

<sup>473</sup> בנושא זה השוו דיוניו הארוכים של די ליאון בעונש הרשעים בגיהנום בכתביו משנות התשעים של המאה השלוש עשרה: ויינהובן, ספר המשקל (לעיל הערה 9), עמ' 63-86; בראשר, משכן העדות (לעיל הערה 13), עמ' 96-121.