

בין הקבלה הנבואית לקבלת ר' מנחם מנדל משקלוב

משה אידל

א. דברי אבולעפיה בספרו של ר' מנחם מנדל משקלוב

דרכי המחקר על תולדות הקבלה בתקופה החדשה מונחות על-ידי ההנחה, שאפשר לתאר את הכיוון המרכזי של התפתחותה של ספרות זו בצורה חד-קונית, ההנחה שכל תקופה מולידה גישה קבלית משלה, אשר הופכת את האסכולות המוקדמות בקבלה לבלתי רלוונטיות להבנת כיווני ההתפתחות, דומה דמיון רב להבנת המקובלים את תולדות הקבלה. בשני המקרים, במחקר ואצל המקובלים, עומדים במרכז שני גושי ספרות קבלית מקיפים: ספר הזוהר וקבלת האר"י, ובשני המקרים מהווה קבלת האר"י נקודת מוצא להבנת תהליכים שהתהוו אחר כך. כך הובנה הופעת השבתאות כתוצאה מתהליכי התפשטותה של קבלת האר"י, וגם אופיה של החסידות נסמך למונחיה המרכזיים של קבלה זו. החוקרים מיעטו לעסוק בשאלות גורלן של שיטות קבליות אחרות, בדחף הגליאני מסוים, המאמין כי הישן התיישן והחדש בלבד התקדש. הדינמיקה של הקבלה הוסברה במונחים שמחוץ לשיטות הקבליות: גירוש ספרד או בעיות כלכליות וחברתיות, או אידיאולוגיות של אישים, כגון שבתי צבי או נתן מעזה. המניעים או הגורמים הסיסטמטיים אשר תרמו לשינויים העסיקו פחות את כותבי תולדות המיסטיקה היהודית, שמתחו קו אחד ארוך מן הגירוש ועד הופעת החסידות.

אולם, ראייה חד-קונית זו בעייתית. שבתי צבי לא היה מקובל לוריאני, נתן מעזה ביטל את כוונות התפילה הלוריאנית, וכמוהו גם רוב מורי החסידות. מבחינה פנומנולוגית, שונה גישתם של שבתי צבי והחסידים מזו של קבלת האר"י לזרמיה. נשאלת השאלה: האם אפשר להסביר את השינויים הללו בגורמים שאינם קשורים לסוגי הקבלה האחרים? הרי שבתי צבי למד ספרות קבלה לא-לוריאנית, וכפי שהראה מנדל פייקאז בספרו "בימי צמיחת החסידות", יש לייחס השפעה רבה של ספרות המוסר הקבלית על הופעת החסידות – והנה ספרות זו אינה, ברובה הגדול, לוריאנית.

כחלק ממהלך מחקר, המבקש להסביר את ההתפתחויות המרכזיות במיסטיקה היהודית מבלי להזדקק לתיאור חד-קווי, ברצוני לעסוק כאן בהיבטים אחדים בשיטתו הקבלית של ר' מנחם מנדל משקלוב, אחד מבכירי תלמידיו של הגאון מוילנא, ולתהות על זהות אחד מן המקורות הקבליים העיקריים שלו.

אתחיל בניתוח של מובאה מחיבור של ר' מנחם מנדל הנמצא בכ"י יחיד, אשר צלמו הגיע לידי הודות לאדיבותו של ד"ר אריה מורנגשטן ותודתי על טרחתו בזה, ובמקרה אחר שעוד אוזכרו בסיום דברי. זהו קטע מספר דרך הקודש, שהוא פירוש מעניין לספר

הקבלי המפורסם ברית מנוחה, וחיבור זה הגיע אלינו בעצם כתב-ידו של המפרש ונדפס לאחרונה. ואלה דבריו לענייננו:

מצאתי ספר קדמון קודם הרב הקדוש האר"ל בכתב ובתוכו הרכה דברים טובי ומתוקי ונמצא כתוב בתוכה וז"ל: ודע כי כל חכמי המספר אמרו כי חכמת המספר הוא יסוד כל החכמות והיא חכמה מושכלת מהרה ומופתיה. והנה חכמי התלמוד גילו לנו שבזו החכמה היחל הקב"ה עולמו ובה חתמו. ודע כי מלת חשבון נגזר מלשון מחשבה והיא הצורה הראשונה המשפעת מהנשמה המשכלת. וכשהנשמה זכה מחשבותיה זכות וטהורות ונקיות וגם נוכל לומר כשהמחשבה זכה הנפש זכה מפני שנכיר הנפש מן המחשבה והמחשבה מן הנפש והכל בחשבון עכ"ל. וכן הקדוש הרב האר"ל הלך בדרך זה כידוע מספריו וכן קיבלתי מאדמו"ר הקדוש החסיד רשכבה"ג רבינו אלי' צוק"ל וע"ז העמיד ספריו.¹

ר' מנחם מנדל איננו נוקב בשם המקור שממנו הוא מעתיק; לא שם המחבר ולא שם החיבור נזכרים. אולם, דומני כי אפשר להניח שהוא ידע משהו על המחבר, מכיון שהוא כותב מפורש שהיה "קודם" האר"י וגורס ששיטתו של האר"י הולכת בדרכו של הספר הקדמון, ודומני כי זו איננה דווקא דעתו של ר' מנחם מנדל בלבד. סביר להניח כי דבריו: "וכן קיבלתי מאדמו"ר הקדוש החסיד רשכבה"ג רבינו אלי'", וטענתו שהגאון "העמיד ספריו" על דרך זו, עשויים להעיד על היכרותו של הגאון מוויילנא עם החיבור הקדמון, ולדעתי, אף להעיד על כך שהגאון גרס לפני תלמידו כי הוא העמיד את חיבוריו-שלו על תפיסת הקבלה שבספר הקדמון.

נענין תחילה בתוכנה של המובאה: שתי דעות שונות מצורפות בה – דעתם של יודעי המתמטיקה הרואים בחשבון את הבסיס לכל החכמות האחרות; ותפיסת "חכמי התלמוד" – כנראה הכוונה לחכמים שדוגלים בספר יצירה, לפיה העולם נברא במספרים ונחתם במספרים. אולם לשתי תפיסות אלה מוסיפה המובאה דעה נוספת, המתארת את הזיקה בין המחשבה והחשבון כנובעת מן השכל או הנפש המשכלת. אני מניח, כי מלבד העובדה שאפשר לתלמוד מטהרה המחשבה על טוהר הנשמה ולהיפך, יש להבין את הזיקה שבין חכמת המספר, הוא החשבון, ובין המחשבה, על המעמד המיוחד שלה. החשבון, או המחשבה, הם "הצורה הראשונה הנשפעת מהנשמה המשכלת". דרך הניסוח היא מעניינת: בעוד שחכמי החשבון העמידו את החשבון כבסיס כל החכמות, החכמה הראשונה במעלה, כך גם לפי הדעה השלישית החשבון הוא הצורה הראשונה. האופן שבו מתואר היחס שבין המחשבה והנשמה מעניין: המחשבה נשפעת, דהיינו נאצלת, מן הנשמה. אין כאן תפיסה קבלית תיאוסופית, המתארת את האצלת הצורה הראשונה ממקורה, אלא תיאור הופעת המחשבה מתוך הנשמה המשכלת. קשה להבין מדוע תועמדתה קבלת האר"י וקבלת הגר"א על פיסקה כה פשוטה שמטענה הקבלי הוא כל-כך קלוש. אם נבקש לאפיין את הגרעין הנחשב לכל-כך חשוב במובאה, נצטרך בכל זאת

להתרכז בדעה השלישית, העוסקת בזיקה בין השכלה ובין החשבון. אולם, כדי להבין טוב יותר את הדרך שבה הבין רק מנחם מנדל – ואולי אף הגר"א עצמו – עלינו להבין את דברי המובאה בהקשרה הכולל יותר, דהיינו עלינו לפנות למקורו של ר' מנחם מנדל משקלוב, ולהבינה בהקשרה המקורי, כיוון שההקשר ודאי היה לפני המקובל המאוחר.

ר' מנחם מנדל מצטט מתוך חיבורו האחרון של ר' אברהם אבולעפיה, ספר אמרי שפר. בחיבור זה מופיעה המובאה כלשונה, אף בכמה שינויים מזעריים אשר מקלים על הבנת הקטע.² אולם, מה שחשוב יותר היא הבנת המובאה על סמך מקבילה המצויה בספר אמרי שפר. אבולעפיה מתאר את דעתם של המקובלים התיאוסופיים, שאת גישתם הוא אינו מקבל, כך:

הכת השלישית... שבעליה ומאמיניה הם חכמי התלמוד שהתחכמו בחכמת הפילוסופיאה והשיגו דעת הפילוסופים בכלל ולא התישבה דעתם עם מה שידעו מהתלמוד וע"כ ביקשו להם דרך שנית לישב דעתם ומצאו דרך חכמי המחקר אשר הם נקראים פילוסופים ועדיין לא נתישבה דעתם עליהם והוצרכו לחפש דרך שלישית אולי תתישב דעתם עליהם ומצאו דרך חכמי הקבלה הראשונה, הם חכמי הספירות וכששמעו דעותיהם ותאמרו להם סודות מופלאות בהם שמתו עמהם וקבלום... וכששאלנום לא ידעו היודעים מהם אלה הספירות על אי זה דבר יפלו שמותיהם בעצם... או אל דעות הנקראים שכלים נפרדים אבל אומרים שלפי אמונתם הם עניינים נשפעים מהאלוה ית' והם אינם בלעדיו נמצאים ולא הוא זולתם היום... כשרצה לברוא העולם וקוראים שם אחת מהספירות רצון... וכן קרא להם בשם מחשבה שקראוה כתר עליון והיא אצלם ספירה ראשונה.³

למדנו, כי כמובאה זו מבחין אבולעפיה בין חכמי התלמוד, הפילוסופים והמקובלים; אך בעוד שבמובאה הזאת הוא מביא את דעותיהם של המקובלים הדוגלים בתפיסת הספירות ככוחות האל, שאותה הוא דוחה, הרי שבמובאה שהובאה לראשונה כאן, הדעה השלישית גורסת כי המספר והחשבון והופעתם בתודעה הם העיקר. או, במלים אחרות: בעוד שהמקובלים התיאוסופיים רואים בספירה הראשונה מחשבה הנשפעת מהבורא, הרי שאבולעפיה מעוניין בזיקה בין השכל ובין תוצאותיו – המחשבות או החשבונות. אבולעפיה הציע הבנה שונה של הקבלה בעלת מגמה אנתרופוצנטרית, הרואה בתהליכי ההשכלה את עיקר הקבלה ובמרכזם החשבון. אין ספק שאבולעפיה הציע פירוש פסיכולוגי לתפיסה תיאוסופית, כדרך שהוא עשה במקרים אחרים של התיאוסופיה הקבלית, גישה שהיא נדירה למדי בקבלה הקדומה,⁴ וייתכן שזו היתה גם דעתו של הגר"א עצמו. אם ניתוח זה נכון, ואני אנסה לאששו בהמשך, הרי לפנינו מקבילה מובהקת בין

2 ספר אמרי שפר, ירושלים תשנ"ט, עמ' 46-47.

3 שם, עמ' 16-17.

4 על נושא זה ראה: מ' אידל, קבלה – היבטים חדשים (תרגום א' בר לבב), ירושלים תל-אביב תשנ"ג,

ההבנה הפסיכולוגית של הקבלה בחסידות⁵ ובין דעתו של אחד מגדולי המתנגדים, וייתכן אף של הגר"א עצמו. אולם, בעוד שההבנה הפסיכולוגית של ר' מנחם מנדל משקלוב נעוצה במקור ברור, שהיה לפניו בשלמותו – וכפי שאטען בהמשך בליווי טקסטים רבים נוספים מפרי עטו של אבולעפיה – הרי שמקור ההבנה הפסיכולוגית של מערכת הספירות בחסידות לטוטה בערפל. במקומות אחרים הצעתי לראות בפסיכולוגיזציה האבולעפיאנית את אחד המקורות של החסידות, וכמקור אפשרי הצבעתי על דעתו של אבולעפיה כפי שהועתקה מילולית בחיבור קבלי קלאסי שהיה לפני החסידים: ספר הפליאה.⁶ אישושה של ההצעה דלעיל, בדבר השפעתו של אבולעפיה על אחד מחשובי המתנגדים, עשויה לחזק את הצעתי בדבר חדירתם של יסודות חשובים שבקבלה הנכואית אל ראשוני החסידים והשפעתם על המבנה העמוק של המיסטיקה החסידית.

אני מבקש לחזור לנקודה זו בסיום דברי, אך אבקש לפנות עתה לסוגיה המרכזית היא קבלתו של ר' מנחם מנדל משקלוב. נשאלת השאלה: האם המובאה לעיל מר' מנחם מנדל מלמדת על תופעה רחבה יותר אצל תלמיד הגר"א – ציטוטים נוספים מכתבי המקובל הנכואי או על השפעות מסוגים שונים אחרים? אקדים ואומר, שסוגיית המובאות הנוספות של אבולעפיה בכתבי ר' מנחם מנדל משקלוב תמצא את ניתוחה הנרחב יותר בשלב מאוחר של המחקר במקום אחר, שם אתייחס לחומר קבלי של ר' מנחם מנדל משקלוב שטרם ראה את אור הדפוס, ואשר מכיל מובאות רבות מכמה מחיבוריו המרכזיים של אבולעפיה. אולם, למרות קביעה זו – אשר כשלעצמה די בה כדי לאשש את הנחתי בדבר הצורך בגישה שונה לחקר תולדות הקבלה – אני מבקש להתרכז בהמשך, לא במובאות, אלא בהשפעות תוכניות או מושגיות מכתבי אבולעפיה שחדרו לכתביו של ר' מנחם מנדל שבדפוס.

ב. צלם ודמות

הצירוף "צלם ודמות" חוזר פעמים רבות אצל ר' אברהם אבולעפיה, ופירושו העיקרי על דרך הקבלה, בהשפעת הרמב"ם, הוא שכל ודמיון.⁷ כדרכו המסתמכת על גימטריאות, הוא משווה את הערך המספרי של מלים אלה לצירופים רבים ובהם "אבני שיש". אצל אבולעפיה, הצירוף אבני שיש, כמו צלם ודמות, מסמל את מקום קבלת התורה, דהיינו הכוחות הנפשיים של האדם. כך מועבר מאורע חיצוני, כתיבת הדיברות על לוחות הברית, אל פנימיותו של האדם. זוהי סוגיה שאבולעפיה חוזר אליה פעמים רבות, והקדשתי לה עיון מיוחד.⁸

5 שם, עמ' 166-168.

6 ראה: מ' אידל, החסידות – בין אקסטזה למאגיה (תרגום עזן ידיון), ירושלים תל-אביב תשס"א, עמ' 32, 104-105, 111-112, 407-424.

7 מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 79-81, 85-86, 94.

8 מ' אידל, אברהם אבולעפיה – לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים תל-אביב תשנ"ד, עמ' 56-58.

עיון בחיבוריו של ר' מנחם מגדל משקלוב מלמד על קיומה של מערכת פרשנית, שמזדככת לעתים קרובות למדי לקטיגוריות של שכל ודמיון. נושא זה טעון חקירה מפורטת בפני עצמה, כיוון שהיא מלמדת על תפקידה החשוב של החשיבה האריסטוטלית – "הארורה" לדעת הגר"א – בפרשנות תלמידיו. אין כאן המקום לפרוס סוגיה זו בפרטיה, אך אביא דוגמאות אחדות. בביאור על אידרא זוטא, שנקרא "מים אדירים" נאמר: "אלין תרין משיכך: הם סוד חו"ב, הצלם והדמות, הכל וקין, מחשבת והדמיון".⁹ ר' מנחם מגדל מפרש את דברי הזוהר, ג, דף רפט ע"ב, על התהליכים המתרחשים בראשית ההאצלה, בתוך הראש העליון המכונה זעיר אנפין. חכמה ובינה מתארות את שתי הבחינות הספיריות בפרצוף זעיר אנפין. אולם, ספירות אלה מתפרשות מיד כרומזות למחשבה ולדמיון. אין ספק שמדובר כאן על תפיסה פיזיולוגית, הממקמת את שתי הפונקציות הרוחניות בחלקים של המוח. אולם, מסופקני אם מדובר כאן רק על פונקציות בעולם האלוהי, ואף אם מדובר כאן על פונקציות אלוהיות כלל. טרם מצאתי תיאור של "דמיון" כפעולה אלוהית בקבלה. לעומת זאת, ההיבט האנתרופולוגי מסתבר הרבה יותר, לפי דבריו של ר' מנחם מגדל בהמשך; בתארו את "בקיעת התהומות" בזעיר אנפין הוא כותב:

והענין הט אונך ידידי ולבך לדברים אלה כי מהם תוצאות חיים ולסור ממוקשי מוות. דע כי צלם ודמות הם סוד אבני שיש גי' צלם ודמות והם ב' אבנים כנ"ל משוקעות בתהום ומהם יוצאים מים.¹⁰

מה טיבן של "אבני שיש" המוזכרות כאן? האם הן מעידות על הגימטריה הקושרת אותן לצלם ודמות, לכוחות פנימיים באדם, כמו אצל אבולעפיה? נפנה לספר דרך הקודש שפתחנו בו את הדין, שם אנו קוראים:

האבנים שמהם יוצאים מים לעולם, סוד יצר טוב ויצר רע גי' ע"ה הכלולים בא' אבני שיש טהור.¹¹

והנה, גימטריה זאת המקשרת שני נושאים כה שונים כאבני שיש טהור ושני יצרים, מצויה בספר אחר של אבולעפיה הוא ספר סתרי תורה, שם נאמר:

אבנים מפולמות המשוקעות בתהום שמהם המים יוצאים. ותדע כי ממציות אבני שיש טהור התחייבו בנו שתי מציאויות וגם ארבע והם יצר טוב ויצר רע, הנקראים סמאל וכת שלו והבינם שסודם ארבע רוחות הנמצאות עם שפע הלכות השופע בנפש אשר הוא התחלת האדם.¹²

למדנו כי שלושה נושאים, המופיעים בצמידות גמורה: האבנים המפולמות, אבני השיש הטהור ושני היצרים, מופיעים יחד הן אצל אבולעפיה והן אצל ר' מנחם מגדל משקלוב.

9 מים אדירים, ירושלים תשמ"ז, עמ' סא.

10 שם, שם.

11 דרך הקודש, עמ' כח.

12 כ"י פריס 774, דף 152 א.

זוהי רק אחת ההוכחות לעובדה שתלמידו של הגאון מווילנא הכיר לא רק את ספר אמרי שפר, אלא גם ספר סתרי תורה, ואין כאן המקום להרחיב.

נחזור לדברי ר' מנחם מנדל בספר מים אדירים, שהיו נקודת המוצא לדיוגנו. בפירושו על דברי האירא זוטא העוסקים במשמעות התיאוסופית של הפסוק במשלי ג: "כדעתו תהומות נבקעו", קראתו את הזוהר הרשפעה מפירושו של אבולעפיה את התהום, המים והאבנים כתופעות רוחניות, והוא הבין את דברי הזוהר כעוסקים, לפחות באחד הרבדים, בכוחות פנימיים באדם.

נפנה עתה לצמד "קין והבל", שנזכרו יחד עם צלם ודמות, בהקשר למחשבה ודמיון, בסמיכות מקום. בעקבות תפיסת אריסטו וממשיכיו כימי-הביניים, הרמב"ם ואבולעפיה, אומר ר' מנחם מנדל:

אי אפשר לתפוס בשכל רק ע"י דמיון אשר מדמה בעיני הברואים בכדי שיהא יכול לתפוס בשכלו... וזו החכמה והמחשבה אשר מתפשט בתוך הדמיון הוא סוד הבל בסוד "ה' יודע מחשבות אדם כי המה הבל"... ואז ע"י הזכר והדמיון אשר בלב, הלב המבין את החכמה על כוריה, וזה הדמיון הוא סוד קין... בסוד צלם ודמות, לבוש רוחני להתפשט ולבוש דמיון לתפוס, וז"ס שצלם ודמות גימ' תורה עם האל"ף סוד הפלא.¹³

לפנינו תפיסה הקושרת בין צלם ודמות, דהיינו שכל ודמיון, לבין התורה. תפיסה זו רומה לתפיסת הנבואה של הרמב"ם, אך ניסוחים מובהקים שלה, כליורי גימטריה, מזכירים את אברהם אבולעפיה, הרואה במתן תורה תהליך פנימי.¹⁴ ללמדנו כי תהליכי ההפנמה הקשורים לשכל ולדמיון נוגעים הן לסיפור בראשית, הן לגבי מתן תורה והן לגבי קטע תיאוסופי מובהק.

נחזור עתה לסוגיית קין והבל, והיותם אלגוריה לשכל ולדמיון. ר' מנחם מנדל כותב:

דמיון, דם יון שהוא מדמה להשכל כנ"ל וגם הוא יונה... כי מדמה עי"ז דברים זרים... הבל רעה צאן, צרופי אותיות נקודות¹⁵ שכתורתנו הם מסודרים בתכלית הרצון, סוף מעשה במחשבה תחלה בסוד עץ החיים סוד ברוך והוא סוד הכרו"ב סוד הנע"ר מעורב אותיות... מסוד הנע"ר ב' פעמים ע"ץ צל"ם כנפ"י... סוד פ"ר דינים סוד העשי"ה סנדלפון שם ספון חנו"ך אשר הוא חנוך לנע"ר ע"פ דרכו, הוא שר של יער שבו העצי"ם והם נחלקים למנצפ"ך, התחלת הדמיון הוא בעי"ן לבוש להעי"ן השכלי.¹⁶

האופי האבולעפיאני המובהק של הקטע איננו טעון הוכחה למי שבקי בכתיבו של

13 מים אדירים, עמ' נט-ס, והשווה שם, עמ' רלא.

14 ראה: לשון, תורה (לעיל הע' 8), עמ' 56-58.

15 רמז נוסף לצא"ן, ראה: מים אדירים, עמ' רמג, ובביאורים וליקוטים, עמ' נ.

16 מים אדירים, עמ' רלב.

המקובל הנבואי. אולם, העוכדה שכתביו אינם נקראים אף על-ידי חוקרים, מזמינה בכל זאת דיון קצר אשר יאשש קביעה זו, במיוחד לצורך הדיון הכללי יותר בהמשך. אתחיל בתפיסה הבוררה ביותר: הנהגת הצא"ן איננה אלא עיסוק בצירופי אותיות וניקודיהן; משום כך צא"ן הוא נוטריקון של צירוף, אותיות ונקודות. הם למעשה עיקרי הקבלה אצל אכולעפיה, הכותב:

ג' ההתחלות הללו שמם אותיות וצירופים ונקודות ונוטריקון וצא"ן ומצורף צא"ן בסוד "ומשה רועה-צאן". ואז אדם רועה צאן בהיותו שלם.¹⁷

הכל, שתואר כמציין למחשבה, הוא העוסק בקבלה לשונית. ראיית הדמיון והשכל כמסומלים על-ידי המלאכים סנדלפון ומטטרון, היא אופיינית להגותו של אכולעפיה. כמו כן השימוש בגימטריאות בהקשר שני נושאים אלה מלמד על הזדקקות לדרך השיח האכולעפיאנית.¹⁸ ואחרון אחרון: הפתיחה, הקושרת את הדמיון לדם, מופיעה גם היא אצל אכולעפיה;¹⁹ תפיסה זו, שהיא נדירה למדי בספרות, מופיעה שוב, בהמשך לקטע שמצוטט לעיל, בשם הגאון מורילנא:

ואמר אדמ"ו ז"ל: לא אני גדולה ממך ולא את גדולה ממני והיינו תורה ויראת ה' ולכן הם כיונים, שניהם שוים וזהו עיניו כיונים בין לדמיון אמת בסוד דם, כן לפי הדיון הגשמי.²⁰

אם מובאה זו אכן משקפת את דעת הגר"א, הרי ייתכן שגם כאן משתקפת השפעתו של אכולעפיה.

על האופי האנתרופוצנטרי של הכנת קין והבל, אנו למדים גם בספר דרך הקדש:

וסוד קין והבל סוד הגדול והנורא של אל עליון שר עמנו אל במחשבות האדם, אשר המה הבל, ובקני דמסאבותא²¹ סוד השוכן אתם בתוך טומאותם (!).²²

קין והבל, שתוארו קודם לכן כשניים מחמשת הפרצופים בקבלת האר"י, נחשבים כאן בנוכחות האל בתוך העולם והאדם.

17 כ"י אוקספורד 1582, דף מה ע"ב. וראה על השפעת תפיסה זו של הקבלה אצל רמ"ק ור' מרדכי דאטו, אך בטקסטים שלא היו בדפוס.

18 מ' אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990, עמ' 180-182.

19 שם, עמ' 89-92.

20 מים אדירים, עמ' רלב.

21 ראה גם עמ' נג-נד, בהקשר לקין.

22 שם, עמ' מה. על דם ודמיון ראה גם: מים אדירים, עמ' רפ.

ג. נער – מטטרון – ישראל

כמוכא שהבאנו לעיל ממים אדירים עמ' רלב נזכר "נער" בהקשר לסוד "הכרוב". פירשנו את משמעות הנער בהקשר להפיכתו של "חנוך", הנזכר שם במפורש, למלאך מטטרון, שזהותו אפשר להכניח יחד עם המלאך סנדלפון, שר היער. לדעתי, יש להכין שם את שני המלאכים כאלגוריה לדמיון – סנדלפון, ולשכל – מטטרון. ברצוני להרחיב את הדיון בדבר מקורו האבולוציאני של חלק מהדיונים על המלאך מטטרון. ב"ביאורים וליקוטים", כותב ר' מנחם מנדל משקלוב:

ולמעלה מן השמש הוא המושכל והוא השגחתו ית' והוא גלגל ה' הנק' שכל הפועל גי' ישראל, שזהו יסוד אמונת ישראל שיש מנהיג ומשיח... ולזו הבחי' אנו קורין מטטרון יסוד אמונתנו.²³

והנה, בספר אמרי שפר כותב אבולעפיה על אותו נושא:

גלגל העשירי והוא השכל הפועל... לבחור איש אחד להיותו מנהיג התשעה ומינהו שליח ציבור והוא עשירי.²⁴

גם טבעו של הנער משקף תפיסה אבולוציאנית. ר' מנחם מנדל כותב באותו חיבור: "ושכל הפועל הוא המושל אך בסוד נער...".²⁵ מכאן שהנער, הוא חנוך, הוא השכל הפועל; ולדעתי, על סמך טקסטים נוספים – המלאך מטטרון.²⁶ בכלל, יש להדגיש כי הזדקקות למונח "שכל הפועל", המצויה מדי פעם אצל ר' מנחם מנדל, עשויה להעיד גם היא על השפעת אבולעפיה. במיוחד סבירה הנחה זו באחד הדיונים בספר מים אדירים, ושם נאמר:

והבין הגנוז בו עצמו בששת ימים הנ"ל הוא סוד בני בכורי ישראל סוד שכל הפועל והוא ישראל זוטא²⁷ כי מתלבש בסוד נער.²⁸

מובאות אלה מלמדות על יציבות הזיקה שבין ישראל, שכל הפועל, נער ולדעתי גם עם מטטרון. נעיין בדברי ר' מנחם מנדל באותו חיבור:

ואף חנוך, אשר היתה השגתו שלימה בתכלית השלימות לא לקח רק זיהרא אדארה"ר סוד הלבוש, חלוקא דרבנן, סוד מדו בד מדו כמדתו, והשיג המדות על

23 עמ' נג, והשווה גם עמ' כט.

24 אמרי שפר, עמ' 142.

25 מים אדירים, עמ' רפד.

26 ראה: אבולעפיה, סתרי תורה, כ"י פריס 774, דף 129b – 130a.

27 מים אדירים, עמ' קו. על ההבחנה בין ישראל זוטא וישראל סכא, המצויה בטקסט זה, ראה גם שם, עמ' לד.

28 ראה: מים אדירים, עמ' קצד.

בוריין ובהם היתה חינוכו בסוד חנוך לנער. וסוד הנער הם עי"ן נפ"ש רר"ח, ע"פ דרכו, והוא נקרא נער והנהיג מדותיו ובא אל האמת איך להנהיג המדות, אבל לא קיים רצונו ית' בפועל ולא בדבור סוד התורה שהיא החכמה ונעשה הוא שר צבא ה' כלל העולמות אשר מהם המדות והטבעים ע' כוחות ע' שמות דמט"ט והוא עבד שומר אדוניו וכל טוב אדוניו בידי לשמור הברית והחסד לאוהביו ולשומר מצותיו גמול ידי אשר שמר כל מדה נכונה להיות בטבעו כפי רצון קונו היפך בטבעיהם לכן נהפך בשרו ללפיד אש.²⁹

כאן מתבררת יפה סיבת הפיכתו של חנוך למטטרון; הפיכה זו נעוצה במידותיו, דהיינו בדרכי ההתנהגות הרמוזות בתיבה נע"ר: עי"ן, נפ"ש, רר"ח. הכנת מהותו של הנער כטכניקה המאפשרת הפיכתו של חנוך למטטרון, מאוששת גם מטקסט אחר באותו חיבור:

ז"א הוא סוד הנער, סוד סיהרא דלית לה מגרמי כלום, רק הכחות סוד ע' כחות שנתן לו ה', והוא המטה אלהים אשר מתהפך ממטה לנחש ומנחש למטה, כי ישירים דרכי ה' וגו'. ופועל אדם ישלם לו באלו הכחות ממש, וזה נעשית לו סם חיים כו' ומתגלה רזי תורה וכל טוב אדוניו בידי ויכול לגלות ע"י הגמלים.³⁰

לפנינו זיהוי בין הנער, מטטרון, ספירת מלכות-סיהרא-וזעיר אנפין. זהו זיהוי נדיר, כיוון שרק לעתים רחוקות מאוד יש למונח זעיר אנפין משמעות של הספירה האחרונה.³¹ לעומת זאת בזיהוי מטטרון, מלכות נער מצוי הרבה יותר; אולם, לא התקרבותו של זעיר-אנפין לעולמנו על-ידי זיהויו עם הספירה האחרונה היא עיקר עניינו כאן, אלא הקירוב של אופן פעולתו לפעולתו של אדם. האדם מסוגל לפעול כ"אלו הכוחות ממש", ואזי הוא עשוי לזכות לעילוי סודות התורה. הכוחות שניתנו על-ידי האל לזעיר אנפין עשויים להגיע לאדם. אני מניח כי האפשרות לזכות לכוחות אלה היא תוצאה מהתנהגות בעי"ן, נפ"ש, רר"ח. אם כך, הרי שזעיר אנפין מתפרש כמונחים הקרובים לשכל הפועל אשר מעניק את השפעתו על האדם. במלים אחרות, המונח הזוהרי זעיר-אנפין התפרש בצורה המקרבת אותו לשכל הפועל, והפך לשלב המקשר בין הרבדים הגבוהים באלוהות לבין המיסטיקון אשר מתדמה, כתוצאה מדרך חיים מסוימת, לזעיר אנפין. ואמנם, לפחות בדיון אחד, מופיעה התפיסה, האופיינית לאבולעפיה, הגורסת כי חנוך דבק בשכל הפועל; בביאורים וליקוטים, כותב ר' מנחם מנדל משקלוב:

נחושת, שהוא הדמיון ש"ן ח"ת, היפוך חנוך בן ירד המתלבש בזאת התורה בשכל והמצרה בזאת ומתייחד בשכל הפועל ע"י ישראל, שהוא יהו הנעלם.³²

29 שם, עמ' קב.

30 שם, עמ' רעה. השווה גם: שם, עמ' רפד; ביאורים וליקוטים, עמ' כא, לה, סא. על ע' כוחות ראה גם: דרך הקודש, עמ' ל, סה.

31 ראה: מ' אידל, "דמות האדם שמעל הספירות", דעת, 4 (תש"ם), עמ' 46 והערה 37.

32 מים אדירים, ביאורים וליקוטים, עמ' עא.

בכלל, יש להזכיר, כי תיאור חוזר בכתבי ר' מנחם מנדל את חנוך כשכל על-ידי הגימטריה חנוך בן ירד = 350 = שכל³³, עשרי להיות גם הוא תוצאה של השפעת אבולעפיה.

ד. פירוש אלגורי – אנתרופוצנטרי

ר' מנחם מנדל משקלוב הוא חלק מאסכולה קבלית שהעמידה במרכזה את הקבלה התיאוסופית, בייחוד כפי שהיא נוסחה בספרא דצניעותא ובאידרות שבזוהר ובפירושיהם. ואכן, חיבורו הנדפס החשוב ביותר, מים אדירים, שרוב המובאות דלעיל לקוחות ממנו, הוא פירוש לאידרא זוטא. מבחינת המגמה הספרותית, מים אדירים הוא מעין המשך לפירוש הגר"א לספרא דצניעותא, ואילו תלמידו, ר' יצחק אייזיק חבר, פירש את האידרא רבא, בחיבור ששמו בית עולמים. לפנינו מעין טריפטיקון, שמפרש את היחידה הסודית ביותר בספרות הקבלה, וכל אחד מחלקיו של הטריפטיקון – ואולי אפשר להזכיר בהקשר זה גם את הפירוש לאידרא דמשכנא של ר' יצחק אייזיק חבר שנדפס בברית יצחק – נתפרש באחד משלושת הדורות: הרב הגר"א, התלמיד ר' מנחם מנדל, ותלמידו של התלמיד ר' יצחק אייזיק חבר. האופי האסכולאי של תופעה ספרותית זו ברור לעין ואין צורך להביא ראיות. ואולם, השוואה בין ספר מים אדירים ובין שניים – או שלושה – החיבורים האחרים שמפרשים את השכבה הסודית ביותר של ספרות הזוהר, מלמדת על שוני ברור לגמרי בינו לבין החיבורים האחרים שהזכרתי לעיל. בעוד שכל החיבורים האחרים מפרשים את הזוהר מתוך הזדקקות מאסיבית למדי לקבלת האר"י כמנוף מושגי לפירוש, הרי שמערכת המושגים הלוריאנית שולית אצל ר' מנחם מנדל משקלוב. האר"י מצוטט רק לעתים רחוקות מאוד, בעוד שמינזחים פילוסופיים תופסים מקום חשוב לאין-ערור בהשוואה לבני האסכולה האחרים. אפשר לומר שר' מנחם מנדל משקלוב העדיף את המגמה האלגורית יותר מכל בני האסכולה, וברצוני להדגיש כאן את חשיבותה של תופעה זו, המשתלבת יפה בטיעונים שנטענו לעיל. אך בטרם אעסוק בכללים, ברצוני להדגים את טיבה של הפרשנות האנתרופוצנטרית באמצעות שתי דוגמאות המשלימות למעשה את דיוננו לעיל:

גבורתו של הקב"ה אשר בהם ברא את העולם ובהן מושל ברוחו אשר ברא בז"א וטבעיהון שיעשה בהם כרצונו ית' ולא כטבעיהון. וכן האדם למטה צריך להדמות עצמו לקונו בדרכיו ולהיות מושל ברוחו הטבעי כמ"ש טוב אך אפים מגיבור כר', והיינו או מחמת יראת העונש, סוד גבורותיו של הקב"ה, או מחמת הבושה, שהיא יראת הרוממות, והכל מחמת גבורותיו, כשר רואה גבורותיו אשר תחת ממשלתו וישכיל ויבין רוממותו.³⁴

ר' מנחם מנדל מתרגם את אופיו הרוחני של זעיר אנפין להופעתו בעולם, המרשימה את מי

33 שם, עמ' לט; דרך הקדש, עמ' סא, עג.

34 מים אדירים, עמ' נ.

שמבין-משכיל את רישומיהן של הגבורות ומשנה את התנהגותן, היראה והבושה, שהן תוצאה של ההכנה, מהוות את התרגום ההתנהגותי – המידות – של התיאוסופיה הזוהרית. כמו במקרה ירידתם של ע' הכוחות מן השכבות הגבוהות בעולם האלוהי אל זעיר אנפין,³⁵ וממנו אל המיסטיקון, כך גם בקשר לגבורות. המידות האלוהיות משפיעות על המידות האנושיות. על המיסטיקון להפנים את התהליכים התיאוסופיים בהתנהגותו.

לעומת המסר בעל המגמה המוסרית, הנוצר מתוך שאילת המידות מספרות המוסר היהודית – בושה ויראה –, במקום אחר הפרשנות האנתרופוצנטרית היא הרבה יותר קרובה לאלגוריה פילוסופית. בפירושו לשערות של זעיר אנפין, כותב ר' מנחם מגדל:

שכל השערות הם שמות ושערים להשיג רצונו ית' והן השמות הגנוזים בתורה, שהיא עצם רצונו ית' וכן נעלמים בשם הוי' שזהו עצם של העצם של עצם רצונו... כי עיקר בחירת האדם כמה שיש לו. שבשכיל זה נקרא אדם, הוא לקיים רצון הבורא ית' ולקבל אמונתו וכשמקבל ע"ע רצונו ית' ואמונתו הוא נקרא אדם והוא ע"ש הדמיון שבו מתדמה רצונו ית' וחכמתו הגנוזה בברואיו ובכל העולמות שהן לתכלית קיום אמונתו מתדמה כולם בדמיון בבינת אדם.³⁶

האדם שמקיים את המצוות, דהיינו את רצון האל, הוא "הדמיון", דהיינו ההתגשמות של הרצון האלוהי וחכמתו בכריאה. בקיימו את הרצון נעשה האדם לשלם שבכריות. אולם, כדי שיוכל להגיע לדרגה זו, מופיעים הרצון והחכמה בתוך בינת האדם, כמו במקרה הקודם, ההשכלה של המימדים התיאוסופיים בעולם – השערים והשמות – היא הפתח להתנהגות דתית מושלמת. תפיסה זו של חיי הדת חופפת גם את הסברו של ר' מנחם מגדל את תהליך הנבואה, שגם במהלכו תופס הדמיון תפקיד חשוב, בהכנת רצון האל.³⁷

ה. הערות סיכום

ברצוני להעלות לדיון את האפשרות הרלוונטית של הדיונים לעיל לגבי הגותו של מורו של ר' מנחם מגדל משקלוב – הגאון מווילנא והחסידות. כפי שכבר הערנו לעיל, התלמיד מעיד כי רבו מסר לו שהוא העמיד את ספרו "על זה". נשאלת השאלה: האם עדות זו מלמדת רק על מרכזיותו של החשבון בהגותו ובכתביו של הגר"א, או שמא התכוון הגאון לדבר מסוים, דהיינו הקטע המצוטט בידי תלמידו מספר אמרי שפר של אבולעפיה? אפשר לתאר שתי אפשרויות. האחת – הדגשת חשיבותה של המתמטיקה להכנת הקבלה אצל הגר"א ללא כל הזדקקות לאבולעפיה ותגלית מאוחרת של ר' מנחם מגדל משקלוב את דברי המקובל הנבואי, אשר תואמים, במקרה, את מגמתו של הגר"א. ואפשרות אחרת,

35 ראה גם מים אדירים, עמ' רצו: "אור הנתפס ונחקה בשבעי' בחי' בסוד ע' שמות דמטט' ע' כוחות ע' נפש... ע' פנים אשר לתורה".

36 מים אדירים, עמ' רבע.

37 ראה: שם, עמ' רצא-רצב, שג-שד.

שתגרוסו כי הוא הכיר את ספר אמרי שפר כבר בתקופת לימודיו אצל הגר"א; ומכאן, שהדמיון בין הגר"א ואבולעפיה הוא עניין של השפעה היסטורית. עיון בחיבוריו הקבליים של הגאון מווילנא לא העלה השפעה משמעותית של המקובל הנבואי, ומבחינה זו אין ספק שר' מנחם מנדל בולט בהזדקקותו לחומרים מן הקבלה הנבואית. אולם, דומני כי אין לפסול את אפשרות השפעתו של אבולעפיה על הגר"א משני נימוקים.

א. יש שתי הקבלות בין דברי הגר"א ודברי אבולעפיה בספר סתרי תורה, חיבור שלרעתי השפיע גם על ר' מנחם מנדל משקלוב. בפירושו לספר יצירה כותב הגר"א על רוח הקודש: "הוא גלגל השכל שקראוהו שכל הפועל".³⁸ הזיהוי בין השכל הפועל ובין רוח הקודש מצוי אמנם בתרגום העברי של ספרו של אל-פאראבי התחלת הנמצאות, וקטע זה הועתק בידי אבולעפיה בספר סתרי תורה: "וקראוהו חכמי המחקר שכל הפועל... רוח הקודש".³⁹ בסמיכות מיידית לדברים אלה, בפירושו לספר יצירה, מגדיר הגר"א את רוח הקודש אשר באדם כך: "הוא השכל והוא ניצוץ אלהי ששורה באדם". והנה, בספר סתרי תורה חוזר אבולעפיה על הביטוי "ניצוץ", כדי לתאר את הכוחות השכליים והנפשיים באדם: "ניצוצי המחשבה בלב", או "ניצוצי השכל".⁴⁰

ב. הראיה האחרת יותר מסובכת. לפני כמה שנים פרסם בצלאל נאור מאמר, בגירסה עברית ואנגלית, שבו טען כי האדמו"ר הזקן, מייסד חב"ד, הושפע מקטע המצוי בספר אמרי שפר.⁴¹ הצעה זו נראית לי סבירה, גם אם אין דרך להוכיח זאת בוודאות. אם צודק נאור, הרי שספר אמרי שפר היה בידי החסידים והמתנגדים כאחד. חבל רק שהוא הבחין בצורה כל-כך חדה ביניהם, בטענו כי רק החסידים עשויים היו להיות מושפעים מקבלתו של אבולעפיה. לדעתי, אנו עשויים ללמוד על סבירות השפעתו של המקובל הנבואי על המתנגדים דווקא. אמנם, הוכחת השפעת קבלתו של אבולעפיה על ר' מנחם מנדל משקלוב הוצגה כאן רק על סמך דוגמאות אחדות, שיש בהן יותר מאשר ציטוטים סתם, אבל הן מלמדות על מגמה בהבנתה של קבלת האידרות בצורה יותר אנתרופוצנטרית. מגמה זו היא אשר תרמה תרומה מכרעת להבנת העומק של החסידות. משוכנעני, כי עיונים נוספים בחיבוריו של ר' מנחם מנדל משקלוב שנידונו לעיל, ובאלה שטרם ראו אור הדפוס, יוכיחו כי תיאורנו לעיל את השפעת אבולעפיה, נוגע רק לתקופה שהשפעתו של אבולעפיה היתה מתונה למדי, ובמהלך כתיבתו של ר' מנחם מנדל משקלוב הלכה השפעה זו והתגברה, אך נושא זה הוא עניין למחקר אחר.

38 פירוש ספר יצירה, דף יא ע"א (לונדון 1847), עמ' 2. על קטע זה ראה: יוסף אביב"י, קבלת הגר"א, כרם אליהו, ירושלים תשנ"ג, עמ' סב-סג.

39 סתרי תורה, כ"י פריס 774, דף 128ב. על נושא זה ראה: מ' אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו, עמ' 107-108, 127.

40 סתרי תורה, שם, דף 160ב.

41 ראה: ב' נאור, "חותם בולט" ו"חותם שוקע" בחורת ר' אברהם אבולעפיה ובחורת חב"ד", סיני, קו (תשנ"א), עמ' נד-נו.