

עַל פְּנֵי

אלהים אחרים ופניו של ישמעאל

דרשה תיאור-פוליטית

הרב נעם סמך

א. פתיחה

האיסור 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' ניצב בלבה של האמונה היהודית, בהיותו אחד הביטויים המרכזיים של אמונת הייחוד האנטי-פגאנית היהודית. במאמר זה, ברצוני לנתח את דרשת הזוהר סביב הפסוק הזה. דווקא על רקע תמונת העולם המיתית הייחודית של הזוהר – לדרשה זו משמעות רבה.

כפי שנראה להלן הדרשה סבוכה וכוללת מוטיבים רבים, כאשר אחד המרכזיים בהם הוא דמותו של ישמעאל, העולה בחלקים שונים של הדרשה. בכך קושרת הדרשה בין הממד הפוליטי הממשי, בו מייצג ישמעאל את האיסלאם הערבי, לבין הממד התיאולוגי-מיתי והאיסור על אלהים אחרים. בניתוח הדרשה אנסה לעמוד על משמעותו של הקישור הזה.

שתי טענות מתודולוגיות מרכזיות עומדות בבסיס המאמר. הראשונה היא שיש להתייחס לדרשה זו (ולעניות דעתי הדברים נכונים גם במקומות נוספים) כמכלול, ולנתח את חלקיה השונים לאור זיקתם זה לזה. בדרשה הכוללת מוטיבים שונים יש לנתח את משמעותו של כל מוטיב בפני עצמו, על רקע הופעתו המקומית בדרשה זו ועל רקע מקורות מקבילים, ולאחר מכן לחזור ולנתח את משמעויות הזיקה בין המוטיבים המוצגים יחד בדרשה.

הטענה השניה היא שניתוח מן הסוג הזה מאפשר חשיפה של שני סוגי מסרים, שאותם הזוהר מעביר באופן מורכב: סוג אחד הוא המסרים העקיפים – מסרים העולים באופן גלוי בדרשה, אך אינם מוצגים בפירוש כאמירה אלא עולים רק מתוך ראיית תמונת הדרשה כמכלול. סוג שני הוא המסרים הסמויים – מסרים שאינם ניצבים בדרשה כאמירה גלויה, אך עיון מדוקדק בה 'מצמיח' אותם מתוכה. כמובן, בחשיפת מסרים מן הסוג הזה יש ממד ספקולטיבי יותר, אך נראה לי שמבחנם הוא ביכולת לעגן אותם היטב במסכת ההקשרים בתוך הדרשה עצמה ובהקשר הרחב של הרעיונות והמוטיבים השזורים בה.

בחלקו הראשון של המאמר אביא את הדרשה כולה, מחולקת לפסקאות ומתורגמת (בתרגום חופשי שלי), בתוספת סקירה ראשונית על תוכן הפסקאות. בחלק השני אנתח כל

אחד מן המוטיבים המרכזיים בדרשה בנפרד, ואנסה לעמוד על משמעות הזיקות בין המוטיבים השונים.

ב. סקירת היחידה:

זוהר שמות כרך ב דף פו עמוד ב–דף פז עמוד ב¹

א. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני,
 רבי יצחק אמר אלהים אחרים לאפקא שכינתא,
 על פני לאפקא אפי מלכא, דבהו אתחזי מלכא קדישא ואינון שמיה והוא אינון,
 הוא שמיה דכתיב (ישעיה מב) אני יי' הוא שמי,
 הוא ושמיה חד הוא בריך שמיה לעלם ולעלמי עלמיא.

תרגום:²

לא יהיה לך אלהים אחרים על פני
 ר' יצחק אמר: אלהים אחרים, להוציא השכינה
 על פני להוציא פני המלך, שבהם נראה המלך הקדוש והם שמו והוא הם,
 הוא שמו שכתוב (ישעיה מב) אני יי' הוא שמי,
 הוא ושמו אחד הוא ברוך שמו לעולם ולעולמי עולמים.

קטע א' פותח את היחידה בדרשתו של ר' יצחק על הפסוק השני בעשרת הדברות –
 "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".

ר' יצחק דורש את שני חלקי הפסוק בנפרד, כאשר מכל אחד מהם הוא לומד 'להוציא' משהו. נראה, שההוצאה כאן דומה ללשון 'לאפוקי' התלמודית, שנועדה לצמצם את תחולת הכלל שהובא קודם לכן. כך גם כאן, האיסור 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' מוגבל בשתי הגבלות – ניתן לפנות אל השכינה ואל פני המלך. 'אלהים אחרים' מוציא את השכינה ועל פני' מוציא את פני המלך, שבהם נראה המלך הקדוש והם שמו.

זוהי דרשה מרתקת: מחד – הזוהר מודע היטב למקומו של האיסור 'לא יהיה לך אלהים אחרים' בלב לבה של אמונת היחוד היהודית. מאידך, מהפסוק הזה עצמו לומד הזוהר את האפשרות לפנות לאל אימננטי מרובה פנים. יחד עם זה הזוהר שומר על עמימות מסויימת

¹ בבסיס נוסח הזוהר כאן קבעתי את הנוסח המקובל בדפוס, והערתי לדפוסי קרימונה ומנטובה במקום שהיה נראה לי שיש בכך בכדי להוסיף לעניין. במבט כללי – לא מצאתי שינויים משמעותיים.

² תרגום זה ושאר התרגומים בהמשך הם תרגומים חופשיים שלי. תורגמה רק הדרשה בה עוסק המאמר, ושאר הקטעים הובאו בשפת המקור.

בשאלת רמת הזיהוי בין האל לבין פניו – בשלב ראשון הם מוצגים כאלו שהמלך רק נראה בהם, ובהמשך הם מזוהים איתו ממש: 'והוא איננו'.

המושג הנוסף שעולה ומזוהה עם פני האל הוא מושג ה'שם', שדומה שאותה מורכבות עצמה קיימת גם לגביו. השם נתפס כייצוג חיצוני, מסמן המנותק מן הדבר עצמו. עם זאת, יש מובן שבו השם הוא מהות הדבר, כשם שבמאגיות קדומות הוא משמש לשליטה ולעיצוב.³ במקומות רבים מוצג הייחוד לעתיד לבוא כיחוד בין האל לבין שמו. הפסוק בזכריה (יד, ט) 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', נתפס במקומות רבים בזוהר כמתאר מצב שבו ה' ושמו הם אחד זה עם זה. אם כן, זיהוי הפנים עם השם הוא העמדתם כנפרדים מהאל כעת, תוך אפשרור הפניה אליו דרכם, ותוך ציפיה לייחוד.

ב. תאני רבי שמעון זכאין אינון ישראל דקודשא בריך הוא קרא לון אדם
 דכתיב (יחזקאל לד) ואתן צאני צאן מרעייתי אדם אתם, (ויקרא א) אדם כי יקריב מכם,
 מאי טעמא קרא לון אדם משום דכתיב (דברים ד) ואתם הדבקים ביי' אלהיכם, אתם
 ולא שאר עמין
 ובגין כך אדם אתם אתם קרויין אדם,
 דתניא אמר ר' שמעון כיון דבר נש ישראל אתגזר עאל כברית דגזר קודשא בריך הוא
 באברהם
 דכתיב (בראשית כד) ויי' ברך את אברהם בכל, וכתיב (מיכה ז) חסד לאברהם ושארי
 למיעאל בהאי אתר,
 כיון דזכה לקיימא פקודי אורייתא עאל ביה בהאי אדם ואתדבק בגופ' דמלכא וכדין
 אקרי אדם,
 וזרעא דישרא' אקרון אדם,
 ת"ח כתיב ביה בישמעאל (בראשית טז) והוא יהיה פרא אדם,
 פרא אדם ולא אדם,
 פרא אדם משום דאתגזר ושירותא דאדם הוה ביה דכתיב (שם יז) וישמעאל בנו בן
 שלש עשרה שנה בהמולו את בשר ערלתו
 כיון דאתגזר עאל בהאי שירותא דקארי (ואולי צ"ל: דאקרי) כל,
 הדא הוא דכתיב (שם טז) והוא יהיה פרא אדם ולא אדם,
 ידו בכל, ידו בכל ודאי ולא יתיר משום דלא קביל פקודי אורייתא,
 שירותא הוה ביה בגין דאתגזר ולא אשתלים בפקודי אורייתא,
 אבל זרעא דישראל דאשתלימו בכלא אקרון אדם ממש וכתיב (דברים לב) כי חלק יי'
 עמו יעקב חבל נחלתו,
 א"ר יוסי בג"ד כל פרצופין שארי בר מפרצופא דאדם,
 ר' יצחק אמר כד אתעבד אתחזי דגליפא גו גליפין דאשלמותא,

³ כללית, נראה לי שמושג ה'שם' הוא מושג מרכזי מאוד שמזמין מחקר מעמיק. עיסוק חלקי בו יש בספרה של חביבה פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי-נהור, מאגנס, ירושלים תשס"א.

א"ר יהודה היינו דאמרי אינשי קיטרוי בזיקא בטפסא⁴ שכחי: ⁵

תרגום:

שנה רבי שמעון זכאים הם ישראל שהקדוש ברוך הוא קרא להם אדם
 שכתוב (יחזקאל לד) ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, (ויקרא א) אדם כי יקריב
 מכם,
 מה טעם קרא להם אדם משום שכתוב (דברים ד) ואתם הדבקים ביי' אלהיכם, אתם
 ולא שאר עמין עכו"ם
 ולכן - אדם אתם אתם קרויין אדם ואין עכו"ם קרויין אדם,
 דתניא אמר ר' שמעון כיון דאדם מישראל נימול נכנס [עולה] בברית שכרת הקדוש
 ברוך הוא באברהם
 שכתוב (בראשית כד) ויי' ברך את אברהם בכל, וכתוב (מיכה ז) חסד לאברהם
 ומתחיל להיכנס באותו מקום (נ"א אדם),
 כיון שזכה לקיים מצוות התורה נכנס בו באותו אדם (נ"א אתר) ונדבק (ויחי ריו א)
 בגוף המלך וכעת נקרא אדם,
 וזרע ישראל נקראו אדם.
 בא וראה כתוב בו בישמעאל (בראשית טז) והוא יהיה פרא אדם,
 פרא אדם ולא אדם,
 פרא אדם משום שנימול, והתחלת אדם היה בו שכתוב (שם יז) וישמעאל בנו בן
 שלש עשרה שנה בהמולו את בשר ערלתו
 כיון שנימול נכנס בהתחלה הזו שנקראת כל.
 זה הוא שכתוב (שם טז) והוא יהיה פרא אדם ולא אדם,
 ידו בכל, ידו בכל ודאי ולא יותר, משום שלא קיבל את מצוות התורה,
 התחלה היתה בו כיוון שנימול ולא קיים את מצוות התורה,
 אבל זרע ישראל שהושלמו בכל נקראו אדם ממש וכתוב (דברים לב) כי חלק יי' עמו
 יעקב חבל נחלתו,
 א"ר יוסי כיוון שכך כל הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם,
 ר' יצחק אמר כאשר נעשה נראה שחקוק תוך חקיקות השלמות,
 א"ר יהודה זהו שאומרים האנשים הקשור ברוח בצורה מצוי:

⁴ בדפוס קרימונה: בטפסא שכחי.

⁵ פירושו של המשפט הזה אינו ברור לחלוטין. ברוב הפירושים (החיד"א בדרך אמת, ר"א מרגליות בנצוצי אורות) הוא מכונן לקשר שבין הצורה לבין התוכן שלה, כלשון החיד"א: "מה שקשור ברוח מצוי בציוור והוא כמזגג הנופח שמצייר הזגין בנפיחת רוחו כרצונו". פירוש חריג מצאתי רק ב'אור יקר' לרמ"ק, שם נתפרש המשפט הזה ביחס לשדים (הקשורים ברוח) הדבקים בצורת הגוף, כאשר הכוונה כנראה לאיסור עשיית פרצוף אדם.

היחידה השניה נפתחת בדרשתו של ר' שמעון, המבחינה בין ישראל הקרויים 'אדם', לבין אומות העולם שאינם קרויים 'אדם'. מעניין, שגם בתלמוד הבבלי מובאת דרשה זו עצמה בשם רשב"י:

תניא רבי שמעון בן יוחי אומר קבריהן של נכרים אין מטמאין שנאמר (יחזקאל לד) ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם אתם קרויין אדם ואין נכרים קרויין אדם.⁶

בשלב ראשון הדרשה הזו מובאת כדרשה עצמאית, אך בשלב השני היא נכרכת בדרשתו של ר' שמעון עצמו לגבי הפער בין ישמעאל לישראל, ובהמשך – ממשיכה אל דרשתו של ר' יוסי המשיבה אותנו אל הדיון ב"לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". התהליך שבו זוכה אדם בשם 'אדם' מוצג כאן כתהליך רב שלבי: בשלב הראשון, זוכה היהודי בברית המילה להיכנס בפתח, ב'כל' המיוחס לאברהם, ומזוהה בד"כ עם השכינה או עם היסוד. השלב השני הוא השלב שבו מקבל היהודי את מצוות, ובכך הוא דבק ב'גופא דמלכא' וזוכה לשם 'אדם', הנראה כמתייחס לספירת התפארת.⁷

בשלב הבא של יחידה זו מוצגת דמותו של ישמעאל, שאמנם 'ידו בכל' – כיוון שנימול זכה להיכנס בפתח; אך יחד עם זה – כיוון שלא קיבל תורה, לא זכה בתואר אדם, אלא רק בכינוי 'פרא אדם' [אדם מוחמץ?].⁸

בשלב זה, אם כן, מציג הזוהר גם את הקרבה בין ישמעאל לבין היהודי, הנימולים שניהם; אך גם את הפער הגדול המונח בכך שישמעאל לא זכה לקיים את מצוות התורה, לא זכה לקבלת תורה ולכן לא הושלם בשם אדם, אלא נשאר פרא. הדרשה הזו על ישמעאל מזמנת כמובן את המשך הדיון בו ביחידות הבאות.

חתימתה של היחידה היא בקישור המעניין המובא בשמו של ר' יוסי, השב ומקשר את הדרשה לפסוק שסביבו סובבת הדרשה כולה – "לא תעשה לך אלהים אחרים על פני". ר' יוסי מסביר ש'כיוון שכך' [?] כל הפרצופין מותרים בעשיה חוץ מפרצוף אדם, שבו מתקיים האיסור של עשיית אלהים אחרים. נראה, שפני אדם הם פניו הגבוהים ביותר של האל, ולכן על אף שהזוהר התיר לעיל לפנות אל פניו של האל, פנים אלו אסורים בעשיה.

האיסור הזה מוזכר כבר בבירייתא המובאת בתלמוד הבבלי בכמה מקומות, ולדוגמא – במסכת עבודה זרה דף מג עמוד ב:⁹

⁶ תלמוד בבלי בבא מציעא דף קיד עמוד ב.

⁷ ראה לדוגמא הקדמת תיקון"ז דף ו עמוד א.

⁸ ראה דבריו של ליבס שהעלה את האפשרות לקשור בין הביטוי 'פרא אדם' לכך שישמעאל מל ולא פרע. מעבר לדמיון הקלוש בין הביטויים, לא מצאתי בזוהר אזכור מפורש לכך שבעייתו של ישמעאל היא בכך שלא פרע, על אף שבשר"ת רמד"ל (לח) זה מוזכר במפורש. ראה: ליבס יהודה, פרקים במילון ספר הזוהר, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים תשל"ז, עמ' 59.

תניא: כל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם.
אמר רב יהודה בריה דרב יהושע: מפרקיה דרבי יהושע שמיע לי לא תעשון אתי לא
תעשון אותי אבל שאר שמשין שרי.

יש כאן תופעה מעניינת מאוד: דווקא האנתרופומורפיות של האל, היותו מזוהה עם
דמות האדם, היא הגורמת לכך שפרצוף אדם אסור בעשיה. המוכנות לקבל את נוכחותו של
האל בדמות אדם היא היוצרת מיניה וביה את הצורך להרחיק את הפולחן לדמות מוחצנת
כזו ולהותיר אותה כדימוי בלבד.¹⁰

נשים לב: כבר כאן נכרכים זה בזה מוטיבים שונים ומרכזיים – הלאומיות היהודית
מוגדרת בקבלת תורה, ומייצגת את פניו העליונים ביותר של האל, שהם גם הפנים
המופשטים שלו, האסורים בעשיה.

ג. רבי יהודה הוה אזיל מקפוטיקא ללוד למחמי לרבי שמעון דהוה תמן והוה רבי
חזקיה אזיל עמיה,
אמר רבי יהודה לר' חזקיה הא דתנינן קמי ר' שמעון והוא יהיה [דף פו עמוד ב] פרא
אדם ודאי כך הוא, ודא הוא ברירא דמלה,
סופיה דקרא דכתיב ועל פני כל אחיו ישכון, מהו ועל פני כל אחיו ישכון,
אמר ליה לא שמענא ולא אימא, דהא אוליפנא כתיב (דברים ד) וזאת התורה אשר שם
משה,
אשר שם משה אתה יכול לומר, דלא שם משה אי אתה יכול לומר.

פתח ר' יהודה ואמר (שם ל) כי הוא חייך וארך ימך,
מאן דזכי באורייתא ולא אתפרש מינה זכי לתרין חייך חד בעלמא דין וחד בעלמא
דאתי, דכתיב חייך תרי,
וכל מאן דיתפרש מינה כמאן דמתפרש מן חיי
ומאן דמתפרש מר' שמעון כאילו מתפרש מכלא,

⁹ נראה שמקור חשוב בעניין הוא התוספתא מסכת עבודה זרה (צוקרמאנדל) פרק ה הלכה ב:

טבעת שיש עליה פרצוף מותר לחתום בה
ר' חנניה בן גמליאל אומ' של בית אבא היו חותמין בחותם של פרצופות
ר' אלעזר בר צדוק אומ' כל הפרצופות היו בירושלם חוץ מפרצוף אדם בלבד.

וראה עוד תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף כד עמ' א.
¹⁰ יהודה ליבס עסק בנושא זה בכמה ממאמריו. ראה בעיקר:
ליבס יהודה, להחזיר לאל את פניו, הרצאה שניתנה בכנס במכון ון-ליר, ירושלים תשס"ה,
<http://pluto.mssc.huji.ac.il/~liebes/zohar/tselem.doc>
וכן: הנ"ל, הכרת פנים בקבלה, הרצאה שניתנה ביד בן-צב, ירושלים תשס"ד,
<http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/hakkaratpan.doc>, בעיקר עמ' 16-14.

ומה בהאי קרא דאיהו פתח פתחא לא יכילנא למיעאל בה, פתגמי אורייתא דסתימין
 על אחת כמה וכמה,
 ווי לדרא דר' שמעון בן יוחאי יסתליק מניה,
 דכד אנן קיימין קמי דר' שמעון מבוועין דלבא פתיחין לכל עיבר וכלא מתגליא, וכד
 אתפרשנא מניה לא ידענא מידי וכל מבוועין סתימין,
 אמר ר' חזקיה היינו דכתיב (במדבר יא) ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים
 איש הזקנים
 כבוצינא דא דנהרין מניה כמה בוצינין והוא בקיומיה שכיח,
 כך ר' שמעון בן יוחאי מארי דבוצינין הוא נהיר לכלא ונהורא לא אעדי מניה ואשתכח
 בקיומיה.

תרגום:

ר' יהודה היה מהלך מקפוטקיא ללוד לראות את רבי שמעון שהיה שם, והיה ר'
 חזקיה מהלך עמו
 אמר ר' יהודה לר' חזקיה: זה ששנינו לפני ר' שמעון, 'והוא יהיה פרא אדם', ודאי כך
 הוא, וזה הוא בירור הדבר
 סוף הפסוק שכתוב ועל פני כל אחיו ישכון – מהו ועל פני כל אחיו ישכון?
 אמר לו: לא שמעתי ולא אומר, שהרי למדני כתוב (דברים ד) וזאת התורה אשר שם
 משה
 אשר שם משה אתה יכול לומר, שלא שם משה אין אתה יכול לומר.

פתח ר' יהודה ואמר (שם ל) כי הוא חייך וארך ימך,
 מי שזכה בתורה ולא פרש ממנה זוכה לשני חיים – אחד בעולם הזה ואחד בעולם
 הבא, שכתוב חייך – שניים.
 וכל מי שיפרוש ממנה כמי שפורש מן החיים
 ומי שפורש מר' שמעון כאילו פורש מהכל
 ומה בפסוק הזה שהוא פתח פתח לא יכולנו להיכנס בו, פתגמי התורה הסתומים על
 אחת כמה וכמה
 וי לדור שר' שמעון בן יוחאי יסתלק ממנו
 שכאשר אנחנו עומדים לפני ר' שמעון, מבוועי הלב פתוחים לכל עבר והכל מתגלה,
 וכאשר אנחנו פורשים ממנו איננו יודעים דבר וכל המבוועים סתומים
 אמר ר' חזקיה: היינו שכתוב (במדבר יא) ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים
 איש הזקנים
 כנר זה שדולקים ממנו כמה נרות והוא בקיומו [או: עמידתו] מצוי,

כך ר' שמעון בן יוחאי אדון הנרות, הוא מאיר לכל והאור לא סר ממנו ונמצא בקיומו [או: עמידתו].

היחידה השלישית פותחת קטע אפי, המתאר את ר' יהודה ור' חזקיה ההולכים לראות את פניו של ר' שמעון בלוד.¹¹

בדרך מבקש ר' יהודה מר' חזקיה פירוש להמשך הפסוק שאותו דרש לעיל ר' שמעון – "ועל פני כל אחיו ישכון". ר' חזקיה מסרב לענות לו, כיוון שלא שמע דברים בעניין מר' שמעון. את הסתייגותו מנמק ר' חזקיה בדרשה על הפסוק "אשר שם משה", שעל בסיסה הוא מגביל את האפשרות לומר דברים שלא נשמעו.

הדו שיח נמשך בדרשתו של ר' יהודה בשבחה של התורה הנותנת חיים בעולם הזה ובבא, ובמקומו של ר' שמעון, שהפורש ממנו כפורש מן החיים. הראיה למרכזיותו של ר' שמעון היא מכך שר' יהודה ור' חזקיה אינם מצליחים לדרוש בעצמם פסוקים, אפילו כאלו שר' שמעון כבר החל בדרשתם. ר' חזקיה ממשיך את דבריו של ר' יהודה בהשוואת רשב"י למשה רבינו,¹² הסומך את הזקנים ומאציל עליהם מרוחו. ההאצלה הזו איננה פוגעת במשה, כשם שהדלקת נר מנר אינה פוגעת בנר שממנו הדליקו.

האם בדבריו של ר' חזקיה ביקורת מרומזת על עמדתו של ר' יהודה? – ייתכן שהוא מדמה את עצמו לזקן הנסמך על ידי משה, ולמעשה מעיד בכך שהוא באורו של ר' שמעון. גם לעיל – ר' חזקיה מסרב לומר דבר שלא שמע, אך אינו אומר שאינו יודע מה לדרוש על הפסוק.

הקטע כולו הוא מן הבולטים ב'שבחי רשב"י', המצויים בזוהר במקומות רבים. דבריו הנרגשים של ר' חזקיה מציבים את רשב"י כדמות מורה כריזמטית ודומיננטית שההשראה שלה על תלמידיה חזקה ביותר. להלן אטען שפתיחה זו ומיקומה כאן אינם מקריים, ושהם קשורים בקשר הדוק למסגרת הדיון ביחידה זו.

ד. אזלו עד דמטו לגביה,

כד מטו גביה אשכחוהו דהוה יתיב ולעי באורייתא והוה אמר (תהלים קב) תפלה לעני

כי יעטף ולפני יי' ישפוך שיחו,

כל צלותא דישראל צלותא וצלותא דעני עלאה מכלהו,

מאי טעמא משום דהאי סלקא עד כורסי יקרא דמלכא ואתעטר ברישיה,

וקודשא בריך הוא משתבח (נ"א מתעטף) בהיא צלותא ודאי,

¹¹ ניתוח של רוב חלקי הקטע הזה ניתן למצוא בדבריה של מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן, עם עובד, תל אביב תשס"ה, פרק א'.
¹² על היחס בין רשב"י למשה ראה סקירתה של הלנר-אשד, שם עמ' 38.

תפלה דעני תפלה אקרי, כי יעטף עטופא דא לאו עטופא דכסו הוא דהא לית ליה, אלא כתיב הכא כי יעטף, וכתיב התם (איכה ב) העטופים ברעב, ולפני יי' ישפך שיחו דיקבל קמי מאריה ודא ניחא ליה קמי קודשא בריך הוא משום דעלמא מתקיימא ביה כד לא אשתכחו שאר קיימי עלמא בעלמא, ווי למאן דההוא מסכנא יקבל עלוהי למאריה משום דמסכנא קריב למלכא יתיר מכלהו דכתיב (שמות כב) והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני, ולשאר בני עלמא זמנין דשמע זמנין דלא שמע, מ"ט משום דדירוריה דמלכא בהני מאני תבירי דכתיב (ישעיה נז) ואת דכא ושפל רוח, וכתיב (תהלים לד) קרוב יי' לנשברי לב, (שם נא) לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה, מכאן תנינן מאן דנזיף במסכנא נזיף בשכינתא דכתיב ואת דכא ושפל רוח, וכתיב (משלי כב) כי יי' יריב ריבם וגו', בגין דאפטרופא דלהון תקיפא ושלטיא על כלא דלא אצטריך סהדי ולא אצטריך לדיינא אחרא ולא נטיל משכונא כשאר דיינא, ומה משכונא נטיל נשמתיך דבר נש דכתיב וקבע את קובעיהם נפש, תו אמר תפלה לעני כל אתר דאקרי תפלה מלה עלאה היא דהיא סלקא לאתר (דקודשא בריך הוא אחיד) עלאה, תפלה דרישא אינון תפלי דמלכא דאנח להו.

תרגום:

הלכו עד שבאו אליו, כשהגיעו אליו מצאוהו שהיה יושב ועוסק בתורה, והיה אומר (תהלים קב) תפלה לעני כי יעטף ולפני יי' ישפוך שיחו, כל תפילת ישראל תפילה, ותפילת העני עליונה מכולם מה הטעם? משום שהיא עולה עד כסא הכבוד של המלך ומתעטר(?) בראשו, והקדוש ברוך הוא משתבח (ג"א: מתעטף) בתפילה ההיא בודאי, תפלה של עני תפלה נקראת, כי יעטף – עטוף זה לא עיטוף של כיסוי הוא שהרי אין לו אלא כתוב כאן כי יעטוף, וכתוב שם (איכה ב) העטופים ברעב ולפני יי' ישפך שיחו – שיתלונן לפני אדונו וזה נח לו לפני הקדוש ברוך הוא משום שהעולם מתקיים בו כשלא נמצאו שאר קיימי העולם בעולם וי למי שאותו מסכן יתלונן עליו לאדונו משום שהמסכן קרוב למלך יותר מכולם שכתוב (שמות כב) והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני, ולשאר בני העולם לפעמים שומע ולפעמים אינו שומע

מה הטעם? משום שדירתו של המלך באותם כלים שבורים שכתוב (ישעיה נז) ואת
 דכא ושפל רוח
 וכתוב (תהלים לד) קרוב יי' לנשברי לב, (שם נא) לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה
 מכאן שנינו מי שנוזף במסכן נוזף בשכינה שכתוב ואת דכא ושפל רוח
 וכתוב (משלי כב) כי יי' יריב ריבם וגו'
 כיוון שהאפוטרופוס שלהם תקיף ושליט על הכל שלא צריך עדים ולא צריך לדיין
 אחר ולא נוטל משכון כשאר הדיינים,
 ומה המשכון שנוטל? נשמתו של אדם, שכתוב וקבע את קובעיהם נפש
 עוד אמר תפלה לעני, כל מקום שנקרא תפלה דבר עליון הוא, שהיא עולה למקום
 (שהקדוש ברוך הוא אחד/אוחז) עליון
 תפלה של הראש, אלה התפלין של המלך שמניח אותם.

ביחידה הרביעית ר' יהודה ור' חזקיה מגיעים אל ר' שמעון, ומוצאים אותו עוסק
 בדרשת הפסוק "תפלה לעני כי יעטף ולפני יי' ישפך שיחו". בדרשתו מעלה ר' שמעון על נס
 את דמותו של העני, שהשכינה שוכנת אתו. העניים מזוהים עם השכינה, והם הקרובים
 לקב"ה יותר מכולם. הדרשה גם יוצאת נגד מי שנוזף במסכן, או זה שהמסכן מתלונן עליו,
 העתיד להענש על ידי הקב"ה – אפוטרופוס של העניים. ההזדהות עם העני היא רעיון
 רווח בזוהר¹³ ובמקורות קבליים מאוחרים יותר.¹⁴ בחלקה השני של הדרשה מזוהה התפלה
 לעני עם התפילין של הקב"ה, ובמקרה הזה – עם תפילין של ראש.¹⁵

מה מקומה של הדרשה הזו כאן?

לכאורה, היא מוצגת רק כחלק מן הרצף הסיפורי של דרשת הזוהר: ר' יהודה ור' חזקיה
 מגיעים אל ר' שמעון, ומוצאים אותו עוסק בעניין זה. גם כאן, נראה לי שמיקומה של
 הדרשה הזו בלב העיסוק באיסור 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', יוצר בהחלט מקום
 לפרשנות באשר לתמונת ההקשרים הרחבה הנוצרת ביחידה זו.

ה. ר' שמעון אסחר רישיה וחמא לר' יהודה ולר' חזקיה דמטו גביה,
 בתר דסיים אסתכל בהו, אמר להו סימא הוה לכו ואתאביד מנייכו,
 אמרו ליה ודאי דפתחא עלאה פתח מר ולא יכילנא למיעאל בה,

¹³ דרשות מסוג זה מופיעות במספר מקומות בזוהר בשמו של ר' שמעון ובשם אחרים. ראה לדוגמא: כרך א דף ריב עמוד
 א, דף קסח עמוד ב, דף קפא עמוד א, כרך ג דף ח עמוד ב. וראה עוד בתיקון"ז תיקון כא דף נח עמוד א.
¹⁴ ראה לדוגמא: ר' משה קורדובירו, תמר דבורה, פרק חמישי.
¹⁵ במקום אחר (כרך א דף קסח עמוד ב) מזוהה הזוהר את התפלה לעני דווקא עם תפילין של יד:

כתיב הכא תפלה לעני וכתיב התם (שם צ') תפלה למשה איש האלהים מה בין האי להאי אלא דא תפלה
 של יד ודא תפלה של רש ולית לאפרשא בין האי תפלה לעני ובין תפלה למשה איש האלהים ותרווייהו
 שקילין כחד.

על היחס לתפילין בזוהר ראה דבריו של י' תשבכי, משנת הזוהר, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"א, כרך ב' עמ' תלו והלאה.

אמר מאי היא, אמרו ליה (בראשית טז) והוא יהיה פרא אדם וסופיה דקרא בעינא למנדע דכתיב ועל פני כל אחיו ישכון, מהו על פני כל אחיו דהא ברירא דכוליה קרא ידענא והאי לא ידענא דסיפיה דקרא לא אתחזי כרישיה
אמר לון חייכון כלא חד מלה היא ובחד דרגא סלקא.

תאנא כמה פנים לפנים אית ליה לקודשא בריך הוא, פנים דנהרין, פנים דלא נהרין, פנים תתאין, פנים [דף פז עמוד א] רחיקין, פנים קריבין, פנים דלגו, פנים דלבר, פנים דימינא, פנים דשמאלא, תא חזי זכאין אינון ישראל קמיה דקודשא בריך הוא דאחידן באנפין עלאין דמלכא, באינון פנים דהוא ושמיה אחידן בהו ואינון ושמיה חד הוא, ועובדי עבודה זרה¹⁶ אחידן באינון פנים רחיקין באינון פנים תתאין, ובגיני כך אינון רחיקין מגופא דמלכא דהא חמינא כל אינון דמצרים קריבוי דישמעאל כמה אחין וקריבין הוו ליה וכלהו הוו באנפין תתאין באינון פנים רחיקין ובגיניה דאברהם כד אתגזר ישמעאל זכה דשוי מדוריה וחולקיה באתר דשליטא על כל אינון פנים רחיקין ותתאין על כל אינון פנים דשאר עמין, דהא הוא דכתיב ידו בכל ובגיני כך על פני כל אחיו ישכון כלומר ישוי מדוריה וחולקיה לעילא מכלהו דכתיב ידו בכל, דשליטא על כל שאר פנים דלתתא, ובגין כך על פני כל אחיו ודאי דלא זכו כוותיה.

תרגום:

ר' שמעון סובב ראשו וראה לר' יהודה ור' חזקיה שבאו אליו לאחר שסיים הסתכל בהם, אמר להם מרגלית היתה לכם ואבדה מכם אמרו לו ודאי, שפתח עליון פתח מר, ולא יכולנו להכנס בו אמר מה היא?, אמרו לו: והוא יהיה פרא אדם, וסוף הפסוק רצינו לדעת שכתוב 'ועל פני כל אחיו ישכון' מהו על פני כל אחיו, שהרי בירור כל הפסוק ידענו וזה לא ידענו, שסוף הפסוק לא נראה כראשו אמר להם: חייכם הכל דבר אחד הוא ומדרגה אחת עולה.

¹⁶ כך הנוסח בדפוס מנטובה (ועע"ז – נראה ששמעו ועובדי עבודה זרה). בנדפס נכתב כאן 'ושאר עמין'. נראה שהחבנה כאן בין ישמעאל לבין עובדי עבודה זרה היא משמעותית, כיוון שייתכן שישמעאל נתפס כמי שאינו עובד עבודה זרה וראה להלן.

שנינו: כמה פנים לפנינו יש לו לקדוש ברוך הוא
 פנים שמאירים, פנים שלא מאירים, פנים תחתונים, פנים רחוקים, פנים קרובים, פנים
 שבפנים, פנים שבחוץ, פנים שלימין פנים שלשמאל
 בא וראה: זכאים הם ישראל לפני הקדוש ברוך שאוחזים בפנים העליונים של המלך
 בפנים הללו שהוא ושמו אחוזים בו [ואולי: מאוחדין בו] והוא ושמו אחד הוא
 ושאר העמים אחוזים באותן פנים רחוקים, באותן פנים תתאין
 ולכן הם רחוקים מגוף המלך
 שהרי ראינו כל אלו של מצרים קרוביו דישמעאל, כמה אחים וקרובים היו לו,
 וכולם היו בפנים תחתונים, באותן הפנים הרחוקים
 ובזכות אברהם, כשנימול ישמעאל זכה שיהיה מקומו וחלקו במקום ששולט על כל
 אלו הפנים הרחוקים והתחתונים
 על כל אלו הפנים של שאר העמים
 זה הוא שכתוב ידו בכל, וכיוון שכך על פני כל אחיו ישכון, כלומר ישים מקומו
 וחלקו מעל כולם
 דכתיב ידו בכל, ששולט על כל שאר הפנים שלמטה
 ולכן על פני כל אחיו, ודאי שלא זכו כמוהו.

בפסקה החמישית, פונה ר' שמעון לר' יהודה ור' חזקיה ונענה לבקשתם להמשיך את
 מדרשו של הפסוק גם לחלק השני. שאלתם מתייחסת לכך שסופו של הפסוק אינו נראה
 כהמשך לתחילתו – בעוד הרישא של הפסוק נראית כתיאור לגנאי, 'פרא אדם', הסיפא של
 הפסוק דווקא מציבה את ישמעאל כעליון על אחיו.

תשובתו של ר' שמעון מחזירה אותנו ישירות לנושא הפותח של היחידה כולה – פניו
 של האל. דרשתו של ר' שמעון כאן נראית מקבילה באופן די מדויק לפסקת הפתיחה של
 היחידה:

<p>תאנא כמה פנים לפנינו אית ליה לקודשא בריך הוא, פנים דנהרין, פנים דלא נהרין, פנים תתאין, פנים [דף פז עמוד א] רחיקין, פנים קריבין, פנים דלגו, פנים דלבר, פנים דימינא, פנים דשמאלא, תא חזי זכאין אינון ישראל קמיה דקודשא בריך הוא</p>	<p>על פני לאפקא אפי מלכא, <u>דבהו אתחזי מלכא קדישא</u> <u>ואינון שמיה והוא אינון,</u> ... תאני רבי שמעון זכאין אינון <u>ישראל דקודשא בריך הוא קרא</u> לון אדם</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>דאחידן באנפין עלאין דמלכא, <u>באינון פנים דהוא ושמיה</u> <u>אחידן בהו ואינון ושמיה חד</u> <u>הוא,</u> ושאר עמין אחידן באינון פנים רחיקין באינון פנים תתאין, ובגיני כך אינון רחיקין מגופא דמלכא.</p>	<p>דכתיב (יחזקאל לד) ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, (ויקרא א) אדם כי יקריב מכם, מאי טעמא קרא לון אדם משום דכתיב (דברים ד) ואתם הדבקים ביי' אלהיכם, אתם ולא שאר עמין עכו"ם ובגין כך אדם אתם אתם קרויין אדם ואין עכו"ם קרויין אדם.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

האל מוצג בפירוש כמרובה פנים, וישראל הם האחוזים בפניו העליונים של האל, שהם הפנים שבהם הוא ושמם אחד.

מעבר לכך, מתברר כאן שדמותו של ישמעאל היא מעין דמות ביניים. ישמעאל אמנם אינו אחוז בפניו העליונים של המלך, אך יחד עם זה אינו נמצא בשפל המדרגה. זכותו של אברהם עומדת לישמעאל, וכך גם המילה שלו, ולכן זכה ישמעאל לשלוט בכל שאר העמים! היכולת שלו לשלוט בכל שאר הפנים שתחתיו נובעת מכך ש'דו בכל' – כלומר: מהיות ישמעאל כרוך במידת היסוד. אם כך, ישמעאל אינו אדם אך גם אינו בהמה, וכיוון שכך הוא שולט בכל אחיו. נשים לב: ה'פנים' של האחים בפסוק אינם אלא פניו התחתונים של האל. גם פנים אלו שייכים במובן מסויים לאל, אלא שהם פנים רחוקים ונמוכים, ולכן הם נשלטים על ידי ישמעאל.

1. אתו רבי יהודה ור' חזקיה ונשקו ידוי,

א"ר יהודה היינו דאמרי אינשי חמרא בדרדיא ונביעא דבירא בקטירא דקיזרא
 אתעטר,¹⁷

ווי לעלמא כד יסתלק מר מניה, ווי לדרא דיתערע בההוא זמנא,
 זכאה דרא דאשתמודעון ליה למר, זכאה דרא דאיהו שרי בגויה,
 אמר רבי חזקיה הא תנינן גיורא כד אתגזר אקרי (ויקרא קסח א) גר צדק ולא יתיר,
 והכא אמר מר ידו בכל,

אמר ר"ש כלא אתקשר בחד, אבל גיורא תנינן, שאני ישמעאל דלאו גיורא הוא,
 בריה דאברהם הוה בריה דקדישא הוה וכתוב ביה בישמעאל (בראשית יז) הנה ברכתי
 אותו,

כתיב הכא ברכתי אותו, וכתוב התם (שם כד) ויי' ברך את אברהם בכל,
 ועל כך כתיב ידו בכל, ובגיני כך כתיב על פני כל אחיו ישכון,

¹⁷ גם הקשרו של המשפט הזה אינו ברור לחלוטין. יש שפירשו אותו ביחס לרשב"י, השוקט על שמריו ומתוך כך מוסיף ונובע (דרך אמת), ויש שפירשו אותו ביחס לישמעאל, הפורץ בכח ושולט על אחיו (אור יקר, הסולם).

דאי שאר קריבוי אתגזרו (ס"א אתגיירו) אקרונ גירי צדק ולא יתיר והוא יתיר ועלאה
מכלהו,
כ"ש אינון דלא אתגזרו דקיימין באינון אפיין רחיקין באינון אפיין תתאין,
ואיהו מדוריה לעילא מכל פנים דידיהו ומכל פנים דעמין עע"ז הדא הוא דכתיב על
פני כל אחיו ישכון,
א"ר יהודה קודשא בריך הוא בגין כך אכריז ואמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני
דדא הוא מהימנותא דיליה:

תרגום:

באו ר' יהודה ור' חזקיה ונשקו ידו
אמר ר' יהודה זהו שאומרים האנשים יין בשמרים ונביעת הבור בקשר של קיום [?]
מתעטר
וי לעולם כשיסתלק מר ממנו, וי לדור שיהיה באותו הזמן
אמר ר' חזקיה: הרי שנינו שגר כשנימול נקרא גר צדק ולא יותר וכאן אמר מר ידו
בכל?
אמר ר' שמעון: הכל מתקשר באחד, אבל גר שנינו – שונה ישמעאל שלא גר הוא
בנו של אברהם הוא, בנו של קדוש היה, וכתוב בו בישמעאל (בראשית יז) הנה ברכתי
אותו.
כתוב כאן ברכתי אותו, וכתוב שם (שם כד) ויי' ברך את אברהם בכל
ולכן כתוב ידו בכל, ובגלל זה כתוב על פני כל אחיו ישכון,
שאם שאר הקרובים נימולו (ס"א התגיירו) נקראו גירי צדק ולא יותר, והוא יותר
ועליון מכולם,
כל שכן הם שלא נימולו שעומדים באותם פנים רחוקים באותם פנים תחתונים,
והוא מקומו מעל כל הפנים שלהם ומכל הפנים של העמים עובדי עכו"ם, זה הוא
שכתוב על פני כל אחיו ישכון,
אמר ר' יהודה: הקדוש ברוך הוא כיוון שכך הכריז ואמר לא יהיה לך אלהים אחרים
על פני, שזו היא האמונה שלו:

הפסקה השישית מבהירה יותר את מעמדו של ישמעאל. ר' יהודה מגיב לדבריו של ר'
שמעון בהתפעלות גדולה, ור' חזקיה מגיב בקושיה, אולי בהתאם לגישתם כפי שהצגנו
אותה לעיל.

ר' חזקיה מקשה כיצד אומר ר' שמעון על ישמעאל ש'ידו בכל', בעוד אפילו גר שנימול
נחשב למי שמעלתו פחותה, ואינו אלא 'גר צדק'. השאלה מתבססת על דרשת הזוהר

בפרשת שלח,¹⁸ שם מזוהה הגר עם ה'צדק' – כלומר עם מידת המלכות. השאלה למעשה היא כיצד יכול ישמעאל להגיע ל'כל' – מידת היסוד, בעוד אפילו גרים מגיעים רק למידת המלכות ל – 'צדק'.

תשובתו של ר' שמעון מרתקת: ישמעאל אינו גר, אלא בנו של קדוש – בנו של אברהם. העובדה שישמעאל הוא בנו של אברהם יחד עם העובדה שישמעאל – בניגוד לשאר הגויים – הוא נימול, הן אלו שנותנת לו את מעלתו המיוחדת ואת השלטון על הפנים שתחתיו.

בסיום הדיון בישמעאל, חוזרת המימרא של ר' יהודה ומדגישה את תמונת הרקע: האיסור "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".

ז. לא תעשה לך פסל וכל תמונה, הא אתמר, ואמר רבי יוסי כל פרצופין שרי בר מפרצופא דאדם דהא האי פרצופא שליט בכלא.

דבר אחר לא תעשה לך פסל וכל תמונה,
 רבי יצחק פתח (קהלת ה) אל תתן את פיך לחטיא את בשרך,
 כמה אית ליה לבר נש לאזדהרא על פתגמי אורייתא
 כמה אית ליה לאזדהרא דלא יטעי בהו ולא יפיק מאורייתא מה דלא ידע ולא קביל
 מרביה
 דכל מאן דאמר במלי דאורייתא מה דלא ידע ולא קביל מרביה
 עליה כתיב לא תעשה לך פסל וכל תמונה
 וקודשא בריך הוא זמין לאתפרעא מניה בעלמא דאתי
 בזמנא דנשמתייה בעיא למיעאל לדוכתא דחיין לה לבר ותשתצי מההוא אתר דציריא
 בצרורא דחיי דשאר נשמתין
 (רבי יהודה אומר מהכא) כמה דתנינן (שם) למה יקצף האלהים על קולך,
 קולך דא היא נשמתייה דבר נש .

¹⁸ זוהר כרך ג דף קסח עמ' א:

זווגא דההוא עלמא אתעביד איבא יתיר מאיבא דאתעביד בהאי עלמא בזווגא דלהון בזווגא דההוא עלמא בתיאובתא דלהון כד מתדבקן נשמתין דא עם דא עבדי איבין ונפקי נהורין מנייהו ואתעבדי שרגין, ואינן נשמתין לגיורין דמתגיירין וכל הנני עיילין להיכלא חדא, וכד מתגיירא גיורא חדא פרחא מההוא היכלא נשמתא ועאלת תחות גדפהא דשכינתא ונשקת לה בגין דאיהו איבא דצדיקייא ומשדרת לה לגו ההוא גיורא ושראת ביה, ומההוא זמנא אקרי גר צדק, והיינו רזא דכתיב (משלי יא) פרי צדיק עץ חיים מה אילנא דחיי אפיק נשמתין, אוף הכי צדיק איבא דיליה עביד נשמתין,

מעניין, שבהמשך הדרשה שם מתייחס הזוהר לאברהם ושרה, שמגיירים את אנשי חרן:

רב מתיבתא אמר כתיב (בראשית יא) ותהי שרי עקרה אין לה ולד, ממאי דאמר ותהי שרי עקרה לית אנא יודע דלית לה ולד מאי אין לה ולד, אלא הכי אמר רב מתיבתא ולד לא הות מולדא, אבל נשמתין הות מולדא באתדבקותא דתיאובתא דאינן תרין זכאין הוו מולידי נשמתין לגיורי כל ההוא זמנא דהוו בחרן כמה דעבדין צדיקייא בגן עדן, כמה דכתיב (שם יב) ואת הנפש אשר עשו בחרן, נפש עשו ודאי...

אמר רבי חייא ע"ד כתיב כי יי' אלהיך אל קנא,
 מ"ט משום דקני לשמיה בכלא,
 אי בגין פרצופין מקני לשמיה משום דמשקר בשמיה, אי משום אורייתא
 תנינן אורייתא כלא שמא קדישא היא,
 דלית לך מלה באורייתא דלא כליל בשמא קדישא,
 ובגיני כך בעי לאזדהרא בגין דלא יטעי בשמיה קדישא ולא ישקר ביה
 ומאן דמשקר במלכא עלאה לא עאלין ליה לפלטרוי דמלכא וישתצי מעלמא דאתי,
 אמר רבי אבא כתיב הכא לא תעשה לך פסל וכל תמונה,
 וכתיב התם [דף פז עמוד ב] (שמות לד) פסל לך שני לחת אבנים,
 כלומר לא תעשה לך פסל לא תעבד לך אורייתא אחרא דלא ידעת ולא אמר לך רבך,
 מאי טעמא כי אנכי יי' אלהיך אל קנא
 אנא הוא דזמין לאתפרעא מינך בעלמא דאתי בשעתא דנשמתא בעיא למיעאל קמאי,
 כמה זמינן לשקרא בה ולעיילא לה גו גיהנם.

תרגום:

לא תעשה לך פסל וכל תמונה, הרי נאמר,
 ואמר ר' יוסי כל הפרצופים מותרים חוץ מפרצוף אדם שהרי הפרצוף הזה שולט בכל,
 דבר אחר לא תעשה לך פסל וכל תמונה
 ר' יצחק פתח (קהלת ה) אל תתן את פיך לחטיא את בשרך,
 כמה יש לו לאדם להזהר על פתגמי התורה
 כמה יש לו להיזהר שלא יטעה בהם ולא יוציא מהתורה מה שלא ידע ולא קיבל מרבו
 שכל מי שאמר בדברי התורה מה שלא ידע ולא קבל מרבו
 עליו כתוב לא תעשה לך פסל וכל תמונה
 והקדוש ברוך הוא מזומן להיפרע ממנו בעולם הבא
 בזמן שנשמתו תרצה להיכנס למקומה דוחים לה החוצה ותגורש מאותא מקום
 שצורר בצרור החים של שאר הנשמות
 (ר' יהודה אומר מכאן) כמה ששנינו (שם) למה יקצף האלהים על קולך,
 קולך זה נשמתו של אדם.

אמר ר' חייא על כן כתוב כי יי' אלהיך אל קנא
 מה הטעם? משום שמקנא לשמו בכל
 או בגלל פרצופים מקנא לשמו משום שמשקר בשמו או משום התורה
 שנינו: התורה כולה שמו הקדוש היא,
 שאן לך מלה בתורה שלא כלולה בשמו הקדוש
 ולכן צריך להזהר שלא יטעה בשמו הקדוש ולא ישקר בו
 ומי שמשקר במלך העליון לא מכניסים לו לארמון המלך, ויגורש מהעולם הבא

אמר ר' אבא כתוב כאן לא תעשה לך פסל וכל תמונה
 וכתוב שם (שמות לד) פסל לך שני לחת אבנים,
 כלומר: לא תעשה לך פסל לא תעשה לך תורה אחרת שלא ידעת ולא אמר לך רבך,
 מה הטעם? כי אני יי' אלהיך אל קנא
 אני הוא שמזומן להיפרע ממך בעולם הבא בשעה שהנשמה רוצה להיכנס לפני
 כמה מזומנים לשקר בה ולהכניסה לתוך גיהנם.

בהמשך העיסוק של הזוהר בלאו 'לא יהיה לך אלהים אחרים' הוא פונה לעסוק בהמשך
 הפסוק – "לא תעשה לך פסל וכל תמונה". גם כאן מוזכרים פרצופיו של האל, ואף חוזרת
 דרשתו של ר' יוסי בדבר ההבדל בין פני אדם לבין שאר הפרצופים, אלא שמוקד הדרשה
 כאן מעביר את הדיון אל התורה. התורה מוצגת כשמו הקדוש של האל, שאסור לשקר או
 לטעות בו. שקר וטעות הם מצב שבו אדם אומר תורה שלא ידע ולא אמר לו רבו.¹⁹

יש כאן אמירה מרתקת: שמירת התורה כנתינתה, על פי מסורת ההוראה מדור לדור,
 הופכת להיות מעיקרי האמונה הבסיסיים ביותר. דרשתו של ר' אבא בסיום הפסקה
 משחקת בקרבה שבין האיסור 'לא תעשה לך פסל' לבין הציווי שמצוה ה' את משה רבינו
 "פסל לך שני לחת". מחד יש כאן רמז ברור להיות התורה עצמה מעין פסל – שני לוחות
 שעליהם דבר האל. מצד שני, הלחות הללו הופכים להיות פניו של האל, וממילא האיסור
 יחול רק מחוץ להם. יש כאן חזרה ברורה על המודל שפגשנו לעיל בתחילת הדרשה: יש
 לאל פנים, וניתן לפנות אליהם ולהתייחס אליהם, אך אסור לעשות אותם או כדוגמתם.
 דווקא הנוכחות של האל המתגלה היא המגבילה את אפשרויות הפולחן. כך גם ביחס

¹⁹ וראה גם זוהר בראשית כרך א דף ה עמוד א:

ת"ח הוא דלאו אורחיה (יתרו פ"א) ברזין דאורייתא וחדש מלין דלא ידע על בורייהון כדקא יאות
 ההיא מלה סלקא ונפיק לגבי ההיא מלה (משלי ט"ז) איש תהפוכות לשון שקר מגו נוקבא דתהומא רבא
 ודלג חמש מאה פרסי לקבלא לההיא מלה ונטיל לה ואזיל בההיא מלה לגו נוקביה ועביד בה רקיעא
 דשוא דאקרי תהו וטס בההוא רקיעא ההוא איש תהפוכות שיתא אלפי פרסי בזמנא חדא כיון דהאי
 רקיעא דשוא קאים נפקת מיד (פקודי ער"ה) אשת זנונים ואתקיף בההוא רקיעא דשוא (נ"א היא) (נ"א
 ואיש תהפוכות) ואשתתפת ביה ומתמן נפקת וקטלת כמה אלפין ורבוון בגין דכד קיימת בההוא רקיעא
 אית לה רשו ויכלתא למהוי טס כל עלמא ברגעא חדא, ועל דא כתיב (ישעיה ה') הוי מושכי העון בחבלי
 השוא העון דא דכורא, וכעבות העגלה חטאה מאן חטאה דא נוקבא דאקרי חטאה איהו משיך ההוא
 דאקרי עון באינן חבלי השוא, ולבתר כעבות העגלה חטאה לההיא נוקבא דאקרי חטאה דתמן אתתקפת
 למהוי טס לקטלא בני נשא ועל דא (משלי ז') כי רבים חללים הפילה מאן הפילה דא ההיא חטאה
 דקטלית בני נשא, מאן גרים דא, תלמיד חכם דלא מטי להוראה ומורה רחמנא לשזבן, א"ר שמעון
 לחברייא במטותא מנייכו דלא תפקון מפומייכו מלה דאורייתא דלא (יתרו פ"א) ידעתון ולא שמעתון
 מאילנא רברבא כדקא יאות בגין דלא תהוון גרמין לההוא חטאה לקטלא אכלוסין דב"נ למגנא, פתחו
 כלהון ואמרו רחמנא לשזבן רחמנא לשזבן.

כאן הבקשה שלא לומר דבר שלא נשמע איננה מעוגנת רק בכך שאסור לשקר בתורה, אלא גם בסכנה הגדולה העלולה
 לצמוח מדברי תורה שאינם מתוקנים. כשם שהתורה בוראת ומקיימת את השמים והארץ, כך תורה של שוא מייצרת
 מזיקים – 'אשת זנונים'. מעניין שגם אצלנו – הדרשה הבאה תמשוך את האיסור לבגיידה באל עם 'בת אל נכר'. יש כאן
 קרבה מעניינת בין תפיסת התורה כייצוג האלהי היחיד ואמירת דבר שלא שמע מפי רבו היתהעוררות 'אשת זנונים', לבין
 קרבת הפרשיות כאן המחברת את דברי התורה שאינם טובים לשקר בברית.

לתורה: דווקא העובדה שהתורה היא גילוי של האל ושמם היא הגורמת לזהירות הגדולה הנדרשת ביחס אליה.

ח. תניא אמר ר' יצחק לא תעשה לך וגו' דבעי בר נש דלא לשקרא בשמא דקודשא בריך הוא
 (ס"א דבר אחר לא תעשה לך פסל וגו' דבעי בר נש דלא לשקרא בשמא דקודשא בריך הוא
 ומאי איהו דא ברית את קיימא קדישא
 דמאן דמשקר בהאי ברית משקר בשמא דקודשא בריך הוא)
 דקשרא קדמאה דאתקשרו ישראל בקודשא בריך הוא כד אתגזרו
 ודא הוא קיומא קדמאה דכלא למיעאל בברית דאברהם דהוא קשרא דשכינתא
 ובעי בר נש דלא לשקרא בהאי ברית דמאן דמשקר בהאי ברית משקר בקודשא בריך הוא,
 מאי שקרא הוא דלא ייעול האי ברית ברשותא אחרא,
 כמה דאת אמר (מלאכי ב) ובעל בת אל נכר,
 ר' יהודה אמר מהכא (הושע ה) ביי בגדו כי בנים זרים ילדו,
 מאן דמשקר בהאי ברית משקר בקודשא בריך הוא,
 משום דהאי ברית בקודשא בריך הוא אחידא וכתוב לא תעשה לך פסל וכל תמונה
 אשר בשמים ממעל וגו' :

תרגום:

תניא אמר ר' יצחק לא תעשה לך וגו' שצריך אדם שלא לשקר בשמו של הקדוש ברוך הוא
 (ס"א דבר אחר לא תעשה לך פסל וגו' שצריך אדם שלא לשקר בשמו של הקדוש ברוך הוא)
 ומה הוא זה ברית אות קיים קדוש
 שמי שמשקר בזו הברית משקר בשמו של הקדוש ברוך הוא
 שהקשר הראשון שנקשרו ישראל בקדוש ברוך הוא כשנימולו
 וזה הוא הקיום הראשון לכל [של הכל?] להיכנס בברית של אברהם שהוא קשר השכינה
 וצריך אדם שלא לשקר בברית שמי שמשקר בזו הברית משקר בקדוש ברוך הוא
 מה השקר שלא יכניס ברית זו ברשות אחרת
 כמה שאתה אומר (מלאכי ב) ובעל בת אל נכר,
 ר' יהודה אמר מכאן (הושע ה) ביי בגדו כי בנים זרים ילדו
 מי שמשקר בברית הזו משקר בקדוש ברוך הוא,

משום שהברית הזו בקדוש ברוך הוא אחוזה [מאוחדת?] וכתוב לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל וגו':

פסקת הסיכום חוזרת למוטיב הברית שכבר פגשנו לעיל. כאן שמו של הקב"ה אינו מזוהה עם התורה, אלא עם הברית. השקר בברית הוא הכנסת הברית ברשות אחרת, והוא מדומה כאן לבגידה ובעילת בת אל נכר. בריתו של אברהם, ברית המילה, מכונה כאן גם 'קשר השכינה', והיא אחוזה בקב"ה. נראה שהדברים קשורים גם לכך שהברית היא המקום שבו ניכר האל כלפי חוץ – ספירת היסוד, המשפיעה אל המלכות. ספירת היסוד, המזוהה עם הברית במקומות רבים, היא נקודת התפר שבין המלכות, המזוהה עם העולם הנגלה, לבין הספירות האלהיות.

ג. ניתוח היחידה

כפי שהצעתי בפתיחה, נראה לי שניתוח הדרשה צריך להתבסס על ראייתה כמכלול, ועל ניתוח מגוון המוטיבים השונים הכלולים בה ובחינת יחסם זה לזה. בחלק זה אנסה להצביע על הקשרים הפנימיים בתוך היחידה, המלמדים על הלכידות שלה, וממילא – על הצורך לראות אותה ולפרש אותה כיחידה דרשנית אחת. בהמשך, אנסה לעמוד על משמעותו של כל אחד מן המוטיבים ובעיקר – על משמעות הזיקות הנוצרות ביניהם במהלך הדרשה.

1. מבנה הדרשה ולכידותה

כהרגלו של הזוהר, הדרשה סובבת והולכת סביב נושאים שונים, אך נראה שהרעיונות והנושאים השונים נכרכים זה בזה באופן מופלא ממש. להלן אסקור בהרחבה כל אחד מן הנושאים בפני עצמו. כאן אנסה רק להצביע על מערכות הקשרים שנוצרות בין הפסקאות השונות ובין הנושאים השונים.

הפסקה הראשונה פותחת בתיאור פניו השונים של האל על רקע האיסור 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. כפי שראינו לעיל, התיאור הזה שב וחוזר בדרשתו של ר' שמעון בפסקה ה – הדורשת את הפסוק "על פני כל אחיו" העוסק בישמעאל. זה אינו הקשר היחיד בין ישמעאל לבין ריבוי פניו של האל: יחידה ב נפתחת בהבחנה בין ישראל הקרויים 'אדם' לבין ישמעאל הקרוי 'פרא אדם', על רקע האיסור לעשות פרוץ אדם, שהוא דמותו של האל 'החוקק בחקיקת השלמות'.

עצם העובדה שישראל נקראים 'אדם' נכרכת בפסקה בשני היבטים שונים של הזהות הישראלית (הקשורים כמובן זה לזה): התורה והברית. ישראל נימולו ונכנסו בבריתו של

אברהם אבינו, ולאחר מכן בקבלת התורה ומצוותיה זכו בשם 'אדם'. העיסוק בקבלת תורה ומצוות מובן מאוד ומתבקש בדרשה שהרקע שלה הוא מעמד הר סיני ונתינת תורה.

שני המוטיבים הללו חוזרים ועולים בהמשך הדרשה, כאשר שניהם חוזרים ונקשרים במוטיב הפותח של היחידה – פניו/שמו של האל. גם התורה וגם הברית מוצגים ביחידות ההמשך של הדרשה (ז, ח בהתאמה) כשמותיו של הקב"ה, ונכרכות בכך באיסור 'לא יהיה לך אלהים אחרים' ובהמשכו – 'לא תעשה לך פסל'.

השקר בתורה מוצג בדרשה כאמירת דבר שאינו יודע או שלא שמע מפי רבו, וגם הוא חוזר פעמיים בדרשה – ביחידה ג, כחלק מן הסיפור של הליכת ר' יהודה ור' חזקיה לראות את ר' שמעון שנמצא שם, ובפעם השנייה – ביחידה ז, בהתייחסות מפורשת לאמירת דבר שלא שמע מפי רבו כעשיית פסל ומסכה.

גם הברית עולה כמה פעמים – גם ביחס לישמעאל שנימול ובכך זכה למדרגת 'כל' (פעמיים: ביחידה ב וביחידות ה-ו), וגם ביחס למשקר בברית הנחשב כעושה פסל ומסכה ביחידת החיתום – יחידה ח.

הקישורים הללו נפרסים כאן רק מן ההיבט הספרותי שלהם. להלן, בהמשך הניתוח, אנסה להציג את מערכות הקשרים המהותיות והפנימיות שבין המוטיבים השונים בדרשה, כפי שהם עולים מניתוח הדרשה הזו ומעיון במקורות מקבילים. מכל מקום, נראה שיש בהחלט מקום לראות את הדרשה כולה כיחידה לכידה אחת, ולפרש את חלקיה השונים לאור זיקתם זה לזה. ניתוח המוטיבים השונים והזיקה ביניהם מאפשר לדעתי לחשוף את המסרים שנושאת הדרשה – הן המסרים הישירים והגלויים, והן אלו העקיפים והסמויים.

החלק היחיד החורג ממסכת ההקשרים ההדוקה הנפרסת בדרשת הזוהר הוא דרשתו של רשב"י עצמו, המוצבת בלב הדרשה. בדרשה זו עוסק רשב"י בנוכחותו של האל בכלים השבורים דווקא – "את דכא ושפל רוח אשכך". לאור התמונה שהיצגתי לעיל, אני חושב שמבנה הדרשה מזמין את חיפוש הקשר בין הדיון הזה לבין מרכיביה האחרים של הדרשה.

נקודה נוספת, שנראה לי שיש לה משמעות בניתוח הדרשה הזו, הוא היחס בין הספירות השונות המוזכרות בה, בין בפירוש ובין ברמיזה. נראה לי, שעיקרה של הדרשה סובב סביב ספירת היסוד, העולה בה בפנים שונות שוב ושוב. הברית כמובן מתייחסת למידת היסוד. גם מדרגת 'כל' שזכה בה ישמעאל מתייחסת למידת היסוד, ומידה זו נקשרת גם בשני מוטיבים נוספים המופיעים בדרשה כאן – הצדיק, העולה כאן בדמותו של רשב"י, והעני:

קב"ה כביכול איהו עני כד איהו בר מאתריה... ובאן אתר איהו עני? בצדיק דאיהו ברית... צדיק איהו ברית ואיהו כ"ל...²⁰

אם כך, מתחוור כאן קישור נוסף בין יחידותיה השונות של הדרשה דלעיל – כולן עוסקות למעשה במידת היסוד.

התורה, לעומת זאת, וכך גם פרצוף 'אדם',²¹ נקשרים במקומות רבים בספירת התפארת דווקא. ישמעאל הגיע ליסוד אך לא זכה לתפארת. המתח בין ישמעאל לישראל, אם כן, הוא למעשה המתח בין ספירת התפארת לספירת היסוד.

2. על פני

הנושא המרכזי, הנמצא ברקע הדרשה כולה, הוא איסור 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', שממנו לומד הזוהר דווקא את האמירה ההפוכה לכאורה – לאל יש פנים מרובים. נראה שהמתח הזה עומד בליבה של המחשבה הזוהרית. המתח בין האל כדמות מרובת פנים לבין האיסור לראות או לעשות את פניו הוא מתח מכונן במיתוס המעמיד במרכזו את ייחודו של האל המופשט.

ליבס עמד על הדיאלקטיקה המובנית שבפניו של האל:²²

פנים אלה, אומנם בדרך כלל אי אפשר לראותן. אפילו המלאכים אינם יודעים איה מקום כבודו, לפי הנוסח המפורסם בקדושת מוסף. אף ברגעים הנדירים של התגלות הפנים יש להישמר מהסתכלות בהן, שהבטה בפני האל גוררת מוות... אך ודאי שאין להסיק מכאן שפני האל אינן במציאות ושהאל משולל מצלם ומדמות. איפכא מסתברא: אילו לאלוה לא היו פנים, לא היה צורך להזהיר מפני הסתכלות בפניו (אז גם לא היתה משמעות אמיתית לעצם ביטוי זה: "הסתכלות בפני האל") ולא היתה בכך כל סכנה. הראייה אסורה דווקא מפני שהיא אפשרית, כי כך יש בה פגיעה בכבוד האל...

ניסיון החיקוי של פני האלהים בעשיית פסל או תמונה חמור אף מן ההבטה בפניו. זה כידוע החטא הכבד שבכל החטאים, חטא עבודה זרה. אך גם עוקצו של חטא זה ניטל היה לו ניטלה דמותה של האלהות, כי מה רע בסמל מוחשי להמחשת רעיון מופשט. הרציונאל שמאחורי איסור הפסלים הוא דווקא היות האל 'כמראה דמות אדם', אם לנקוט את לשון הנביא יחזקאל (א, כו). כך אפשר ללמוד גם מדברי חז"ל (ע"ז מג ע"ב):

²⁰ תיקון"ז תקון כא דף נח עמוד א-עמוד ב.

²¹ לעיל הערה 7.

²² ליבס יהודה, להחזיר לאל את פניו, (לעיל הערה 10).

תניא כל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם אמר רב יהודה בריה דרב יהושע מפרקיה דרבי יהושע שמייע לי (תרגום: למדתי בשיעורו של ר' יהושע) "לא תעשון אתי" (שמות כ, כ. והמשך "אלהי כסף ואלהי זהב") = לא תעשון אותי.

עשיית פרצוף אדם היא אפוא בעיני חז"ל עשיית פרצוף האל. הדבר מובע כאן בדרך אגב, כמובן מאיליו, בלי צורך בהדגשה ולא בהתנצלות, ובלי מי שיחלוק על כך. זהות זו שבין הפרצופים דווקא היא העומדת לדעת חכמים ביסוד איסור עשיית הפרצוף.

אלא שנושא זה אינו עומד כאן בדרשה בפני עצמו, אלא נכרך במספר קשרים במגוון נושאים נוספים – ישמעאל, התורה והברית. פניו המרובים של האל נכרכים כאן הן במבנה הפוליטי-חברתי (הבחנה בין אומות שונות) והן בתודעות הפנים יהודיות הבסיסיות ביותר – שמירת התורה והברית. אותה הדיאלקטיקה משתמרת ביחס לכל אחד מאלו, כאשר מוצג המתח בין התגלות מרובת פנים לבין המופשטות שאיננה ניתנת לתפיסה, כאשר כל נסיון להתפיס אותה בסיטואציה מסויימת הוא הגשמה פסולה.

3. הברית

כפי שהזכרתי, הברית היא אחד הצירים המרכזיים החורזים את הדרשה כולה. לכאורה, בתחילת הדרשה עולה הברית רק על רקע העיסוק בדמותו של ישמעאל – הנימול דווקא. ההבחנה בין ישמעאל לישראל נראית כהבחנה שאינה קשורה כלל לברית, אלא דווקא לקבלת התורה. עם זאת, בהמשך היחידה מתברר שהאיסור של "לא יהיה לך אלהים אחרים" קשור באופן מהותי בברית: הברית היא שמו של הקב"ה, והמשקר בברית הרי הוא כמשקר בשמו של הקב"ה.

היחס בין השקר בברית לבין איסור אלהים אחרים רווח במקומות רבים בזוהר. כך בזוהר פרשת שמות:

מאן דאעיל קדושה דא ברשותא אחרא עליה כתיב (שמות כ') לא יהיה לך אלהים אחרים על פני,
לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלהיך אל קנא וכלא קנאה חדא,
ועל דא אתדחייא שכינתא מקמיה,
מאן דמשקר בכרית קדישא דחתיים בכשריה דב"נ כאילו משקר בשמא דקודשא בריך הוא

מאן דמשקר חותמא דמלכא משקר ביה במלכא לית ליה חולקא באלהא דישראל אי לא בחילא דתיובתא תדיר (ס"א יתיר).²³

המשקר בברית החתומה בגופו של אדם הוא כמשקר בחותמו של המלך. השקר בברית מתואר בתחילתה של דרשה זו בשלושה אופנים: השוכב עם הנידה הטמאה, השוכב עם בת אל נכר וההורג זרעו (מוציא זרע לבטלה). מעניין, שבדרשה שאנו עסוקים בה בחר הזוהר להזכיר רק את השוכב עם בת אל נכר – 'דלא ייעול האי ברית ברשותא אחרא, כמה דאת אמר ובעל בת אל נכר'. דומה, שההקשר של היחס לנוכרי בדרשה כולה משפיע גם על עיצובה של הדרשה ביחס לברית כפי שהיא מוזכרת כאן.

במקור נוסף, שעל חשיבותו אעמוד לקמן, נקשרים ה'אלהים האחרים' בקליפין היורדים במילה ופריעה דווקא:

בראשית איהו ברי"ת
 ודאי כד איהו בלבושין דאלין קליפין דאינון ערלה ופריעה צריך תמן דחילו
 ועלייהו אתמר לא יהיה לך אלקים אחרים על פני
 והאי אות לא ירתין ליה אלא ישראל דלית אות ברית עד דעברין מגייהו אלין קליפין
 דאינון ערלה ופריעה באטיפו דדמא.²⁴

4. התורה

הזיהוי שהוא אולי הטבעי ביותר הוא זיהויה של התורה כשמו של האל, או כפניו הנגלים. בהמשך העיסוק של הזוהר בעשרת הדברות, מושוות הדברות לספירות:

דהא אורייתא שמא דקודשא בריך הוא הוי,
 מה שמא דקודשא בריך הוא אתגליף בעשר אמירן, אוף אורייתא אתגליפא בעשר
 אמירן,
 אלין עשר אמירן אינון שמא דקודשא בריך הוא ואורייתא כלא שמא חד הוי, שמא
 קדישא דקודשא בריך הוא ממש, זכאה חולקיה דמאן דזכי בה, מאן דזכי באורייתא
 זכי בשמא קדישא (דקודשא בריך הוא ממש),
 ר' יוסי אמר בקודשא בריך הוא ממש זכי (ס"א וכ"י) דהא הוא ושמיה חד הוא בריך
 שמיה לעלם ולעלמי עלמין אמן:²⁵

²³ זוהר כרך ב דף ג עמוד א. וראה גם: תוספת כרך ג דף שז עמוד ב; זוהר חדש כרך ב מגילת רות דף לא עמוד ב. וראה גם לעיל הערה 19.

²⁴ תיקו"ז תקון לז דף עח עמוד א.

²⁵ זוהר כרך ב דף צ עמוד א.

גם כאן עולה באופן ברור המתח בין 'קודשא בריך הוא ממש' לבין שמו, והתורה מוצגת כשמו של הקב"ה. שמו של הקב"ה מזוהה כאן בפירוש עם עשר הספירות – הנראות זהות לפניו של הקב"ה בדרשה שלנו.

כפי שהזכרנו, התורה עולה בדרשת הזוהר כאן פעמיים: בפעם הראשונה בדיון בין ר' יהודה לבין ר' חזקיה, ובפעם השנייה בסוף הדרשה, כאשר התורה מוצגת בפירוש כפניו של האל. בדרשה מפורסמת אחרת קושר הזוהר בין פניו של רשב"י, שאליו הולכים ר' יהודה ור' חזקיה, לבין פני האל:

דא רשב"י דאיהו פתח תרעין דרזי דחכמתא ואיהו אתקין דרגין עלאין וכתוב (שמות לד) יראה כל זכורך את פני האדון יי', מאן פני האדון יי' דא רשב"י.²⁶

זיהויו של רשב"י עם פני האל הוא ודאי חלק מהעצמת דמותו המיתולוגית של רשב"י בספר הזוהר, אך דומה שעל רקע הדברים שלעיל הוא מקבל משמעות נוספת. רשב"י מקביל למשה כמקור מוחלט לתורה, והזיהוי בין פניו לבין פני האל נותן לדבריו את התוקף המוחלט שלהם. הזיהוי יוצר ממילא שני 'תוצרים' – התקפות של המסורת הזוהרית כתורה אלהית מחד, והאיסור לומר משהו מחוץ למסורת הזו מאידך.

נראה, שהמוטיב הזה משמעותי מאוד לחכמת הקבלה בכלל, ומכאן אולי גם כינויה – קבלה. הקבלה נתפסה כמערכת סודית שנמסרה מדור לדור, כאשר גם בעלי התודעה היצירתית ביותר הציגו את יצירותיהם תמיד כנמסרות מדור לדור. הדוגמה הבולטת ביותר היא כמובן ספר הזוהר עצמו המוצג על ידי מחבריו כאלו נמסר למפרסמיו היישר מפי התנאים הקדומים. אמנם, גם במסורת הזו מוצגות דמויות חריגות, כמו רשב"י במסורת הזוהר או האר"י במקורות מאוחרים יותר, אך מקומן של הדמויות הללו עצמן מועצם מאוד על מנת לאפשר את הקאנוניזציה של דבריהן.

בהקשרה של הדרשה שלנו משמעותי דיון נוסף של הזוהר בתורה, בו הוא מזהה בין שמירת התורה לבין שמירת הברית:

נפש כי תחטא,

ר' אבא פתח (תהלים מד) כל זאת באתנו ולא שכחנוך ולא שקרנו בכריתך, כל זאת באתנו כל אלו באו עלינו מבעי ליה, אלא כל דינין דלעילא אתו עלנא ולא שכחנוך ולא אנשינא מילולי אורייתך,

מכאן אוליפנא כל מאן דאנשי מילולי אורייתא ולא בעי למלעי בה כאלו אנשי לקודשא בריך הוא דהא אורייתא כלה שמא דקודשא בריך הוא הוי,

²⁶ זוהר כרך ב דף לח עמוד א.

ולא שקרנו בבריתך דכל מאן דמשקר ביה בהאי את קיימא קדישא דרשים ביה כאלו משקר בשמא דמלכא בגין דשמא דמלכא אתרשים ביה בבר נש, וקרא אחרא אודי ביה בהאי קרא דכתיב (שם) אם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר, אם שכחנו שם אלהינו כמה דאת אמר ולא שכחנוך (ודא היא אורייתא דאיהי שם אלהינו), ונפרוש כפינו לאל זר כמה דאת אמר ולא שקרנו בבריתך וכלא חד מלה, מאי שקרא הכא דפריש כפיו לרשותא אחרא ומשקר בהאי ברית, ועל דא אורייתא אחידת בהאי דכל מאן דנטיר האי ברית כאלו נטיר אורייתא כלה, ומאן דמשקר בהאי כאלו משקר באורייתא כלה, תא חזי אברהם עד לא אתגזר הא לא אתמר דאיהו נטיר אורייתא כיון דאתגזר מה כתיב (בראשית כו) עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חקותי ותורתיו וכלא בגין דאתגזר אתרשים ביה רשימא קדישא ונטיר ליה כדקא יאות סליק ליה כאלו נטר אורייתא כלה, יצחק [דף יד עמוד א] אוף הכי כתיב (בראשית יז) ואת בריתי אקים את יצחק ועל דא אורייתא אקרי ברית.²⁷

נקל לעמוד על הקרבה בין הפתיחה של דרשה זו לבין הדרשה שלנו: חוזרים כאן המוטיבים של התורה והברית המזוהים כשמו של הקב"ה ש'אתרשים ביה בבר נש'. שמירת התורה ושמירת הברית מזוהות כאן זו עם זו. כפי שנעלה להלן, נראה שהקישור בין שני המוטיבים הללו – תורה וברית – הוא משמעותי ביותר. נשים לב: בדרשה שאנחנו עוסקים בה הובאו שני המוטיבים הללו בנפרד ובמקביל. יתרה מזו: ההבחנה בין הברית לבין התורה היא הבחנה מאוד משמעותית בדרשה, כיוון שהיא זו שמבחינה בין ישמעאל, שנימול, לבין ישראל, שגם קבלו את התורה! מהי אם כן משמעות הזיהוי בין שני המוטיבים הללו?

5. ישמעאל

דמותו של ישמעאל עומדת במוקד הדרשה הזו, והיא עולה בכמה מחלקיה. הזוהר מתייחס לדמותו של ישמעאל במספר מקומות, וישמעאל הופך לדמות טיפולוגית, המזוהה עם האיסלאם הערבי.²⁸ היחס לישמעאל אינו חד-ממדי, ונראה שהוא משקף את התודעות הפוליטיות המורכבות בספרד של המאה ה-13, במהלך הרקונקיסטה – ההשתלטות הנוצרית האיטית על ספרד.

כבר במקרא, היחס להגר ולישמעאל הוא מורכב מאוד. המורכבות הזו באה לידי ביטוי בפעם הראשונה בפרק טז בספר בראשית, בתגובת ה' לעניה של הגר, לאחר שהיא בורחת מפני עינויה של שרה:

²⁷ זוהר כרך ג דף יג עמוד ב.

²⁸ בנושא יחס הזוהר לאיסלאם ראה: Ronald c. Kiener, 'The Image of Islam in the Zohar', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), עמ' 43. בקשר לזיהוי בין ישמעאל לבין האיסלאם הערבי ראה בעיקר דבריו שם בהערה 17, עמ' 48.

(ט) וַיֹּאמֶר לָהּ מְלֶאֱךָ ה' שׁוּבִי אֶל גְּבוּרָתְךָ וְהִתְעַנִּי תַּחַת יְדֵיךָ:
 (י) וַיֹּאמֶר לָהּ מְלֶאֱךָ ה' הֲרֵבָה אַרְבָּה אֶת זְרַעְךָ וְלֹא יִסְפֵּר מֵרֶב:
 (יא) וַיֹּאמֶר לָהּ מְלֶאֱךָ ה' הֲנֵן הָרָה וְיִלְדֶת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמַעְאֵל כִּי שָׁמַע ה' אֶל
 עֲנִיָּךְ:
 (יב) וְהוּא יִהְיֶה פְּרֵא אָדָם יְדוּ כֹּפֵל וְיָד כָּל בּוֹ וְעַל פְּנֵי כָּל אֶחָיו יִשְׁכֵּן:

ה' שומע אל עניה של הגר! המלאך אמנם מצווה על הגר לשוב ולהתענות תחת יד שרה, אך מבטיח לה הבטחה מעין זו שהובטחה לאברהם(!) – זרעה ירבה ולא יספר מרב.

גם בפרק כא אנחנו מוצאים מורכבות דומה, כאשר לאחר גירוש הגר וישמעאל מביתו של אברהם (לפי בקשתה של שרה, וכנגד רצונו של אברהם) ה' שומע בקולו של ישמעאל:

(יז) וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנְּעֵר וַיִּקְרָא מְלֶאֱךָ אֱלֹהִים אֶל הַגֵּר מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ
 מַה לָּךְ הַגֵּר אֵל תִּירָאִי כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנְּעֵר בְּאֶשֶׁר הוּא שָׁם:
 (יח) קוּמִי שְׂאִי אֶת הַנְּעֵר וְהַחֲזִיקִי אֶת יָדָךְ בּוֹ כִּי לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׁימְנֶנּוּ:

בפרק יז בבראשית ישמעאל מוצג, וכפי הנראה – לשבח, כמי שנימול עם אברהם בגיל שלוש עשרה שנה:

(כד) וְאַבְרָהָם בֶּן תְּשָׁעִים וְתֵשַׁע שָׁנָה בְּהִמְלֹךְ בְּשֵׁר עָרְלָתוֹ:
 (כה) וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּנוֹ בֶּן שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּהִמְלֹךְ אֶת בְּשֵׁר עָרְלָתוֹ:
 (כו) בְּעֶצְם הַיּוֹם הַזֶּה נִמּוֹל אַבְרָהָם וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּנוֹ:

לסיכום, אם כן, כבר במקרא דמותו של ישמעאל היא דמות מורכבת, המגורשת מנחלת אברהם אך זוכה לברכת ה' – היות גוי גדול 'אשר לא יספר מרב'.

בזוהר, כאמור, דמותו של ישמעאל מזוהה עם האיסלאם הערבי. היחס המורכב לישמעאל משמש פלטפורמה ליחס המורכב של הזוהר עצמו לאיסלאם. כידוע, הרמב"ם התייחס לאיסלאם כדת שאיננה עבודה זרה, בניגוד לנצרות:

אלו הישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה כלל, וכבר נכרתה מפיהן ומלבן, ומיחדין לאל יחוד כראוי, יחוד שאין בו דופי.²⁹

הזוהר,³⁰ לעומת זאת, מציג את ישמעאל דווקא כעובד עבודה זרה:

²⁹ אגרת לר' עובדיה הגר, אגרות הרמב"ם, מהדורת י. שילת, ירושלים תשנ"ה, עמ' רלח.
³⁰ זוהר כרך א דף קיט עמוד א.

רבי שמעון אמר האי קרא תושבחתא דשרה איהו בגין דחמאת ליה דקא מצחק לכו"ם
 אמרה ודאי לאו ברא דא ברא דאברהם למעבד עובדוי דאברהם
 אלא ברא דהגר המצרית איהו אהדר לחולקא דאמיה
 בג"כ ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני
 עם יצחק
 וכי ס"ד דקני לה שרה או לברה
 אי הכי לא אודי קודשא בריך הוא עמה דכתיב כל אשר תאמר אליך שרה שמע
 בקולה,
 אלא בגין דחמאת ליה בכו"ם ואמיה אולפא ליה נמוסי דכו"ם
 בגין כך אמרת שרה כי לא יירש בן האמה הזאת
 אנא ידענא דלא ירית לעלמין חולקא דמהימנותא ולא יהא ליה עם ברי חולקא לא
 בעלמא דין ולא בעלמא דאתי
 ובגין כך אודי עמה קודשא בריך הוא,
 וקודשא בריך הוא בעא לאפרשא בלחודוי זרעא קדישא כדקא יאות דבגין כך ברא
 עלמא
 דהא ישראל סליק ברעותא דקודשא בריך הוא עד לא יברי עלמא
 ובגין כך נפק אברהם לעלמא ועלמא מתקיים בגיניה
 ואברהם ויצחק (לא) קיימו ולא אתיישבו בדוכתייהו עד דנפק יעקב לעלמא
 כיון דנפק יעקב לעלמא אתקיימו אברהם ויצחק ואתקיים כל עלמא ומתמן נפק עמא
 קדישא לעלמא ואתקיים כלא כגוונא כדקא יאות
 ובגין כך א"ל קודשא בריך הוא כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק
 יקרא לך זרע ולא בישמעאל
 מה כתיב לבתר ותלך ותתע במדבר באר שבע,
 כתיב הכא ותתע וכתוב התם (ירמיה י') הבל המה מעשה תעתועים וקודשא בריך הוא
 בגיניה דאברהם לא שביק לה ולברה,
 ת"ח בקדמיתא כד אזלת מקמה דשרה מה כתיב כי שמע יי' אל ענייך,
 והשתא דטעאת בתר כו"ם אף על גב דכתיב ותשא את קולה ותבך מה כתיב כי שמע
 אלהים אל קול הנער ולא כתיב כי שמע אלהים את קולך.

הזוהר מצדיק את גירושה של הגר על ידי שרה בכך שהגר טעתה אחרי עבודת כוכבים.
 ההסכמה של האל לגירושה של הגר מוכיח, לטענת הזוהר, שהגירוש אינו נובע מקנאה
 בלבד אלא מכך שהגר עבדה עבודת כוכבים. בנוסף, מציע הזוהר את ההבחנה בין הגירוש
 הראשון של הגר, שבו שמע ה' אל עניה של הגר, לבין הגירוש השני, שבו ה' אינו שומע אל
 הגר אלא דווקא בקולו של ישמעאל. העובדה שה' אינו שומע אל הגר מתפרשת בזוהר
 כהתסייגות מהגר, ומוסברת על רקע עבודת הכוכבים של הגר.

הזוהר מתייחס למילתו של ישמעאל במספר מקומות. בזוהר בבראשית מועלית ההבחנה החדה בין ישמעאל, שנולד קודם מילתו של אברהם, לבין יצחק, שנולד לאחר מילתו של אברהם:

תא חזי קודשא בריך הוא גרם סבובין ועובדין בעלמא בגין למעבד כלא כדקא יאות
 וכלא נפקא מעקרא ושרשא דלעילא,
 אקריב אברהם לגביה נפק מניה ישמעאל דלא הוה אברהם גזיר כד נפק מניה
 בגין דאיהו לתתא ולא אשתלים באת קיימא קדישא
 לבתר קודשא בריך הוא סבב סבובין בתחבולותיו ואתגזר אברהם ועאל בכרית
 ואשתלים בשמיה ואקרי אברהם וה' (צ"ו א) עלאה אעטרת ליה ברזא דמים (ל"א א)
 מרוח,
 כיון דרזא אשתלים ואתגזר נפק מניה יצחק והוה זרעא קדישא ואתקשר לעילא ברזא
 דאש ממים
 ועל דא כתיב (ירמיה ב') ואנכי נטעתוך שורק כלה זרע אמת ולא אתקשר בהווא
 סטרא אחרא.³¹

ישמעאל מוצג כאן כמי שאינו זרע קדוש, וכמי שנמצא 'לתתא', כיוון ש'לא אשתלים באת קיימא קדישא'. כאן האמירה איננה ברורה לחלוטין, והעובדה שישמעאל לא הושלם מוצגת כתוצאה מכך שנולד לפני מילתו של אברהם.

בפסקה מפורסמת נוספת,³² עולה באופן ברור יותר המתח הפוליטי הברור שבין ישראל לישמעאל:

רבי יוסי ורבי חייא הוו אזלי באורחא,
 א"ר יוסי לרבי חייא אמאי את שתיק הא אורחא לא אתתקן אלא במלי דאורייתא,
 אתנגיד רבי חייא ובכה פתח ואמר (בראשית יא) ותהי שרי עקרה אין לה ולד,
 ווי על דא ווי על ההוא זמנא דאולידת הגר לישמעאל
 א"ל רבי יוסי אמאי והא אולידת לבתר והוה לה ברא גזעא קדישא,
 א"ל את חמי ואנא חמינא והכי שמענא מפומי דר"ש מלה ובכינא (ס"א א"ל מה היא
 א"ל ווי וכו')
 ווי על ההוא זמנא, דבגין דשרה אתעכבת כתיב (שם טז) ותאמר שרי אל אברם וגו'
 בא נא אל שפחתי וגו', ועל דא קיימא שעתא להגר למירת לשרה גבירתה והוה לה
 ברא מאברהם,
 ואברהם אמר לו ישמעאל יחיה לפניך,
 ואף על גב דקודשא בריך הוא הוה מבשר ליה על יצחק

³¹ זוהר כרך א דף קי עמוד א.

³² זוהר כרך ב דף לב עמוד א.

אתדבק אברהם בישמעאל עד דקודשא בריך הוא אתיב ליה ולישמעאל שמעתוך וגו',
 לבתר אתגזר ועאל בקיימא קדישא עד לא יפוק יצחק לעלמא,
 ות"ח ארבע מאה שנין קיימא ההוא ממנא דבני ישמעאל ובעא קמי קודשא בריך הוא
 א"ל מאן דאתגזר אית ליה חולקא בשמך, א"ל אין,
 א"ל והא ישמעאל דאתגזר (ולא עוד אלא דאתגזר בר תליסר שנין) אמאי לית ליה
 חולקא בך כמו יצחק,
 א"ל דא אתגזר כדקא יאות וכתיקונוי ודא לאו הכי,
 ולא עוד אלא דאלין מתדבקין בי כדקא יאות לתמניא יומין ואלין רחיקין מני עד כמה
 ימים,
 א"ל ועם כל דא כיון דאתגזר לא יהא ליה אגר טב בגיניה,
 ווי על ההוא זמנא דאתיליד ישמעאל בעלמא ואתגזר,
 מה עבד קודשא בריך הוא ארחיק להו לבני ישמעאל מדבקותא דלעילא ויהב להו
 חולקא לתתא בארעא קדישא בגין ההוא גזירו דבהון,
 וזמנין בני ישמעאל למשלט בארעא קדישא כד איהי ריקניא מכלא זמנא סגי
 כמה דגזירו דלהון בריקניא בלא שלימו,
 ואינון יעכבון להון לבנ"י לאתבא לדוכתייהו עד דישתלים ההוא זכותא דבני
 ישמעאל.

בדרשה זו מתלונן ר' חייא על לידתו של ישמעאל שהוקדמה ללידת יצחק, וגרמה
 לבקשת אברהם "לו ישמעאל יחיה לפניך". העובדה שישמעאל נימול בגיל שלוש-עשרה,
 נותנת לו באמת עדיפות מסויימת על יצחק. יחד עם זה, מילתו של ישמעאל איננה
 מספיקה, משתי סיבות: ראשית, ישמעאל לא נימול 'כדקא יאות וכתיקונוי'. אמירה לקונית
 זו איננה מתפרשת כאן במלואה. שנית, מילתו של ישמעאל איננה נעשית ביום השמיני
 ללידת התינוק אלא מתרחקת מן הלידה 'עד כמה ימים'.

זכות הברית של ישמעאל עמדה לו מכל מקום לקבל חלק מסויים: הקב"ה הרחיק אותו
 מן הדבקות למעלה, ונתן לו חלק למטה בארץ הקדושה! בכך מסביר הזוהר את שליטתו של
 האיסלאם הערבי בארץ ישראל: כשם שמילתם היא ריקנית, כך מזומנים בני ישמעאל
 לשלוט בארץ בזמן שהיא ריקה!

ברור, שהרקע הריאלי לדרשה זו הוא המצב הריאלי בסביבתו של הזוהר, שבה
 המוסלמים הם נימולים, אך אינם נימולים בגיל שמונה ימים.

בספר שקל הקודש לר' משה די ליאון (לח, עמ' 67) מציע רמד"ל הבחנה מדוייקת בין
 המילה המוסלמית לבין זו היהודית:

כי יש לדעת וכבר אמרו ז"ל כל גוי שמל ולא פרע ולא טבל גוי הוא, גוי גמור לכל. ועוד על שאין להם הדברים המצויים על מי שנימול, שצריך טבילה ופריעה ולקבל עול מלכות שמים וכל המצוות האמורות בתורה, ואם לאו גוי גמור הוא. והישמעאלים אין להם פריעה ולא טבילה ולא שום מצוה מכל מצוות האמורות בתורה, ולא עוד אלא שפוגמים האמונה לעשות פירוד ומכערים אותנו באותו העניין יותר הם מגויים גמורים.

המילה הישמעאלית נעשית בלא פריעה, ולכן אינה מילה מושלמת. לא מצאנו הבחנה דומה בין שני סוגי המילה במקורות מוקדמים יותר, אך ייתכן שזו משמעות דברי הזוהר שהוצגו לעיל בדבר המילה שאיננה נעשית 'כדקא יאות'.³³

6. ישמעאל – פנים, תורה וברית של שקר

דומה, שניתוח השילוב בין המוטיבים שהוצגו לעיל מאפשר ניתוח של המסרים של הדרשה שלנו ביחס לישמעאל – הישירים והעקיפים.

באופן גלוי, כפי שהוצג לעיל, ישמעאל מוצג כאן כדמות ביניים שהיחס אליה הוא אמביוולנטי: הוא אחוז בפני האל, זוכה למידת 'כל' בזכות ברית המילה, אך אינו מקבל את התורה ונשאר בשל כך ברמת 'פרא אדם'. האמביוולנטיות הזו מסבירה גם את מעמדו הפוליטי המיוחד כשליט על שאר אחיו, בכך שאחיזתו בפני האל העליונים, גם אם במדרגה נמוכה, מעניקה לו את העדיפות על כל שאר אחיו.

נשים לב: הדרשה מתגלגלת מההבחנה בין פני האל הלגיטימיים לבין האלהים האחרים, להבחנה בין ישראל שנקראו אדם, כפניו העליונים של האל, לבין ישמעאל – 'פרא אדם'. מתבקש לטעון, שישמעאל הוא למעשה ה'אלהים האחרים'. דווקא המורכבות של דמותו והעובדה שיש דמיון בינו לבין ישראל, הן הגורמות לכך שהוא המייצג הטוב ביותר של ה'אלהים האחרים' – נוכחות שהיא אלהית, אך איננה פני האל העליונים. ההחמצה שבדמותו של ישמעאל, לצד האחיזה החלקית שלו בספירות העליונות, הופכות אותו להיות במובן מסויים דמות דמונית יותר משאר אחיו.

כאשר אנחנו בוחנים את המקורות המקבילים, נראה שטענה זו רק מתחזקת. ראשית – המקור שהוצג לעיל, בו מתעקש הזוהר על כך שהגר וישמעאל עובדים עבודה זרה, על אף שדמותם המקראית ואולי גם הימי-ביניימית אינה כזו. מקור זה מחזק את היחס שבין דמותו של ישמעאל לבין איסור 'לא יהיה לך אלהים אחרים'.

³³ ראה לעיל הערה 8.

הקשר נוסף שהוא משמעותי ביותר כאן הוא הקישור המופיע גם בדרשה זו וגם בדרשות נוספות, בין הלאו 'לא יהיה לך אלהים אחרים' לבין השקר בברית, המזוהה כזכור עם בעילת בת אל נכר. ישמעאל מוצג אמנם כמי שנימול, אך דומה שעל רקע ההבחנה החדה בין ישראל הנאמנים לברית, לבין הנוכרים הנחשבים לשקר הברית, נראה שהוא מוצג כמי שמשקר בברית. כאן שוב – דווקא דמותו של ישמעאל הנימול היא ההופכת אותו להיות הדוגמא הטובה ביותר לשקר הברית. הדברים אמנם אינם גלויים בדברי הזוהר, אך כאמור – לעניות דעתי המוטיבים השונים והיחס ביניהם בדרשה מרובת-פנים זו יכולים בהחלט להעלות את המסקנות שהוצגו לעיל.

נראה לי, שהקישור הזה מתחזק מניתוח דברי הזוהר כאן בנושא שמירת התורה. כזכור, נושא שמירת התורה והאיסור לומר דבר שלא נשמע מפי הרב תופסים מקום מרכזי בדרשת הזוהר כאן. מי שאומר דבר שלא שמע מפי רבו הוא העושה פסל ומסכה. סביר ביותר לטעון שדברי הזוהר מתייחסים למעשה לאיסלאם, שאינו מקבל את תקפותה של ההלכה היהודית כמקור סמכות אחרון. השוואה זו היא מתבקשת ממערך המוטיבים שהוצג לעיל: ישמעאל, שלא קיבל את התורה ולכן לא זכה ל'פרצוף אדם' – פני האל העליונים – עושה בתורתו החדשה פסל ומסכה. על אף מילתו – הוא למעשה משקר בברית.³⁴

כפי שראינו, במספר מקומות מתקיף הזוהר את מילתו של ישמעאל כמילה חלקית ולא מושלמת. כאן אמנם לא מוצגת המילה כמילה חלקית, אך נראה שדווקא על רקע המילה ה'תקנית' של ישמעאל, העובדה שהוא לא קיבל את התורה הופכת את בריתו לדוגמא לברית שקרית. כפי שראינו לעיל גם ההקשר הזה הוא הקשר זוהרי מובהק – שמירת הברית היא שמירת התורה, ואי קבלת התורה היא היא השקר בברית.

7. שוועת עניים אתה תשמע

³⁴ גם בדברי הרמב"ם הביקורת המרכזית על האיסלאם היא ביחסו לתורה, עד כדי איסור ללמד את המוסלמים תורה ומצוות כיוון שדתם סותרת במובהק את תוקפה של תורת משה. כך מבהיר הרב שילת בהערותיו לאגרות הרמב"ם (מהדרת י. שילת ירושלים תשנ"ה, עמ' רטו):

ביחס לשני היסודות העקריים של אמונת ישראל – מציאות ה' ותורה מן השמים – ישנם חילוקים הפכיים בין הנצרות לאיסלאם: הנוצרים עדיפים על המוסלמים ביחסם אל קדושת התורה שבכתב... המוסלמים, עם היותם יודעים על תורה שניתנה מאת ה' למשה – אינם מקבלים את תורתנו כצורתה, אלא מוסרים ממנה סיפורים קטועים בכתביהם... לעומת זאת, ביחס לעיקר ייחוד ה' עדיפים המוסלמים על הנוצרים, שכן המוסלמים מייחדים לאל "ייחוד כראוי, ייחוד שאין בו דופי" ואילו הנוצרים אינם מייחדים כראוי ונחשבים לעובדי עבודה זרה...

התייחסות נוספת ומקבילה בהרבה מובנים לקונפליקטים שבסיס דרשת הזוהר כאן ניתן למצוא בדברי הרמב"ם באגרת תימן (שם עמ' קיג-קסח). הרמב"ם מתייחס בה בהרחבה לדלותם של ישראל ביחס לישמעאל, ובעיקר לנצחיות נבואת משה ושקר האמונה המוסלמית הכופרת בנצחיות זו. ההשוואה, גם אם אינה מדויקת, וגם אם איננה מכילה התייחסות למוטיב הברית, יש בה עדיין להאיר את העיניים ביחס לרקע הריאל-פוליטי וביחס לעובדה שבעיות אלו אכן מטרידות מאוד את האוכלוסייה היהודית בספרד ובארצות המוסלמיות בימי הביניים.

המוטיב האחרון בדרשה, שעמדנו לעיל על חריגותו, הוא יחס השכינה אל העני. דרשתו של רשב"י, הניצבת בלב הדרשה כולה, עוסקת ביחס המיוחד של הקב"ה אל תפילתו של העני. העני נתפס כמי שקרוב ביותר לקב"ה, והשכינה מוצגת כשוכנת דווקא בכלים השבורים, עם הדכא ושפל הרוח. גם המוטיב הזה הוא מוטיב יחסית רווח בזוהר.³⁵ מה מקומה של הדרשה הזו כאן? כפי שטענתי כבר לעיל, נראה לי שהמבנה המהודק יחסית של שאר הדרשה, ומיקומה של דרשת רשב"י בלב הדרשה כולה ללא כל הקשר ענייני נראה לעין אך תוך זיקה סיפורית חזקה, מלמדים שמיקומה כאן איננו אקראי.

נראה, שגם כאן יש לנתח את המסר על רקע הדיונים הנוספים בדרשה ועל רקע דברינו לעיל ביחס למוטיבים השונים הנכרכים בה. ברצוני להעלות שתי הצעות, אחת סבירה יותר והשניה מעט חתרנית, לקריאת דרשה זו.

אפתח דווקא בהצעה החתרנית יותר. הדגש הניתן בדברי רשב"י על כך שה' שומע אל תפילת העני, וביחוד אזכור הפסוק "והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני", מהדהדים חזק מאוד הן בשמו והן בביוגרפיה של הנער ישמעאל. כפי שכבר הזכרנו לעיל, בשני מקומות בסיפורם של הגר וישמעאל הם מוצגים כאלו שה' שומע בקולם בעת צרה: "כי שמע ה' אל עניך" (בראשית טז, יא) ו-"כי שמע אלהים אל קול הנער" (בראשית כא, יז).

אם אכן כך הוא, לדברי רשב"י כאן משמעות מרחיקת לכת: עוניים של הגר וישמעאל והשמיעה של ה' בקולם בעת צרה, מלמדים על נוכחות השכינה לצדם, ולמעשה על זיהויים אתה. בהקשר התרבותי הספציפי זו אמירה רבת משמעות, כיוון שהיא מייחסת לאיסלאם הערבי מדה רבה מאוד של חשיבות, הרבה מעבר לאמירה הבסיסית בדרשה, שייחסה לו אחיזה ב'כל'.

דווקא על רקע עצמתה של הקריאה הזו, נראה שקשה לקבל אותה. התייחסותו של הזוהר לאיסלאם בכלל נראית מסוייגת מאוד, ולא נראה סביר שהדרשה כאן מכוונת לנתינת חשיבות גדולה כל כך לישמעאל. כמו כן, לא מצאתי בדברי הזוהר התייחסות לישמעאל או להגר דווקא כעניים ומסכנים, על אף העובדה שזה אולי מתבקש בפשטם של פסוקים.

ההצעה השנייה, שנראית לי הצעה מסתברת, היא לראות את דבריו של רשב"י כהתייחסות לסיטואציה בה עם ישראל נמצא בגלות ונשלט על ידי ישמעאל. התמונה שנפרסה בפתיחת הדרשה, בדבר עליונותם של ישראל הנקשרים דווקא בפרצוף 'אדם', מעלה בלב הקורא השוכן בגלות תמיהה קשה ותחושת חוסר התאמה. אם אכן ישראל דבקים בפניו העליונים של האל – האם לא אמור להיות לכך ביטוי פוליטי? השאלה

³⁵ ראה: זוהר כרך א דף קסח עמוד ב; דף קפא עמוד א; דף ריב עמוד א, כרך ג דף ח עמוד ב.

מתחזקת על רקע הסברת שלטונו של ישמעאל בכך שפניו עליונים יותר מפני אהיו. מדוע שולט ישמעאל על ישראל?

דבריו של רשב"י מעניקים כאן נחמה מסויימת, גם אם באופן סמוי. השכינה שוכנת דווקא בכלים השבורים, עם המדוכאים והשפלים. יש כאן תנועה דיאלקטית: הפנים העליונים ביותר של האל נוכחים דווקא במקום השפל ביותר והנמוך ביותר. דברים דומים מאוד נמצא בדרשתו של ר' יוחנן בתלמוד הבבלי:

אמר רבי יוחנן כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא אתה מוצא ענוותנותו. דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים. כתוב בתורה (דברים י') כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים וכתוב בתורה עשה משפט יתום ואלמנה, שנוי בנביאים (ישעיהו נ"ז) כה אמר רם ונשא שכן עד וקדוש וגו' וכתוב בתורה ואת דכא ושפל רות, משולש בכתובים דכתיב (תהלים ס"ח) סלו לרכב בערבות ביה שמו וכתוב בתורה אבי יתומים ודין אלמנות.³⁶

גם כאן, גדולתו של הקב"ה ניכרת דווקא בשכינתו עם המדוכאים, היתומים והאלמנות.

זיהוי נוסף בין העניות לבין הגלות נמצא בתיקוני הזוהר:

ועוד שכינתא אתקריאת צדקה וקודשא בריך הוא בעל צדקה ובגלותא איהי עניה ובנהא עניים וקודשא בריך הוא כביכול איהו עני כד איהו בר מאתריה ובגינה אתמר הן אראלם צעקו חוצה וכו'.³⁷

ייתכן שיש בכך כדי לחזק את ההצעה לקרוא את דרשתו של רשב"י כאן על רקע הסיטואציה ההיסטורית של גלות. חיזוק נוסף לקריאה 'פוליטית' של הדרשה הזו, ניתן למצוא בסוף הדרשה, הקושרת בין תפילת העני לבין התפילין של הקב"ה. בתלמוד הבבלי מוצגים תפיליו של הקב"ה כמייחדים את עם ישראל:

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו? אמר ליה (דברי הימים א' י"ז) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישראל? אין, דכתיב (דברים כ"ו) את ה' האמרת היום (וכתיב) וה' האמירך היום. אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה

³⁶ תלמוד בבלי מגילה דף לא עמוד א.

³⁷ תיקון"ז תיקון כא דף נח עמוד א.

אחת בעולם, שנאמר (דברים ו') שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.³⁸

תפילת העני של ישראל נכרכת, אם כן, בקשר המיוחד שבינם לבין הקב"ה, המשתבח בשבחם.

מכל מקום, המסר שמעביר הזוהר כאן ביחס למעמדו הפוליטי והרוחני של עם ישראל אינו גלוי. אם נכונים דברינו, הרי שזו דוגמא מעניינת למסר סמוי, שאותו מעביר הזוהר רק באופן מתוחכם ביותר – במיקום דרשתו התלושה לכאורה של רשב"י על העניים בלב העיסוק בישמעאל ובאיסור 'אלהים אחרים'.

סיכום

במהלך המאמר, סקרתי את חלקיה השונים של דרשת הזוהר, וניסיתי לעמוד על מערכות הקשרים ביניהם, תוך חשיפת המסרים העקיפים והסמויים שבדרשה. הדרשה כוללת מרכיבים רבים ומגוונים: איסור 'אלהים אחרים' ומעמדם של ישראל כקרויין 'אדם'; ישמעאל הנימול שלא קיבל תורה כ'פרא אדם'; מעמדה הטוטאלי של המסורת בהעברת התורה ומקומו של רשב"י כמקור התורה; הברית כדבקות באל והשקר בה כעבודה זרה; ובתווך בין אלו – מעמדו המיוחד של העני.

מתוך ניתוח המוטיבים הללו כשלעצמם ובהקשרם טענתי שהן יוצרים יחד למעשה תמונה מקיפה ושלמה, שאותה פירשתי על רקע יחסו של הזוהר לאיסלאם הערבי. יש כאן דוגמה יפה ומעניינת לסיטואציה פוליטית המתערבת בתפיסה הדתית. הזוהר המודע היטב לסביבתו אינו יכול להתעלם מן המצב הריאל-פוליטי שבזמנו, והדברים ניכרים בדרשה זו.

ייתכן, שהחיבור המעניין בדרשה זו בין הפוליטי לתיאולוגי מזמין העמקה נוספת. אעלה כאן טענה שאינה מבוססת דיה, אלא שהיא עולה בי מתוך הדברים. מחברי הזוהר עגנו אותו כידוע בכתיבה הארץ ישראלית של סוף ימי התנאים. בכך נוצרת התחושה שהז'אנר הזוהרי מנסה ליצור מעין תמונה ארץ ישראלית קדומה. התמונה הזו נכרכת לעיתים בטענה כי דווקא תורה ארץ ישראלית היא תורה של חזרה אל המיתוס ואל הסוד, שדומה שהיא טענה שנשמעת באופנים שונים, מכתבי הגר"א והרב קוק ועד למאמריו של יהודה ליבס.

ידועה גם הדרשה הכורכת את הזוהר ביציאה מן הגלות – "האי ספר הזהר יפקון ביה מן גלותא ברחמי ויתקיים בהון (דברים לב) 'י' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר".³⁹ אך באופן

³⁸ תלמוד בבלי ברכות דף ו עמוד א.

כללי, נראה שדווקא מקומה של הגלות בזהר הוא דומיננטי מאוד.⁴⁰ יש בהחלט מקום למחשבה שדווקא הגלות היא הכר הנח והמשמעותי ביותר ליצירתה של תודעה מעין זו של הזוהר. התמונה הפוליטית המורכבת שבתוכה נמצא העם היהודי בתקופה זו מעודדת ומקדמת את בנייתם של מודלים מורכבים, שיאפשרו את הצגת הקשר בין העם לאלוקיו גם על רקע תקופות גלות ומשבר.⁴¹ מעבר לזה, רק בגלות יש אפשרות לכונן תודעה כזו כתודעה של סוד, שאיננה פורצת אל מישור החיים החיצוניים ואיננה הופכת לעבודה זרה.

אם אכן כך הוא, הרי שהקישור העומד בבסיס הדרשה בין פניו המרובות של האל לבין פני העמים [אלהים אחרים על פני' – 'על פני כל אחיו'] מקבל כאן משמעות נוספת. דווקא הסיטואציה הפוליטית שבה ישראל מפוזרים בין העמים, היא המאפשרת והמצריכה את המפגש עם פניו המרובים של האל.

³⁹ זוהר, רעיא מהימנא, כרך ג דף קכד עמוד ב.

⁴⁰ ראה בספרה של הלנר-אשד, (לעיל הערה 11), עמ' 200-203 ו-274-276 על ההזדהות של חכמים הזוהר עם השכינה הגולה. היא מעלה אמנם את הזדהותם של החכמים עם השכינה שבגלות, אך אינה מפתחת את הרעיון באופן ממצה.

⁴¹ אבולוגיה מעניינת יכולה להיות לדימויי האל במקרא. עיון קל מלמד שמערכת הדימויים של יחסי הקב"ה וישראל מתפתחת במקרא ממערכת של דימויי אב ובן הרווחת במקורות הקדומים יותר, למערכת של בעל ואשה במקורות המאוחרים יותר ירמיה, יחזקאל, ישעיהו השני (בלבדו). גם כאן דומה שזו התפתחות תיאולוגית משמעותית ביותר, שנקל להבין אותה על רקע הצורך לאפשר הכלת מצבים של נתק וחורבן באמצעות דימויים משוכללים יותר: המודל הזוגי מאפשר מודעות של גירושין וחזרה, ותיאורים אלו רווחים מאוד בנבואה המאוחרת. יחד עם זה, ברגע שנוצר הדימוי, הוא משפיע כמובן באופן רחב ביותר – חטא נחשב לבגידה בזוגיות, מקומם של ישראל הוא משמעותי הרבה יותר (אשה ולא רק בן) וכן הלאה.