

מושגי התשובה בספר ה'זוהר'

הלל בן-ששון

מבוא

למגוון הגישות ואופני העיסוק במושג התשובה שבספר ה'זוהר' אין תקדים בכתבים הקבליים שקדמו להופעתו. במאמר זה אבקש לשחזר את תפיסת התשובה הייחודית העולה מן ה'זוהר' ולמקמה בהקשר הרעיוני וההיסטורי, מתוך דיון בשלושה יסודות שמהם היא מורכבת. הניתוח המוצע כאן מתמקד בדיונים במונח 'תשובה' במשמעותו הפשוטה ובמשמעותו הספירית, וגם בהטיות הפעלים שו"ב בעברית ותו"ב בארמית, כשהם מציינים במישרין או בעקיפין את תהליך התשובה או את הספירה הנדונה. המקורות שבהם מתמקד הדיון משתייכים למה שנתפס במחקר כ'גוף הזוהר'. כפי שמעיד הדיון המחקרי המתמשך בשאלת אופיו של הקורפוס הזוהרי, גם ההתמקדות ב'גוף הזוהר' אינה נטולת בעיות כלל ועיקר, ובראשן הצורך לאמץ שורה של הנחות בדבר טיבה של אסופה זו ושייכותה לקורפוס אחד.¹ הספק בדבר שייכות זו לקורפוס

* אני מבקש להודות לחבריי ומוריי שקראו טיוטות של מאמר זה, ביצעו ממנו טעויות והציעו ברוב טעם תוספות חשובות למהלכו – לאדם אפטרמן, אבישי בר-אשר, ג'רמי פ' בראון, משה הלברטל, יקיר פז, רות קרא-איוואנוב קניאל ועמרי שאשא. אבקש להודות גם למערכת כתב העת ולקוראים האנונימיים של המאמר על הצעותיהם החשובות ועל טיפולם המסור בכתב היד.

1 שאלת לכידותו הפנימית של 'ספר' ה'זוהר', גבולותיו והיקפו, נתונה במחלוקת מחקרית מתמשכת מראשית המאה התשע עשרה. בעשורים האחרונים עמדות שמרניות יותר, כמו זו של י' תשבי, רואות ב'זוהר' ספר, כדבריו: 'וצא בוודאות גמורה שר' משה די ליאון חיבר את ס' הזוהר על כל חלקיו, חוץ מרעיא מהימנא ותיקוני זוהר וכמה תוספות קטנות' (י' תשבי, משנת הזוהר א, ירושלים תש"ז, עמ' 105), אך גם לפי עמדות אלו ספר זה הוא מעין אנתולוגיה של יחידות משנה ושכבות למיניהן העשויות 'מגילות מגילות' (שם, עמ' 106). עמדות עדכניות יותר קוראות תיגר על עצם ראיית ה'זוהר' כספר יחיד (ולו גם בעל תוספות והרחבות), כפי שטוען ד' אברמס, שיש לחדול מן הניסיונות להרכיב תמונה של חוג ה'זוהר', 'מחבר' ה'זוהר' או 'היצירה' האחת שהיא ה'זוהר': 'it is long overdue that scholarship consider divesting itself of the'

כי יש בספרות הזוהרית מגוון עמדות הנוגעות לתשובה שאינן מאופיינות בשיטה מאוחדת, וכי הן הושפעו רק במידה מוגבלת ממקורות הקבלה שקדמו ל'זוהר'.⁶ בדברים שלהלן אבקש להעריך מחדש קביעות אלו של תשבי ולהראות כיצד עומדים דיוני ה'זוהר' בזיקות ישירות ועקיפות לתפיסות התשובה של זמן הופעתו,⁷ ובאיזו מידה אפשר לראות במגוון העמדות הזוהריות ביחס לתשובה מהלך מובחן, ואף כזה שיש בו אחדות שיטתית מסוימת. נוסף על כך אבקש לטעון כי הן תכניה של תפיסת התשובה הזוהרית, הן ריבוי האנפין שבה, אינם רק ביטוי לעליית מעמד התשובה בתקופה הנדונה, אלא הם גם משקפים התמודדות מורכבת עם תמורות שחלו בהבנת מושג החטא במסורות היהודיות בנות התקופה, ושאפשר כי הושפעו מתפיסות חטא של זרמים נוצרים בני הזמן והמקום.

בחיבור ה'זוהר' להקשרו הרעיוני וההיסטורי אני צועד בעקבות מחקרו של ג'פ' בראון שעסק במושגי התשובה והסליחה בקרב מקובלי ספרד במאות השנים עשרה והשלוש עשרה. בעקבות א' וולפסון הצביע בראון על מערכת עשירה של זיקות בין התפיסות הקבליות שבהן הוא דן לבין עמדות פילוסופיות וחסידיות-אשכנזיות.⁸ מתוך זיקות אלו בראון גורס כי תפיסת התשובה בכתבי המקובלים שחקר שאפה לשלב בין שאיפות מיסטיות לבין שיטות תשובה וכפרה מחוג 'ספר חסידים'.⁹ בתפיסות אלו שורטטה עשיית המצוות – בדגש על מערכי התשובה והכפרה – כסדר מנט

penitence, especially insofar as the passage at hand expressly states that "the light of [binah] illumines the thought of the penitent" (J. P. Brown, 'Distilling Depths from Darkness: Forgiveness and Repentance in Medieval Iberian Jewish Mysticism [12th-13th Century]', Ph.D. dissertation, New York University, 2015, p. 31)

6 תשבי, שם. עיקר חידושה של קבלת פרובנס, לדידו של תשבי, נוגע לצימוד בין ספירת בינה לבין מושג התשובה.

7 במאמר 'The Appearance of Kabbalistic Pietism in Thirteenth Century Castile', העתיד להתפרסם, מצביע ג'פ' בראון על דגם חסידות קבלי, ובו עקבות ברורים של תורות כפרה חסידיות מאשכנז (לרבות ציטוטים מפורשים מכתבים אשכנזיים). כפי שמראה שם בראון, חלק מדיונים אלו מופיע גם ב'זוהר'. עם זאת, תורת החסידות הקבלית כאורח חיים שצעדים של כפרה וסיגוף הם חלק מרכזי ממנה, ושעליה מצביע מאמרו של בראון, אינה מאפיינת את דיוני ה'זוהר' במושג התשובה. ראו - <https://brill.com/view/journals/ejjs/aop/article-10.1163-1872471X-BJA10004/article-10.1163-1872471X-BJA10004.xml>

8 E. R. Wolfson, 'Fore/giveness on the Way: Nesting in the Womb of Response', idem, *Luminal Darkness, Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*, Oxford 4 2007, pp. 228-257 (= *Graven Images: Studies in Culture, Law, and the Sacred* [1998], pp. 153-169)

9 על ההבחנה בין סוגי חסידות ועל החוג שבו נתחבר 'ספר חסידים', ראו סולובייצ'יק, חסידות וחסידות גרמנית (לעיל הערה 3).

ההופך את בעל התשובה לא רק מחוטא לאדם ישר, אלא גם מיצור ארצי לישות כמו־אלוהית. עבור המקובלים הנדונים מציינת אפוא התשובה, לדידו של בראון, מערך של פעולות ופרקטיקות להשתלמות אישית, שדרכן הופך המקובל ל'אחר' וכן הופך ל'אלוהי'.¹⁰

כפי שיתברר להלן, ניתוח דיוני ה'זוהר' בתשובה מעלה תמונה שונה מממצאי מחקרו של בראון. ראשית, דיוניו של ספר ה'זוהר' בתשובה אינם נוטים במובהק לממד החווייתי־ניסיוני, אלא מתאפיינים במגוון מוקדי עניין, עמדות מוצא ותכליות. שנית, חלקה של הכפרה בדיונים האלה משני בהשוואה לממצאיו של בראון על אודות מקובלים מוקדמים ולמחקריו של א' בר־אשר על אודות הכתבים המזוהים של רמז"ל.¹¹ שלישית, טענתי להלן היא כי ב'זוהר' נוסף נדבך חדש על המגמה שזיהה בראון, שכן אל מול מושג החטא אנו מוצאים ב'זוהר' שני מערכי התמודדות מקבילים: מערך התיקון, מחד גיסא, ומערך התשובה, מאידך גיסא. שני המערכים האלה אומנם קשורים ביחסי גומלין שידונו להלן, אולם הם מתייחדים בכל זאת במאפייניהם היסודיים.

חטא, תיקון ותשובה – החידוש שבעיסוק הזוהרי בתשובה

דימוי התשובה בכל דור ובכל שיטה מחשבתית נמצא לעולם ביחסי השפעה הדדית עם מושג החטא. ככל שמשתנה מושג החטא, מקבל דימויים מגוונים וסופח לתוכו משמעויות חדשות, כך משתנים מושג התשובה ומקומו במערך החיים הדתיים של המאמינים. ולהפך, עם שינוי מושג התשובה, מעמדו, מרכיביו והיקפו, כך הולך ומשתנה מושג החטא שכנגדו באה תשובה זו. לכל אורכה של האסופה הזוהרית מופיעים דיונים במושג החטא ובהשפעותיו ההרסניות – במיוחד בהשפעות היוצרות שבירה ופירוד בעולם האלוהות ובעולם הזה. אולם בקורפוס זה ההבנה שהחטא הוא הפירוד מוצאת לרוב עזר כנגדה לאו דווקא את מושג התשובה, אלא את מושג התיקון. אומנם המושג התיקון הופיע בספרות חכמים במובנים שונים, ואף זכה לפיתוח של ראשוני המקובלים, אולם תחת ידיהם של מחברי האסופה הזוהרית נעשה המושג הזה לאבן יסוד בשפה הדתית שהם כוננו. בלשון ה'זוהר' הורחב מושג התיקון, והוא כולל מגוון משמעויות, ובהן תיקון האדם, תיקון העולם, תיקון האלוהות,

10 בראון, להוציא עמוקות (לעיל הערה 5), עמ' 248–249.

11 בראון, שם; א' בר־אשר, 'תורת הכפרה והתענית של ר' משה די ליאון והפולמוס ה"זוהרי" עם הנזירים הנוצריים', קבלה 25 (תשע"ב), עמ' 293–319.

תיקונים במשמעות מלבושים או עדיים, ואף 'תיקון' שהוא ריטואל ליטורגי.¹² להבדיל ממשמעותו של המונח 'תיקון' בלשון זמנו – ריפוי דבר מה שבור או הרוס, משמעותם הבסיסית המשותפת של מגוון שימושי המונח בלשון ה'זוהר' נוגעת להעמדה או לסידור. אם כן, המונח 'תיקון' מקביל במשמעותו לשם thesis) θεσις בלשון היוונית, ולפועל (tithemi) τίθημι, במשמע 'העמדה', שממנו הוא נגזר.¹³ התיקון במשמעותו הזוהרית מעמיד אפוא את הדברים על מכונם הראוי בסדר הדרוש לתפקודם ההרמוני. כשהוא מוצב נגד החטא התיקון אינו אלא התקנה מחדש, לאמור העמדה חוזרת של הדברים על פי סדרם לאחר שסטו ממסלולם המקורי. לפיכך, על פי רוב מציין התיקון ב'זוהר' פעולה תיאורגית של קיום מצווה, והוא טעון בכוונה רוחנית-קבלית. תוצאתו של קיום המצווה בתיקונה הוא תיקון העולם האלוהי, רוצה לומר, חיבור הפירוד והעמדת כל מידה במקומה וברגתה, ומתוך כך, החזרת הזרימה לצינורות השפע.

- 12 L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003, 'י' תשבי, 'תיקוני התשובה של נתן העזתי', תרביץ טו (1944), עמ' 161–180.
- 13 'י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ג. הערך 'אדם' – שם, עמ' 90, 288: "תקונא דא" – השלמת דמותו של אדם וקשוטו, הכוונה הן לאה"ר ובעיקר לזעיר אנפין בצורתו המתוקנת הכוללת גם את נקבתו (ל"ז א"ר, והשווה רמד"ל, שקל הקודש 135: תיקון א'); הערך 'גוף', שם, עמ' 110–111, 303, 305: "אתתקן כל ג' – נתקן כל הגוף, התמוגג החסד והדין ויצרו את ספירת התפארת (ל"ז). הוא השלב הסופי בתיקונו של זעיר אנפין לפי א"ו). וכד גווני אתחברו אקרי תפארת וא' כ' ג' (ג רצו א; א"ו)", "לאתקנא לג', לתקנא לג'" – לתקן את הגוף, להשלימו ולהביאו לתכליתו, ואף ליפותו ולקשטו (ל"ז). לפי תקונא = בארמית תכשיט. ע' להלן). דנשמתא אתערת ל' ל' (א עט א; ס"ת. ביום מלאת לו שלוש עשרה, שהוא כעין ברית מילה. והשוה גם ב צח א. ושמא קשור הדבר למנהג הערבי למול בגיל 13, לפי ישמעאל – בר' יז כה. מכל מקום ה"תיקון" הוא ברית המילה הגשמי ואף הרוחני, שכן אז נשלם גופו של אדם כמובא בזוהר פעמים רבות כגון א צח א, ג קסג א-ב. וע"ס 382 – סיומא דג'). וכל דא אי זכאה – צ"ל זכא? – בהאי עלמא ל' ג' כדקא יאות ולאכפיא תוקפא דההוא לטיא (א פ ב; ס"ת. וכל דא – צרירת הנשמה בצרור החיים. לטיא = המקולל = יצר הרע, ונקרא כך כאלגוריה על לוט. לאכפיא – השוה אוצר הגאונים שבת, התשובות, עמ' 160 למיכפיה לתאותו. פועל זה משמש בזוהר לרוב במשמעות הכנעת כוחות ס"א, וכן אצל רמד"ל ור' יוסף ג'יקאטיליה). והוא זמיל לת' לגופייה ולקיימא לון בשלימותא דג' בלא נשמא (א קכו א; מה"ג. הנושא מטטרון לפני תחיית המתים. ובהמשך – שם ב: כדקאמרן דאיהו עתיד ליפות לגוף); "תיקונא דג'" – לבוש, קישוט הגוף ושכלולו (ל"ז). תיקון הגוף בליה"ב). מילת תיקון, תיקונא במשמעות לבוש לקישוט מצוייה בלחז"ל ולת"ר, כגון ת"א דב' כב: תקוני אתתא, ובמקור: שמלת אשה. והזוהר מכנה כך את הלבוש גם כי הוא מביא את הגוף לידי תיקון ושכלול, וכך גם הלבוש הסימבולי מתקן את הספירות או את השכינה הנקראות ג' תקוני דג' – אברי הגוף, וכסמל – הספירות (ל"ז). משמעות 'אבר' ל-תיקונא הוא חידוש של ל"ז).

בדיונים ההלכתיים שבספרות חכמים הייתה התשובה חלק ממערך הכפרה,¹⁴ ואם כך, כמו קורבן, ייסורים, יום הכיפורים והמוות, היא נועדה לשמש אמצעי להתגבר על עוון מוגדר ולמחוק את האשמה הנלווית לו. ממילא הייתה ההבנה שתשובה היא אירוע נקודתי ולא תהליך מתמשך הנפרש על פני חיים שלמים. על פי מובנה החזו"לי הייתה התשובה יכולה להשתלב היטב במושג התיקון שפותח באסופה הזוהרית בשני אופנים. ראשית, התשובה הייתה יכולה להמשיך ולהיות מרכיב ממרכיבי הכפרה, אם כחלק ממושג הקורבן, ואם כחלק ממושג התפילה. שכן גם בלבושם האזוטרי ממשיכים המושגים האלה לשמש מושגי מפתח במערך התיקון ה'זוהרי'. שנית, התשובה הייתה יכולה להוות אירוע מנטלי נקודתי ומיידי ('עבר על מצוות עשה ועשה תשובה – לא זו משם עד שמוחלין לו'),¹⁵ הבא לידי ביטוי ממילא בעשיית מצוות כתיקונן וכבתחילה. כלומר תשובה שהיא הימנעות מחטא.

אולם בדורות שקדמו להופעת ה'זוהר' חלה סדרת שינויים במושג התשובה במסורת היהודית. שינויים אלו מופיעים במגוון רחב של מסורות ושיטות באשכנז ובספרד גם יחד, ומשותפים להם שני עיקרים. עיקר ראשון – בתקופה זו נהפכה התשובה מאמצעי אחד מני רבים במערך הכפרה שהעמידו חכמים, לתהליך עצמאי ובלתי תלוי שהכפרה אף משמשת בו לעיתים אמצעי משני בלבד; עיקר שני – התשובה נהפכה מאירוע נקודתי שנועד לכפר על ביצוע מסוים של עבירה מוגדרת, לתהליך מתמשך בעל מאפיינים נפשיים, שיש לו מעמד מרכזי בחיי הדת האישיים והציבוריים. תמורה אחרונה זו הופיעה בו בזמן במגוון מסורות וחוגים בדורות שקדמו להופעת ה'זוהר'. כך, לדוגמה, הרחיב חוג חסידי אשכנז את גדריו החטא כדי שיכללו הפרה של מנהגים, אמונות ופרקטיקות שכונו בפי החסידים 'רצון הבורא'.¹⁶ ממילא ראו חברי

14 בדרשות ובאגדות מתוארת התשובה כאמצעי תיקון אישי רב עוצמה, ומעמדה הדתי מוכתר בכותרים נשגבים. ראו, לדוגמה, ירושלמי, מכות ב, ו, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א, עמ' 1337; בבלי, עבודה זרה יז ע"א; בבלי, יומא פו ע"ב. וראו א"א אורבך, חזו"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 408–412; מ' בר, 'מעשי כפרה של בעלי תשובה בספרות חזו"ל', ציון מז (תשמ"א), עמ' 159–181. בדיונים ההלכתיים שבספרות חזו"ל יסוד התשובה הוא בדרך כלל מרכיב משני במסגרת מערך הכפרה, דהיינו, התשובה היא אמצעי שדרכו אפשר להשלים את הליך כפרת העוון בצד אמצעים נוספים, כמו השעיר המשתלח, יום הכיפורים עצמו, או מות החוטא. ראו ברייתת מתיא בן חרש, בבלי, יומא פו ע"א; משנה, שבועות א, ז. הסוגיה בבבלי יומא רואה בתשובה מרכיב הכרחי (גם אם משני) בכל תהליך כפרה, ואילו משנת שבועות מצביעה על תהליכי כפרה שבהם התשובה נעדרת כליל, כגון השעיר המשתלח. ראו אורבך, שם; ע' קדרי (לעיל הערה 3), עמ' 27–32.

15 בבלי, שבועות יב ע"ב.

16 סולובייצ'ק, שלושה נושאים (לעיל הערה 3), עמ' 323–324.

החוג במצטרפים לשורותיהם בעלי תשובה, ובכך הרחיבו במידה ניכרת את גדרה של התשובה, מאירוע נקודתי לתהליך קיומי חובק כול. ¹⁷ דוגמה נוספת יש בספר 'שערי תשובה' לרבנו יונה גרונדי, שם הורחבו ועובו גדרי תהליך התשובה ההלכתי עצמו, ובוטלה, למעשה, ההבחנה בין מצווה קלה לחמורה, וכל עבירה ועבירה נתפסה כעוון החמור וכחילול השם. ¹⁸ מהלך כפול פנים זה אפשר לרבנו יונה להציג את התשובה כתהליך רציף, מתמשך, שלעולם אין להניח כי הושלם בהצלחה. דוגמה שלישית אפשר למצוא בהלכות תשובה לרמב"ם. על פי הדיון בפרקים א–ד מהלכות תשובה, הרמב"ם רואה בתהליך התשובה מנגנון תיקון ממוקד לחטאים מוגדרים, כמו הדיונים בספרות חכמים. ¹⁹ אך מפרק ה ואילך התשובה חורגת ממעמד זה ולובשת אופי של תהליך בעל כוח טרנספורמטיבי ביחס לאישיותו הדתית של הפרט. בעקבות זאת, חלקן השני של הלכות תשובה נוטש את הדיון במצוות או חטאים מוגדרים ופונה לעסוק בסוגיות מטא-הלכתיות, כגון שכר ועונש ובחירה חופשית, ובתוך כך בהשפעותיו הנפשיות והפסיכולוגיות של החטא. ²⁰ שינוי ערכין זה, המתבטא בכל שלוש הדוגמאות, מבטא הפנמה עמוקה של חיי הדת בכל מישורי החיים.

בתמונה המושגית שהלכה והשתרשה, ובה הצטיירה התשובה כתהליך מתמשך ורציף, היא לא הייתה יכולה עוד להיוותר אירוע נקודתי על ציר החטא והתיקון, או על ציר החטא ועשיית המצווה, שהיא התיקון, ²¹ ולפיכך, על פי תפיסת התשובה באסופה הזוהרית, התשובה ניצבת בצד התיקון ולא בתוכו. המקובלים שפיתחו את מושג התיקון בעשיית המצוות, בין היתר, כמענה לחטא, נהגו כעת מהחירות להטעין את מושג התשובה בתכנים חדשים. וכך אכן עשו, ביוצרים מערך דיונים על התשובה שהיה חסר תקדים ביחס לטקסטים שקדמו לו.

כנזכר בפתח המאמר, תפיסת התשובה ב'זוהר' ייחודית בהשוואה לכתבים הקבליים שקדמו לו. תפיסה זו באה לידי ביטוי בכמה היבטים, ובהם: (א) מגוון

17 שם, עמ' 326.

18 בן-ששון, עונש, חטא ותשובה (לעיל הערה 3).

19 ראה לדבר בהגדרת התשובה הגמורה (בהלכות תשובה ב, א) כהתגברות על הפיתוי לחזור על החטא המקורי באותן הנסיבות.

20 ראו גם י"ד סולובייצ'יק, על התשובה, פ' פלאי (עורך), ירושלים תשל"ד, עמ' 191–243; י' בן-ששון, 'יסודי תורת המוסר של חברה ומשפחה במשנותיהם של רמב"ם וריה"ל', הג"ל (עורך), משפחות בית ישראל, ירושלים תשל"ז, עמ' 106–107.

21 זאת להבדיל ממושג התיקון בקבלה הלוריאנית, שבו חופפים תהליכי התיקון והתשובה חפיפה חלקית לפחות. במסורת הלוריאנית תיקוני עוונות הנושאים אופי של תשובה הכרחיים כדי לכפר על החטא, לטהר את נפש החוטא ולאפשר למקובל לתקן תיקונים גם בעולם העליון. ראו פיין, רופא הנפש (לעיל הערה 12).

הגישות המובאות, (ב) מידת החירות והנועזות בטיפול בחומרים המוקדמים, (ג) המגמה הכללית העולה מצירוף מכלול הדיונים בספר ה'זוהר'. חדשנות זו נחשפת מתוך השוואת הדיונים האלה בתשובה לכתבים קבליים שקדמו להם. כך, כתיב ראשוני המקובלים בקטלוגיה כוללים אומנם זיהוי של ספירת בינה עם התשובה, הן במרשמי הכוונות התיאורגיים לתפילה, הן בהסברים תיאוסופיים על מבנה מערך הספירות.²² ועם זאת, בשני ההקשרים גם יחד מתמצה עניינם של המקובלים המוקדמים בזיהוי נקודתי של בינה עם התשובה. הם אינם מפתחים את מוטיב שיבת הבנים אל האם על משמעויותיו המיסטיות,²³ ו'בעל התשובה' בכתביהם איננו מונח תיאוסופי בעל משקל.²⁴ מוטיב נוסף החוזר בכתביהם של מקובלי גירונה ומופיע לאחר מכן באסופה הזוהרית הוא קדמותה של התשובה לבריאת העולם, אך להבדיל מן ה'זוהר' נמנעו המקובלים המוקדמים מלפתח מוטיב זה לכדי הנחה בדבר עצמאותה האונטולוגית של התשובה והיותה היפוסטזה.²⁵ אל מול אלו מרובים הדיונים בכתבי מקובלי גירונה העוסקים בתשובה במשמעותה האקזוטריית הפשוטה,²⁶ מבלי לטעון

22 זיהוי זה נרמז ב'איגרת ריס"נ', ג' שלום, מחקרי קבלה, י' בן שלמה (מהדיר) מ' אידל (עדכן והשלים מספרות המחקר), תל אביב תשנ"ח, עמ' 10, והוא מופיע בכוונות התפילה – אלו הנמסרות משמו של ריס"נ ואלו של הרמב"ן, ראו מ' אידל, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סג"י-זוהר', מ' אורון וע' גולרייך (עורכים), משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25–52; מ' גברין, 'פירוש התפילה לר' עזריאל מגירונה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ד, עמ' 37א. זיהוי זה שב בביאור עשר הספירות לר' עזריאל מגירונה, ספר דרך אמונה, למברג תר"ט, עמ' 32, בכתביו של ר' אשר בן דוד (ד' אברמס, ר' אשר בן דוד – כל כתביו ועיונים בקבלתו, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 107–108), ובכתבי ר' יעקב בן ששת הוא מופיע בעקיפין, ראו י"א וידה (מהדיר), ספר משיב דברים נכוחים לר' יעקב בן ששת, ירושלים תשכ"ט, עמ' 73, והשוו תשבי, משנת זוהר (לעיל הערה 1), עמ' תשלח.

23 יוצאת מן הכלל הבאה להעיד על הכלל היא הזכרת התשובה-הבינה כאם עליונה המאצילה את בניה ב'ביאור עשר הספירות לר' עזריאל' (שם, עמ' 37). גם כאן נעדר דיון בשיבת הבנים כמוטיב מפתח תיאוסופי ותיאורגי. השוו לאיגרת ריס"נ (שם).

24 יוצא מן הכלל הוא דיונו של ר' אשר בן דוד המבאר שזיהוי התשובה עם הבינה נובע מן הפסוק 'בשובה ונחת תושעון' (ישעיהו ל 15), ומורה על 'הנחת רוח הו"ך הפנימי הבא מן החכמה ומאין סוף' (אברמס, בן דוד [לעיל הערה 22]).

25 אברמס, בן דוד (שם); ביאור עשר הספירות לר' עזריאל (לעיל הערה 22); פירוש האגדות לרבי עזריאל: מראשוני המקובלים בגירונה יוצא על פי כ"י הנמצא בספרייה הלאומית בירושלים עם חילופי נוסחאות והערות ומבוא מאת י' תשבי, ירושלים תש"ה, עמ' 97; י' בן ששת, ספר האמונה והבטחון, כתבי רבינו משה בן נחמן (מהדורת ח"ד שעוועל), ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' תי.

26 ראו, לדוגמה, גברין, פירוש התפילה (לעיל הערה 22), עמ' 47א; בן ששת (שם), עמ' שצב, תמ; אברמס (שם), עמ' 55–62, 79, 86–89, 103, 124, 136. גם כל אזורי התשובה בפירוש הרמב"ן

אותה במטען מיתי, כמו זה שפותח בדיוני ה'זוהר', וחשוב מכך – מבלי לכרוך את תשובת האדם בתשובה העליונה, בחישובי קיצין, בנבכי המעברים מגן עדן לגיהנום וחזור חלילה ועוד. דיוני ה'זוהר' מתייחדים אפוא ביחס לרקע הקבלי שכנגדו הופיעו, לא רק בהצגה של פירושים חדשים למשמעותה של התשובה, אלא בעיקר ברשת זיקות הגומלין שהם יוצרים בין משמעה. כפי שאבקש לטעון בסיכום המאמר, יש בה ברשת זו כדי ללמד על מידת החירות שנטלו לעצמם מחברי הזוהר, וגם על מגמתם הפרשנית הרחבה יותר.

כדרכו של הקורפוס הזוהרי בנושאים רבים, הדיונים בתשובה פוזרים לכל אורכו ורוחבו ומופיעים אגב אורחא בשלל הקשרים וסוגות – החל במדרשי פסוקים, דרך אגדות וסיפורים, וכלה בדיונים כמו־משפטיים. מתוך אלו אפשר להצביע על דרשות ארוכות למדי שנושאן העיקרי משיק לעניין המחברים בתשובה, ועל כן הן מקבצות כמה דיונים בנושאי התשובה. מקבצים אלו הם (א) זוהר, ויחי (א), ריט–רכ, רכד–רכה) – סדרת דיונים העוסקים בעיקר בתשובה ומוות; (ב) זוהר, משפטים (ב, קו–דו) – דיון תיאוסופי־תיאורגי מתמשך ביחס שבין התשובה ליתר הספירות, שראשיתו בפסוקים 'ויצאה אשתו עמו... אם אדניו יתן לו אשה' (שמות כא 3–4); (ג) זוהר, תרומה (ב, קג) – דיון רחב בתשובה ביחסה לשוכני גן עדן וגיהנום; (ד) זוהר, ויקרא (ג, טז–יז, כ, כד) – סדרת דיונים מגוונת העוסקת בשלל נושאי התשובה בהקשר של קורבנות, בכלל, וקורבנות כפרה, בפרט. הדיונים האלה מכילים מרכיבים מיתיים, תיאוסופיים, תיאורגיים ואסכולוגיים. אולם בצד מקבצים אלו, מרבית אזכורי התשובה ב'זוהר' והדיונים בה אינם מאוגדים במקבצים. יותר משהיא שחזור של עמדה מגובשת ואחודה, הטקסונומיה המוצעת כאן היא אפוא בבחינת מהלך סינתטי פרשני. במסגרת הזאת, במושג התשובה העולה מתוך דיוני ה'זוהר' אפשר להבחין בשלושה מהלכים עיקריים, הקשורים במידה משתנה בדיוני התשובה המסורתיים. להלן נדון בשלושת המרכיבים האלה, ונעבור מן המובן הקונקרטי והקרוב ביותר למושג התשובה הקלאסי, עד המובן הרחוק ממנה ביותר: (א) מערך פרשנויות בעלות גוון מיתי לתשובה בהיותה תהליך אנושי של התגברות על החטא; (ב) עיבוי משמעות התשובה בהיותה ספירה בעולם האלוהות; (ג) דיון בתשובה בהיותה ישות היפוסטטית הנפרדת מהאדם ומהאל כאחד.

לתורה הם אקוטריום.

חלק ראשון – תשובת האדם

כוחה של תשובה

בעלי המדרש כבר ראו בכוחה הרב של התשובה להמתיק את חומרת העונש, ואף לבטלו, תופעה שיש להדגיש את ייחודה.²⁷ עם זאת, מחברי ה'זוהר' ביקשו לשער שיעורים בכוח זה ולקבוע לו את מידותיו. להבדיל מן המשנה, העיסוק בקביעת מידות ושיעורין לכוחה של התשובה ב'זוהר' ממוקד פחות ברגולציה של ההתנהגות האנושית או בהצבת עולם אינטלקטואלי עצמאי. מטרתם של הדיונים בכוחה של התשובה האנושית ממוקדת באסופה הזוהרית בפענוח נתיביה של התשובה כשהיא עולה לעולמות העליונים.²⁸

כך, במקום אחד מבאר ה'זוהר' כי הפסוק 'וינחם ה' על האדם' (בראשית ו 6) מסמן את גבול כוחה של התשובה – משעה שהקב"ה מקבל ניחומים על החוטאים העתידים להיענש, יוצא הדין להאביד את הרשעים עד שהתשובה אינה מועילה.²⁹ במקום אחר עולה כי גבול כוחה של התשובה נקבע לא רק ביחס לשלבי עשיית הדין, אלא גם ביחס לטיב העבירות. דרשה המבוססת על מעשה הפרדס (בבלי, חגיגה יד ע"ב) קובעת כי המנאף ושוכב עם אשת איש והמכחש בקב"ה ובכנסת ישראל – לכל אלו תשובה אינה מועלת כשהיא לעצמה, אלא רק לאחר המוות ואף ריצוי הדין בגיהנום.³⁰ השחתת זרע נחשבת חטא שעליו תשובה רגילה אינה מועלת אלא יש צורך בתשובה רבה ('סגי'),³¹ ואילו במקום אחר גורסת הדרשה הזוהרית על השחתת זרע כי 'אין לך חטא בעולם שאין לו תשובה לבד מזה ואין לך חוטא שאינו רואה את פני השכינה לבד

27 ראו, לדוגמה, בראשית רבה כב, יג, מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ז, עמ' 220: "ויצא קין וגו'" (בראשית ד ט"ז) – [...] פגע בו אדם אמר לו מה נעשה בדיןך, אמר לו עשיתי תשובה ופירשתי, התחיל אדם מטפח על פניו כך היא כח התשובה ולא הייתי יודע, מיד עמד ואמר "מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לי"י" (תהלים צב, א). השוו תוספתא לזוהר, בראשית נד ע"ב.

28 והשוו לדבריו של מ' הלברטל על המשנה. מ' הלברטל, 'תולדות ההלכה והופעת ההלכה', דיני ישראל כט (תשע"ג), עמ' 21–23.

29 זוהר א, נו ע"א. השוו בבלי, ראש השנה יח ע"א: 'כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין'.

30 זוהר ג, מד ע"ב. השוו זוהר ב, רנד ע"ב: 'כגוונא דא תנינן, ארבעה נכנסו לפרדס, וכלה ואתברירו לדוכתא דא, לאלין ארבע יסודי, וכל חד חד וחד אתקשר בדוכתיה [...] אלישע נחת לתתא בסטר שמאלא דאיהו אשא, ונחית ביה ולא סליק, ואערע בה הו אסטרא אחרא דא קריא לאחר, ואתמנע מניה תשובה, ואתתרך בגין דאתדבק ביה, ועל דא אקריי אחר, ואוקימנא'. וראו גם ' ליבס, חטאו של אלישע – ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 29–84.

31 זוהר א, סב ע"א.

מזהו'.³² מקרה נוסף שבו כוחה של התשובה אינו מספיק כדי הגעה לכיסא הכבוד קשור בחטאי אומות העולם.³³ בשעה שאלו מתגברים מסתלקת האלוהות להיכלות העליונים עד כדי כך שאין בכוחה של תשובה להגיע עד שמה. מנגד עולים ב'זוהר' קולות שאינם רואים כל הגבלה לכוח התשובה. רמז לדבר נמצא במימרה שלפיה הקב"ה עצמו מעורר את יצר התשובה בליבו של האדם, מרוב רחמיו:

קודשא בריך הוא חמי ארחוי דקא אזלין בביש בלא תועלתא, אמר קודשא בריך הוא אנא אצטריכנא לאתקפא בידיה, הדא הוא דכתיב (ישעיהו נז 18) 'דרכיו ראיתי וארפאהו' דקא אזלין בחשוכא, אנא בעי למיהב ליה אסוותא, הדא הוא דכתיב 'ארפאהו', קודשא בריך הוא איהו אעיל בלביה ארחי דתיובתא, ואסוותא לנשמתייה.³⁴

רעיון זה בא לידי ביטוי גם במימרה המסתמכת על סוגיה בירושלמי פאה בדבר מקומם המיוחד של בעלי תשובה, ולפיה 'אין כל דבר עומד בפני בעלי תשובה' (ירושלמי פאה א, א). לעומת הירושלמי, ה'זוהר' אינו דן במעמדם של בעלי תשובה, אלא במעמדה של התשובה עצמה, וכדבריו 'לית מילא קיימא קמי תשובה'.³⁵ הרחבה זו של הדיון ממעמדם של בעלי התשובה למעמד התשובה עצמה נקשרת בשורה של דיונים המוקדשים לכמה דימויים של התשובה, ואלו זוקקים דיון מובחן כדלהלן.

דימויים של תשובה

כאמור לעיל, ההבנה שהחטא הוא פירוד עומדת בזיקה ישירה למושג התיקון בספר ה'זוהר'. ברם נוסף על הרעיון שהחטא הוא הפרדה, חסימה ושבירה, ומנגד הרעיון שעשיית המצוות היא התיקון והאיחוי, יש באסופה הזוהרית ציר נוסף, ציר המעמיד אל מול החטא לא את התיקון כי אם את התשובה. במובן חשוב זה התשובה אינה נדונה

32 שם א, ריט ע"ב. וראו ש' פכטר, 'חטא שאין עליו תשובה: על מחלוקת מפורשת בין רמז"ל לזוהר', י' גארב, ר' מרוז ומ' ניהוף (עורכים), וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו, פרופ' יהודה ליבס, ירושלים תשע"ב, עמ' 144–163. עמדה מחמירה דומה נוקטים מחברי זוהר גם ביחס לעוון לשון הרע, באומרים 'על כל חטאי העולם מכפר קב"ה לבד מלשון הרע' (ג, נג ע"א). עם זאת, בהמשך הקטע מסייג הכתוב ורואה במוציא שם רע שעשה תשובה מי שהיטהר וראוי להתקבל לפני השכינה.

33 שם ב, נח ע"ב

34 שם ב, קו ע"ב.

35 שם ג עד ע"א. והשוו שם עה, ע"א: 'ברם לא אית מלה דקיימא קמי תשובה'. ראו גם סתרי תורה, שם א, עט ע"א, על שבירת הנחש בכוח התשובה.

כחלק ממערך תיאורגי, אלא דווקא דרך כלים מיתיים המתמקדים באדם ובעולמו. כפי שהראה ג' אנדרסון, בהשפעת החשיפה לתרבויות דוברות ארמית שבהן היה המונח השגור לחטא 'חובא', הלכה והשתרשה ביהדות העת העתיקה, ולאחר מכן גם בנצרות המוקדמת, ההבנה שהחטא הוא חוב שנצבר והולך לחובת החוטא.³⁶ למול תפיסה זו הלכה והתגבשה התפיסה שהתשובה היא מחיקה של החוב עצמו, או ביטול של שטר החוב, כפי שנוצר בדרשה התלמודית: 'אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שמקרת גזר דינו של אדם' (בבלי, ראש השנה יז ע"ב). בדיונים על אודות התשובה ב'זוהר' אנו מוצאים את דימוי החטא כחוב, מתוך הטענת דימוי זה במטען מיתי. ב'זוהר' מופיעים דיונים מפורטים בטיב החוב, באופי השטרות המתעדים אותו ובאופן המדויק שבאמצעותו התשובה מבטלת את החוב. כך בכוחה של התשובה לקרוע את שטרי החוב העולים לביקורת ולחשבון ביום הדין לפני קב"ה, או להשהות את פירעונם עד לאחר ימים נוראים.³⁷ החטא כחוב ההולך ונצבר מתורגם לדימוי נוסף הנקשר גם בחטא כמוות (ועל כך להלן). על פי זוהר ויחי,³⁸ כלל ימיהם של בני האדם קצובים להם מיום לידתם ומאוחסנים לשימושם הבלעדי, יום אחד בכל פעם. אם אדם חוטא, נגרע אותו היום מקופת הימים האישית שלו ו'עומד לבדו בחוץ'. בכוחה של התשובה להשיב את הימים המנוודים אל אוצר הימים כולו:

דתניא אינון יומין דבר נש, כד אתברי בההוא יומא דנפק לעלמא, כלהו קיימין בקיימיהו, ואוליך וטאסין בעלמא, נחתין ואוהרן לבר נש כל יומא ויומא בלחודוי [...] ובר נש עביד בההוא יומא חובא קמי מאריה, ההוא יומא סליק בכסופא, ואסהיד סהדווא, וקאים בלחודוי לבר. ותאנא, בתר דקאים בלחודוי, יתיב עד דבר נש עביד מניה תשובה, זכה תב ההוא יומא לאתריה [...] ווי לההוא בר נש דגרע יומוי קמי מלכא קדישא.³⁹

אוי לו לאדם שיעמוד לפני בוראו לאחר המוות וימיו חסרים, שכן הימים החסרים הופכים לקרעים במלבושי האדם בעולם הבא.⁴⁰ דימוי החטא אינו נותר אפוא רק כחוב

G. A. Anderson, *Sin: A History*, New Haven and London 2009, pp. 3–4 36

זוהר א, רכ ע"א. 37

שם רכד ע"א. 38

שם. 39

40 לתפיסת מעשיו של האדם כמלבושים העומדים לרשותו לאחר המוות או לקץ הימין מסורת ארוכה, וראו בברית החדשה, הבשורה על פי מתי כב 14–1; והשוו פרקי דרבי אליעזר יד, מהדורת ח"מ הורוביץ, תשל"ב, עמ' 54. ראו גם ג' שלום, 'לבוש הנשמות ו"חלוקא דרבנן"', תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 298, N. Rubin and A. Kosman, 'The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources', *Harvard Theological*

בקופת הזכויות של האדם, אלא מועתק גם למישור פיזי, שבו מוטיב העירום נקשר לדימוי החטא, כמו בחטא אדם וחווה.⁴¹ במקום אחר נתפס החטא תפיסה היפוסטטית, כישות בעלת דמות כלב, הנוכחת לנגד עיני האל באופן מכעים, ואילו התשובה, על פי הדימוי הזה, היא מנגנון להעתקת העבירה אל מקום אחר וגלוי פחות למבטו הבותן של האל.⁴² הקשת הרחבה של דימויי התשובה ב'זוהר' משקפת את הדימויים המוקדמים, כמו דימוי החוב, ואת הדימויים החדשים המופיעים בצידם. אלו גם אלו מעתיקים את דרמת התשובה ממישור העונש הארצי אל המישור השמימי, וכך גם בדיונים אגדיים-מיתיים, שאינם עוסקים במישרין בפעולות תיאורגיות, גובר משקלן של פעולות אנושיות ומובלט ההד של הפעולות האלה במרחבים העליונים.

תשובה ומוות

בחיבור 'שער הרוזים' לר' טודרוס אבולעפיה ממקם המחבר את מקורה של הנפש בספירת בינה, היא התשובה. התשובה מכונה גם 'צרור החיים', שכן היא משמשת אוצר הנשמות העליון שממנו יוצאות הנשמות אל העולם הזה ואליו הן שבות.⁴³ כפי שהראה בראון, מחשבתו של ר' טודרוס מעניקה בכך משמעות יתרה ליחס בין מוות לתשובה.⁴⁴ עבור מקובל זה צירוף מירוק הנפש בתשובה למירוק הנפש במוות

Review 90, 2 (1997), pp. 155–174; J. Grayson, 'The Eschatological Adam's Kirtle', *Mystics Quarterly* 11,4 (1985), pp. 153–160
ראו J. Idelman Smith and Y. Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford 2002, pp. 42–43. תודה לג'פ' בראון שהעירני על זאת.

41 בכוחה של התשובה לייצר גם 'טלאים' על מלבוש האדם ולהוסיף לו ימים למניינו שלא היו משלו לכתחילה. זוהר א, רכד ע"א.

42 זוהר ג, פג ע"ב, והשוו ליחס בין תשובה למטמורפוזה של התורה האלוהית הנגלית, בוזהר ג, ריא ע"א: 'אתאנא בשעתא דקורבנא אתוקד על גבי מדבחה. הו חמן דיוקנא דחד אריה רביע על ההוא קרבנא ואכיל ליה. ואמר רבי אבא אוריאל מלאכא עלאה הוה וחמאן ליה בדיוקנא דאריא תקיפא רביע על מדבחה ואכיל לון לקרבנן וכד ישראל לא הוה זכאין כל כך הוה חמאן דיוקנא דחד כלבא חציפא רביע עליה כדין הוה ידעי ישראל דבעיין תשובה וכדין תייבן'.

43 מ' קושניר-אורון (מהדירה), ר' טודרוס אבולעפיה, שער הרוזים לר' טודרוס בן יוסף אבולעפיה, ירושלים ותל אביב תשמ"ט, עמ' 106: 'ונשוב לעניין הנפש ונאמר כי האומרים שהיא מיסוד הבינה גזורים שתשובתה הרמתה והוניחה שם על מכונתה אם חכמה ובמעשים זכתה וכל אחת ואחת לפי מעלתה תקרב את מקום אצילותה עד שתגיע לכסא הכבוד העליון שבעליונים על ידי תשובה ומעשים טובים והגנים כאמרם ז"ל (בבלי, יומא פו ע"א) 'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד', שנא' 'שובה ישראל עד יי' אלהיך' והוא צרור החיים [...], וראו במיוחד הערה 337 על אתר לבירור מושג 'צרור החיים'. חשיבות מיוחדת יש לזיהוי המונח הזה עם התפארת אצל ר' עזרא וליחס בינו לבין מושג 'בעל תשובה' שיידון להלן.

44 בראון, להוציא עמוקות (לעיל הערה 5), עמ' 169–189.

מאפשר לה לשוב למקורה ולהגיע עד ראש בניין הספירות, ל'צרור החיים' מוצאה.⁴⁵ דבריו של ר' טודרוס הקושרים בין תשובת האדם לתשובה כספירה עליונה ובין שני אלו לשיבת הנפש למקורה העליון לאחר המוות, מספקים הקשר ברור לדיונים בנושא זה המופיעים ב'זוהר'.⁴⁶ כמו בדברי ר' טודרוס, ובהמשך ישיר למגמת ההעקקה של התשובה למישור השמימי הנזכרת לעיל, גם בדיוני ה'זוהר' כוחה של התשובה מועיל הן לעולם הזה הן לעולם הבא: 'יחי ראובן ואל ימות' (בראשית לג ו) ואתקיים בעלמא דין ואתקיים בעלמא דאתי. מאי טעמא? בגין דא ובגין דעבד תשובה מההוא עובדא, שכל מאן דעביד תשובה קב"ה קיים ליה בעלמא דין ובעלמא דאתי.⁴⁷ שום הרהור תשובה שלא הושלם לכדי תשובה של ממש אינו מועיל כדי להציל את האדם מדינו של גיהנום.⁴⁸

עם זאת, מי שאינו מתוודה על חטאיו בפני האל,⁴⁹ אין מספיקין בידו לעשות תשובה טרם המוות.⁵⁰ לדידם של מחברי ה'זוהר', כיוון שהלה כיסה על חטאיו, עונשו הוא שפתחי התשובה לא ייפתחו לו.⁵¹ במקום אחר עולה כי כל בני האדם יורדים

45 שער הרוזים (מהדורת קושניר-אורון [לעיל הערה 43], עמ' 108: 'וגם נוכל לפרש במה שאמרו ז"ל (יומא, שם) "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד" דהוא על ידי תשובה ממש כי המיתה ממרקת, כמו שאמרו ז"ל ואולי על יד התשובה תתמרק הנפש במיתה ותשוב אל אישה הראשון נקיה וטהורה אחרי אשר הוטמאה והלכה והיתה לאיש אחר והיתה מנוחתה כבוד (סוד הייבורם), זהו שמוכסח לו שהוא בן העולם הבא [...] וכן באיוב הוא אומ' "אם תשוב עד שדי תבנה", והמשכיל ידע מה ענין לבנין אצל התשובה'. והשוו לי' ג'יקטילה, שערי אורה ח (מהדורת י' בן-שלמה, ירושלים תשל"א, עמ' 59-60): 'הספירה הזאת נקראת בלשון רבותינו ז"ל תשובה. והטעם, לפי שהנשמות נאצלות ממקום זה, והרוחות ממקום התפארת, והנפשות מספירת המלכו"ת, והן נקשרות אלו באלו עד שזוכות להתאחד בספירת הבינה'. כיצד? הנפש קשורה ברות, והרוח בנשמה, והנשמה בספירת הבינה, ואם חס ושלום חטאה הנפש ונתחייבה עונש כרת הרי היא נכרתה מן הרוח שהיתה נאחזת בה, והפסידה הגמול הטוב ואין לה דרך לעלות לעולם הבא שהרי נכרתה מן האילן העליון שהיתה נאחזת בו, וזהו סוד כרת האמור בתורה [...] ולפי דרך זה יש לך להתבונן מהו סוד התשובה הנאמרת בתורה, שזהו סוד תשובת הנפש למקום שנעקרה ממנו וחוזרת למנוחתה'.

46 על קשריו של ר' טודרוס לחוג מחברי הזוהר, ראו ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר?', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), במיוחד עמ' 68-70.

47 זוהר א, קפה ע"ב. והשוו בבלי, סנהדרין צב ע"א; זוהר א, ר ע"ב.

48 שם ב, קנ ע"א-ע"ב. עם זאת, שם ג, יג ע"ב, בשנית הדעה שתשובה שלפני המיתה אינה תשובה מן המובחר.

49 השוו גם שם ג, קצה ע"א.

50 והשוו שם ג, עא ע"ב, שם עולה כי תשובה ביהדות נכרתת גם באבלות, בהשוואה למנהגי האבל הנזכרים הפסולים.

51 שם ג, כ ע"א. והשוו שם א, מ ע"ב, על מלאכי הרחמים הפותחים שערי תשובה, ושם ב, ק ע"ב על האל בעל הרחמים ומלאכיו. והשוו שם ג, קצה ע"א על וידוי.

שאלוה, אולם הרשעים שאף לא הרהרו בהרהור תשובה נותרים בשאלו, ואילו הצדיקים עולים מיד. בדרכם מעלה נוטלים הצדיקים עימם כמה מהחוטאים שהרהרו בהרהור תשובה אולם לא היה בידם סיפק להשלימו.⁵² עוד עולה מדיון אחר, כי בעלי תשובה הם היושבים בשער גן העדן ומקבלים את פניהם של הצדיקים הבאים בדרך הזאת.⁵³ בעלי תשובה (תשובה ממש, להבדיל מספירת התשובה) מושווים אפוא בדיוני ה'זוהר' לצדיקים, והם פועלים לעיתים כמי שזכאים להיכנס בשערי גן העדן, ולעיתים כמי שנתרתו מחוצה לו, כיוון שתהליך התשובה שעשו לא נשלם, או שלא לווה בכוונה הנאותה.

כפילות זו משקפת את מעמדם של בעלי התשובה בחיבור 'סדר גן העדן' המיוחס לרמד"ל. על פי חיבור זה, הרשעים שהרהרו בהרהור תשובה קודם למותם זכאים להיכנס פנים לחומת הגן ביום השבת, ואילו בעלי תשובה גמורים יכולים להתעלות עד לבינה העליונה, ואף למעלה מן הצדיקים:

'המעלה החמישי' היא מעלת בעלי תשובה אשר שברו דלתות נחושת ושבו לקונם בתשובה שלימה כראוי. כנגדם למעלה היא מעלת משרתי קדוש ומכון מעלתם היא למעלה במקום אותם הנקראים אופנים ואין שם מי ששיג מעלתם של עלו כי גבוהה מעלתם מאד ונועם הש"י מגיע אליהם מזוהר התשובה העליונה אשר עין לא ראתה וגם הצדיקים נהנין מחופתיהן של אלו.⁵⁴

ובחזרה ל'זוהר': תפקידם של הצדיקים אינו מוגבל לעולם הנשמות, אלא נועד להם תפקיד מרכזי גם בעולם הזה – הטפה לציבור הרחב והוכחתו לעווב את דרכיו הרעים, להתעורר לתשובה ולירא את האל.⁵⁵ אפשר לטעון כי בניגוד לעמדתו של תשבי, שלפיה לא נודעה זיקה ישירה בין מחשבת התשובה הספרדית בת התקופה

52 שם ג, רכ ע"ב. והשוו שם א, קא ע"ב (מדרש הנעלם) – שם בכוחם של הצדיקים לבטל את רוע הגזרה על ידי צדקותם וזירוזם את הציבור לעשות תשובה.

53 שם א, סה ע"ב: 'דבר אחר, יושבי חדל, אינון מאריהון דתשובה, דמנעו גרמיהו מאינון חובין דחייביא, ובגין דאדם הראשון תב בתיובתא קמי מאריה, יתיב (נ"א עם) על אינון ודאתמנעו מחוביהון, ואינון בני חדל, כמה דאת אמר (תהלים לט, ה) "אדעה מה חדל אני", ובגין כך איהו יתיב לתרעא דגנתא דעדן, וחדי בהו בצדיקיא דאתיין בהווא אורח אדגנתא דעדן.'

54 ל' זקס-שמואלי, 'סדר גן עדן: מהדורה מדעית ועיון (עם הערותיו של גרשם שלום), לשאלת הכתיבה הפסוידואפגרפית של ר' משה די ליאון', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב, עמ' 83–84. ליחס בין בינה לעולם הבא בכתבי רמד"ל, ראו בראון, להוציא עמוקות (לעיל הערה 5).

55 זוהר א, קד ע"ב: 'לצדיקיא, בגין דאינון אתיין ומזהירין לבני נשא לאתבא מחוביהו, ולאיתענשונו מגו דינא עלאה'.

למחברי הספרות הזוהרית,⁵⁶ כאן ניכרים עקבות ברורים להשפעתו של ספר 'שערי תשובה' לרבנו יונה החסיד גירונדי, שגרס כי יש להעמיד מוכיחים ומטיפים 'לחפש דרכי העם ולחקור ולדעת במה יכשלו ולהזהירם'.⁵⁷ בעקבות ישירות אלו אין עדיין כדי להביא למסקנתו המפליגה של י"מ תא-שמע שביקש לזהות בין רבנו יונה ותלמידיו לבין מחברי ה'זוהר'.⁵⁸ מלבד השכלול שהציע בר-אשר לאפיון יצירתו של רמד"ל, שפסוודו-אפיגרפיה שימשה בה כלי יצירה אחד מני רבים,⁵⁹ חלק גדול מהראיות שהביא תא-שמע לזיהוי חוג הזוהר עם חוגו של רבנו יונה הן עקיפות בלבד ונסיבתיות, וחשוב מכך, נוגעות לשולי הדיון הזוהרי העוסק במנהגים והלכות בלבד, כפי שהצביע י' ליבס זה מכבר.⁶⁰ בצד זיהוי הזיקה הישירה בין מחשבת התשובה הספרדית לבין דיוני ה'זוהר', לדעתי דיונים אלו עומדים בפני עצמם, ואינם ענף בלתי נפרד ממחשבת התשובה הספרדית.

56 ראו לעיל הערה 2.

57 רבנו יונה גירונדי, שערי תשובה, וילנא תרפ"ז, ג, עה. ראו גם שם א, ה; ב, ב, י-יב; ג, ג, עה, צו, קו, קלה, קעו. ראו גם הנ"ל, פירוש למסכת אבות ה, כ, פרושי הראשונים על מסכת אבות: הכולל בתוכו פרוש רש"י, פרושי הרמב"ם, פירושי החסיד רבינו יונה מגירונדי, מהדורת ב"נ כהן, 'ירושלים תשנ"ג. ראו גם B. Septimus, 'Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I, Cambridge, MA 1979, pp. 215–217. עוד ראו י' תא-שמע, 'רבנו יונה, האיש ופועלו', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב: ספרד, 'ירושלים תשס"ד, עמ' 117. עקבות אלו מצטרפות גם לציונים המפורשים של רבנו יונה בטקסט המיוחס לר' טודרוס אבולעפיה שנוכר לעיל, וראו בער, תולדות היהודים (לעיל הערה 3), עמ' 152–154; בראון, להוציא עמוקות (לעיל הערה 5), עמ' 69–158.

58 תא-שמע טען כי 'את חכמי "חוג זוהר" יש לאתר איפוא בקרב מעריצי תורתם של חכמי צרפת ואשכנז תלמידי רבינו יונה בעיקר, לצד תלמידי הרמב"ן, שהיוו את שיכבת ההנהגה בקרב יהודי ספרד למן אמצע המאה ה"ג. חכמים אלה פעלו בסביבתו הרוחנית של הרמב"ן וחרביו, ובאופן מדויק יותר, בסביבתו של רבינו יונה וחוגו. בכך יש להקדים את זמן חיבורו של ספר זוהר למפנה שנות השישים והשבעים של המאה ה"ג לערך, לנתק לחלוטין את רמד"ל הצעיר מכל מעמד של מחבר בהקשר לזוהר, ולקבוע את מקום עריכת הספר – מן הסתם – בטולדו, שבה פעל רבינו יונה כראש ישיבה כבר בשנות הארבעים (שהרי ישיבתו פעלה במקביל עם זו של ר' מאיר הלוי אבולעפיה, אשר נפטר בשנת 1244) או בסביבתה, שבה ישבו תלמידיו; ואפשר אף בגואדלחרה הסמוכה, מקום פעולתו של רמד"ל, שהיה מן הראשונים להתפעל ולהעריץ, להעתיק ולהפיץ, לעשות בו שימוש משני בספריו ולזייף ספרות' (י"מ תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב תשס"א, עמ' 70). ראו גם שם, עמ' 29, 44–45.

59 א' בר-אשר, 'קבלה ומנהג: תשובות הגאונים ומדרשות הקדמונים' בפולמוס המנהגים ב'זוהר' ובסביבתו הספרותית, תרביץ פד (תשע"ה), עמ' 258–263, ובמיוחד הערות 339–341.

60 י' ליבס, 'הזוהר כספר הלכה', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 581–605.

תשובה וגאולה

כשם שמקובלי ה'זוהר' מפתחים את הזיקה בין מוות לתשובה ומטעינים אותה במטען מייתי מגוון, כך הם עושים גם לזיקה שבין תשובה לגאולה. ברצף דרשות חז"ל (בבלי, יומא פו ע"ב) העוסקות בחשיבות התשובה נזכר כי 'גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה', ובעקבותיו הדגיש תשבי בדיונו על התשובה את קשריה לגאולה. ר' טודרוס אבולעפיה האמין גם הוא כי לתשובה כוח החורג מתיקון האדם ומגיע כדי תיקון העולם, כדבריו 'הגלות הזה אינו תלוי אלא בתשובה'.⁶¹ אכן, דיוני ה'זוהר' צועדים בנתיב דומה ומרחיבים את דרשת חז"ל הנזכרת בכמה מקומות. כך התשובה מזרזת את הקץ ומקרבת את תחיית המתים,⁶² וכאשר ישו בו בני ישראל בתשובה הם יתכנסו לארץ ישראל מן הגלות.⁶³ בדרשה על הפסוק 'אמר שומר אתא בקר וגם לילה, אם תבעיון בעיו שובו אתיו' (ישעיהו כא 12) מודגש כי כוחה הגואל של התשובה הוא כוח מייתי, ואם בני ישראל ישו בו בתשובה שלמה הם יזכו להתקרבות מיידית אל האל ולסיום הגלות האפלה: 'אבל בגניכון אתעכבו, ואי אתון בעאן דא, על מה אתון מתעכבי, שובו, שובו בתשובה, כדין אתיו, אתו לגבאי, ונהוי כלא במדורא חדא, וכלנא נתוב לאתרנא'.⁶⁴ דרשה נוספת על אותו הפסוק מדגישה כי השיבה אל האל אינה מביאה עימה רק גאולה בתחתונים, אלא גם גורמת לאיחוד השכינה, הן עם מה שלמעלה הימנה, הן עם השבים בתשובה עצמם.⁶⁵

- 61 י' רוזנברג, זכרון יהודה, דרשה צא, עמ' מד, ברלין תר"ו, מצוטט בתוך שער הרזים (מהדורת אורן-קושניר [לעיל הערה 43], עמ' 15. לשיוך הדרשה לר' טודרוס, ראו שם הערה 11.
- 62 זוהר א, קמ ע"א.
- 63 שם ג, רע ע"א.
- 64 שם ג, כב ע"א. רצף דרשות התשובה המופיע בעמודים האלה נקשר בדמותו של דוד, וממילא לגאולה ומשיחיות, וראו ר' קרא-איונוב קניאל, קדשות וקדושות: אימהות המשיח במיתוס היהודי, תל אביב תשע"ד, עמ' 300–304; ראו עוד R. Kara-Ivanov Kaniel, 'King David and Jerusalem from Psalms to the Zohar', Ophir Müntz-Manor and Ilana Pardes (eds.), *Psalms In/On Jerusalem – Perspectives on Jewish Texts and Contexts*, Berlin 2019, pp. 67–107. קרא-איואנוב מראה כיצד מחברי האסופה הזוהרית מתמקדים פחות בעצם חטאו של דוד, ויותר בהפיכתו לדמות נקבית, כדי להפחית את מידת האחריות שלו למעשי החטא, לקשור אותו למידת המלכות הנקבית, ולהשתתף בפולמוס התיאולוגי המתמשך עם דוברים נוצרים שגינו את היהדות בשל נשיותה היתרה.
- 65 זוהר ג, כב ע"א. אולם השוו לדעה מנוגדת הגורסת כי גלות דהאידינא אינה תלויה בתשובה לתיקונה. ראו זוהר ג, ו ע"א, וראו על כך מאמרו של ע' ישראלי, 'זכרונות רשב"י: עיון בשיח הפרשני בחברות הזוהר', י' ליבס, י' בן-הראש ומ' הלנר-אשד (עורכים), הסיפור הזוהרי א, ירושלים תשע"ז, עמ' 219–234; קרא-איונוב, קדשות וקדושות (שם).

כוחה הגואל המיידִי של התשובה לא התקבל על דעת מחברי ה'זוהר' כולם. עמדה אחת בספרות זוהרית טוענת כי כשהיא משולבת עם תפילה ודמעות התשובה מאפשרת לשכינה לפתוח את השערים העליונים, אולם גם בצירוף תפילה ודמעות כוחה הגואל של התשובה אינו מוכני. מכסת הדמעות של ישראל צריכה להציף את דמעותיו של עשיו שבכה לאחר שנגזלה ברכתו, שכן דמעות עשיו הן שהורידו את ישראל לגלות: 'אמר רבי יצחק, פורקנא דישׂראל לא תליא אלא בבכי, כד ישתלמון ויכלון בכי דמעות דבכה עשו קמי אבוי [...] כיון דיכלון אינון דמעין בבכיה דישׂראל, יפקון מגלותיה'.⁶⁶ כך אנו מוצאים כי כוחה הגואל של התשובה הוא אכן מיידִי ומקיף, אולם כל עוד לא מתקיימות הקללות האמורות באחרית ספר דברים, מנועים בני ישראל מלהתעורר בתשובה. מנגד, באותו הדיון מופיעה דעה הגורסת כי אם ישוּבו בני ישראל בתשובה שלמה לפני בוראם, ייחשב הדבר כאילו כבר התקיימו בהם כל אותן קללות.⁶⁷ דווקא ביחס לזיקה בין גאולה לתשובה דומה אפוא כי דיוני ה'זוהר' מתרחקים מן העיסוק בעולמות שמעבר ונוגעים בגורלו הממשי של עם ישראל השרוי בגלות. אפשר שהמרחק בזמן עד אחרית הימים מחליף במקרה הזה את ההרחקה המטפיזית המאפיינת את דיוני התשובה הנזכרים לעיל, שבהם תשובת האדם היא פתח לדיון ברבדים עליונים ונשגבים שבהם מתרחשת פעולתה.

66 זוהר ב, יב ע"ב: 'אמר רבי יהודה, כל מלין דעלמא תליין בתשובה ובצלותא דצלי בר נש לקודשא בריך הוא, וכל שכן מאן דאושיד דמעין בצלותיה, דלית לך תרעא דלא עאלין אינון דמעין, מה כתיב ותפתח ותראהו את הילד, ותפתח, דא שכּינתא דקיימא עלייהו דישׂראל כאימא על בנין, והיא פתחה תדיר בזכותיהו דישׂראל, כיון שפתחה, ותראהו את הילד, ילד שעשועים דאינון ישׂראל, דמתחטאן קמי מלכיהו (נ"א מאריהו) בכלא, ומיד דמתחננן קמי קודשא בריך הוא הדרי בתשובה, ובכאן קמיה כבּרא דבכי קמי אבוי, מה כתיב והנה נער בוכה, כיון דבכי, אתעדו (ס"א מתתברי) כל גורין בישין דעלמא, מה כתיב ותחמול עליו, אתער עלוי ברחמים ומרחם ליה. ותאמר מילדי העברים זה, דאינון רכי לבא, ולא מילדי העכו"ם דאינון קשי קדל וקשי לבא, מילדי העברים, רכי לבא מאבהן ומאמהן לאתבא קמי מאריהו, ותקרא את אם הילד, שהיתה בוכה, הדא הוא דכתיב (שם יד) "קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה" וגו', הוא בוכה, ואם הילד היא בוכה. אמר רבי יהודה, לזמנא דאתי מה כתיב (שם ח) "בבכי יבואו ובתחנונים" וגו', מהו בבכי יבואו, בזכות בכי דאם הילד שהיא רחל, יבואו ויתכנסון מן גלותא, ואמר רבי יצחק, פורקנא דישׂראל לא תליא אלא בבכי, כד ישתלמון ויכלון בכי דמעות דבכה עשו קמי אבוי, דכתיב (בראשית כו 38) "וישא עשו קולו ויבך", (אמר רבי יוסי אותו בכי דבכה עשו) ואינון דמעין אחיתו לישראל בגלותיה, כיון דיכלון אינון דמעין בבכיה דישׂראל, יפקון מגלותיה, הדא הוא דכתיב (ירמיה לא 8) "בבכי יבואו ובתחנונים אובלים". והשוו זוהר ג, עה ע"ב. ראו ע' ישראלִי, 'זעקתו הכבושה של עשיו: מן המדרש הקדום לשלהי הזוהר', ר' מרוז (עורכת), חידושי זוהר (תעודה כא-כב), תל אביב תשס"ז, עמ' 180-195. השוו גם לתא-שמע, רבנו יונה (לעיל הערה 57), עמ' 49.

67 זוהר ב, קפח ע"ב - קפט ע"א.

חלק שני – תשובת העולם האלוהי

כאמור לעיל, הציר המרכזי המעצב את תפיסת החטא בדיוני ה'זוהר' מעמיד אהדדי את החטא למול התיקון. על פי הציר הזה, פעולתו של החטא היא זריעת פירוד בעליונים וחסימת השפע, ואילו התיקון מושג דרך קיום מצוות מיסטי המוטען בכוונות איחוי וחיבור. ברם נוסף על הציר הזה ירשו מקובלי ה'זוהר' מן המסורת ציר נוסף, שבו למול החטא ניצבת התשובה. כפי שראינו, אפשר הציר הנוסף הזה למקובלים לטעון את מושג התשובה האנושית בממדים מיתיים. המקובלים מיקדו את תשומת הלב בהשתקפויות תהליך התשובה בעולמות העליונים, אולם לא דווקא בהיבטים התיאורגיים שלה.

עם זאת, לתשובה נודע גם תפקיד תיאורגי, ובמסגרת זו העניקו מחברי ה'זוהר' לתשובה מעמד מיוחד של תיקון 'למהדרין'. תיקון 'מהודר' זה מתרחש בצמרת בניין הספירות, להבדיל מתיקונים רבים אחרים, והוא כולל חזרה או שיבה של הספירות למקורן הבראשיתי. זיהויה של ספירת בינה עם התשובה מופיע כבר במסורות המוקדמות בפרובנס וגירונה, ואין לתמוה על השימוש הנרחב שעושה הספרות הזוהרית בכינוי הספירתי הזה.⁶⁸ ברם הזיהוי התיאוסופי בין בינה לתשובה הונחל לספרות הזוהרית ממקורותיה הקבליים, ואילו תחת ידי המחברים הזוהריים הוא הוטען במשמעות עשירה ובעלת משמעות תיאורגית.⁶⁹ משמעות תיאורגית זו נחלקת לשתי דרכים, כפי שאפרט מיד.

תיאורגיה: שיבתן של הספירות התחתונות אל הבינה-התשובה
מעמדה של הבינה כאם העליונה נדון בהרחבה בחקר הקבלה.⁷⁰ בראון הראה כיצד

68 כך, למשל, בווגר, ג, מ' ע"ב מופיעה הבינה כתשובה במסגרת דיון ספירתי בעל אופי תיאוסופי. דיון זה אינו עוסק כלל במשמעות המונח 'תשובה'.

69 תשבי, משנת זוהר (לעיל הערה 1), עמ' קלב, טוען שלא פעם הבחירה לקרוא לספירות בשמן המרכזי היא שרירותית, אבל הכינויים שלהן יוצרים מערכות מלאות משמעות.

70 מקומה של הבינה כאם ורחם שאליו שבות הספירות, ובו הן מוכלות, נדון בהרחבה במחקר היבטי המגדר בווגר, וראו E. R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender* in *in Kabbalistic Symbolism*, Albany, NY 2012, pp. 98–107; H. Pedaya, 'The Great Mother: The Struggle between Nahmanides (8) and the Zohar Circle', S. Planas Marcé (Coordinació), *Temps i espais de la Girona jueva; actes del Simposi Internacional celebrat a Girona 23, 24 i 25 de març de 2009*, Girona 2011, pp. 311–328; R. Kara-Ivanov Kaniel, 'Birth – From Metaphor to Reality in Jewish Literature and Psychoanalysis: Discussion of Lewis Aron's Paper "With you I'm Born Again"', *Psychoanalytic Dialogues* 24, 3 (2014),

הבינה האם נקשרת אצל ר' טודרוס למוטיב התשובה כגלגול נשמות.⁷¹ על פי ר' טודרוס התשובה מאפשרת את היטהרותה של הנשמה לאחר המוות ואת גלגולה במדרגה גבוהה יותר, ובה בעת עצם גלגולן של הנשמות בימות המשיח אל תוך הנשמה האחודה של המשיח הוא אופן של עשיית תשובה. תפיסות אלו של התשובה האנושית, כך מראה בראון, נקשרות תדיר בתפיסת מסע ההתעלות של הספירות התחתונות אל הבינה, ומשקפות את התפיסה שהתשובה האנושית והתשובה האלוהית הן לידה מחדש.⁷² דבריו של רמד"ל ב'ספר הרימון' מדיגימים עמדה זו בבירור:

כל התחלות קשות בתחלתן וסופן עומדות בתכונתן. והמעלות חוזרות ומתגלגלות כל אחד ואחת על מתכונתה גבוה מעל גבוה וגבוהים. ואמנם בהיות ההתחלה קשה בתחלתה סופה בהיותה בבית אמה מתגוררת ואמה מעטרת לה ומהדרת, ותקח לה החותמת והפתילים ושמן המאור וקטורת מכוניה להאיר אל עבר פניה. יום הכפורים, כי האם האירה פניה למולה ותאמר לה 'הלא אבקש לך מנוח אשר ייטב לך'. וישראל עם הקודש מדרכיהם שבו בנית על פי שכבו וענו נפשם על חטאתם בעתות כאל כפר לעמך ישראל כי הם ישראל עם תשובתם וסדר תפלתם ותעניתם. כל הפנים המאירים לעומתם [...] ומה טוב ומה נעים בהיות ישראל בסדרם נכונים. והאם רובצת על הבנים.⁷³

כמו במובאה מ'ספר הרימון', גם ב'זוהר' הבינה היא אימן של ז' הספירות התחתונות ולכן בשעת תיקונן הן עולות למקורן האימהי העליון:⁷⁴

תאנא, בשעתא דמתבסמן דינין, ושלטין רחמי, כל כתר א וכתרא תב בקיומיה, ומתברכאן כלהו כחדא, וכד תייבין כל חד וחד לאתריה, ומתברכאן כלהו כחדא, ומתבסמא אימא בקלדיטי גליפין, ותייבין לסטרהא, כדין אקרי תשובה

374–386 pp; ח' פדיה, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 246–248, 383–384, 400–401.

71 בראון, להוציא עמוקות (לעיל הערה 5), עמ' 179–189, 238–243. בראון עומד נכוחה על היחס המורכב שבין לידה מחדש למוות, ובתוך כך לתורת הגלגול המפותחת שנקשרה בכתבי המקובלים למושג התשובה. לדבריו: *This complex rite encapsulates the paradoxical coincidence of mystical death and rebirth characteristic of the penitent's moral and mystical transformation* (בראון, שם, עמ' 238).

72 שם.

73 ר' משה די לאון, ספר הרימון, מהדורת א' וולפסון, אטלנטה 1986, עמ' 162–163.

74 זוהר ג, פט ע"ב: 'ות"ח כתיב "כי שבעת ימים ימלא את ידכם". מאן שבעת ימים הא אתמר. ההוא אתר עלאה דהיא כללא דכל שיתא אחרנין אקרי שבעת ימים ואקרי תשובה'. והשוו גם שם ג, יז ע"א.

שלימא, ואתכפר עלמא, דהא אימא בחדוותא שלימתא יתבא, דכתיב (תהלים קיג ט) 'אם הבנים שמחה', וכדין אתקרי יום הכפורים, דכתיב ביה (ויקרא טז ל) 'לטהר אתכם מכל חטאתיכם', ומתפתחין חמשיין תרעין דסטריין גליפין.⁷⁵

בשעה זו, כאשר הבנים שבים אל האם, שבה היא לקיומה המלא, ועל כן היא נקראת תשובה. מצב זה מתקיים בשעה שבני ישראל מרבים במצוות ושבים לאביהם שבשמיים.⁷⁶ על פי תפיסה זו, התשובה איננה רק ראשיתו של תהליך ההתקרבות מחדש אל האל לאחר מצב הניכור שהוליד החטא, אלא בה בעת תוצאתו של התהליך הזה. ראשית, כך גורס הדיון כאן, שבים בני האדם לאל ומקיימים מצוות, ובעקבות זאת מתרחשת שיבתם של הבנים העליונים – תפארת ומלכות – אל הבינה. בשעה שבניה עימה שבה הבינה למלאותה ונקראת על כן תשובה.⁷⁷ מיקומה הנשגב והמרוחק של בינה תשובה בהיררכיה הספירית נדרש לשני פנים. מחד גיסא, נטען כי תנאי לתשובת האדם הוא שתפילת החוזר בתשובה תגיע עד מעמקיה הנסתרים של הספירה המרוחקת: 'ר' אבא אמר "ממעמקים קראתיך יי" אתר גניז הוא לעילא והוא עמיקא דבירא ומהאי נפקין נחלין ומבועין לכל עיבר וההיא עמיקא דעמיקתא אקרי תשובה. ומאן דבעי לאתבא ולא תדכאה מחובוי. בהאי עומקא אצטריך למקרי לקב"ה הה"ד "ממעמקים קראתיך יי".⁷⁸ במקום אחר אנו מוצאים כי בעקבות חטאי האדם הסתלק המלך לחביונו העליונים ('לעילא לעילא'). בו בזמן, כאשר החטאים רבו וחרב בית המקדש, הסתלקה התשובה ותפילות האדם אינן מתקבלות.⁷⁹ מאידך

75 שם ג, טו ע"ב. וראו המשך הדיון שם.

76 שם א, ריט ע"א.

77 ברעיא מהמינא הבינה היא דווקא מקום מקלטו של משה (נצח), ראו שם ב, קיד ע"ב: 'פקודא (חדא) להפריש ערי מקלט למאן דקטל, בגין ההוא מצרי דקטלת במצרים, דתמן הוה נחש הקדמוני וכל משרייתיה, דהוה סחרין ליה, וקטלת ליה בלא זמניה, ולא דחלת מרודפין דיליה, דבכמה אתרין רדפו אבתרך כמה נשין בנערותך, דאינון נעמ"ה אגר"ת לילי"ת אוכמא, וקודשא בריך הוא יהיב לך ערי מקלט לאשתזבא מנהון, ואינון שערי תשובה. בגין דאת בן י"ה, ברא דאבא ודאמא, בתר דהדרת בה"א בתיובתא אסתלקת בבינה'.

78 זוהר ג, ע ע"א.

79 שם ג, עד ע"ב – עה ע"א. השו"ש שם ב, נח ע"ב, לדיון שממנו עולה כי חטאי העמים גורמים לקב"ה להסתלק לחביונים העליונים, ובשעה זו נמנעת התשובה ותפילות אינן נשמעות: 'בשעתא דחובי עלמא גרמו, קודשא בריך הוא סליק לעילא לעילא, ובני נשא צווחין ונחתין דמעין ולית מאן דישגח עלייהו, מאי טעמא, בגין דאיהו סליק לעילא לעילא, ותשובה אתמנע מנייהו, כדין כתיב "וברב גאונך תהרוס קמייך" (שמות טו ז)'.⁷⁹

גיסא, משעה שהגיעו בעלי התשובה למקום עליון ונשגב זה, הריהם מוגנים, שכן הם נמצאים במקום שאליו 'עליונים ותחתונים אינם יכולים להכנס'.⁸⁰

המקום שבו עומדים רק בעלי התשובה ולא הצדיקים, כמאמר הדרשה בבבלי ברכות (ל' ע"ב), הוא מקומה של ספירת תשובה.⁸¹ אברהם אבינו עמל כל חייו לעלות בדרגות העליונות עד שהגיע אל אותו המקום של בינה-תשובה, ואילו בעלי התשובה ('מאריהון דתשובה') מגיעים לשם מיד, 'בשעתא חדא, ביומא חדא, ברגעא חדא קריבין לגבי קב"ה'.⁸² ההבדל בין הצדיקים לבין 'מאריהון דתשובה' אינו רק הפרש שבזמן. במקום אחר גרסה הספרות הזוהרית כי לבעלי התשובה ולצדיקים משימות תיאורגיות אחרות בתכלית. בעלי התשובה מורידים את השפע מראש אילן הספירות עד לאמצעיתו: 'אלא אינון אתתקנו באתר עלאה, באתר דשקיו דגנתא משתכח מתמן, ודא הוא תשובה, ועל דא אקרון בעלי תשובה'.⁸³ לעומתם, הצדיקים מורידים את השפע מן היסוד והלאה למטה על העולם הנברא: 'וצדיקים גמורים נגדין לון, מההוא אתר דאינון יתבי, להאי עלמא'.⁸⁴

בדיוני הספרות הזוהרית בעל התשובה משיג אפוא את הצדיק, משום שהצדיק מתעלה עד תפארת, ואילו בעל התשובה ממשיך ועולה אף עד בינה. אולם בעל התשובה אינו רק אדם המידבק בספירת תשובה ומוריד ממנה שפע. ספירת תפארת הזכרית אף היא נזכרה כ'בעל התשובה'. ביחס לתפארת 'תשובה' אינה רק התשובה העליונה של בינה, אלא התשובה התחתונה, היא השכינה. בכך מביא ה'זוהר' לידי ביטוי את תפיסת העמוד האמצעי של הבניין האלוהי שפותחה בכתביהם של מקובלי פרוכנס וגירונה. על פי תפיסה זו, תיקון הבניין מושג באמצעות ייצוב העמוד האמצעי שבו, הקושר בין בינה האחווה בחוכמה ובכתר, לבין תפארת שבמרכז ועד השכינה

80 שם ג, רב ע"ב.

81 והשוו א' בר-אשר (מהדיר), רמד"ל, ספר משכן העדות, לוס אנג'לס תשע"ד, עמ' 47: 'הבט וראה מה שאז"ל מקום שבעלי תשובה עומדים אפי' צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו. ועכ"פ כך הוא לפי שהתשובה הוא סוד העולם הבא הנקרא תשובה [...] וצדיקים גמורים אינם יכולין לעלות ולהראות שמה. כי אין נכנס אל המקום הגדול והנורא הזה אלא מאן דמתבר גורה דבדרה ונחת וטבל הוא יירשנו. וצדיקים גמורים אינם עולין כל כך כי מדרגה ידועה להם'.

82 זוהר א, קכט ע"א-ע"ב. והשוו שם ג, כא ע"א.

83 שם ג, טז ע"ב. השוו לתפיסת הרמב"ן, אצל אידל, על כוונת שמונה עשרה (לעיל הערה 22), עמ' 42-47.

84 שם, וראו בראון, להוציא עמוקות (לעיל הערה 5), עמ' 177-178. בדיון מאיר העיניים בראון, שם, עמ' 182-189, מצטט את ר' טודרוס (שער הרוים) (מהדורת קושניר-אורון [לעיל הערה 43], עמ' 108), וקושר את שאלת היחס בין צדיקים גמורים לבעלי תשובה לסוד הגלגול והעיבור.

שבתחתית הבניין.⁸⁵ לא ייפלא אפוא כי הספרות הזוהרית ראתה בשכינה שיקוף נמוך של ספירת בינה, ואף כינתה אותה בשם 'תשובה': 'דהא כנסת ישראל "תשובה" אוף הכי אקרי'.⁸⁶

תיאוסופיה: חקיקתן הראשונה של הספירות הנאצלות בבינה מלבד הדיונים שנזכרו לעיל, הספרות הזוהרית עוסקת גם בתפקידה של ספירת תשובה בתהליך ההאצלה. התשובה שהיא האם העליונה נתפסת בתהליך הזה לא רק כמקום שאליו שבות הספירות בהתעלותן, כנזכר, אלא גם בתור רחם – המקום שבו נחקקו הספירות האלה בפעם הראשונה בהיבדלותן זו מזו:

פתח ואמר, (חב' ב' 20) 'זיהויה בהיכל קדשו, הס מפניו כל הארץ', כד בעי קודשא בריך הוא למברי עלמא אסתכל גו מחשבה רזא דאורייתא ורשים רשימין ולא הוה יכיל למיקם, עד דברא תשובה דאיהי היכלא פנימאה עלאה רזא סתימא ותמן אתרשימו ואתציירו אתוון בגלופייהו.⁸⁷

דרשה זו מעניקה משמעות חדשה לתשובה. כינויה של בינה בשם תשובה בא להורות כאן על הופעתו הראשונה של תוכן חיובי ומובחן בתהליך ההאצלה. התשובה היא אפוא תשובה ממש, כלומר מענה לאחר שלב של היעדר מובחנות, והתכה הדדית של הכוחות השונים באלוהות.⁸⁸ משמעותו התיאוסופית הראשונה של הכינוי תשובה שנדונה לעיל, כלומר, האתר שאליו מתכנסות הספירות בשובן למקורן העליון, עושה אפוא שימוש בהבנות השגורות למעשה התשובה האנושי. משמעות זו שמה דגש על התהליך הרסטורטיבי, ובהתאמה קושרת את הדינמיקה הספירית למעשה התשובה האנושי. לעומת זאת, המשמעות התיאוסופית השנייה שהובאה כאן עושה במושג התשובה שימוש חדשני, שכן היא מייבאת לשימושו הדתי וההגותי מערך

85 וראו ח' פדיה, 'פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סג"ג-נהור', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 1 (תשמ"ז), עמ' 163–185.

86 זוהר ב, קו ע"ב. והשוו שם ג, ק ע"ב, שם מוסבר כי בזכות תשובתם של בני ישראל בעשרת ימי תשובה, שבה האם העליונה, היא הבינה, ומשפיעה מאורה על הלבנה-שכינה, ושני המאורות מאירים כאחד. ראו גם שם ג, רנה ע"ב: 'בגין דכל חובין דישאל מטון לגבי מלכות ותשובה דאיהי בינה מלבנת להון'.

87 שם א, צ ע"א. והשוו שם א, קו ע"א: 'תקין גרמיה למתבע דא, אולי ימצאון שם חמשים [...] וכיון דמטא לעשרה, אמר מכאן ולתתא לאו הוא אתר דקיימא בתשובה, בגיני כך לא נחת לתתא מעשרה'.

88 וייתכן שיש בכך הד לדרשה הפותחת את הקדמת זוהר (א, א, א) על אודות 'מי ברא אלה'.

סמנטי נבדל. מערך זה אינו קשור עוד בתהליכי כפרה וסליחה, אלא רואה בתשובה אתר לבירור, להכרעה ולמענה.

חלק שלישי – תשובה כהיפוסטזה

נוסף על תשובת האדם והתשובה כספירת בינה אנו מוצאים בספרות הזוהרית כמה הופעות של התשובה כדמות מובחנת ובעלת מידה של קיום עצמאי. ביטוי ראשוני למעמד זה נקשר בזמן בריאתה. בדרשה התלמודית (בבלי, נדרים לט ע"ב) נאמר כי התשובה היא אחת מ'שבעה דברים' ש'נבראו קודם שנברא העולם'. תחת ידי מחברי ה'זוהר' הופכים שבעת ה'דברים' לשבעה 'אורות': 'רבי חזקיה הוה יתיב קמיה דרבי אלעזר, אמר ליה, כמה נהורין אתבריאו עד לא אברי עלמא, אמר ליה שבעה, ואלין אינון, אור תורה, אור גיהנם, אור גן עדן, אור כסא הכבוד, אור בית המקדש, אור תשובה, אורו של משיח'.⁸⁹ התשובה בהיותה ישות בעלת מעמד אונטולוגי עצמאי זוכה להמשך פיתוח בדרשה הזאת:

כד בעא למברי אדם, אמרה תורה קמיה, אי בר נש יתברי ולבתר יחטי, ואנת תידון ליה, אמאייהון עובדי ידך למגנא, דהא לא ייכול למסבל דינך, אמר לה קב"ה, הא אתקינת תשובה עד לא בראתי עלמא. אמר קב"ה לעלמא בשעתא דעבד ליה וברא לאדם, א"ל, עלמא עלמא, אנת ונימוסך לא קיימין אלא על אורייתא, ובגין כך בראתי ליה לאדם כך בגין דיתעסק בה, ואי לאו הא אנא אהדר לך לתהו ובהו, וכלא בגיניה דאדם קיימא, דהא הוא דכתיב (ישעיה מה יב) 'אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי', ואורייתא קיימא ומכרזא קמייהו דבני נשא בגין דיתעסקו וישתדלו בה, ולית מאן דירכיין אודניה.⁹⁰

מדרש זה משרטט מערכת ובה חמישה יסודות: אל, תורה, אדם, עולם ותשובה. חמשת היסודות האלה קשורים זה בזה – האדם והעולם תלויים בתורה, והתורה היא גם ביטוי לעצמותו של האל.⁹¹ מבין חמשת היסודות בולטת התשובה כיסוד העומד מחוץ למערכת התלויה באל ולתורה, אולם הוא חיוני לקיומה.⁹² ייחוד זה של

89 זוהר ג, לד ע"ב.

90 שם א, קלד ע"ב.

91 ראו מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23–84.

92 בהעמדת התשובה לצד התורה כישות היפוסטטית יש גם חיוק לתפיסה שהתשובה וה'תיקון' המצוותי הם שני צירים מקבילים להתמודדות עם החטא.

התשובה בתפיסת מחברי 'הזוהר' נובע, כנראה, מהיותה מערכת שנועדה להתגבר על הכרחיותו של העונש במערך הגמול השגור, שכן תורת גמול הגזורת לעולם עונש קצוב לכל חטא הייתה מביאה לחורבן החברה האנושית.⁹³ אם כך, התשובה מגנה על עצם קיומו של העולם ומאפשרת את הפקדתה של התורה בידי יצור שברירי כמו האדם. בנוסח מקביל לדרשה זו שואלים התלמידים את רשב"י מדוע במקום לברוא את התשובה (קודם לעולם ובצידה של התורה, כתרופה לחטאי האדם), לא נמנע האל מלברוא אדם כלל, או ביכר לברוא אדם שאין בידו יכולת לחטוא. במענה לשאלה זו מסביר רשב"י כי כל אחד מיסודות המערכת חיוני לקיומם של האחרים – בלא תורה אין עולם, ובלא אדם אין פשר לתורה. החטא, לשון אחר, הוא אמצעי חיוני להפיכת האדם לפועל מוסרי, והתשובה מאפשרת חיים שבהם תוצאתו של החטא איננה תמיד קטלנית.⁹⁴ בנוסח נוסף של הדרשה הנזכרת בא התייבט המקיים של התשובה לידי ביטוי מפורש, ונקשרת גם משמעותה הספירית:

תנינן בשעתא דברא קב"ה עלמא למברי ב"נ אמליך באורייתא. אמרה קמיה תבעי למברי האי ב"נ זמין הוא למחטי קמך, זמין הוא לארגזא קמך. אי תעביד ליה כעובדוי, הא עלמא לא יכיל למיקם קמך, כ"ש ההוא ב"נ. א"ל, וכי למגנא אתקרינא 'אל רחום וחנן ארך אפים'? ועד לא ברא קב"ה עלמא ברא תשובה. אמר לה לתשובה: אנא בעינא למברי ב"נ בעלמא על מנת דכדיתובון לך מחוביהון דתהוי זמינא למשבק חוביהון ולכפרא עליהו. ובכל שעתא ושעתא תשובה זמינא לגבי בני נשא וכד בני נשא תייבין מחוביהו האי תשובה תבת לגבי קב"ה וכפר על כלא ודינין אתכפיין ומתבסמאן כלהו וב"נ אתדכי מחוביה. אימתי אתדכי ב"נ מחוביה בשעתא דעאל בהאי תשובה כדקא חזי.⁹⁵

התשובה מאפשרת את קיומו של העולם וממילא את עמידתו של האדם לפני האל. כאשר האדם עושה תשובה הוא מביא לעלייתה של התשובה – היא הבינה – למעלה אל הקב"ה, ובשעת עלייתה ושיבתה לאל זוכה החוטא השב לכפרה על חטאו. התשובה כהיפוסטזה מבטאת אפוא את רמת ההרחקה הגבוהה ביותר של הדיונים הזוהריים בתשובה בהיותה תהליך אנושי מוכר שעניינו עזיבת החטא ושיבה למוטב.

93 והשוו בראשית רבה מט, כה (מהדורת תיאודור-אלבק [לעיל הערה 27], עמ' 511). לדיון מעמיק במדרש זה ראו S. Naeh, 'Potior en Jeiri kirion: Philo and the Rabbis on the Powers of God and the Mixture in the Cup', *Scripta classica israelica* 16 (1997), pp. 91-101

94 זוהר א, כט ע"א.

95 שם ג, סט ע"ב.

ואם לא די בכך שהתשובה מקבלת כאן מעמד יסודי עצמאי, מעמד זה (להבדיל מבינה=תשובה) אף אינו מושפע תיאורגית ממעשי האדם, אלא הוא תנאי הכרחי לעצם קיומם של האדם ושל חייו התורניים. בה בעת, דווקא בדיונים על אודות התשובה שהיא ישות עצמאית ונפרדת מהעולם ומהאדם, ואף מהתורה, שבים מחברי ה'זוהר' למובנו הראשוני והפשט של מושג התשובה – תשובת האדם השב מחטאו. נדמה כי משעה שההיפוסטזה מתקיימת במישור המטפיזי העליון והבלתי תלוי, נוח למחברי האסופה הזוהרית לשוב ולהביט בתשובה כפעולה אנושית הנגזרת מקיומה של ישות זו ומתאפשרת מכוחה. העיבוי האונטולוגי בדמות הוספת התשובה כישות היפוסטטית למערך הכוחות השמימי מאפשר למחברי ה'זוהר' לשוב ולהתבונן בתשובה כפשוטה, אף אם היא אינה אלא צל והשתקפות של התשובה השמימית ההיפוסטטית.

סיכום

יש מקום לשוב ולהעריך את טענתו של תשבי, ולפיה אין קשר תמטי משמעותי בין דיוני התשובה ב'זוהר' למסורות אחרות בנות המקום והזמן. בצד החלוקה שנפוצה במחקר בדור הקודם ועוסקת במישור התרחשותה של התשובה, מישור פנימי-סובייקטיבי לעומת מישור חיצוני-אובייקטיבי,⁹⁶ אפשר לחלק גם בין תפיסות שלפיהן התשובה היא אירוע נקודתי ומיידי, לבין תפיסות שלפיהן התשובה היא תהליך מתמשך הנפרש למלוא אורכם של חיי האדם הדתי. אחת התופעות המרכזיות הנלוות לתהליך עיצובה המחודש של התשובה במסורות שונות בימי הביניים כמאמץ אתי ורוחני רציף, קשורה בשינוי תפיסת החטא במסורות האלה. הרחבת מושג התשובה והפיכתו לתהליך מתמשך וקיומי לוותה בהרחבת גדר העבירה ומעמדה, הן בכתבי רבנו יונה גירונדי הן ב'ספר חסידים', כנזכר בהקדמה. אף אצל הרמב"ם העיסוק בתשובה כתהליך טרנספורמטיבי נשלם בדיון כוללני ומרחיב בחטא, דרך דיון בסוגיות מטא-הלכתיות, כגון שכר ועונש ובחירה חופשית, ובתוך כך בהשפעותיו

96 ראו תשבי, משנת זוהר (לעיל הערה 1); י' אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין, 1348–1648, ירושלים תשנ"ג, עמ' 32, 34, 61, 67 הערה 18; ש' שוקק, התשובה: בספרות המוסר העברית, בפילוסופיה היהודית ובקבלה, ניו יורק תשנ"ה, עמ' 78–82; ד' שוורץ, 'על תפיסת התשובה בספר הכוזרי', א' חזן וד' שוורץ (עורכים), שירת ההגות: עיונים ביצירתו של ר' יהודה הלוי, רמת גן תשע"ו, עמ' 247–262; אלבוים, שם, רואה בשאלה זו את המוקד המבחין בין ספרות התשובה האשכנזית לספרות התשובה הספרדית.

הנפשיות והפסיכולוגיות של החטא.⁹⁷ על רקע זה מתגלה שתפיסת התשובה רבת האנפין המכונסת באסופה הזוהרית ממשיכה את זמנה ואת מקומה. לצד המיתיוזציה של החטא, הראה הדיון שלפנינו כי גם מושג התשובה (ולא רק מושג התיקון) עבר בספרות הזוהרית תהליך של מיתיוזציה. מיתיוזציה זו בנויה מכמה יסודות, ובהם מעמדה הקדם-בראשית העצמאי של התשובה, מקומה הנעלה באילן הספירות וכוחה הגואל, האישי והקיבוצי גם יחד. דומה אפוא כי דרך מגוון פיתוחי הייחודיים את מושג התשובה מעמיד ה'זוהר' את המושג הזה – בצד מושג התיקון – כמענה לתפיסת החטא הכולל-כול שהלכה והשתרשה בחוגים יהודיים בימי הביניים, באשכנז וגם בספרד. וכך, אם חוגים נוצרים מפאולוס ועד לותר הראו שהאמונה בישוע היא המקור לגאולת האדם החוטא, הייתה הספרות הזוהרית שותפה לעיצוב התפיסה שהתשובה היא חלופה כוללת לגאולת האדם, העולם והאלוהות.

במחקרו הגדול על המערך הסמלי של הופעת הרוע בתרבות המערבית הראה פ' ריקר כיצד מיתוס חטא גן העדן חותר לפרק את המיתוסים התיאוגוניים הממקמים את הופעת הרוע בהתרחשות שמיימית בקרב האלים ולבסס מיתוס שלפיו מקור הרוע הוא בקלקול שהתרחש בבריאה עצמה, כלומר אצל האדם בכלל, ואצל אדם הראשון בפרט.⁹⁸ בה בעת, ולהבדיל מנרטיביים היסטוריים, מגשים מיתוס החטא, האשמה והתשובה, המהדהד בסיפור חטא גן העדן, את הפונקציה של האוניברסליזציה של החוויה הפרטית. לא עוד סיפור על אדם הראשון, המיתוס הזה יוצר סיפור שהוא סיפורו של 'כל אדם'. נוסף על כך, באמצעות שזירת סיפור ההגליה מגן העדן עם הבריאה החדשה שהתרחשה בעקבות המבול, רוקם ספר בראשית רקע מיתי לטלאולוגיה המשוקעת בנרטיבים ההיסטוריים של המקרא – טלאולוגיה המדגישה את יחסי הגומלין שבין דין לרחמים ובין גלות לגאולה.⁹⁹ דומה כי הטיפול המיתי של ספר ה'זוהר' בדימויי החטא והתשובה משמר את שני הממדים של האוניברסליזציה ושל 'ראשית' ו'אחרית', אולם הוא מקהה את הדיכוטומיה שבין טובו המוחלט של

97 אם נכונה קביעתנו בדבר קשרי הגומלין המושגיים בין תמורות במושג התשובה לתמורות במושג החטא, לא מן הנמנע כי הרחבת מושג התשובה הושפעה מהשתרשותן של תפיסות החטא הקדמון בורם המרכזי של הנצרות הקתולית בת התקופה, ומהחשיפה ההדרגתית של אנשי הספר היהודים לתפיסות אלו. בהקשר זה העיר נכוחה בר-אשר, מסעות הנפש (לעיל, הערה 1), עמ' 319, על יחסו של רמד"ל למסורות נוצריות: 'שאורחותיהן נראו בעיניו קרובים למעשי התשובה והכפרה שניסח הוא' ראו בראון, להוציא עמוקות (לעיל הערה 5), עמ' 232.

98 P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, E. Buchanan (trans.), Boston 1967, pp. 239–241

99 שם.

האל לבין הרוע הגלום באדם, ומעתיק חלק ממשכנו של הרוע בחזרה אל המרחב השמימי.

מן הדיון שלעיל ניכר כי אין לראות בתפיסת התשובה של הזוהר משנה אחודה וסדורה שיצאה תחת ידי מחבר יחיד או נערכה מראש כחיבור אחד. עם זאת, שלושת יסודות התשובה ב'זוהר': תשובת האדם, תשובת האלוהות והתשובה כהיפוסטוזה, ניתנים לארגון בחמש תמות מובחנות. ראשית, התשובה בהיותה בינה מתוארת כאם שאליה שבים הבנים והבת. בזיהוי זה יש יסוד תיאורגי משמעותי. בכמה מן הדגמים שנדונו לעיל מתאפשרת התשובה האנושית רק לאחר שהחוטא הצליח לכוון את תיקונו הרחניים לספירה המתאימה, בדגמים אחרים שיבת הספירות למקומן העליון היא דווקא תוצאה של תהליך התשובה האנושי. שנית, ומנקודת מבט תיאוסופית, תשובה-בינה היא ההיכל שבו נחקקו הספירות בפעם הראשונה. דומה שכאן התשובה היא מענה והשלב הראשון שבו מופיעה מובחנות ודאית בתהליך ההאצלה. אפשר לראות בהבנה זו של בינה הד לדרשות הפתיחה ל'זוהר' העוסקות בתיאור ראשית תהליך ההאצלה. בדרשות האלה הבינה המופיעה בתהליך ההאצלה מיוסדת על שאלה (מ'י?), ואילו בדרשות שנידונו כאן הבינה היא תשובה לשאלת תוכנו של החביון האלוהי – אלו הספירות החקוקות. שלישית, ביחס לתשובת האדם הספרות הזוהרית מבטאת עיבוי ופיתוח מיתי של דרשות ואגדות חז"ל, הנבדל ממעמדה התיאורגי של התשובה המופיע בתמות הקודמות. במוקד הפיתוחים האלה ניצבת התפיסה שהעוון הוא חוב והתשובה היא הדרך למחיקתו. בהקשר הזה נתפסים העוונות כקרעים במלבוש שלאחר המוות, התשובה היא תהליך המאפשר לאל להפנות את מבטו הלאה מטור החובה השלילי, ואילו הצדיקים שמתו מסוגלים להעלות מהשואל נפשות שהרהרו הרהור תשובה אך טרם פעלו לאורו. כאן אף נגלית העמדה שאפשר לעשות תשובה גם לאחר המוות, עמדה הסותרת לחלוטין את תורת הגמול החז"לית בכללותה (שכן חז"ל רואים במיתה גורם מכפר בפני עצמו). ממד עשיר ומחדש של מושג התשובה הזוהרי הנכלל בתמה זו בוחן את מקומה של התשובה במערך העיבור-גלגול הנשמות, המשלב בין התשובה כלידה מחדש לבין התשובה כשיבה וחזרה. רביעית, תשובת האדם מעוצבת מתוך דגש על היסוד האסכטולוגי שבה. יסוד זה הועלה על נס על ידי תשבי וזוכה לדומיננטיות בדיוני התשובה המופיעים ב'זוהר'. התשובה שנתפסה לרוב בתקופות מוקדמות יותר כמנגנון תיקון אישי, זוכה במסגרת זו להשתלב בתפיסות הגאולה הכללית הרואות בה תיקון לאומי וקוסמי. חמישית, דיוני הזוהר מצייבים את התשובה כישות היפוסטטית. בדיונים האלה התשובה היא ישות שנבראה קודם לעולם, היא משמשת מענה לפער הבסיסי שבין כוחו השופט של האל,

לבין קדושתה הבלתי ניתנת לחילול של התורה ואופיו החוטא של האדם. בדרשות האלה נחשפת התשובה כמענה למערכת נורמטיבית חוקית שבה ציות מלא לחוק ניצב מעל ליכולתו של האדם.¹⁰⁰ כך מעוצבת התשובה לא כמעשה נורמטיבי אנושי, אלא כישות עצמאית הניצבת לצידו של האדם ואף אינה חלק מהתורה ומהמצוות, ולא פעם היא אף ניצבת 'נגד' התורה, מחד גיסא, ומאידך גיסא, היא שמאפשרת את קיומה של התורה הנגלית בכך שהיא מעניקה לאדם חלופה לפרעון מלא ומיידי של כל הפרת חוק.

חמש התמות העיקריות העולות מדיוני ה'זוהר' במושג התשובה מציגות עושר מושגי חסר תקדים בתולדות הקבלה, ומשתלבות היטב במגמה הכללית של האסופה הזוהרית. עניינה של מגמה זו, כפי שראינו, הוא העצמת התלות התיאורגית בין האדם לאל והרחבת כוחן של הפעולות האנושיות להשפיע על עולם האלוהות ולפעול בתוכו. בתוך מסגרת כללית זו מתעלה גם התשובה האנושית ומקבלת ייצוג בעל משמעות בצמרת הבניין האלוהי, ותפקיד מכריע בדינמיקה הבין-ספיריתית. כוחה התיאורגי של התשובה שואב חיזוק נוסף מן האונטולוגיה המיתית המעמידה את התשובה כהיפוסטוז עצמאית, ואף מעטרת את תשובת האדם במגוון כתרם מיתיים.¹⁰¹ כך שבה התשובה ומעידה על מוקדי העניין של האסופה הזוהרית, לא פחות מעל משמעותה שלה.

ד"ר הלל בן-ששון, מכון ון ליר ללימודים מתקדמים, רחוב ז'בוטינסקי 43, ירושלים 9214116
b.hillel@gmail.com

100 והשוו בראשית רבה מט, כה (מהדורת תיאודור-אלבק [לעיל הערה 27], עמ' 511).
101 טיפולו המיתי של הזוהר במושגי החטא והתשובה דומה בכך למיתוסים התיאוגוניים יותר מלמיתוס המקראי של חטא גן העדן. וראו ריקר, הסמליות של הרוע (לעיל הערה 98), עמ' 211-231.

