

## כלה כמות שהיא: ר' משה קורדובירו, מעין עין יעקב, המאמר הרביעי מספר אלימה

### יהודה ליבס

ההדירה והוסיפה הערות ברכה זק. עם מבואות מאת שפרה אסולין, מלילה הלנר-אשד, ברכה זק, אסתר ליבס, לאה מוריס, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשס"ט

רבות נכתב בשנים האחרונות על האישה בקבלה, ואולי אף יותר מדי. מיותרים בעיניי אותם חיבורים שנכתבו במסגרת חקר המגדר והאידיאולוגיה הפמיניסטית. מדע מפוקפק זה אינו מבקש להבין את הטקסט לפי רוחו שלו (עד כמה שהדבר אפשרי), אלא לשפוט אותו לפי קני מידה אידיאולוגיים של תרבות ההווה, וכך מתעוותים הטקסטים הקבליים לפי סוג הטיעון שנוקט החוקר, והופכים או פמיניסטיים או מיזוגיניים ופאלוצנטריים.

אך אין להסיק מכאן שאין להוסיף ולעסוק בנושא זה. אדרבא, תורת הקבלה הציבה את נושא הארוס והמין (מין ולא מגדר), וממילא את דמות הנקבה, בקודש הקודשים, כיסוד המציאות וכיסוד הדת, וכל הרוצה להעמיק בספרות הקבלה עליו לעשות נושא זה גם יסוד למחקרו שלו. לשם כך יש צורך במהדורות של טקסטים קבליים וגם בעיונים מדוקדקים שעוסקים בהם באופן אמפתי, ואת זאת בדיוק מספק הספר שלפנינו.

מתפרסם כאן חיבור ארוך ומפורט של אחד מגדולי המקובלים, ר' משה קורדובירו, שעוסק כולו בדמות השכינה, היא הנקבה האלוהית. עד היום היה טקסט חשוב זה טמון בכתבי יד, ועתה יוצא הוא לאור לראשונה, עם הערות מפורטות של פרופ' ברכה זק, מומחית לדבר, שעוסקת שנים רבות בכתבי הרמ"ק וחוגו. כמבואות לטקסט מתפרסמים בספר מחקרים מעמיקים של חמש חוקרות, שדנות בחיבור זה מכמה היבטים חשובים שלו.

דמות הנקבה האלוהית עומדת, כמובן, במרכזם של מחקרים אלה, אך הפעם זה יסוד מתבקש. כאן אין כל צורך להמציא קול נשי חתרני, כפי האופנה הרווחת, אלא להסביר את מה ששוטח הרמ"ק עצמו בחיבור זה בדיונים ארוכים ומפורטים. דמות השכינה העולה מדבריו אינה מתאימה לשום אידאולוגיה מודרנית, ויש לה בחינות ופנים שונות ומגוונות. להבהרה קונצפטואלית ומדויקת של בחינות אלה מוקדש מאמרה של שפרה אסולין, 'ההבניה הכפולה של דמות השכינה במעיין עין יעקב וזיקתה לספרות האדרות', ובו מראה היא שריבוי הפנים של השכינה הקורדוביריאנית עולה מגישות שונות אל השכינה שאפשר למצוא בשכבות שונות של הספרות הזוהרית. רב-גונית פניה של השכינה מצטיירת יפה גם במאמרה של מלילה הלנר-אשד, 'על אהבה ויצירתיות: רסיסים מים המיתוסים של קורדובירו על השכינה', שעניינו גם דרך ההבעה הספרותית והמיתופואיסטית הקורדוביריאניים.

ממאמרים אלה אנו למדים שהשכינה אצל הרמ"ק, בהסתכלות מסוימת, היא פרצוף נקבי עצמאי, המורכב, כמו הפרצוף הזכרי, מעשר ספירות, ובהסתכלות אחרת אין היא אלא הספירה התחתונה, הספירה העשירית של הפרצוף הזכרי. יש בחינה שבה צד הנקבה שווה לצד הזכר, ויש בחינות אחרות, שבהן אין היא שווה לו, ויש אף בחינה שבה עתידה השכינה להתעלות מעל בן זוגה, כעטרה לראשו, ולשוב ולהתאחד עם מקורה בספירת כתר. כפי שמראה מלילה הלנר-אשד, והראו גם אחרים,<sup>1</sup> לעליונות פמיניסטית כזאת יש מקבילות מעניינות במחשבה הגנוסטית. יש לה גם תג מחיר, כי בהיות הנקבה מעל הזכר מאבדת השכינה את מיניותה, כי כלשון הרמ"ק, 'אין שם שום בחינת נקבה'. עם כתר שעל הראש אין אפשרות זיווג, כפי שלמדו המקובלים מאמרת חז"ל 'ודאשתמש בתגא חלף' (משנה אבות א, יג).<sup>2</sup>

1 ראה גם א' פרבר-גינת, "קליפה קודמת לפרי" – לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה', ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות (אשל באר שבע ד), באר-שבע תשנ"ו, עמ' 131-132.

2 'תגא' פירושו כתר, והשורש 'שמש' משמש גם בהוראת זיווג. ראה מאמר המבוא של מלילה הלנר-אשד, עמ' קעב-קעד, ומאמרה של ברכה זק, 'סוד הזרקא במעיין עין יעקב שבאילמה לר' משה קורדובירו', דעת, 57-59 (תשס"ו), עמ' 125. היסוד לפירוש כזה של דברי הלל בפרקי אבות נמצא כבר בתיקוני זוהר, תיקון י, כה ע"א, והעניין מפותח עוד בקבלת הגאון מווילנה; ראה מאמרי, 'צדקת הצדיק: יחס הגאון מווילנא וחוגו כלפי השבתאות', קבלה, 9 (2003), עמ' 302, בסביבות הערה 919. מאמר זה מצוי, עם רוב מאמריי האחרים, באתר האינטרנט שלי:

<http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar>

החוקרות הכותבות אינן מסתירות את יחסן הנפשי לדברים אלה. שפרה אסולין אף מסיימת את מאמרה בהשערה שחיבור זה של הרמ"ק 'חיכה בכתב יד ארבע מאות שנה עד בוא עת בה יוכלו דבריו להסתבר על דעתנו ולהאיר את דרכנו' (עמ' צז). הן גם אינן מסתירות מן הקורא שהמודל השוויוני קרוב ללבן יותר מהמודלים האחרים, אבל המיתוס הרב־גוני הקורדובריאני מתואר על ידן בנאמנות, ואף המודל השוויוני אינו מעוצב בתבנית מודרנית אלא עולה בכל עצמתו האותנטית מעולם קבלת הזוהר לפי פירוש הרמ"ק.

השכינה אינה רק ישות לעצמה. זאת האלוהות הארצית המולכת על העולם התחתון, ובמובן מסוים אף כוללת אותו. זיקה עמוקה במיוחד מקיימת היא עם החלקים המעולים של העולם: ארץ־ישראל, ירושלים והמקדש, וכן עם ישראל, ובראש וראשונה החכמים המקובלים, שמתקשרים דרכה אל הספירות העליונות ומקשרים אותה עמהן. על כך כתבה לאה מוריס במאמרה המעמיק 'נקודת ציון – "סוד בית הרחם"'. מאמר זה מוקדש לפנימי שבפנימי, קודש הקודשים של קורדובירו ושל העולם המתואר על ידו. 'נקודת ציון', הנקראת גם 'קודש הקדשים', היא גם המקום הפנימי ביותר בבית המקדש וגם רחמה של השכינה, ודרכו עולות נשמות הצדיקים, בבחינת מים נוקבין, ומאפשרות את הזיווג העליון.

על הצד הלאומי וההיסטורי של דמות השכינה הרחיבה ברכה זק במאמרה בספר, הנקרא "סוד הירך" – המאבק בין הטוב והרע'. 'ירך יעקב', שבה פגע המלאך, 'שרו של עשו' (בראשית לב, כה–כז),<sup>3</sup> נשאר מוקד המאבק בין ישראל לאומות, הטוב והרע, לאורך ההיסטוריה. אף ש'ירך יעקב' היא בקבלת קורדובירו חלק מדמות האל הזכרית, הפגיעה בה ותיקונה באים לידי ביטוי דווקא בדמות השכינה ובמעמדה.

דמות הנקבה האלוהית נמצאת אמנם גם בלב התורה הקבלית וגם במרכז ההתעניינות העכשווית, אך לספר שלפנינו יש חשיבות רבה גם מבחינות אחרות, כלליות יותר. הטקסט המתפרסם כאן מצטרף למפעל העצום של פרסום ספרי הרמ"ק, וספרי קבלה בכלל, שמתרחש בשנים האחרונות, ומעלה את דורנו, מבחינה זאת, מעל כל הדורות הקודמים. במקביל לפרסום הטקסטים יש הרחבה רבה בתחומי המחקר, וקפיצת מדרגה זו תודגם היטב בהשוואת ספרנו זה לספר

3 ראה גם פירוש רש"י בעקבות חז"ל.

החשוב ביותר במחקר קבלת הרמ"ק של הדור הקודם, ספרו של יוסף בן שלמה, תורת האלהות של ר' משה קורדובירו (ירושלים תשכ"ה). למרות כותרתו הכוללת של הספר, בן שלמה כמעט אינו עוסק בו אלא בבחינות העליונות של האלוהות, ובעיקר במעבר בין אין-סוף לספירת כתר.

בימיו של בן שלמה רוב כתבי הרמ"ק עדיין לא נדפסו, ולא היו לפניו בדפוס לא רוב מעיינות אלימה, ואף לא רובו הגדול של ה-*magnum opus* הקורדובריאני, הוא ספר אור יקר על הזוהר<sup>4</sup> (שהכרך הראשון שלו יצא לאור לפני ארבעים ושבע שנים, ובימים אלה ממש נשלמה הדפסתו, עם יציאתו לאור של הכרך העשרים ושישה). אך עובדה זו אינה מספקת הסבר מלא להצטמצמות המחקרית האמורה, כי גם הכתבים שהיו כבר בדפוס עוסקים רבות גם בספירות הנמוכות יותר ואף בשכינה. דומה שבן שלמה התעלם מכך בשל המגמה ששלטה אז במחקר הקבלה, לעסוק באלמנטים היותר קונצפטואליים דווקא.<sup>5</sup> עם הבלטת יסודות אלה בקבלת הרמ"ק והנגדתם לרוחה ולסגנונה של קבלת האר"י, עלתה הקבלה הקורדובריאנית במחקריו של בן שלמה כקבלה מופשטת ופילוסופית, ובמידה רבה אנטי-מיתית (לדעה זו, שראשיתה בתקופת ההשכלה, שותפים חוקרים אחרים בדורו של בן שלמה, שלום, תשבי וש"ץ).

תמונה זו השתנתה בדור האחרון, הן בזכות ריבוי הטקסטים הקורדובריאניים והן בגלל הרחבת האופק המחקרי. האופי המיתי של קבלת קורדובירו מודגש ומתואר בכל מאמרי הכרך שלפנינו, ומאמרה של אשתי, אסתר ליבס, 'קורדובירו והאר"י', בחינה מחודשת של מיתוס מות מלכי אדום, ממקד את המבט בכך, בהציגו סקירה ביקורתית של המחקר הקודם וכן השוואה, בכלים עדינים, בין המיתוס הקורדובריאני למיתוס הלוריאני. המיתוס הקבלי המרכזי של מות המלכים נסקר כאן על גלגוליו והופעותיו בזוהר ובקבלת האר"י, ובעיקר אצל הרמ"ק, כשהוא לובש צורה ופושט צורה ומתקשר למוטיבים מיתיים אחרים כמלחמת התנינים ועשרת הרוגי מלכות, ומשמש יסוד לטקסי תיקון מסוג נפילת אפיים ואף לתורות הבריאה והגאולה. אמנם אצל הרמ"ק נלווים למיתוס זה הסברים קונצפטואליים ופילוסופיים הקשורים לתורת הנפש וההכרה, אך אלה אינם מבטלים את אופיו המיתי. בכל גלגוליו מות המלכים נשאר מיתוס, והיסוד הפילוסופי הנקשר אליו

4 קיצור של פירוש זו מצוי היה, אמנם, בספר אור החמה לר' אברהם אזולאי, שנדפס לראשונה בירושלים תרל"ו.

5 על כך ראה מאמרי, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים, 50 (חורף תשנ"ב), עמ' 150-170.

לפעמים רק מאשש את טבעו המיתי ומוסיף לו גוון. עיקר החידוש במאמר זה נוגע, כצפוי בהקשר שלנו, למלכי אדום שבפרצוף הנקבה. ישויות אלה, שהרמ"ק מתאר במעיין עין יעקב, אף לא שוערו במחקר הקודם, ואנו עומדים נרגשים לנוכח העצמה המיתית והארוטית המתבטאת למשל בקישור בין מות המלכים ובין דם נידת הנקבה.

קשה לי להשמיע ביקורת על הספר שלפנינו, והטענות שמצויות בכל זאת באמתחתי אינן נוגעות לעבודת המחברות אלא לרושם מוטעה שיכול לעלות מכלל הדברים. הקורא האוחז בידו ספר רב-כמות זה, העוסק כולו בדמות השכינה, יכול אולי לקבל את הרושם שר' משה קורדובירו אכן הקדיש ספר לנושא זה, ולא היא. רעיון כזה לא עלה מעולם על דעת הרמ"ק, ויש בו אולי אף משום בחינת קיצוץ בנטיעות. הספר שלפנינו הוא פרק אחד, או בלשון המחבר מעיין, מתוך ספר אלימה, שהוא מעין *Summa Cabbalistica*, כלומר סיכום כולל של תורת הקבלה, ומכיל שנים-עשר מעיינות. עניין זה לא ייעלם מעיני הקורא המשכיל שנכנס לספר דרך מבואו, שכן במבוא הכללי לספר סוקרת ברכה זק בפרטות את כל מעיינות אלימה הנדפסים והנמצאים בכתבי יד שונים, ומעירה גם על החלקים שלא נשתמרו. יש לקוות, דרך אגב, שסקירה זו תהיה נקודת מוצא למפעל הגדול של הוצאה לאור של הספר כולו.

מעמדו החלקי של מעיין עין יעקב מובלט עוד יותר במבוא נוסף שהקדימה לספר מלילה הלנר-אשד, שבו היא מתחקה על פשר השם 'אלימה' שנתן הרמ"ק לספרו. שם זה מבוסס על המדרש הזוהרי על הפסוק: 'ויבאו אילמה ושם שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים' (שמות טו, כז). הזוהר, ובעקבותיו הרמ"ק, מקבילים את שתים-עשרה העיינות לשנים-עשר בני יעקב, ואת שבעים התמרים לשבעים הנפש שירדו עמו מצרימה (שמות א, א-ה), שכולם מסמלים איברים וחלקים במרכבה האלוהית. מעיין עין יעקב, והשכינה שהיא עניינו, אינם אפוא אלא אחד משנים-עשר עניינים, הקשורים יחד באופן אינטגרלי.

עניין זה מובלט יפה בשער הפנימי של הספר, שנוסחו: 'ר' משה קורדובירו, מעיין עין יעקב, המעיין הרביעי מספר אלימה'. אמנם על הכריכה החיצונית של הספר ועל גבו נכתב אחרת: 'ברכה זק, מעיין עין יעקב לר' משה קורדובירו'. ניסוח זה עלול אולי ליצור רושם מוטעה, הן לעניין מעמדו העצמאי של המעיין והן לגבי מחבר הספר.

גם שמותיהן של חמש כותבות המבואות יכולים להעלות רושם מוטעה בלבו של הקורא המשכיל פחות, ובקרב אנשי תקשורת המחפשים את ה'רלוונטי'. כמובן, אין כל פסול בצוות של חמש נשים חכמות העוסקות בצוותא בנושא הנקבה בקבלה, טוב ונעים שבת אחיות גם יחד, ובוודאי גם שכינה עמהן. אך אם מישהו יחשוב למצוא כאן אמירה אידאולוגית פמיניסטית בשאלה איך נכון וראוי לעסוק בנושא זה, הוא גם יטעה לגופו של עניין וגם, כמדומני, לא יכוון לדעת המחברות.

ועוד טעות עלולה לעלות מכלל הדברים, איזון לא נכון בין פועלו של הרמ"ק כמיתופויאָטס, או כיוצר עצמאי של מיתוסים, ובין פועלו כפרשן. זה טבעה של היצירה הקבלית, שאיננה רק 'יצירה' אלא גם 'קבלית', כלומר נשענת על מסורת ומפרשת אותה, והיחס בין שני יסודות אלה משתנה ממקובל למקובל. שני אלה ניכרים היטב גם בהגות הרמ"ק, שידוע לא רק כיוצר שיטה קבלית אלא גם כפרשן, ובעיקר כפרשן הספרות הזוהרית. היסוד הפרשני ניכר אצלו לא רק בפירוש הזוהר המונומנטלי שלו, אלא גם בספריו הבנויים סביב נושאים, וכך גם בספר אלימה: גם כאן מרבה הוא לצטט מאמרי זוהר ולפרשם, ועם זאת גם חותמו העצמאי ניכר כאן היטב, הן בדרך פירושו והן ביסודות מיתיים שהוא מחדש מדעתו.

הרמ"ק עצמו מודע היטב לשני היסודות הללו שבקבלתו. אין צריך לומר זאת בנוגע לצד הפרשני, שהרי המקובלים רגילים להתגאות בנאמנות דווקא, ולא כמונו, בחדשנות ובמקוריות. אך הרמ"ק אינו מתכחש גם לצד החדשני שבקבלתו, ומדגישו, גם אם תוך התנצלות. במקום אחד כותב הוא שמיום שרשב"י מסר לנו את הכללים, 'הותרה הרצועה', כלשונו, ויכול אדם גם לחדש מדעתו על פי כללים אלה. שפרא אסולין מצטטת דברים עקרוניים אלה ומציגה אותם כדין בראשית מאמרה, וכל הכותבות – אף שכולן נשות זוהר מובהקות שמודעות היטב גם לרקע הזוהרי של הדברים – מדגישות בספר זה דווקא את התרומה העצמית של הרמ"ק. אינני מתלונן על כך, גם בעיניי אך טבעי הוא לעסוק יותר ביסודות החדשניים והמקוריים, אבל מתוך כך לפעמים מתעורר הצורך לאזן את התמונה.

כדוגמה לכך אביא את הפרק היפה במאמרה של מלילה הלנר־אשד, שכותרתו "כך דרך אשה מנאפת" – על היפוך הגנות לשבח'. כאן היא דנה בפסוק מספר משלי: 'כן דרך אשה מנאפת אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און' (ל, כ). על פסוק זה אומרת היא שהוא 'מהווה פיתוי שקשה לסרב לו לדרוש לגנות את הנקבה, או לצלול לשפה העשירה הכרוכה בדמוניות שלה [...] דומני שרק קורדובירו, אביר

השכינה, מסוגל לדרוש גם את המלים החריפות הללו בשבח השכינה' (עמ' קסז). בהמשך מתארת הכותבת איך בדרשת קורדובירו נהפך פסוק זה משלילה לחיוב, ומסיימת במילים: 'כקוראים אנו מתפעמים מן הנחרצות הרגשית המובילה את דרשתו ומכשרונו הווירטואוזי במימושה. קשה לדמיין מקובל אחר שהיה יכול לדרוש מלים קשות כאלה בכל כך הרבה אהבה'.

בעיקרו של דבר מסכים אני עם ניתוחה של מלילה הלנר-אשד, שאף היא עצמה מפגינה כאן נחרצות רגשית, כישרון וירטואוזי והרבה אהבה. זאת באמת דרשה מקורית של הרמ"ק, והוא אכן הופך את השלילה לחיוב בנחרצות, בוירטואוזיות וגם באהבה, אף שאפשר גם לחלוק על מילותיה של הכותבת המסמנות את אהבת הרמ"ק כלפי השכינה כחריג בולט בספרות הקבלה.

אבל הקורא שאינו מודע לשכבה הזוהרית עשוי לשאול כאן שאלה אחרת: מדוע בכלל מכניס עצמו הרמ"ק לקושי זה, שהוא נאלץ לצאת ממנו בוירטואוזיות שכזאת? מדוע מלכתחילה דורש הוא, אביר השכינה, את הפסוק ממשלי על האישה המנאפת על השכינה דווקא, ולא, כצפוי, על לילית? מדוע פסוק זה 'מהווה פיתוי לדרוש לגנות את הנקבה', הרי אין הוא מגנה אלא את המנאפת, ובוודאי איננו מתכוון לאישה באופן כללי? חס ושלום לומר כזאת על ספר משלי, שפותח בתיאור החכמה בדמות אישה וחותרם בפרק אשת חיל.

התשובה על שאלה זו תימצא ברקע הזוהרי של דברי הרמ"ק. ר' משה קורדובירו נזקק לעניין זה לא רק בשל היותו אביר השכינה, אלא גם בהיותו אביר פרשנות ספר הזוהר. בזוהר נדרש הפסוק במשלי כמה פעמים. לעתים הביטוי 'אשה מנאפת' נדרש שם על לילית, המוצבת בניגוד קוטבי אל השכינה, כגון בפירוש הזוהרי על הפסוק 'ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה' (בראשית כח, י), שבו 'באר שבע' היא השכינה, ו'חרנה' היא לילית, המתוארת באופן מאוד מוחשי בדמותה של אותה אישה מנאפת.<sup>6</sup> אך במקומות אחרים בזוהר אישה מנאפת זו היא דווקא השכינה עצמה, כגון בתיאורה של תמר, שנחשבה לזונה 'כי כסתה פניה' (בראשית לח, טו),<sup>7</sup> וכך יש לפרש אף במקומות שאישה מנאפת זו מכונה מלאך המוות.<sup>8</sup>

6 זוהר ח"א, קמח ע"א. וראה על כך מאמרי, 'זוהר וארוס', אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 100-101, בסביבות הערה 212. 'אשה מנאפת' היא לילית גם בתיקוני זוהר, בראש תיקון יג, כז ע"ב.

7 זוהר ח"ג, עב ע"א.

בספר הזוהר גופו סתירה מעין זאת ניתנת לעיכול, גם משום שבמדובר בספרות שלמה, שדוברים אחדים מדברים בה בקולות שונים, אך בעיקר בשל אופיו המיוחד של המיתוס הזוהרי, שיש בו גמישות רבה והוא מתאים עצמו למגמת הדובר ולכיוונה של הדרשה. וכך לילית, שנתפסת לעתים כהיפוכה הגמור של השכינה, יכולה להיחשב לבחינה שכלולה בה. כך למשל בתיאור כוונת קרבן העומר, הדומה על פי הזוהר לקרבן סוטה, שבו נבחנת השכינה ונמצאת נאמנה אחרי שסרה מעליה בחינת לילית, היא האישה המנאפת, הדומה לה כתאומה זהה.<sup>9</sup>

אהבת הזוהר לשכינה אינה פחותה מזו של הרמ"ק, אך בצד האהבה העזה מצויה אצלו גם קנאה ושנאה הקשות כמוות. בזוהר ניגודים כאלה אך תורמים לגיוון המיתוס ולהעשרתו, אך לא כן אצל קורדובירו; מה שמותר לזוהר אינו לגיטימי אצל הרמ"ק (וכמו שאומרים בלטינית, *Quod licet Iovi non licet bovi*, מה שמותר ליופיטר לא מותר לשור). המיתוס הזוהרי סובל סתירות, אך הרמ"ק אינו רק יוצר אלא גם פרשן, ששם לו למטרה לפרש את הספרות הזוהרית כולה, בלא לפסוח על דבר, וליצור מן המיתוסים הזוהריים השונים אחדות אחת, המיישבת את כל הסתירות. במילים אחרות: המיתוס הקורדוביאני הוא גם מיתו-לוגיה, כלומר חיבור של מיתוס ולוגוס, של הסבר הגיוני לסיפור שמעל כל היגיון. גם צורך זה, ולא רק אהבת השכינה, עומד ביסוד הפירוש החיובי של הרמ"ק לתמונת האישה המנאפת.

8 זוהר ח"ב, קצו ע"ב. המוות כאן קשור לאישה בשל חטא חווה. המשפט 'אוקידת עלמא בשלהובי', שורפת את העולם בלהבות, מצוי גם כאן וגם במקום דלעיל, בתיאור תמר, ומכאן אפשר להסיק שמלאך המוות כאן אינו אלא השכינה (במקומות אחרים בזוהר מכונה היא בכינוי 'אילנא דמותא', עץ המוות).

9 זוהר ח"ג, צז ע"א. הקטע שייך לחטיבת הפקודין, השייכת לשכבת גוף הזוהר, ולא לחטיבת רעיה מהימנא, כפי שנדפס בטעות. הזוהר מתבסס כאן על הסיפור המדרשי בדבר שתי האחיות, הטהורה והסוטה, שהתחלפו ביניהן בזמן שתיית מי המרים. ראה למשל מדרש תנחומא נשא, ו [מהדורת בובר, נשא סעיף י, טו ע"ב – טז ע"א]. הזוהר מתייחס בחיוב רב לקנאה ולבדיקת הסוטה, ורואה בכך תנאי מתנאי האהבה. ראה על כך ספרי, סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 323, הערה 171.