

מיסטיקאים מוסלמים על הקוראן, או של מיסטיקאים נוצרים על הקאנון שלהם. רק חקירת המסיבות ההיסטוריות שבהן התפתחו רעיונות קבליים מסוימים עשויה לקבוע, אם אמנם היה קשר היסטורי בין דעות הקבלה היהודית והדעות הלא-יהודיות על מהותם של כתבי-הקודש. חושבני שאוכל להראות על מקרה אחד, לפחות, אשר בו באמת היה קשר כזה; והוא הדעה על ארבע דרכי הפרשנות וריבוי הפנים במשמעות הכתובים.

אולם עד שלא אפנה לנושא דיוננו ראוי להקדים הערה אחת. רוב רובם של עיוני המקובלים ותורותיהם — על כל פנים חלקם המהותי — נסב על תחום האציליות האלוהית, או הספירות, שבהן מתגלה ומתמשש כוחו הבורא של האל. במהלך תולדותיה הארוכות של הקבלה ביקשו המקובלים דרכים רבות ושונות לתיאורו של תחום זה, אליו מכוונת בעיקר האינטואיציה שלהם ואותו הם מתארים בלשון הסמלים, מאחר שאין הוא בהישג ההכרה הישירה של בשר-ודם. אלוהים מגלה את עצמו רק באמצעותו ובהיאצלותו של כוחו הבורא הוזה. האל שבו מדברת הדת נתפס תמיד כגילוי של אחת, או אחדות מן הבחינות האלה של ישותו, שבהן ראו המקובלים שלבים שונים בתהליך האציליות האלוהית. הרי זה עולם-הספירות, הכולל את מה שראו הפילוסופים והתיאולוגים כעולם התארים האלוהיים, אלא שלמיסטיקאים הוא נתפס כעצם החיות האלוהית בתנועתה כלפי הבריאה. הדינאמיקה הנסתרה של חיות זו קוסמת להם למקובלים, המגלים אותה בהשתקפותה בכל תחום מתחומי הבריאה. ואולם חיות אלוהית זו אינה משהו המנותק מן העצמות האלוהית, או נחות וכפוף לה; הלא היא באמת התגלותו של השורש הנעלם אשר עליו אין לומר דבר, באשר אין הוא מתגלה מעולם ולעולם, אף לא בסמלים, והוא שנקרא בפי המקובלים בכינוי אין-סוף. שורש נעלם זה והספירות הנאצלות ממנו — אחד הם.

אין צורך להתעכב כאן על סתרי תורת-האלוהות הקבלית העוסקת בספירות ובטיבן, אך עלינו לציין נקודה אחת חשובה. התהליך שתואר על-ידי המקובלים כאציליות של השפע האלוהי ושל האור האלוהי ניתן להיתפס באותה מידה גם כתהליך שבו מתפרטת ונפרשת הלשון האלוהית. בכך נוצרת הקבלה יסודית ועמוקה בין שני סוגי הסמלים החשובים ביותר, שעמדו לרשות המקובלים לתיאור דימוייהם. המקובלים מדברים על תארים ועל אורות, אך באותו הקשר הם מדברים גם על שמות אלוהים ועל האותיות שמהן מצטרפים שמות אלה. כבר בראשית צמיחתה של הקבלה מופיעים יחד שני אופני-דיבור אלה. עולם-האלוהות הנסתר הוא עולם הלשון, עולם

הרבה דיו נשפכה על טיבה של הפרשנות האליגורית של פילון האלכסנדרוני ועל הנחותיה של פרשנות זו. בפקעת זו של בעיות אינני רוצה לטפל כאן, וכבר דן בה באריכות וולפסון בספרו הגדול על פילון שתורגם גם לעברית. אין ספק שבדין על התפיסות המיוחדות שהיו למקובלים במשמעות התורה אנו נתקלים בכמה הקבלות לדבריו של פילון המעוררות השתוממות. חוקר בעל שיעור-קומה כיצחק בער אף ניסה להוכיח שקיימת קירבה מבנית מופלגת, ואפילו זהות, בין תפיסתו של פילון וזו של המקובלים (כפי שהיא מוצגת בדיון הנוכחי), ושיש להבין את שתי התפיסות האלה כהתפתחויות לגיטימיות של ההשקפות על מהות התורה שהונחו ביסודו של מדרש ההלכה, אף כי השקפות אלה לא פותחו שם בבהירות². ואולם הקבלה זו אינה נובעת, עד מקום שראיתי מגעת, מהשפעה היסטורית של פילון על המקובלים בימי-הביניים, אף כי לא חסרו גם נסיונות להוכיח זיקה היסטורית כזאת, שלדעתי נכשלו כליל³. במידה שמצויות הקבלות כאלה הריהו מיוסדות בדמיון שבנקודת-המוצא, שהמקובלים עצמם ניסחו אותן, כפי שנראה להלן, בדרך בהירה ומעמיקה ביותר, ותהיה זאת טעות גדולה אם נקרא את פילון לאור ניסוחיהם החריפים. הדמיון בנקודת-המוצא, ולכן גם במבנה-היסוד של התפיסה המיסטית במהות כתבי-הקודש של הדתות השונות, הוא המסביר גם את ההקבלות בין כמה מימרות של המקובלים על התורה לבין אלה של

² עיין י. בער, 'לברירה של תורת אחרית הימים בימי בית שני' — ציון, שנה כ"ג—כ"ד (תשי"ח—תשי"ט), עמ' 143 ואילך. וראה בעיקר עד עמ' 158, שם מתייחסים הדברים לנוסח הראשון של הפרק הנוכחי, שנדפס בשנתו ברבעון 'Diogenes'. בער מנסה להוכיח שהתורה והלוגוס זהים אצל פילון, ובכך הוא מרחיק לכת מגודינג, ואינני נוטה לקבל פירושו. ראה Erwin Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (1935). גודינג אינו קובע זהות כזאת בדיונו על התורה אצל פילון (עמ' 72—94). עיין גם בספרו של וולפסון על פילון, כרך ראשון, עמ' 115—143 (בתרגום העברי, עמ' 75—92); וכן Edmund Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria* (1929).

³ ניסיון כזה נעשה, למשל, על-ידי ש. בלקין במאמרו 'המדרש הנעלם ומקורותיו במדרשים האלכסנדרוניים הקדומים', סורא, כרך ג (תשי"ז—תשי"ח). בלקין משתדל להראות שהמדרש הנעלם, אחד החלקים החשובים של הוזהר, הוא מדרש המבוסס על מקורות אלכסנדרוניים הקשורים קשר הדוק בפילון. ניסיונו זה של בלקין איננו עומד בפני הביקורת. ראה ביקורתו היסודית של ר. צ. ורבלובסקי ב' *Journal of Jewish Studies*, vol. X (1960), עמ' 25—44, 112—135. תשובתו החוזרת של יהושע פינקל *The Alexandrian Tradition and the Midrash ha-Ne'elam* Leo Jung Jubilee Volume, בספר היובל לל. יונג, אינה בעלת משקל.

השמות האלוהיים המתפתחים ומתפרטים לפי חוקיות משל עצמם. יסודות הלשון האלוהית מופיעים כאותיות של כתבי-הקודש. אותיות ושמות אלה אינם רק אמצעי קומוניקציה מוסכמים; הם הרבה יותר מזה. כל אחד ואחד מהם מייצג איזה ריכוז של אנרגיה ומביע עושר של משמעות שאינו ניתן כלל להיתרגם, ובודאי לא להתמצות, בשפה אנושית.

בין שני סוגי הסמלים האלה ישנה, כמובן, אי-התאמה גלויה לעין. כאשר מדברים המקובלים על תארים אלוהיים ועל ספירות, הם מתארים את העולם הנעלם הזה כבעל עשר בחינות; ואילו כשהם מדברים על השמות האלוהיים ועל האותיות, הרי עליהם להסתמך בהכרח על כ"ב אותיות האלף-בית שבהן נכתבה התורה ושהן, לפי תפיסת המקובלים, הגיעה מהותה הגנוזה לכלל גילוי וביטוי. כדי ליישב סתירה בולטת זו הועלו כמה וכמה פתרונות. אפשר לומר, למשל, שהאותיות והספירות הן צירופים שונים ונבדלים של שפע הכוח האלוהי, ואין לזהותם בפשטות. אפשר להצביע כאן על אנאלוגיה שיש בה חשיבות לענייננו, זו שבין בריאה להתגלות. תהליך הבריאה, הנמשך משלב לשלב והמשתקף בעולמות שמחוץ לאלוהות ובטבע, אינו נבדל בהכרח מן התהליך המתבטא במלות הדיבור האלוהי ובתעודות-ההתגלות, אשר בהן הוטבעה והתגבשה לשון אלוהית זו.

שיקולים אלה מביאים אותנו אל מרכז דיוגנו. למשמעות המיסטית של התורה ישנה זיקה הכרחית אל ההנחות שאנו מניחים בדבר אופיה האלוהי. מושג כמו משמעות הניתנת להבעה ולמסירה לא הוא שימש נקודת-מוצא למחשבת המקובלים. כמובן, יש לתורה איזו משמעות בשבילנו, והיא באה להודיע לנו משהו בלשון בני-אדם. אולם, כפי שגראה להלן, זוהי רק הבחינה החיצונית ביותר מבין הבחינות השונות שבהן מתבחנת התורה. מה הן, בעצם, בחינות אלה — זוהי השאלה שעליה יסוב דיוגנו.

שלושה עקרונות-יסוד פועלים בעיצוב תפיסותיהם של המקובלים בדבר טיבה האמיתי של התורה. לא תמיד ולא בהכרח מקושרים הם זה בזה, אם כי במקורות שבידינו הם מופיעים לעתים קרובות זה בצד זה, ולא קשה לראות, כיצד ניתן לקשור ביניהם. שלושת העקרונות האלה הם: (1) העיקרון של שם האל; (2) העיקרון של התורה כאורגאניזם; (3) העיקרון של ריבוי-המשמעות האינסופי של הדיבור האלוהי.

מבחינה היסטורית, ומסתבר שגם מבחינה פסיכולוגית, אין מקורם של עקרונות אלה אחד, וכשאנו באים לנתח אותם ראוי שעובדה חשובה זו תעמוד לנגד עינינו.

[ב]

תפיסת שמו של האל כריכוז העליון של הכוח האלוהי מהווה חולייה, המחברת תחום רעיוני הקשור במקורו במאגיה עם מושגים השייכים לתחום העיון המיסטי ממש. נקל לעקוב אחרי הקשר הזה בתולדות הקבלה הקדומה, אם כי שורשיו מתגלים כבר לפני-כן. תפיסת התורה כבעלת מהות ומבנה מאגיים מופיעה כבר במדרש קדום למדי: 'לא ידע אנוש ערכה (איוב כח, יג), אמר ר' אלעזר, לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאם ניתנו על הסדר כל מי שהוא קורא בהם היה יכול להחיות מתים ולעשות מופתים. לכן נתעלמה סדורה של תורה והוא גלוי לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר: ומי כמוני יקרא ויגידה ויערכה לי (ישעיה מד, ז)'.⁴ נימה מאגית חזקה נשמעת בבירור במאמר זה, והתורה אף היא נתפסת בו כישות מאגית. ידוע הדבר שבתקופה ההלניסטית ולאחריה שימשה התורה, בחוגים יהודיים ולא-יהודיים, ככלי למטרות מאגיות על-ידי השבעות שכללו שמות אלוהיים המופיעים בתורה, או שמות מאגיים שנבנו מצירופי אותיותיה. דרכי הצירוף שבהן הפיקו מתוך התורה שמות כאלה שנחשבו כבעלי כוח-פעולה מאגי, לרוב אינם מובנות לנו כיום בפרטיותן. בין הטקסטים העבריים והארמיים מן התקופה התלמודית המאוחרת ולאחריה מצויים כתבים אחדים, המוסרים פרטים על 'שימוש' המיוחד — מלה זו גופה היתה למונח קבוע — שנעשה בשמות מאגיים כאלה, שנגזרו לפיהם מפסוקים מסוימים בתורה ובספר תהילים. בהקדמה לאחד הכתבים האלה — 'ספר שימושי תורה' — נאמר כך: 'זוכשבא (משה) ליחד וראה אימתן של מלאכים וגודדי מלאכי אימה, מלאכי זיע, מלאכי חלחלה... מיד אחותו חלחלה ושכחה בשעה אחת. מיד קרא הקב"ה ליפיפה שר התורה ומסר לו את התורה ערוכה בכל ושמורה, וכל מלאכי השרת נעשו אוהביו וכל אחד ואחד מסר לו דבר רפואה וסדר שמות שהן יוצאין מכל פרשה ופרשה וכל שמושיהו, שכן הוא אומר: עלית למרום שבת שבי לקחת מתנות באדם (תהלים סח, יט)... וזהו השמוש הנכבד שמסרו לו המלאכים'.⁵ מקור ספרותי זה הגיע גם לידיעתם של ראשוני המקובלים

⁴ מדרש תהילים, מהדורת בובר, עמ' 33. בעל המאמר הזה הוא ר' אלעזר בן פדה, אמורא מן המאה השלישית, שהתעניינותו ברעיונות אוטריים מתגלה גם במאמרים אחרים. עיין: W. Bacher: Die Agada der Palästinensischen Amoräer, II, Strassburg (1896), p. 31. כבר באכר דחה את הניסיון 'להטיל ספק באותנטיות של מאמר זה, הנשמע כרמוז קדום למה שנקרא לאחר-מכן קבלה מעשית'.

⁵ ילינק, בית המדרש ח"א, עמ' 58—61, מביא את ההקדמה הזאת בשם 'מעין

בפרובאנס ובספרד, בסביבות שנת 1200. אחד מגדולי קבוצה זו, הרמב"ן, מזכיר ספר זה בהקדמה לפירושו על התורה. הוא אומר: 'יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב על דרך משל, כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות, כגון בראש יתברא אלהים... ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה⁶ בענין הזה שהזכרנו היה, שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות, והיה אפשר קריאתה שתקרא על דרך השמות, ותקרא על דרך קריאתינו, בענין התורה והמצוה, ונתנה למשה רבינו על דרך חלוק קריאת המצוה, ונמסר לו על פה קריאתה בשמות'. מבנה נסתר זה של התורה הוא 'שהביא גדולי המקרא למנות מלא וחסר בכל התורה והמקרא ולחבר ספרים במסורת'; ולכן 'ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר — פסול'. השקפה זו, על אינסוף ערכה של התורה גם בצורתה הכתובה, שבה ניתן לעמוד על כל דיוקיה וחריגיה, היא קדומה מאוד. כבר במאה השנייה מובא בשם ר' מאיר הסיפור הבא: 'כשהייתי אצל ר' עקיבא הייתי מטיל קנקנתום [ויטריל] לתוך הדיו ולא אמר לי דבר, וכשבאתי אצל ר' ישמעאל אמר לי: בני, מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני. אמר לי: בני, הוי זהיר במלאכתך, שמלאכתך מלאכת שמים היא; שמא אתה מחסר אות אחת, או מיתר אות אחת, נמצאת מחריב את כל העולם כולו'.⁷

הקטע שהבאנו מדברי הרמב"ן מצביע בבירור על השפעת המסורת המאגית שהיתה, כמובן, עתיקה הרבה לימים מן הקבלה. רק כפשע בין המאמרים הללו לבין ההשקפה הקיצונית יותר, שלפיה התורה לא זו בלבד שהיא בנויה משמות אלוהיים אלא שכל-כולה היא השם הגדול של האל. זו שוב אינה קביעה מאגית, אלא תפיסה מיסטית טהורה. תפיסה זו הוגדרה לראשונה על-ידי מקובלי ספרד, ונראה שהמעבר מן ההשקפה הישנה אל החדשה אמנם התרחש בחוגי רבותיו של הרמב"ן. ר' עזרא בן שלמה מגירונה, בן-ידורו הקשיש יותר ובן-חוגו של הרמב"ן, מפרש את דרשת חז"ל, שלפיה נאמר

החכמה. עיין ביחוד עמ' 61. ס' שימושי תורה עצמו נשתמר רק בכתיב-יה, בנוסח עברי.

⁶ דרשתו של ר' שמעון בן לקיש, תנא בעל נטייה חזקה לתורת הסוד. מאמר זה הגיע אלינו בנוסחים שונים, שהקדום בהם הוא בירושלמי מסכת שקלים פרק ו, סוף הלכה א. להלן עוד אדון בפירוש המיסטי שניתן למאמר זה על-ידי אחד מראשוני המקובלים.

⁷ עירובין יג ע"א. בער, במאמרו הנ"ל, עמ' 148, הדגיש בצדק את המשמעויות של קטע זה לגבי תפיסה מיסטית של התורה.

במעשה בראשית חמש פעמים לשון אורה כנגד חמישה חומשי תורה (בראשית רבה ג, ה), והוא מוסיף ואומר: 'מה הפליג חכם זה [ר'] סימון במאמר שבמדרש רבה] לדבריו ודבריו אמיתיים, כי חמשה חומשי תורה הם שמו של הקב"ה, תורת אמת'.⁸ האור הגנוז המאיר בספרי התורה הוא אפוא שמו האחד והגדול של האל. אותה תפיסה מצויה הרבה אצל מקובלי גירונה, ומהם עברה אל מחבר ספר הזוהר הקובע ש'כל התורה כולה היא שם קדוש עליון אחד'.⁹

לדעתי, הכיר הרמב"ן היטב תפיסה חדשה זו, אלא שנמנע מלהביע השקפה מיסטית מרחיקת-לכת זו בספר שנועד לציביר הרחב ולא לחוג המצומצם המצוי אצל סודות הקבלה. ההשקפה שלפיה התורה במהותה אינה אלא שמו הגדול של האל היא, כמובן, קביעה נועזת הטעונה הסבר. התורה נתפסת כאן כאחדות מיסטית, שתכליתה בראש-וראשונה אינה הבעת תוכן מסוים, אלא ביטוי עוצמת כוחו וגדולתו של האל, המקופלות בשמו. 'שם' זה אינו בחינת שם הניתן להיגוי בתור שם, ואף אין לו דבר עם המובן הראציונאלי המתייחס אל תפקודו החברתי של שם מן השמות. אם מדובר על התורה כעל שמו של האל, הרי נאמר בכך שהאל הביא בה לידי ביטוי את ישותו הטראנס-צנדנטית, לפחות אותו צד של ישותו המתגלה בבריאה ובאמצעות הבריאה. יתר על כן, כיוון שכבר באגדה הקדומה ראו בתורה 'כלי חמדה שבו נברא העולם',¹⁰ הרי יש לראות בהשקפה החדשה על התורה תוספת פירוש והרחבה מיסטית של התפיסה הקדומה. הכלי שבו נברא העולם אינו בגדר מכשיר בלבד, אלא הוא מהות, כאמור, ריכוז עוצמתו של האל, המתבטא בשמו הגדול. אך רעיון זה כרוך ברעיון נוסף, שאף הוא מופיע כבר במדרש קדום, שלפיו 'הקדוש ברוך הוא היה מביט בתורה ובורא את העולם'.¹¹ דעתו של בעל המאמר הזה היתה, כנראה, שהחוק השולט בבריאה, והיינו בכל עולם הטבע, גלום הוא מראש בתורה, והוא נראה לאל בהביטו בתורה, אם כי בחינה זו של התורה נעלמה מעינינו. תפיסה זו נוסחה בעצם כבר על-ידי פילון

⁸ פירוש האגדות לר' עזרא, כתב-יד ותיקו Cod. Hebr. 294, לד ע"א.
⁹ עיין פירוש האגדות לר' עזריאל מגירונה במהדורת י. חשבי, עמ' 76. ספר האמונה והבטחון, פרק י"ט; זוהר ח"ב, פז, ע"ב; ח"ג, פ, ע"ב; קטן, ע"א. בח"ג לו ע"א נאמר: 'אורייתא כולא חד שמתא קדישא עילאת איהו'.
¹⁰ אבות ג, יד; ספרי דברים מח (עמ' 114 במהדורת פינקלשטיין); בראשית רבה א, א. עיין Leo Baeck, Aus drei Jahrtausenden (1958), עמ' 162 ואילך; ועיין מאמרו הנ"ל של בער, עמ' 142.
¹¹ בראשית רבה א, א. וכבר רבו הדיונים על זיקתו של מאמר זה לאלפטון ולפילון.

עדיין כלולה ומקופלת בסוד החכמה האלוהית. לדעת מקובלים אחדים, מושג התורה כשמו של האל מתחייב בפשטות מזהותה של התורה עם החכמה האלוהית, או מהיותה גילוי חלקי של חכמה זו. ואולם היו גם הסברים אחרים.¹⁶

אחד הגלגולים החשובים ביותר של תורה זו מופיע אצל ר' יוסף גיקטילה, מגדולי המקובלים בספרד בסוף המאה הי"ג, שכבר ידע, ללא ספק, חלקים אחדים של הזוהר. לפי גיקטילה, התורה איננה עצם שמו של האל אלא היא 'פירוש' ו'הוראה' לשם זה. שם האל, לדעת גיקטילה, הוא שמו במסורת היהודית, והיינו שם הוי"ה, השם המפורש בן ארבע האותיות, שהוא שמו העצמתי היחיד של האל. גיקטילה כותב: 'דע כי כל התורה היא כמו פירוש לשם יהוה יתברך, [וזוהו] סוד 'תורת יהוה' באמת — תורת יהוה בודאי'.¹⁷ בלשון אחר: הביטוי 'תורת ה' אין פירושו: התורה שניתנה מה', אלא התורה על ה', כלומר, התורה המורה ומסבירה את השם יהוה. אך רעיונו של גיקטילה מרחיק לכת מעבר לזה. באיזה מובן מהוה התורה פירוש לשם ה' ? חשובתו של גיקטילה, כפי שהיא מנוסחת בדייקנות בכמה מכתביו¹⁸, קובעת שהתורה נארגת מתוך שם ה'. גיקטילה היה, כפי הנראה, הראשון שהשתמש במושג זה של 'אריגה' לתיאור האופן שבו חוזר ונשזר שמו של האל בתוך מסכת הכתוב: 'כל התורה כולה נארגת על הכנויים [כגון 'גדול', 'רחום', 'נורא'] והכנויים על השמות [כגון אל, אלהים, שדי] והשמות הקדושים כולם תלויים על שם יהוה וכולם מתאחדים בו. נמצאת כל התורה כולה נארגת על שם יהוה'.¹⁹

דברים אלה מסייעים להבהרת תפיסתו של גיקטילה: התורה היא שמו של האל, כי היא מהוה מעשה-ארג חי אשר שמו האמיתי של האל, השם בן ארבע, גנוז וארוג בו בעקיפין וחוזר ונשזר בו גם במישרין כחוט-השני החודר ועובר את המארג כולו. התורה היא בניין שיסודו הוא שם הוי"ה. אילו נשאל גיקטילה על דרך עשייתה של אריגה זו, היה עונה בודאי בדרך רבו

¹⁶ תפיסתו של ר' עזריאל עצמו (במקום המוזכר לעיל) אינה ברורה. הוא אומר שם 'כיל מידה ומידה ממידותיו של הקדוש ברוך-הוא נקראת תורה', כי באשר היא מידה אלוהית הריהי גם מורה דרך להתנהגותו הטובה של האדם, השואף להידיבק במידות האל שהן הן הספירות.

¹⁷ ס' שערי אורה, אופנבך 1715, נא ע"א (ועיי' מהדרות י. בן-שלמה בספריית 'דורות', מוסד ביאליק, תשל"א, עמ' 201).

¹⁸ כך על כל פנים, בספריו 'שערי אורה' ו'שערי צדק'. דעת זו אינה מופיעה עדיין בספרו המקדם 'גינת אגוז'.

¹⁹ שערי אורה, ב ע"ב; מהדרות 'דורות', עמ' 48.

בהסברו לשאלה, מדוע מתחילה חקיקתו של משה במעשה בראשית: 'משה רצה לתאר את בריאת מדינת-התבל (Megalopolis), כי חוקיו היו ההעתק התואם ביותר של בניין הטבע כולו'.¹² רעיונות עתיקים אלה עברו אל המקובלים דרך מסורת האגדה ונתגבשו בתודעתם למושג אחד: בשם הוי"ה כלולה לא רק עוצמה: הוא טומן בחובו גם את החוקים הנסתרים ואת הסדר ההרמוני השולט בעולם וחדור בכל הנמצאים. בנוסף לכך יכלו המקובלים ללמוד מן הספרים האזוטריים והאפוקליפטיים מתקופת התלמוד, כי 'שמים וארץ נבראו בשמו של הקדוש ברוך הוא'.¹³ מאמרים מסוג זה נתקשרו בנקל עם מושג התורה ככלי-הבריאה — הוא שמו הגדול של האל.

מושג יסודי זה היה המקור להתפתחויות נוספות בתורת המקובלים. מובן מאליו שהשקפות כאלה על התורה אין כוונתן לתורה הכתובה בדיו על גבי קלף, אלא לאותה תורה שעליה נאמר באגדת חז"ל: 'ב' אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם'.¹⁴ 'בריאה' זו של התורה הריהי, בעיני המקובלים, רמז לתהליך ההיצאלות של שמו של האל, או של עולם הספירות האלוהיות, מתוך העצמות האלוהית הנסתרת. התורה, כפי שהושגה למקובלים, אינה אפוא משהו המנותק ונפרד מן העצמות האלוהית, ואף אין היא דבר נברא, במובן המדויק של פועל זה, אלא היא מייצגת את החיים הגנוזים בחיק האלוהות שהמקובלים גיסו לתארם בתורת-האצילות שלהם. חיים גנוזים אלה גולמו בתורה, וחוקיותם מכילה את חוקיות הבריאה. בחינה נסתרה זו של התורה (אולי אפשר לומר — התורה בצורתה האוקולטית) נקראת לעתים לא רחוקות בספרות הקבלה במאה הי"ג בשם 'תורה קדומה', ויש שמוזהים אותה עם ה'חכמה', שהיא הספירה השנייה הנובעת מן ה'אין' האלוהי.¹⁵ בהמשך דינונו נראה, כיצד תיארו מקובלים מסוימים את מצבה של התורה בהיותה

¹² פילון, חיי משה ו, 51.

¹³ היכלות רבתי, פרק ט. עיין על כך בספרי Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, Second edition, New York 1965.

¹⁴ בראשית רבה ח, ב; מהד' תיאודור, עמ' 57.

¹⁵ על החכמה כ'תורה קדומה' ראה באיגרת ר' עזרא מגירונה, שפירסמתי בספר ביאליק (1934), עמ' 159. תפיסות אחרות אצל ר' עזריאל מגירונה בפירוש האגדות, עמ' 77, במהדורת תשבי והמקומות המצוינים שם. גם בפירוש ספר יצירה המיוחס (בטעות) לראב"ד נאמר: 'התורה שקדמה לעולם היא שמו של הקדוש ברוך הוא' (פרק א, משנה ב). המחבר, ר' יוסף אשכנזי, כתב פירושו בשנים הראשונות של המאה הי"ד. 'תורה קדומה' זו עומדת מעל לתורה שבכתב והתורה שבעל-פה גם בפירושו של החכם האיטלקי ר' יצחק אליהו (בערך 1462). עיין א. גוטליב בספר הזיכרון לפרופ' בנימין די-פריס, תל-אביב, 1968, עמ' 298.

משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית

אלה מתוך הספר האנונימי על טעמי המצוות, המיוחס (בטעות) פעמים לגיקטילה ופעמים לר' יצחק בן פרחי. (שייחס ספר זה לעצמו, בתחילת המאה ה"ט"). באותו ספר נאמר: 'הקדוש ברוך הוא תורתו בו, ובו תורתו. וזהו שאמרו המקובלים — הקב"ה הוא בשמו ושמו בו, ושמו הוא תורתו'²².

במקום אחר בספר מסביר המחבר את דבריו אלה בקשר לנוסחה עתיקה מתוך הימגון של ספרות המרכבה: 'כלל גדול שכתבו הקדמונים ז"ל — שמך בדך ובך שמך, כי אותיות שמו יתברך הוא הוא. כי אותיות פורחות ועומדות בו יתברך [רוצה לומר — ובכל זאת עומדות בו!], כי האותיות לו כמו גוף והוא גשמה להם'²³. דימוי זה של האל ותורתו לגשמה וגוף מביאנו אל העיקרון השני, שעליו נדון להלן.

[ג]

דימוי התורה לאורגאניזם חי הוא רעיון המשתלב בכמה כיווני-מחשבה קבליים. גם תיאור התורה כמעשה אריגה של שמות קדושים אינה אלא ביטוי ציורי לכך שהתורה היא ריקמה חיה. מושג זה של התורה כאורגאניזם נוסח בבהירות חודרת כבר על-ידי ראשוני המקובלים. ר' עזרא מגירונה כתב בפירושו לשיר השירים: 'אתה צריך לדעת כי התורה הברורה כולה אמורה מפי הגבורה ואין בה אות ונקודה אחת שלא לצורך, כי כולה בנין אלוה חצובה בשמו של ה'ה"ה'²⁴. על טבעו של 'בנין אלוה' זה ניתן ללמוד מתוך דיון ארוך המופיע בפירוש האגדות לר' עזריאל מגירונה, בן-דורו הצעיר של ר' עזרא. אף הוא יוצא מתוך ההנחה שהתורה היא שמו של האל, ושהיא כמורכב גוף חי אשר גשמה בקרבו. דרך כתיבתה של התורה לפי כללי המסורת, בפרשיות פתוחות וסתומות וכד', מעלה בדעתו את המשל לגוף ולבניין אורגאני שלם; 'כמו שיש באדם קשרי יד ורגל ופרקים, וכמו שיש איברים שהגשמה תלויה בהם ויש איברים שאין הגשמה תלויה בהם ואע"פ שאין תוספת ואין מגרעת בבריאת הגוף, כן יש פרשיות בתורה ומקראות שראה למי שאינו יודע טעמי פירושם שהם ראויים לישרף ולמי שהשיג לדעת פירושם יראה שהם גופי תורה, והמחסר אות אחת או נקודה אחת מהם כמו

אברהם אבולעפיה: האותיות של שם הויה, של שמות-הקודש האחרים ושל הכינויים הם היסודות הראשונים שנצטרפו ונתרכבו, לפי כללי הצירוף והתמורה שנקבעו על-ידי חכמי התלמוד, עד שיצאו מהם פסוקי התורה כמות שהיא לפנינו. בעלי הסוד, המכירים ומבינים את כללי חכמת הצירוף, יודעים גם לחזור ולעקוב אחרי דרך בניינו של הכתוב עד תחילתה, וכך יכולים הם לשחזר את מערכת-השמות המקורית. תפקידם של כל גלגולי השמות האלה הוא כפול. מצד אחד הם מקנים לתורה את בחינתה כהתגלות, כדברי-אלוהים שהוא בהישג-ידה של ההבנה האנושית. מצד שני מצביעים גלגולים אלה על פעולתו הגסרת של הכוח האלוהי, פעולה הניתנת להכרה רק בלבד הנארג מן השמות הקדושים, שכל אחד משמש לחכלית מסוימת בבריאה.

לסיכום יש להעיר שעיקרון זה, שלפיו התורה היא מארג של שמות, אינו תורם תרומה כלשהי לפרשנות הקונקרטיית של הכתובים. לפנינו עיקרון מיסטי טהור, הנוטה דווקא להרחיק את התורה יותר ויותר מן ההבנה האנושית המבקשת לחזור לתוך הקשרי-משמעותיה המיוחדים, שהם המהווים בעיניה עניינה העיקרי של הפרשנות המקראית. אך דבר זה לא הרתיע את המקובלים. העובדה שהאל ביטא את עצם עצמו, ואפילו ביטוי זה רחוק ומפוגג מהשגת האדם, חשובה בעיניהם לאין-ערוך יותר מכל 'משמעות' שביטוי זה עשוי להעביר לאדם. בתפיסתם זו התורה היא ישות מוחלטת הקודמת לכל פרשנות אנושית, שאפילו תעמיק זו ביותר, מכורח טבעה יתא בה לעולם משום צמצום של יחסיות לאופיה המוחלט, הנטול כל משמעות מסוימת, של התגלות האלוהית.

מקובלים אחרים, כגון ר' מנחם ריקאנאטי (שכתב בשנת 1300 לערך), אף הרחיקו לכת. בהסתמכם על מאמר המדרש 'עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו הגדול בלבד'²⁰. הורו מקובלים אלה שהשם שבו מדובר כאן איננו רק השם המפורש, אלא הכוונה למכלול גילוייו השונים של הכוח האלוהי שהוא-הוא המהווה באמת שמו של האל במשמעותו המיסטית. מכאן רק צעד אחד עד לקביעה שהאל עצמו הוא התורה: 'הקדוש ברוך הוא אינו דבר אחר חוץ מהתורה, ואין התורה חוץ ממנו. על כן אמרו חכמי הקבלה כי הקדוש ברוך הוא הוא התורה'²¹. באמת נראה, כי ריקאנאטי שאב דבריו

²⁰ 'פרקי דרבי אליעזר', פרק ג.

²¹ ר' מנחם ריקאנאטי, 'טעמי המצוות', דפוס באזל 1581, ג ע"א. גם בוורר ח"ב, ס ע"א נאמר: 'קודשא בריך הוא תורה אקרי' (הקדוש-ברוך-הוא נקרא תורה).

²² טעמי המצוות, כתביד ירושלים 597, 8° כא ע"ב. על בעלות הספר הזה ראה אלכסנדר אלטמן ב'קריית ספר', שנה מ (תשכ"ה), עמ' 256—276, 405—412.

²³ שם, דף כז ע"ב.

²⁴ כתביד לייזן, ורנז 32, כג ע"א.

שהוא מחסר גוף השלם.²⁵ ואין הפרש בין אלופי עשו ובין עשרת הדברות, שהכל דבר אחד ובנין אחד.²⁶

כאן לפנינו קשר ברור בין שני העקרונות. התורה היא אמנם שם, אבל השם הזה בנוי כאורגאניזם חי. השם, שהוא שורש כל נמצא, איננו ישות מוחלטת בלבד, אלא תוך כדי התגלותו בתורה הוא מתפרד ומתבחן בבחינותיה השונות של ישות אורגאנית. אך ייחודו של אורגאניזם זה הוא בכך שלהבדיל מאורגאניזם רגיל, שניתן להבחין בו חלקים חיוניים פחות או יותר, לגבי התורה אין הבחנה כזאת קיימת אלא למראית-עין בלבד, שכן המיסטיקאי מגלה פנים נסתרות אפילו באותם חלקים הנראים חסרי כל חשיבות. אדרבה, דווקא באלה עשוי הוא לגלות מלות-מפתח או סמלים הרמוזים לתורות עמוקות, כפי שנעשה למשל בזוהר ובקבלת האר"י לגבי פרשת אלופי אדום שבבראשית פרק לו.

על תפיסה זו במבנה התורה כאורגאניזם מיסטי מעיד כבר פילון בתארו את הכת היהודית של התיראפויטים במצרים: 'שהרי התורה כולה נראית לאנשים אלה כמין ישות חיה; המובן המילולי הוא הגוף, ואילו הנשמה היא המשמעות הסודית המונחת ביסוד המלה הכתובה'.²⁷ פילון עצמו סומך דבריו לעתים על תפיסה דומה של התורה.²⁸ אינני רואה נימוק משכנע להניח קשר היסטורי בין התיראפויטים במצרים או פילון עצמו לבין המקובלים. יש שמיסטיקאים שונים ביטאו את יחסם אל כתבי-הקודש כתמונות דומות ללא כל תלות היסטורית ביניהם.

דימוי זה של התורה לאורגאניזם הוא רעיון-יסוד גם בזוהר, שהופיע יותר מחמישים שנה אחרי ר' עזריאל. כאן אנו מוצאים, למשל, את הדברים הבאים: 'כל מי שעוסק בתורה, הוא מקיים את העולם ומקיים כל מעשה ומעשה על תיקונו כיאות. ואין לך כל איבר ואיבר הקיים באדם, שלא תהא כנגדו ברייה בעולם, שהרי כמו שהאדם נחלק איברים-איברים וכולם עומדים מדרגות על

²⁵ עיין דבריו של ר' ישמעאל המובאים לעיל, וראה הערה 7.

²⁶ פירוש האגדות, עמ' 37-38.

²⁷ Philo, De vita contemplativa, ed. Conybeare, p. 119.

²⁸ השוואה Goodenough, By Light, Light, p. 83-84, בער מניח שחפיסה זו של פילון את התורה כאורגאניזם מקורה, אולי, בדימוי הלוגוס ל- *ἕως* 'יירוס' של אפלטון (264 c), אלא שפילון שוב אינו מבין את הלוגוס, בדומה-אפלטון, כשיחה או כ'נאום', אלא כ'דבר', הדיבור האלוהי. אוריגנס קיבל את רעיון האורגאניזם מפילון, ודבריו De principiis IV, 2, 4, ed. Kötschau, p. 312. קודמים במובן-מה את עמדת הזוהר: 'כתבי הקודש דומים לאדם; יש להם כשר [כנגד המובן המילולי], נפש [כנגד הפירוש האליגורי] ורוח [כנגד הסוד].'

מדרגות, ערוכים אלו על אלו, וכולם גוף אחד — כך גם העולם, כל הבריות הן איברים-איברים ועומדים אלו על אלו, וכשכולם ערוכים — הרי זה גוף אחד ממש. והכל כדוגמת התורה, שהרי התורה כולה איברים ופרקים ועומדים אלו על אלו, וכשערוכים כולם — נעשים הם גוף אחד.²⁹

דימוי אחר באותו כיוון בא במקום אחר בזוהר במשל האילן.³⁰ דימוי זה מפותח יותר באחד מכתביו העבריים של ר' משה די ליאון, שהוא, לדעתי, מחבר החלק העיקרי של הזוהר: 'כי התורה נקראת עץ החיים... ואמנם כי אילן יש בו ענפים ועלים וקליפה ומוח ושרש, וכל אחד ואחד מהם נקרא אילן ואין בו פירוד, כך תמצא התורה יש בה כמה עניינים פנימיים וחיצוניים, והכל תורה אחת ואילן אחד ואין בו פירוד... ואף על פי שתמצא בדברי חז"ל זה אוסר וזה מכשיר, זה מתיר וזה [מטריף?], זה אומר כך וזה אומר כך, יש לך לדעת כי הכל אחד'.³¹ כך נאמר גם ב'תקוני זוהר', שנכתבו שנים אחדות אחרי גוף ספר הזוהר: 'אורייתא אית לה רישא וגופא ולבא ופומה ואברין, כגוונא דאית בישראל'.³² המחבר מעמיד כאן זה מול זה את התורה ואת ישראל, שכל אחד מהם הוא אורגאניזם מיסטי. בגוף הזוהר מדובר על כל אחד מהם בנפרד, מבלי לקשר ביניהם במפורש, ונראה שבעל תיקוני זוהר הוא הראשון שקבע הקבלה זו. קוימה אפוא התאמה, קורילאציה, בין האורגאניזם המיסטי של התורה, המגלמת בתוכה את שם האל, לבין הגוף המיסטי של כנסת ישראל, הנתפסת על-ידי המקובלים לא רק כגוף ההיסטורי החי של עם ישראל אלא גם כסמל לשכינה, ואיבריו של הגוף הזה הם-הם 'איברי השכינה'.³³ מקובלים מאוחרים יותר הסיקו מתוך התאמה זו מסקנות נוספות, כפי שנראה עוד להלן.

אולם קיים עוד סימבוליזם נוסף, שבו הובא לכלל ביטוי רעיון האורגאניזם ואשר בו עולות לראשונה הנחות נועזות מאוד בדבר טיבה של ההתגלות כפי שהיא כלולה בתורה. כדי להבין רעיונות אלה עלינו ליכור את התבונה המסורתית בין תורה שבכתב ותורה שבעל-פה. התורה שבעל-פה מסורת היא לכנסת ישראל והיא השלמתה והמחשתה ההכרחית של התורה שבכתב,

²⁹ ח"ג, קלד ע"ב, בתרגום י. תשבי — משנת הזוהר, חלק שני, עמ' שצט-ת.

³⁰ ח"ג, רב ע"א.

³¹ ר' משה די ליאון, ספר הרימון, כתב-יד מוזיאון הבריטי, מרגליות מספר 759, ק, ע"ב.

³² 'לתורה יש ראש, גוף, לב, פה ואיברים, כמו שיש בישראל' — תיקוני זוהר 1 ע"ב (בהוצאת מוסד הרב קוק).

³³ ראה להלן פרק שמיני, עמ' 288-289.

ערבית ויהודית זו יחסה, כידוע, חשיבות מרובה להבחנה בין שתי השכבות של כתבי הקודש — הפנימית והחיצונית. דואליזם זה נקלט יפה בראצינא-ליזם האוטורי של הפילוסופים, אשר ליאו שטראוס ציינו באופן כה נמרץ בזמננו⁴⁰, ומצד שני התאים לעניינם הדתי של המיסטיקאים שביקשו לגלות ולמצוא את עולמם שלהם בעומקם של כתבי-הקודש. אין צורך להיכנס כאן לפרטים על-אודות הזרמים בתולדות האיסלאם שבהם (ובעיקר בכיתות האיזוטוריות, כגון האיסמעאליים) הודגשה במיוחד המשמעות הפנימית (האליגורית או המיסטית) של הקוראן, בניגוד למונח המילולי החיצוני הפשוט, שבדרגות הגבוהות של ההכרה המיסטית נחשב לחסר כל משקל. המחברים הערביים נהגו לכנות את חסידי המגמה הזאת בשם 'באטינייה' — אנשי המשמעות הפנימית, כלומר אנשי תורת הסוד או הרוחניים. מעניין שהמונחים בהם משתמשים רבים מן הפילוסופים היהודים לציון שניות זו של שכבות המשמעות ('חיצון ופנימי'), לעולם אינם מופיעים בהקשר זה במקורות היהודיים הקדומים, והם תרגום מדויק של המושגים הערביים המקבילים. אין ספק שמונחים אלה נתקבלו קודם-כל בחוגים מוסלמיים (כנראה דרך צינורות נוצריים), ורק אחר-כך נקלטו על-ידי הפילוסופים היהודים. ואולם הללו זיהו את המשמעות הפנימית עם הפירוש הפילוסופי, המבקש לפענח את אופיים הנסתר הזה של הכתובים, ולא עם הפירוש המיסטי, במובן המדויק של המלה. הוראה מיסטית קיבל המונח 'פנימי' רק כאשר אומץ על-ידי מקובלי ספרד הראשונים, וכך השתמש בווג מונחים אלה גם בעל הזוהר, שתירגם אוחם לארמית. במקומות רבים בוזהר פותח העיקרון, לפיו התורה היא נסתרת וגלויה, אֶזוֹטֵרִית וֶאֶפֶסוֹטֵרִית כאחת — 'אורייתא סתים וגליא'⁴¹. המחבר חוזר ומוצא שניות זו לא רק בתורה אלא בכל תחום מתחומי המציאות, החל באלהות ועד עולם הבריאה על כל חלקיו וגילוייו.

מצד אחר אין לשכוח, שמקובלי ספרד היו חיים באקלים רוחני שבו רעיונות המרחפים בסביבה ובמסורת הנוצרית מצאו בנקל את דרכם אל החוגים היהודיים. וכך נפגשו בתפיסתו המגובשת והמוגמרת של הזוהר על מהות התורה שני ענפים שונים שצמיחתם משורש עתיק אחד. שורש זה הוא ללא ספק פילון האלכסנדרוני; אליו חוזרות כל אותן ההבחנות בין המובן

⁴⁰ עיין בעיקר במחקריו החריפים של Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, Glencoe Ill., 1952.

⁴¹ ראה ח"ב, רל ע"ב [כך מלה במלה כבר בספר גינת אגון של גיקטילה, האנווא

מאחורי הסימבוליקה המיסטית של קטע עמוק זה מסתתרת ההשקפה שבעולמנו אין קיימת כלל תורה שבכתב, במובן המדויק של מושג זה. אכן, רעיון מרחיק-לכת! מה שנקרא עתה בפינו תורה שבכתב כבר עבר דרך מיצועה של התורה שבעל-פה; שוב אין היא צורה נעלמה באש הלבנה, אלא מה שנתגלה מתוך האש השחורה, שהיא חרצת ומגבילה, ולכן אף מציינת את מידת-הדין האלוהית. כל מה שאנו תופסים בתורה בצורות קבועות ומוגדרות היטב, הכתובות בדיו על גבי קלף, אינו בסופו של דבר אלא פרשנות, המחשות קרובות לנו יותר של התוכן הגנוז. בעצם קיימת בשבילנו רק התורה שבעל-פה — זוהי המשמעות הנסתרת של הדברים האלה. תורה שבכתב אינה אלא מושג מיסטי, והיא מצויה בתחום שלנביאים בלבד יש דריסת-רגל בו. אמנם, למשה רבנו נתגלתה התורה, אך מה שנמסר על ידו לעולם כתורה שבכתב מופיע כבר בצורה המומחשת שעוצבה בתיווכה של התורה שבעל-פה. הלובן המיסטי של האותיות על גבי הקלף הוא התורה שבכתב, ולא השחור של הכתב שנגדר ונרשם בדיו! ⁴² באורגאניזם המיסטי של התורה משתלבים שני התחומים זה בזה, ואין במציאות תורה שבכתב נקייה מיסוד התורה שבעל-פה וניתנת להכרה ולהשגה למי שאינם במדרגת נביאים.

[ד]

עיקרון זה של התורה כאורגאניזם קשור קשר הדוק בעיקרון השלישי, שבו נדון עתה, הלא הוא העיקרון של הריבוי, ואפילו הריבוי האינסופי של שכבות-המשמעות בתורה. בדימוי של האורגאניזם נתפסו חלקי התורה לא כאיברים שווי מעמד וחשיבות אלא כשכבות-משמעות שונות בתוך התורה. המיסטיקאי, השקוע כולו בהתבוננותו בכתבי-הקודש, עובר מן המשמעויות החיצוניות אל שכבות-הבנה עמוקות יותר ויותר. מושג האורגאניזם מתקשר ואף מוזהר אפוא עם דימוי של הירארכיה חיה של רמזי-פשרים ושכבות-משמעות.

התפיסה הקבלית נפגשה כאן בכיוון-מחשבה, שהיה מצוי אצל תוגי היהדות בימי-הביניים ושהגיע אליהם מן המסורת הפילוסופית הערבית. בספרות

584/699 באוסף מזכרת צנעלאו בבית המדרש לרבנים בניו-יורק. הקודקס מהווה יחידה אחת, שהופרדה לשניים באופן מלאכותי בידי מזכר-ספריים.

⁴² העשקפה המובעת בקטע קדום זה שימשה, כנראה, יסוד לחיבורו של ר' יעקב בן יעקב הכהן מסוריה, 'פרוש צורת האותיות', המבוסס על הבחנה זו בין 'הצורה הפנימית הלבנה' לבין 'הצורה החיצונית השחורה'. הבחנה זו מובנת רק מתוך הדיון שלפנינו. ראה 'מדעי-היהדות', ספר ב (תרפ"ז), עמ' 203—204.

המילולי והמשמעות הרוחנית, שנתקבלו הן אצל אבות-הכנסייה הנוצרים והן אצל המוסלמים בימי-הביניים (אשר קיבלו אותם דרך צינורות נוצריים-מזרחיים). אמנם ייתכן, שרעיונות אלה נשתמרו גם בחוגים יהודיים שעד כה לא נודעו, אולם אין ספק שלידי ביטויים ההיסטורי הגלוי הגיעו מכוח ההשפעה החוזרת של הזרמים שמחוץ ליהדות.

הנהגה כאן מתעוררת השאלה, אם אין תורתו של הזוהר על ריבוי שכבות-המשמעות קשורה קשר היסטורי בתורות דומות, קדומות יותר, בדבר ארבע הפנים שיש לכתב-הקודש, כפי שפותחו על-ידי מחברים נוצריים בימי-הביניים⁴². כבר לפני שמונים שנה הניח וילהלם באכר, במאמר רבי-ערך על פרשנות המקרא של הזוהר, את קיומו של קשר היסטורי כזה⁴³. אך כיוון שלא היתה לבאכר תמונה ברורה על טיבן של הרבדים הספרותיים השונים שמהם מורכב הזוהר, לא יכול לנסח את מסקנותיו באותה דייקנות שניתן להגיע אליה, לדעתי, במצב המחקר הנוכחי.

אולם קודם שנעיין בתפיסתו של הזוהר ראוי להקדים הערה נוספת. הפילוסופים שלנו זיהו, כאמור, את המשמעות הפנימית של התורה עם האליגוריה הפילוסופית. ואכן, כמה וכמה מפירושיהם האליגוריים הם בעלי צליל 'פילוני' חזק; הם מבקשים ומגלים במקרא מושגים ותורות בעלי אופי פילוסופי. ואולם האליגוריה במובנה זה לא היתה בשום פנים עמוד-התווך או אבן-הפינה של הפרשנות הקבלית, שיש להגדירה כפרשנות סימבולית במלוא מובן המלה. הפרשנות הקבלית מגלה מאחורי המובן המילולי של המקרא ואף של ביאורי חז"ל במקרא משהו שונה לגמרי. בראש-וראשונה מוצאים המקובלים במקרא לא רעיונות פילוסופיים אלא סמלים, המתארים את תהליכי החיים הגנוזים של האלוהות כפי שהם מתפתחים ומתגלים באצילות הספירות. מגמה זו, שניתן לכנותה תיאוסופית, היא עניין ראשון במעלה אצל המקובלים. ואשר לאליגוריה עצמה היו עמדות שונות רוחות במחנה המקובלים.

1615 ג ע"ב, ח"ג, עה, ע"א, קנט ע"א. אותה נוסחה מופיעה במעבר המנחים 'נגלה ונסתר' מן השימוש הלשוני הפילוסופי אל השימוש הקבלי אצל ר' יצחק בו לטיף, עיין 'גיניז המלך' (במהדורתו הפגומה של ילינק) פרק כה, נדמס ב'כוכבי יצחק' של שטרן, חוברת 32, וינה 1865, עמ' 9.

Ernst von Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie, in Harnack-Ehrung, Beiträge Zur Kirchengeschichte...
Adolf von Harnack... dargebracht, Leipzig 1921, pp. 1-13

W. Bacher, L'Exégèse biblique dans le Zohar, 'Revue des Etudes Juives', vol. 22 (1891), pp. 37-39

איש בעל סמכות עצומה כרמב"ן נמנע במתכוון (בפירושו על התורה) מכל פירוש פילוסופי אליגורי. הוא היה ער מאוד לסכנה האורבת לקיום המצוות המעשיות מצד ספיריטואליזציה גמורה של התורה — סכנה שכל פרשנות אליגורית עקבית טומנת בחובה. הרמב"ן (ואולי יש לייחס מקור הדברים אל הרמב"ם) כבר הזהיר במפורש מפני סכנות כאלה בקטע שלא נכלל, משום-מה, במהדורה הספרדית שתגיעה לידינו: 'סודות התורה הנסתרים וטעמי המצוות לשם יתעלה הם, ואם יוכה אדם שיקח אזנו שמץ מהם בידיעת שרש המצוה ועקרה בנסתר שבה, אל יפטר בכך מן הנגלה שלא יעשה המצוה בענין גופני — אין לו להימנע מזה שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות (בפירושו על דברים כט, כח)⁴⁴. אך נראה שסכנה זו אינה קיימת, לדעתו, בפרשנות הסימבולית, כי רק בקיומה המעשי של המצוה קונה הסמל את משמעותו. אולם לא כל המקובלים נקטו עמדה מסתייגת כזאת כלפי האליגוריה, ורבים מהם ראו בה אמצעי לגיטימי. אפילו מחבר הזוהר, שהיה מעוניין בראש-וראשונה בתיאור מיסטי וסימבולי של עולם האלוהות, אינו מונע עצמו מפירוש אליגורי למקומות מסוימים במקרא. הוא מפרש, למשל, את ספר יונה ואף את סיפורי האבות כתיאור אליגורי של גורל הנשמה, אם כי הדבר אינו מפריע לו לפרש אותם סיפורי האבות גם פירוש מיסטי מובהק ומופלג מעבר לפירוש האליגורי. למן השעה שהתפשט הפירוש האזוטרי בשתי בחינותיו — האליגורית והמיסטית המובהקת — נפתחה הדרך גם לפני המקובלים לראות את התורה כבעלת ארבעה מישורים שונים של משמעות. אם ר' יוסף אבן עקנין, בן-דורו של הרמב"ם, דיבר בפירושו לשיר השירים (יצא לאור בתשכ"ד) על שלוש שכבות של פירוש — המילולי, הדרשני והפילוסופי-אליגורי — הרי הוסיפו המקובלים שכבה רביעית: זו המכילה את הסוד התיאוסופי, והיא הנקראת בוהר 'רוז דמהימנותא' (סוד האמונה).

44 כבר פילון התייחס באריכות לסכנות הכרוכות בספיריטואליזציה קיצונית של התורה, בקטע שדובר בו רבות, במאמרו 'De migratione Abrahami', לעניין זה שייך גם הקטע הארוך מתוך 'ספר הרימון' לר' משה די לאון, שבו מתקף המחבר את האליגוריואציה של המצוות. הקטע מובא בספרי MTJM, עמ' 397-398. על העדד האליגוריה בפירוש הרמב"ן על התורה עמד כבר שמואל קראוס, היחוס המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם, תרס"ט, עמ' 12 (הוצאה מיוחדת מן המאסף 'הגורן', ספר חמישי). ביחס ללשון המובא בפירוש ר' בחיי בן אשר על התורה בסוף פ' נצבים (ובס' כד הקמת, סוף ערך סוכה בשינוי לשון), קיים ויכוח אם הכוונה לרמב"ם (כמו שנאמר בדפוסים) או לרמב"ן (כמו שנאמר בכתבי-יד, לפי עדותו של חיים ברייט), ויש פנים לכאן ולכאן, ולא אבוא להכריע.

סדר דומה ביסודו של שכבות התורה, ובתיאור מפורט יותר, מוצע בפיסקה מפורסמת בוהר שבעשתה למימרה שגורה בפי המקובלים: "התורה מציאה דבר מנרתיקה, נגלית מעט ומיד מסתרת, כך הוא ודאי, ובזמן שהיא נגלית מתוך הנרתיק ומסתרת מיד, אינה עושה זאת אלא לאלו היודעים בה ומכירים אותה. משל למה הדבר דומה? לאצבע, שהיא יפת-מראה וישת-תואר, והיא סגורה ומסוגרת בהיכלה, ולה אהב יחד, שאין בני-אדם מכירים בה, אלא נסתר הוא. אהב זה מתוך אהבה שהוא אהבה, עובר הוא על שער ביתה תמיד ונושא עיניו לכל עבר. והיא ידעת, שאהובה הוא הסובב על שער ביתה תמיד. מה היא עושה? פותחת היא פתח קטן באותו היכל נסתר, שהיא שם, ומגלה פניה לאהובה ומיד היא חוזרת ונעלמת. כל אלה שהיו בקרבת אהבה לא ראו ולא התבוננו, אלא אהבה בלבד, וקרבו ולבו ונפשו יצאו אליה, והוא ידע, שמתוך אהבה שאהבת אותה נגלתה לו רגע אחד, לעורר בו אהבה. כך הוא דבר התורה, היא אינה נגלית אלא לאהובה. ידעת התורה, שאותו חכם-לב סובב על שער ביתה בכל יום, מה עושה היא? מגלה היא את פניה אליו מן ההיכל ורומזת לו רמז, ומיד היא חוזרת למקומה ומסתתרת. כל אלו שהם שם אינם יודעים ואינם מתבוננים, אלא הוא בלבד, וקרבו ולבו ונפשו יוצאים אליה. ועל-כן התורה נגלית ונכסית ונחפת באהבה לגבי אהובה, לעורר בו אהבה. בוא וראה, דרך התורה כך הוא: בראשונה, כשהיא מתחילה להתגלות לאדם, היא רומזת לו ברמז, אם הבין — טוב, ואם לא הבין — היא שולחת אליו וקוראת אותו: פתי. ואומרת התורה לזה, שהיא שולחת אותו אליו: אמרו לאותו פתי, שיגש הנה ואשיח עמו, וזה שכתוב: "מי פתי יסור הנה, חסר לב אמרה לו" (משלי ט, ד). נוגש אליה, מתחילה היא לדבר עמו מבעד למסך ומפרשת לו דברים לפי דרכו, עד שיתבונן מעט-מעט, וזה הוא דרש⁴⁵. אחר-כך היא משיחה עמו מבעד לצעיף דק דברי-חידות, וזו היא הגדה⁴⁶. לאחר שהוא רגיל אצלה היא נגלית לו פנים בפנים. ומדברת

תפיסה זו של ארבע פנים במשמעות של התורה עולה באותו זמן בערך (סוף המאה ה'י"ג) אצל שלושה מקובלים שהשתייכו כנראה לאותו חוג, או לפחות עמדו בקשר זה עם זה. הלא הם ר' משה די ליאון, שהוא גם מתבר חלקו העיקרי של ספר הזוהר, ר' בחיי בן אשר ור' יוסף גיקטילה. אמנם, הגדרותיהם לארבע השכבות האלה שונות במידת-מה זו מזו. חשובה ביותר התפתחותה של תורה זו בוהר, והיא שהטביעה חותם בר-קיימא על כל המיסטיקה היהודית שלאחר-מכן.

עקבותיה הראשונים של תפיסה זו מופיעים במדרש הנעלם למגילת רות, שהוא אחד החיבורים הראשונים של בעל הזוהר. שם נאמר: "דברי התורה נמשלים לאגוז. האגוז? אמר לו: מה אגוז יש לו קליפה מבחוץ ומוח בפנים, אף דברי תורה יש בהם מעשה, מדרש, הגדה וסוד — הכל זה תוך זה"⁴⁷. מאמר זה ראוי לציון מכמה צדדים. אין בו עדיין שימוש בנוסחה קבועה המכנה את ארבע השכבות במונחים מסוימים, כפי שהונהגה מאוחר יותר. גם ההבדל בין מדרש להגדה עדיין אינו מוגדר בבידור. מתקבל הרושם שהמונח "הגדה" מסווג לאיזו צורה אליגורית או מיסטרית של פרשנות, ואילו ה"מדרש" מציין את הדרך הפרשנית שבה הסיקו חסמי ההלכה את לימודיהם מתוך הפסוקים. השוואת התורה לאגוז אינה חדשה בספרות היהודית. כבר חסדי אשכנז, בתחילת המאה ה'י"ג, השתמשו בה בייחוד בקשר לחזון המרכבה של יחזקאל: "אל גינת אגוז ירדתי (שיר השירים ו, יא) — זהו מעשה מרכבה"⁴⁸. המשל של האגוז הוא ציורי במיוחד, כי נאמר על האגוז שמוסף על קליפתו הקשה החיצונית יש בפנימיותו עוד שתי עטיפות, רכות יותר, המתחפות על הגרעין. באותו משל השתמש בסוף המאה ה'י"ב גם הנזיר והחזן הקאלאברייזי המפורסם יואכים איש פלוריו⁴⁹.

⁴⁵ וזהר חדש, ירושלים תשי"ג, ע"א (בתרגום עברי). מקום זה, הקדום שבספר הזוהר, נעלם מעיניו של באכר.

⁴⁶ לענין סוד האגוז ראה עתה שני המחקרים של אל. אלטמן ושל יוסף דן ב-Journal of Jewish Studies, יא (1960), עמ' 101-113 ו"י (1967), עמ' 73-82. Ch. J. Huck, Joachim von Floris und die joachitische Literatur (1938), p. 291: si ad nucis dulcedinem pervenire volumus, primo necesse est, ut amoveatur exterior cortex, secunda testa, et ita tercio loco perveniat ad nucleam. ציין שם גם בעמ' 148. ר' משה די ליאון השתמש בדימוי זה בכיוונים שונים: לענין משמעות התורה ולענין המרכבה והתחומים המסוכנים או הדימויים הסובבים אותה ראה בספרו 'הנמש החכמה' (כאול, שח) סעוף 21, ג'ליון O, א, צג-עד. בוהר (ח"א, קנד ע"ב) מתוארים אף בני חבורת המקובלים בלשון חגיגית כאנשים שחדרו אל 'מוח האגוז'. בח"א,

יט ע"ב, ח"ב, טו ע"ב, ובמקומות אחרים מופיע האגוז כסמל למרכבה, שפירושה כאן הידיעה הקבלית, ועיין גם במקורות הנזכרים בהערה הקודמת.

⁴⁷ 'דרש' מובנו כאן דרך הפרשנות התלמודית, שבה נדרשת התורה שבעל-פה מתוך הכתובים על-פי כללים ידועים וקבועים. אף ייתכן שהשימוש המדויק במתח משפע מהגדרתו של הרמב"ם בס' 'מורה נבוכים' ח"ג, פרק מג.

⁴⁸ אותו שימוש לשון של 'חידה' לציון תאליגוריה, השגור בעברית של ימי הביניים, מופיע גם בסוף ספר 'משכן העדות' של ר' משה די ליאון: 'תמצא בדברי חז"ל צנינים והגדות אשר אמרנו, מהם יש שהם חידה ומהם כפשטן בלי שום חידה אחרת'. כתבי-יד קמברידג' Dd. 4-21, דף 54 א.

עמו [על] כל סודותיה הנעלמים ועל כל הדרכים הנעלמים, שהיו צפונים בלבה מימים קדמונים. ואז הוא אדם שלם. "בעל-תורה" במובן המדויק, אדון הבית, שהרי את כל סודותיה גילתה לו, ולא מנעה ולא כיסתה ממנו דבר. אמרה לו: ראית דברי-הרמו, שרמותי לך בראשונה, כך וכך סודות היו [בו], כך וכך הוא. מיד הוא רואה, שאין להוסיף על אותם הדברים ואין לגרוע מהם. ואז [נראה] פשט הכתוב כמו שהוא, אין להוסיף ואין לגרוע ממנו אפילו אות אחת. ועל-כן צריכים בני-אדם להיזהר ולרדוף אחר התורה, להיות אהוביה, כמו שנתבאר.⁴⁹

משל יפה זה, שמהדהדים בו צלילים מתוך מסורת האבירים בימי הביניים, מהווה פיתוח מצויק של המשפט הקצר על התורה כאגוז, שהובא לעיל מתוך 'מדרש רות'. משמשים בו אותם המונחים, מלבד חילופו של 'המעשה' במונח השגור יותר 'פשט'. הפשט מציין את המובן המילולי של הכתוב, הנשמר גם לאחר שהוא באור ההבנה המיסטית, אם כי באור זה החודר בו הוא נעשה שקוף. צעד נוסף צועד בעל הזוהר ('ח"ג, רב ע"א) כאשר הוא מתאר בפירוש את שכבות-המשמעות השונות כחלקי האורגניזם של התורה, שהיא עץ החיים. כאן בא במקום המונח הקדום 'הגדה', המושג החדש יותר 'רמו', ששימש בעברית של ימי-הביניים (בהשפעת הלשון הערבית) כמונח קבוע לאלגיוריה. כמו-כן נוספה כאן לארבע שכבות-המשמעות גם הגימטריא, שבמקומות אחרים אינה נחשבת לשכבת-משמעות מיוחדת.

בשלב זה לא עלתה עדיין במחשבתו של מחבר הזוהר נוסחה מגובשת ומרוכזת, שבה יכול היה לסכם את תפיסתו בשלמותה. המאמרים שצוטטו לעיל מתוך הזוהר נכתבו, לדעתי, בשנים 1280—1286. לאחר סיום כתיבת חלקו העיקרי של הזוהר בארמית, בצורה פסיבדו-אפיגראפית, כמדרש ר' שמעון בר יוחאי ותלמידיו, חיבר ר' משה די ליאון שורה שלימה של ספרי קבלה בעברית בשם עצמו. בספרים אלה פותחו כמה וכמה כיווני מחשבה, שהוצעו לראשונה בזוהר. ידוע לנו שהוא כתב, לפני שנת 1290, ספר (שאבד) בשם 'פרדס'. שם זה היה מבוסס על משחק-מלים שנתפרסם מאוד לאחר-מכן ונודעה לו חיבה יתירה בספרות העברית. במשחק-המלים הזה השתמש באגדת חז"ל המפורסמת המספרת על ארבעה התנאים ש'נכנסו בפרדס',

⁴⁹ ח"ב, צט ע"א—ע"ב (בתרגומו של תשבי, משנת הזוהר, עמ' סד"טו). מחקר מצוין של תולדות המשל החשוב הזה בספרות הקבלית המאוחרת הוא מאמרו של פ. לחובר: בשער המגדל, בקובץ מאמרי על גבול הישן והחדש' ירושלים, תשי"א, עמ' 29—78.

כלומר עסקו בתורת הסוד, ועל מה שאירע להם: 'בן-עזאי — הציץ ומת... בן זומא — הציץ ונפגע [נטרפה דעתו]... אחר קיצץ בנטיעות [נתפקר והתעה את התלמידים]... רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום'⁵⁰. מהו המובן המדויק והמקורי של 'פרדס'? שאלה זו העסיקה מכבר הרבה בעלי-עיון, וכיוון שדנתי בה במקום אחר⁵¹ לא אכנס כאן בפרטי העניין. לדיוגנו חשובה העובדה, שר' משה די ליאון השתמש במושג עתיר-גוונים זה כדי לציין את ארבע שכבות-המשמעות של התורה בראשי תיבות: פ' — פשט, ר' — רמו, ד' — דרש, ס' — סוד, לפי המתנחים שנתגבשו אצלו תוך כדי כתיבת הזוהר. וכך הפך הפרדס, שלתוכו נכנסו ארבעת התנאים, לשדה העיון במשמעותה האמיתית של התורה על כל רבדיה. בחיבור שנכתב סמוך לכתיבת הזוהר חוזר ר' משה די ליאון לדימוי זה ומקשר אותו עם המשל שהוזכר לעיל — התורה כאגוז שקליפה לו וגרעין ('מוח'). שנים מספר לאחר-מכן (בערך בין השנים 1295 ו-1305) כתב מחבר אלמוני, כנראה תלמידו של ר' משה די ליאון או אחד מבני חוגו, את החלקים המאוחרים של ספרות הזוהר — 'רעיא מהימנא' ו'תיקוני זוהר' (ספר האמור לכלול שבעים פירושים לפרשת בראשית). המחבר הזה אימץ לעצמו את נוסחת הפרדס, וממנו נטלו כל הסופרים המאוחרים.

בפירוש לפסוקים בבראשית ב, י—ד, המספרים על ארבעת הנהרות היוצאים מעדן — והרי גן עדן הוא הפרדס הקדמון — ניתן לאגדה על ארבעת התנאים שנכנסו בפרדס מפנה חדש. התנא הראשון נכנס לנהר פישון, הנקרא לפי פירוש זה 'פי שונה הלכות' והוא המייצג את דרך הפשט. השני נכנס לנהר גיחון — דרך הפירוש האלגיורי. השלישי נכנס לחדקל הנקרא כאן 'חדקל', והוא כנגד החריפות והזריזות שבדרכי הדרשה התלמודית והרביעי נכנס לנהר פרת, ששמו רומז לפריה ורביה שמקורה בורע הנמשך מן המוח. בלשון אחר, מי שנכנס לכאן מגלה ומוציא תמיד סודות חדשים. בן זומא ובן עזאי הגיעו רק עד לקליפה החיצונית ולעטיפה הפנימית של התורה, ושם נלכדו ונפגעו. רבי עקיבא לבדו חדר עד למוח הפנימי של התורה, נכנס בשלום ויצא בשלום.⁵² למחבר רעיא מהימנא עוד פירוש נוסף. הרי"ש שב'פרדס' מציינת אצלו את המונח 'ראיות', במקום ה'רמו'.⁵³

⁵⁰ הגיגה טו ע"ב. עיין MTJM, עמ' 52, וגם Jewish Gnosticism, עמ' 14—19.

⁵¹ בפרק השני של ספרי האנגלי הנזכר בהערה הקודמת.

⁵² זוהר ח"א, כו ע"ב. כל הקטע הזה אינו שייך לגוף הזוהר אלא לתיקוני זוהר.

⁵³ יש לקרוא ראיות (בחיריק) ולא ראיות (בקמץ), שאינו מתאים להקשר. הנחתו של באכר, ש'ראיות' (כפי קריאתו) הוא שיבוש של 'רמו' במהדורות שבידינו,

למורה נבוכים המיוחס לר' יוסף גיקטילה, ואשר נתחבר, על כל פנים, בסוף המאה ה"ג.⁵⁷ המחבר כותב שקיימות דרכים שונות בפירוש התורה, הוא מציין ארבע דרכים כאלה: פירוש, ביאור, פשר ודרש. 'פירוש' הוא המובן הדקדוקי המדויק של הכתוב, והוא מקביל לפשט. 'פשר' מציין כבר חדירה עמוקה יותר למובן המילולי. 'הדרש' כולל את דרכי הלימוד ההלכתי ואת האליגוריה, ואילו 'ביאור' הוא המובן המיסטי. אך הביאור הוא גם באר, שהרי התורה גמשת לבאר מים חיים הנובעת תמיד שכבות חדשות של משמעותה הגנוזה. רעיון דומה מאוד מופיע גם ברעיא מהימנא, שמחברו הכיר לפחות אחדים מספריו של גיקטילה. גם כאן גמשלה התורה לבאר בלתי-נדלית, רחבה מני ים, אשר אין 'כד' בעולם שבכוחו לזקנה; כלומר, אפילו כ"ד ספרי התנ"ך אינם מסוגלים לדלות את עומק משמעותה המיסטית של התורה, את מלוא חיותה הגנוזה של האלוהות המתגלית בספרי המקרא.⁵⁸

בקשר זה ראוייה לציון העובדה, כי בעמדת הוזהר נשמר בהחלט אופיה האיזוטרי והאריסטוקרטי של האליגוריה, מורשת המשכילים הפילוסופיים. הדבר מתגלה במאמר מעניין 'במדרש הנעלם', שחיבה מיוחדת לו לפירושים אליגוריים. לפנינו פירוש לאגדת חז"ל הידועה, על הסעודה שעתידי הקדוש-ברוך הוא לעשות לצדיקים מבשרו של לווייתן.⁵⁹ המחבר מסכים בהחלט לפירוש הפילוסופי שנתן הרמב"ם לסעודה זו,⁶⁰ והוא אף משתמש בלשון הרמב"ם. על דרך הפילוסופים מצדיק המחבר את הלשון הציורית הגשמית של חז"ל מתוך הצורך בהתאמה למושגי ההמון, הזקוק להבטחות ולפיתויים כאלה כדי לסבול ביתר קלות את סבל הגלות. כאן הרשמה בפי אחד התנאים במפורש גם הדעה שאין לסתור את אמונת ההמון אלא יש לקיימה.⁶¹

⁵⁷ ג. ואידה, שהקדיש לטקסט הזה עיונים חשובים, מטיל ספק בצדקת ייחוסו לגיקטילה, עיין Mélanges offerts à Etienne Gilson, Paris 1959, p. 656. אין ספק כי השאלה ראוייה לעיון מקיף. לגיקטילה יוחסו לא רק הקטעים שנדפסו אלא גם אלה המצויים בכ"י אוכספורד נויבאור 1911. אפרים גוטליב הוסיף וביקר את השאלה במאמרו: 'ברורים בכתבי ר' יוסף גיקטילה', תרביץ, תשרי תשל"ל, עמ' 68-78.

⁵⁸ וזהר ח"ב, קיד ע"ב; ביאורו של גיקטילה למורה נבוכים, בחלק השני של ס' 'שאלות ר' שאול הכהן לר' יצחק אברבנאל', ונציה 1974, דף כא ע"א.

⁵⁹ בבא בתרא ע"ב — עה ע"א. ועיין L. Ginzberg, The Legends of the Jews, כרך ה, עמ' 43-46.

⁶⁰ משנה תורה, הלכות תשובה, פרק ה, הלכה ד.

⁶¹ וזהר ח"א, קלה ע"ב — קלו ע"א. מעניינת ולא חסרת אירוניה היא העובדה שהמחבר מכנה את אמונת ההמון בשם 'מהימנותא דכולא' — ביטוי המופיע במקומות רבים בזהר במובן מיסטי, לא כאמונת-הכול אלא ככוח האמונה תחודר את כל העולמות, כלומר מערכת הספירות.

בעל תיקוני זוהר מזהה את השכינה, הספירה האחרונה, עם התורה במכלול גילייה המקיף את כל שכבות-המשמעות שבה, ולכן הוא קורא לשכינה 'פרדס התורה'.⁶² גם כאן, כמו אצל ר' משה די ליאון, מתקשר רעיון זה עם משל האגוז: 'השכינה בגלות היא פרדס [כי היא עטופה, כביכול, בארבע שכבות-המשמעות] והיא תמות הפנימי. אנו קוראים לה אגוז, כמו שאמר שלמה המלך: אל גנת אגוז ירדתי' (שיר השירים ו, יא).⁶³ בהמשך דיוגנו יתברר מהו מובנה של 'גלות השכינה' בהקשר זה (ראה להלן, עמ' 71). ר' משה די ליאון עצמו, בספרו 'הנפש החכמה' משנת 1290, קשר את עקרון הפרדס עם העיקרון הראשון שדיברנו עליו — עקרון התורה כשמו של האל. הוא כותב: 'כפי אשר פירשתי בספרי אשר חברתי, וקראתי שמו פרדס על ענין ידוע, שחברתי אותו בסוד ד' דרכים בענין שמו ממש, ארבעה נכנסו לפרדס: פשט, רמז, דרשה, סוד — ענין פרדס. ושם פירשתי על הענינים האלה בסוד הספורים והמעשה הכתובים בתורה, להורות כי הכל חיי עולם ותורת אמת ואין דבר בכל התורה שאינו נכלל בסוד שמו יתברך'.⁶⁴

אותו עקרון ייסוד בדבר ארבע הפנים של משמעות הכתובים שולט בפירושו המקיף לתורה של ר' בחיי בן אשר, שנתחבר בסאראגוסה בשנת 1291. רבינו בחיי אינו גוקט מונח רמז לציון דרך הפירוש האליגורי, הוזהר אצלו עם הפירוש הפילוסופי, אלא הוא קורא לו 'דרך השכל'. המחבר הזכיר חלקים מסוימים מתוך הוזהר (כפי שהוכח סופית על-ידי אפרים גוטליב בספרו 'הקבלה בכתבי רבינו בחיי בן אשר'), אך מלת המפתח פרדס לא הגיעה אליו, כי החלקים המאוחרים של הוזהר טרם הופיעו בזמן חיבור פירושו לתורה.

דרך אחרת להגדרת ארבע שכבות-המשמעות מצויה בקטעי הפירוש הקבלי

היא מוטעית; נעלמה ממנו העובדה שפירוש זה של פרדס מופיע בשני מקומות אחרים, בוזהר חדש קב ע"ד, קו ע"ג. הקטעים האלה שייכים לתיקוני זוהר.

⁶⁴ וזהר חדש (שייך לתיקונים), קב ע"ד.

⁶⁵ תיקון כד, סח ע"א-ע"ב (בתרגום עברי). קליפות האגוז כבר נתפרשו כאן ככוחות הרע, שהשכינה משתחררת מהם רק בשבת כאשר היא לובשת את לבושי הספירות.

⁶⁶ ס' 'הנפש החכמה', כתביד מינכן 22, קכח ע"ב. הדברים נדפסו גם בשאלות ותשובות בענייני קבלה לר' משה די ליאון (מהדורת י. תשובי בקובץ על-יד, סדרה חדשה, ה [תשי"א], עמ' לא), אלא שהדברים הובלעו בכתב-היד האחד, שעל פיו ההדיר תשובי את הקונטרס, מתוך ספר הנפש החכמה, ואינם שייכים לגוף הקונטרס המקורי. (ראה עכשיו מהדורת J. Wijnhoven, אן-ארבור 1975 בשם ספר המשקל, עמ' 105).

תפיסה זו של ארבע בחינות התורה יש בה משום דמיון בולט לתפיסתם של כמה מחברים נוצרים בתחילת ימי הביניים, כגון Beda (במאה השמינית). בשלהי ימי הביניים נפוצו רעיונות אלה מאוד בין סופרים נוצרים. הם מדברים על היסטוריה, אליגוריה, טרופולוגיה (שמובנה אצלם דרשות והטפות מוסריות) ואנאגוגיה (שמובנת, בדרך כלל, פרשנות הכתובים כנבואות לאחר-רית הימים). אך גם כאן היו הבחנות שונות. המשמעות המיסטית המובהקת, *sensus mysticus*, מוזהה לעתים עם האנאגוגיה, ויש שהיא נפרדת ממנה ובמקרה זה האנאגוגיה מאוחדת עם האליגוריה.⁶² לפרסום רב זכה החרוז, שמקורו לא הובהר עדיין, המצוטט על-ידי Nicolaus de Lyra במאה הי"ד:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.
[הפשט מורה על המעשים, האליגוריה על מה שתאמין, המוסר על מה שתפעל, לאן תפנה לעתיד — הסוד].

האם מותר להניח בעניין זה זיקה היסטורית בין התפיסות הקבליות והנוצריות? לשאלה זו ניתנו תשובות שונות. באכר, במאמר שהוזכר לעיל, חייב את קיומה של זיקה כזאת; ואילו פרץ סנדלר ניסה להוכיח שתורת הפרד"ס הקבלית נתפתחה באופן עצמאי.⁶³ ייתכן, כמובן, שהמקובלים הגיעו לתורת ארבע השכבות בלי השפעה מבחוץ, על-ידי פיצול השכבה האליגורית לשתיים: הבחינה הפילוסופית והבחינה התיאוסופית-מיסטית. אולם נראה לי, שההשקפה הקודמת של באכר קרובה יותר לאמת. העובדה ששלושה מקובלים בספרד הנוצרית נוקטים בעת ובעונה אחת בתורת ארבע השכבות, אף-על-פי שאין הם מסכימים לגבי החלוקה המדויקת של שכבות אלה, מסייעת לסברה שהמקובלים מצאו אי-שם מן המוכן (או שמעו עליה מבעלי שיחתם) השקפה המדברת דווקא על ארבע שכבות כאלה וקיבלו אותה. המסקנה המתחייבת היא, שאמנם היתה כאן השפעה של הפרשנות הנוצרית על המקובלים. הסבר השכבות השונות, כפי שהוא מופיע בוהר, דומה באופן בולט ביותר לתפיסה הנוצרית. קשה גם לראות, מהו הטעם להבחנותיו של גיקטילה (או פסידו-גיקטילה) בין שני סוגים של המובן המילולי, אלא אם

⁶² פרטים ראה במאמר המוזכר לעיל, הערה 42.

⁶³ ס. סנדלר: 'לבעית פרד"ס', ספר היוכל לאלוהי אורבך, ירושלים תשט"ו, עמ' 222-235.

כן היה לו מלכתחילה עניין מיוחד להגיע דווקא לארבע שכבות-משמעות של התורה.⁶⁴

תפיסת התורה כאורגניזם הירארכי בעל ארבע שכבות-משמעות, שנתגב-שה בוהר, לא היתה תרומתו היחידה של ספר זה למכלול הבעיות שאנו עוסקים בו כאן. רעיון חשוב נוסף המופיע בוהר הוא, כי 'שבעים פנים' לכל מלה ולכל אות שבתורה. אין זה רעיון קבלי במקורו. הוא מצוי במדרש רבה, וצוטט כבר במאה הי"ב על-ידי ר' אברהם אבן עזרא בהקדמה לפירושו על התורה.⁶⁵ אמנם, הרעיון אינו מופיע בתלמוד, אך הוא פותח מתוך מאמר חז"ל: 'כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות'⁶⁶ — שהן כנגד שבעים האומות. המעבר מן המוטיב הזה אל מושג שבעים הפנים מופיע בבירור במקום שחשיבותו בהקשר זה לא הוכרה עד עתה — ב'אותיות דרבי עקיבא', ספר מיסטי-למחצה מראשית התקופה הברית-תלמודית. שם נאמר: 'כל גנוי החכמה כולם מסורים בידו [של סגנואל, שר החכמה] וכולם נתפתחו למשה מסיני, עד שלמדו לו בארבעים יום, כשהיה עומד בהר, התורה בשבעים פנים של שבעים לשון'.⁶⁷ מאוחר יותר הושמט עניין שבעים הלשונות, וכך נולדה הנוסחה החדשה שהוזהר משתמש בה ביד רחבה. הפנים השונות הם הסודות שאפשר לגלות בכל מלה ומלה: 'אין לך מלה בתורה שאין בה כמה אורות מאירים לכל צד'.⁶⁸ בדעה זו נקט למעשה כבר אברהם

⁶⁴ כדאי להעיר כאן שבקירבה זו בין תורת המקובלים לבין התורה המקבילה במסורת הנוצרית הבחין כבר פיקו דלה מירנדולה, ראשון ההומאניסטים הנוצרים שגילה עניין עמוק בקבלה. ב' Apologia שלו, שנכתבה ב-1487, הוא כותב: 'כשם שאצלנו ישנם ארבע דרכים לפירוש המקרא — הדרך המילולית, המיסטית או האליגורית, הטרופית והאנאגוגית — כן הוא גם אצל העברים. את המובן המילולי הם מכנים פשט, את האליגורי — מדרש, את הטרופי — שכל, ואת המובן האנאגוגי, הנעלה והאלוהי מכולם, הם קוראים קבלה' ראה Opera, באול, 1557, עמ' 178, 179. המונחים העבריים הם של ר' בחיי בן אשר, בפירושו על התורה, ומכאן שזהו המקור לדברי פיקו. היותו המוטעה של 'מדרש' עם האליגוריה ושל 'שכל' (המייצג אצל בחיי את האליגוריה) עם הטרופולוגיה מראה, שדיעתו של פיקו במקורות אלה היתה מוגבלת למדי. אותה טעות מופיעה בצורה בולטת יותר ב'הגנה' על פיקו, שנכתבה על-ידי הנזיר הפראנציסקאני ארכאנגלוס מבורגו-נובו. הוא מכנים את הספרות המדרשית במסגרת האליגוריה, ואילו את כתבי הרמב"ם והרלב"ג הוא מסווג כטרופ-פולוגיה. עיין Apologia Fratris Archangeli de Burgonovo... pro defensione doctrinae Cabalae, Bologna 1564, 8b.

⁶⁵ במדבר רבה יג, טו.

⁶⁶ מס' שבת פח ע"ב.

⁶⁷ אותיות דרבי עקיבא, מהדורת וורטהיימר, ירושלים תרע"ד, עמ' 12.

⁶⁸ זוהר ח"ג, רב ע"א (בתרגום עברי).

אלמלא נתלכשה בלבושי העולם הזה לא יכול העולם לסבול [אותה]. ועל-כן סיפור התורה לבוש התורה הוא. מי שחושב, שאותו לבוש הוא התורה ממש ולא דבר אחר — תיפח רוחו ולא יהא לו חלק בעולם הבא. משום כך אמר דוד: "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" (שם קיט, יח) מה שתחת לבוש התורה. בוא וראה: יש לבוש הנראה לכול, והטיפשים, כשרואים אדם בלבוש הנראה להם יפה, אינם מסתכלים יותר. [אבל] חשיבות הלבוש היא [ב]גוף, חשיבות הגוף [ב]נשמה. בדוגמה זו יש לתורה גוף, [הלא הן] מצוות התורה הנקראות גופי תורה.⁷² גוף זה מלוכש בלבושים, שהם סיפורי העולם הזה. הטיפשים שבעולם אינם מסתכלים אלא באותו לבוש, שהוא סיפור התורה, ואינם יודעים יותר, ואינם מסתכלים במה שתחת הלבוש ההוא. אותם שידועים יותר אינם מסתכלים בלבוש אלא בגוף, שהוא תחת הלבוש. החכמים, עבדי המלך העליון, אותם שעמדו בתר סיני, אינם מסתכלים אלא בנשמה, שהיא עיקר הכול, תורה ממש. ולעתיד לבוא מוזמנים הם להסתכל בנשמת הנשמה של התורה. בעל הזוהר ממשיך ואומר שהתורה צריכה ללבוש של הסיפורים כמו ש"ין אינו יושב אלא בקנקן, ולכן 'אין להסתכל אלא במה שתחת הלבוש'.⁷³

הצעד האחרון והקיצוני ביותר בהתפתחות עיקרון זה בדבר הריבוי האיני-סופי של משמעויות התורה נעשה בקבלת צפת במאה ה"ו. מקובלי צפת השתמשו כאן ברעיון הקדום, לפיו קיבלו את התורה במעמד הר סיני שישים ריבוא נשמות בני ישראל שיצאו ממצרים. לפי חוקיות גלגול הנשמות וחלוקת הניצוצות, שבהם מתבחנת כל נשמה, חוזרות ומתגלגלות אותן שישים ריבוא נשמות בכל דור ודור: 'כללות כל הנשמות ששים רבוא והתורה היא שורש הנשמות דישראל, ולכן יש כנגדם ששים רבוא פירושים אשר כפי כל פירוש מן הששים רבוא משם נתהווה שורש נשמה אחד מישראל, ולעתיד לבוא כל אחד ואחד יקרא וידע את התורה כפי הפירוש המגיע לשורשו אשר על ידו נברא, וכן הוא בגן עדן'.⁷⁴

הרעיון המיסטי הזה, שכל נשמה יש לה דרך משל עצמה בהבנת התורה,

⁷² זהו משחק מלים: 'גופי תורה' בלשון חז"ל הוא דווקא כינוי לחלקים העיקריים והחשובים שבתורה.

⁷³ ח"ג, קנב צ"א (בתרגומו של תשבי, משנת הוהר, חלק שני, עמ' תב-תג).

⁷⁴ ספר הכוונות לאר"י, תציה 1620, נג ע"ב. עוד על כך עיין ב'שער הגלגולים' של ר' חיים ויטאל, פרק יז, ירושלים 1912, יז ע"ב; וכן נתן שפירא, ס' מגלה עמוקות, קרקוב 1637, פרק ט; וכן נפתלי בכרך, ס' 'עמק המלך', אמשטרדם 1648, מב ע"א.

בר חייא, חכם שחי בתחילת המאה ה"ב וזכה להערכה רבה בעיני המקובלים בספרד. הוא כותב: 'כל אות ואות וכל תיבה ותיבה אשר בכל פרשה ופרשה [בתורה] יש לה טעם גדול בחכמה וסוד ורוי מרוי התבונה [האלהית] שאין בנו כוח לעמוד על סופן, הלואי שניהיה יודעים מעט מרב'.⁶⁹ המשמעות הטמונה בכתבי-הקודש אינה ניתנת למיצוי על-ידי מספר סופי כלשהו של אורות או פירושים, והמספר שבעים מייצג כאן כמובן את הכוליות הבלתי-גדלית של הדיבור האלהי. יתר על כן — אור התורה וסוד התורה אחד הם, כי 'אור' ו'רוי' שווים בגימטריה. כאשר נאמר 'יהי אור' היתה כוונת הדיבור גם 'יהי רוי', דהיינו אותו אור המאיר בתורה.⁷⁰ האור הגנוז של מעשה בראשית, שהעולם הזה לא היה ראוי להשתמש בו, הקדוש-ברוך-הוא גנוז בתורה. בעיונו המיסטי בכתבי-הקודש קולט המקובל ניצוץ מן האור הזה — 'קרן אור מאור אין סוף'. שימוש נועז במושג זה לגבי ספר הזוהר עצמו נעשה בידי ר' חיים ויטאל (נפטר ב-1620): זוהר האור האלהי מתנוצץ ברזים הגנוחים בספר זה. רזים אלה, כשהם מופיעים בלבושי הפשט, הרי האור נחשך; פשטי התורה הם החושך, ואילו סודות הקבלה הם 'הוהר' המאיר בכל שורה.⁷¹

פיתוח-ערך זה של המובן המילולי אינו המצאה חדשה של המקובלים המאוחרים. הוא מופיע בהדגשה יתירה במקומות אחדים בזוהר עצמו. רבי שמעון אמר: ארי לו לאותו אדם האומר, שהתורה באה להראות סיפורים סתם ודברי הדיוטות, שאם כך — אפילו בזמן הזה יכולים אנו לעשות תורה בדברי הדיוטות, ואף יותר משובחים מכל אלה. אם להראות ענייני העולם — אפילו אותם קונטרסים [במקור: קפסירי, מלה בלתי מובנת — ג. ש.] שבעולם יש ביניהם דברים נעלים יותר; אם כן, נלך אחריהם ונעשה מהם תורה? אלא כל דברי התורה דברים נעלים הם וסודות עליונים. בוא וראה: העולם העליון והעולם התחתון במשקל אחד נשקלו, ישראל למטה, מלאכי עליון למעלה. מלאכי עליון כתוב בהם: "עושה מלאכיו רוחות" (תהלים קד, ד). בשעה שהם יורדים למטה, מתלבשים הם בלבוש העולם הזה; ואם אינם מתלבשים בלבוש כעין העולם הזה — אינם יכולים לעמוד בעולם הזה ואין העולם סובל אותם. ואם במלאכים כך — התורה שבראה אותם ובראה את העולמות כולם והם הקיימים בגלגול, על אחת כמה וכמה כיוון שהיא יורדת לעולם הזה,

⁶⁹ ר' אברהם בר חייא: 'מגילת המגלה', ברלין 1924, עמ' 75.

⁷⁰ מדרש הנעלם, זוהר ח"א, קמ ע"א; זוהר חדש, ח ע"ב.

⁷¹ ר' חיים ויטאל: 'עץ הדעת', זאלקייב 1871, מו-מז.

הודגש כבר על-ידי ר' משה קורדובירו (נפטר 1570). הוא אומר: 'ששים רבוא נשמות קדושות בישראל, כל אחד ואחד לו חלק בתורה ולא ניתן רשות לגלות הסוד שהוא אלא האיש שנשמתו אצולה משם'⁷⁶. מקובלי צפת פיתחו, בעקבות הוזהר, רעיון נוסף: התורה מכילה לפי חשבון נסתר שישים רבוא אותיות, אם כי בצורתה הנראית לעין יש בה רק כ-340 אלף אותיות. לפיכך שייכת לכל אחד מישראל אות אחת בתורה מיסטית זו; ונשמתו קשורה לאות זו בשורשה העליון, והוא קורא בתורה באותו אופן מיוחד שבו מושרשת נשמתו בתורה. ר' מנחם עזריה מפאנו, אחד מגדולי המקובלים באיטליה בתחילת המאה הי"ו, כתב ב'מאמר הנפש' שלו שהתורה, כפי שהיתה חרותה בלוחות הראשונים לפני שנשתברו, הכילה באמת אותן ששים רבוא אותיות. רק בלוחות השניים הופיעה התורה בצורתה המצומצמת, אם כי בחשבון נסתר של צירופי האותיות ניתן להגיע שוב למספר המקורי של ששים רבוא אותיות המהוות את הגוף המיסטי של התורה.⁷⁷

⁷⁶ ירישה בעניני מלאכים', בהוצאת ר. מרגליות, מוסד הרב קוק, תש"ה, עמ' ע.
⁷⁷ גם אותיות התורה אמרו עליהן שיש בהן חסרון יוכל להמנות עד ששים רבוא. והנה יש בתוכנו איש תם וישר הר' משה בן ייטב... והיה לפנינו בבית המדרש העדי מתוך הכתב [הוא מנה את כל האותיות התיבות שבכל המקרא] כי אין בתורה אותיות... זולת שלשים רבוא וחצי בקרוב... וסימנך ש"ה פזורה, פירוש ש"ה לשלש מאות והמשת אלפים באותיות הנמצאות בנו [בתורתנו], פזורה רצ"ה אלפים החסרים שהם במספר אלפים מלא בה' כפולה מצד הדין [אלף למד הה יוד ממ, העולה רצ"ה]... הא דאמור רבנן... שמספר אותיות התורה ששים רבוא, אומר אני דלאו על ספר התורה אתמר שיהא ראוי ליטול ואין לו כי אין ספר תורה חסר כלום. אמנם מה שאחשיבהו האמת בעצמו הוא כי אותיותיה של תורה התרותה בלוחות [הראשונים] הדברים אמורים. והנה אחר שב' נתלקטו בספר התורה מן האותיות פורחות לאלפים כמנין ש"ה והנשא נותר לכדו מפורד ומפורד עד שבאו הנביאים והמדברים ברוח הקודש לברר מקצת בסוד מקרא, והתנאים האירו מקצתם בסוד משנה והאמוראין עמחם בסוד גמרא הכולל את הפרד"ס. ואלה הג' כיתות גרמו תוספות שלשה כמנין פזורה [שיש בו תוספת שלש על המספר המשלים את ש"ה לששים רבוא], אלמא [נמצא] ש"ה של תורה עם פזורה [מהותה את מכלל 'אותיות' התורה]... וכל זה כפתור ופרח. ואני לא באתי ליתן גבול ומנין לאותיות מקרא כי רבו למעלה רבוא הרבה מאד וכל שכן לתורה שבעל-פה שהוא מהדברים שאין להם שיעור, אלא סברא הוא שכל התורה כולה דקדוקיה ואותיותיה נכללו בלוחות הברית במספר ששים רבוא על הדרך שביארנו' — ר' מנחם עזריה מפאנו, 'מאמר הנפש', פיוטרקוב תרס"ג, חלק ג, פרק ו (דף יז). לטוגיה זו של ששים רבוא אותיות שבתורה עיין גם לקוטי המקורות מדברי האחרונים המובאים ב'מילואים' של ראובן מרגליות, לניצוצי הוזהר' שלו, בסוף מהדורתו של ספר וזהר חדש, ירושלים תשי"ג, קכו—קכז.

[ה]

למדנו לדעת את שלושת עקרונות-היסוד שאפשר לראותם כמעמידים את תפיסתם הכללית של המקובלים על התורה. אולם בכך לא הגענו עדיין לסוף הפרשה. בספרי קבלה מסוימים קיבלו עקרונות אלה תפנית חדשה הפותחת אוספים נוספים לבעיה שבה אנו עוסקים. מעולם לא נמנו המקובלים עם הגרתיים מהסקת מסקנות נועזות. נקודת-המוצא המשותפת להתפתחויות חדשות אלה היתה בשתי שאלות שניצבו, בדרך הטבע וההכרח, בפני יהודי מאמין שהוא גם בעל נטייה לעיון: (א) מה היה תוכנה של התורה שיש לראותה כביטוי העליון של החכמה האלוהית, אלולא אירע חטא אדם הראשון? או, בניסוח קיצוני יותר: אם התורה — כדברי חז"ל — קדמה לבריאת העולם, מה היה טיבה או, לפני החטא? (ב) מה היה מבנה התורה בימות המשיח, כאשר יחזור האדם אל מעמדו המקורי? ביסודו של דבר, שתי השאלות האלה הן אחת: מהו היחס שבין התורה לבין גופי ההיסטוריה של האנושות? אין פלא שבעיה זו העסיקה הרבה את מחשבתם של מקובלים מסוימים. רעיונותיהם מצאו הד נרחב בספרות הקבלה המאוחרת והיתה להם השפעה עמוקה על המשך התפתחותה של המיסטיקה היהודית — הן בגלוייה האורתודוכסיים והן בגלוייה הנוטים למינות.

אם כי מחבר גוף הוזהר לא העלה שאלות מסוג זה, הרי בתודעתו של בן-דורו הצעיר ממנו, מחבר הרעיא מהימנא ותיקוני זוהר, תפסו אלה מקום מרכזי. בהקשר זה נודעת חשיבות אצלו לשני מהלכי-מחשבה.

האחד נוגע לשתי הבחינות השונות של התורה המכונות בספרים אלה 'תורה דבריא' ו'תורה דאצילות'. על האחרונה חלים דברי הפסוק: 'תורת ה' תמימה' (תהילים יט, ח), כלומר היא חתומה ומסוגרת בטבעה האלוהי ועודנה בתומתה הראשונית כפי שהיתה לפני שנעשה בה שימוש כלשהו. לעומת זאת חלים על 'תורה דבריא' דברי ס' משלי (ח, כב) 'ה' קנני ראשית דרכו'. זוהי התורה כפי שהיא מופיעה לפנינו, כאשר יצא האל מסתר מהותו וגילה עצמו במעשים ובעולמות נבראים⁷⁷. במקום אחר נאמר: 'יש תורה עליונה שאין לקרוא בה בריאה, אלא היא אצילות שלו'. רק לגבי תורה לא-ברואה זו חלה הקביעה המיסטית שהקדוש-ברוך-הוא ותורתו — חד הם⁷⁸. המחבר אינו נכנס בפרטי מחשבה זו, אלא באותם מאמרים שבהם הדבר

⁷⁷ תיקוני זוהר, הקדמה, ר ע"ב.⁷⁸ שם תיקון כב, סד ע"א.

ישות מוחלטת, שאינה ניתנת כשלעצמה להשגה מלאה ובלתי-אמצעית בהכרה האנושית. רק המסורת היא ההופכת את התורה לבת-ביצוע ולמובנת, על-ידי הוראת האמצעים והדרכים שבהם ניתן להפעילה בחיי הכלל והפרט בישראל. בעיני יהודי אורתודוכסי — ואל לנו לשכוח שהמקובלים ראו עצמם כשלומי אמוני ישראל — התורה שבכתב לבדה, בלי סייגי מסורת התורה שבעל-פה, נשארת פרוצה לכל מיני פירושים מוטעים ומסולפים המולכים למינות. התורה שבעל-פה היא הקובעת את אורח חייו הממשי של היהודי. נקל לראות, מדוע זיהו כל המקובלים הראשונים את התורה שבעל-פה עם המושג המיסטי החדש של השכינה, שהיא הכוח האלוהי האחרון המושל ומתגלם בכנסת ישראל ההיסטורית. כבר עסקנו לעיל בכמה מסקנות נועזות, שהסיק אחד מראשונים המקובלים מתוך הסימבוליזם הזה של שני אופני גילוייה של התורה.

אולם מחבר ה'רעיא מהימנא' ו'תיקוני זוהר' נתן לסימבוליקה זו תפנית חדשה והרת-תוצאות. 'עץ הדעת טוב ורע' מסמל אצלו אותו תחום של התורה אשר בו מוגדרים ומופרדים זה מזה הטוב והרע, הטהור והטמא, אלא שיחד עם זה מייצג עץ-הדעת גם את כוחו של הרע להתגבר על הטוב בעיתות חטא, ובעיקר בזמן הגלות. כך הפך עץ-הדעת לעץ הצמצום וההגבלה, האיסור-רים והסייגים, ואילו עץ-החיים היה לעץ-החירות אשר בו עדיין לא (או שוב לא) הובחנה השניות של טוב ורע, ולכן כולו מצביע על אחדות החיות האלוהית — חיות שעדיין לא נפגמה על-ידי שום צמצום מכוח המוות ושאר הצדדים השליליים של החיים שהופיעו רק אחרי החטא הראשון. הבחינות הכובלות והמגבילות שבתורה הן לגיטימיות לגמרי בעולם שיש בו החטא, בעולם הבלתי-נגאל והבלתי-מתוקן, והתורה לא היתה יכולה כלל להופיע בצורה אחרת בעולם כזה. רק אחרי החטא הראשון ותוצאותיו לבשה התורה את הצורה הגשמית והמוגבלת שבה היא מופיעה לנו עתה. לפי תפיסת זו אפשר לומר, שעץ-החיים מסמל את הבחינה האוטופית של התורה⁷⁹; מנקודת-ראות זאת ניתן גם לזהות את התורה בבחינת עץ-החיים עם התורה המיסטית, ואת התורה בבחינת עץ-הדעת עם התורה בתופעתה ההיסטורית. לפנינו דוגמה יפה של פרשנות 'טיפולוגית' שמחבר הספרים האלה, בניגוד לבעל גוף הזוהר, נטה לה חיבה בולטת כל-כך.

מתקשר לכיוון-המחשבה השני, אשר אותו מציג המחבר לעתים קרובות וביתר פירוט. כך נאמר ש'תורה דבריא' היא הלבוש החיצוני של השכינה⁸⁰. אלולא חטא אדם הראשון היתה השכינה קיימת בלי כיוסו זה, אך עתה היא זקוקה לו כעני המבקש לכסות על עניותו, ולכן כל החוטא כאילו מפשיט את השכינה מלבושיה, ואילו כל המקיים את מצוות התורה כאילו הוא מלביש את השכינה בלבושיה, ובכך מאפשר לה להופיע בעולמנו. מכאן שהתורה המכונה 'תורה דבריא' היא זו המתגלה לנו למעשה והניתנת להגשמה ולביצוע. זוהי התורה כפי שהובנה במסורת התלמודית, בה כלולות מצוות עשה ולא-תעשה, והיא המותחת את קו הגבול המבדיל בין טוב לרע, בין טהור לטמא, בין היתר לאיסור, בין קדושה לחולין. רעיון זה בדבר לבושי התורה חוזר ועולה בחלקים מאוחרים אלה של הזוהר, אם כי בגוונים שונים מאוד. הוא מבוסס על זיהוי השכינה (שהיא גם המלכה, או ה'מטרוניתא') עם התורה שנתגלתה לאדם. כך נאמר כמה פעמים שצבע המלבושים, אחרי חטא אדם הראשון ובעיקר בזמן הגלות, הוא שחור לאות אבלה של השכינה. אך יחד עם זה מורה הלבוש השחור, במקומות אחרים, על המובן המילולי של התורה, אותו מובן המתגלה בה ראשונה. במקום אחר ברעיא מהימנא, שבו מדובר על התורה כעל מטרונית, נאמר שמעשיו הטובים של הצדיק, וכן הבנתו המעמיקה בתורה, פועלים 'להאיר בהם את המטרונית ולפשוט ממנה את לבושי הקדרות של הפשטים ולקשט אותה בלבושי גוונים מאירים של רזי התורה'⁸⁰.

מה שנתפס כאן כשני מיני מלבושים, שהאחד מציין את הצד המעשי והשני את הצד העיוני והמיסטי של התורה, מופיע במקומות רבים אחרים בתמונותיה של סימבוליקה אחרת. כבר ראינו שהתורה נמשלה לעץ החיים שבגן-עדן. ואולם המקרא מספר על שני עצים שבגן-עדן, ואלה מיוחסים בקבלה לשני תחומים שבעולם האלוהות. עץ החיים זוהה כבר לפני חיבור הזוהר עם התורה שבכתב, ואילו 'עץ הדעת טוב ורע' זוהה עם התורה שבעל-פה. מושג התורה שבכתב מציין בהקשר זה בראש-וראשונה את האופי המוחלט של התורה, ואילו התורה שבעל-פה עוסקת באופנים שבהם ניתן לקיים בפועל מצוות התורה בעולמנו התחתון. תפיסה זו אינה כה פאראדוקסאלית כפי שנדמה במבט ראשון. ראינו כבר כי בעיני המקובלים היתה התורה שבכתב

⁷⁹ זוהר ח"א, כג ע"א—ע"ב. זהו קטע השייך לתיקוני זוהר.

⁸⁰ שם ח"ג, רטו ע"ב (תרגומו של תשבי, משנת הזוהר, חלק שני, עמ' שעז).

⁸¹ עיין במאמרי, 'Zum Verständnis der Messianischen Idee im Judentum', Eranos-Jahrbuch, כרך 28 (1960), עמ' 221—223.

אך עלינו לצעוד צעד נוסף. המחבר קושר את הכפילות הזאת של העצים בשני סוגי הלוחות שניתנו למשה בסיני. לפי אגדת חז"ל הטיל הנחש הקדמוני וזהמה בחוה ובכל צאצאיה, וכשעמדו ישראל על הר סיני פסקה זוהמתם; אך הזוהמה חזרה והוטלה בהם כשחטאו בעגל. המקובל פירש אגדה זו על-פי דרכו המיוחדת. הלוחות הראשונים, שניתנו לפני חטא העגל ואשר איש לא קרא בהם מלבד משה, מקורם בעץ-החיים; ואילו הלוחות האחרונים, שניתנו אחרי שנשברו הראשונים, מקורם בעץ-הדעת. משמעותו של דימוי זה ברורה: בלוחות הראשונים היתה כלולה התורה המתאימה למעמדו הראשונים של האדם, שבו יכול היה להיות מונהג על-ידי העיקרון שנתגלם בעץ-החיים. היתה זו תורה רוחנית טהורה, המותאמת לעולם שבו מתלכדות התגלות וגאולה בנקודה אחת; תורה שהיתה כולה קדושה ושלא נצטרכה לבלום את כוח הטומאה והמוות על-ידי איסורים וסייגים. במעמדה זה של התורה היה כל הסוד שבה מתגלה ללא כיסוי. אבל הרף-עין אוטופי זה חלף עד מהרה. הלוחות נשברו ואותיות פורחות. כלומר, היסוד הרוחני הטהור נסתלק, ומכאן ואילך הוא נראה רק לעיני המיסטיקאי המוכשר להבחין בו גם כשהוא חבוי מתחת ללבושים החיצוניים שבהם נתלבש בלוחות האחרונים⁸². בלוחות אלה מיוצגת התורה בלבושה ההיסטורי וכוח היסטורי. אמנם, עדיין שכבות נסתרות לה של רוים לאין-ספור; האור עדיין חודר את הטוב ומקרין בעדו, בעוד שאת הרע יש לכוף ולהכניע על-ידי האיסורים המכוונים כנגדו. זוהי הקליפה הקשה של התורה שקיומה הוא הכרחי בעולם שבו שולטים כוחות הרע. אולם אין לטעות ולזהות את הקליפה עם התורה כולה. על-ידי קיום המצוות יכול האדם לפרוץ את הקליפה החיצונית ולחדור עד לגרעין. עמדה זו עשויה לסייע בדינו לפזר את דר-המשמעות הנלווית לכמה מאמרים, השכיחים ברעיא מהימנא ובתיקוני זוהר, על דרגות המקרא, המשנה, התלמוד והקבלה בסולם הערכים—מאמרים שהפתיעו והביאו במבוכה קוראים לא מעטים של הספרים האלה. טעות היא לייחס למאמרים אלו אופי אנטינומיסטי ואנטי-תלמודי⁸³. לא בא המחבר בשום פנים לבטל את ההלכה, שהיא בשבילו הצורה ההיסטורית שבה ניתנה תורה ותוקפה עדיין בעינו

⁸² זוהר, ח"א, כא ע"ב (שייך לתיקוני זוהר); ח"ב, קיז ע"ב; ח"ג, ככד ע"ב, קנג ע"א (כל אלה ברעיא מהימנא); תיקוני זוהר תיקון נו, ס; וזהר חדש, קו ע"ג.

⁸³ כך הבינו מאמרים אלה גרץ בספרו 'היסטוריה של עם ישראל', בער מגלה הבנה עמוקה הרבה יותר, במאמרו 'הרקע ההיסטורי של הרעיא מהימנא', בציון שנה ה', תשרי ת"ש, עמ' 1-44. בער היה הראשון שהצביע על הקשרים בין רעיונות אלה לבין 'הספיריטואלים' הפראנציסקאנים במאה הי"ג.

עומד. הדיונים המפורטים על ההלכה המצוים כאן הרבה מגלים יחס חיובי לגמרי כלפיה, והם כתובים ללא כל טינה. אולם אין כל ספק שהמחבר ציפה לכך שבזמן הגאולה תתגלה במפורש, ואף תופעל למעשה, אותה בחינה אוטופית ומיסטית טהורה של התורה, שעליה דובר לעיל. מהותה האמיתית של התורה היא אחת בלבד: כל מה שכלול במושג 'תורה דאצילות', אך הצורה החיצונית שלבשה תורה זו בעולם אשר בו צריך להילחם בכוחות הרע היא לגיטימית בהחלט ואין לסלקה. אמנם, ההדגשה היתירה שמדגיש המחבר את הצדדים הקודרים האלה של התורה בצורתה ההלכתית—הוא נוטה, למשל, לערוך הקבלות בין עבודת-הספרך של בני ישראל במצרים לבין הדיחוקים הפרשניים שבאמצעותם דורשים ובונים חכמי התלמוד את הלכותיה של התורה שבעל-פה מתוך הכתובים, הקבלות שלא קשה לתת להן גוון אירזני וביקורתי⁸⁴—הדגשה זו מעידה עד כמה נתונים היו בכל זאת כל מעייניו לבחינה המיסטית והאוטופית של התורה. גלות השכינה, שהתחילה ביסודה כבר עם חטא אדם הראשון, קיבלה את מלוא משמעותה בגלות ההיסטורית של עם ישראל. זהו הטעם לכך, שבעל 'רעיא מהימנא' ר'תיקוני זוהר' מחבר, ואף כמעט מזהה, את החטא והגלות, מושגים השונים כל-כך זה מזה בטבעם.

מקובלי צפת במאה הט"ו המשיכו לפתח רעיון זה בכיוון מעניין ביותר. הם ביקשו לענות על השאלה, מה היתה דמותה של התורה לפני החטא, וכיצד ניתן ליישב דמות מקורית וראשונית זו עם הופעתה ההיסטורית של התורה בצורתה המוחשית. ניסוחים מצוינים של מהלך-מחשבה זה נמצאו בכתביו של ר' משה קורדובירו, וממנו שאבו מחברים רבים. גם קורדובירו יוצא מן ההנחה שהתורה, במהותה הפנימית, בנויה מאותיות אלהיות שאינן אלא צירופים של האור האלוהי. רק כתוצאה מתהליך ממושך של התעבות והתגשמות גדלה והולכת מתקשרות ומצטרפות אותיות אלה באופנים שונים. תחילה הן יוצרות שמות, כלומר שמותיו של האל; אחרי כן שמות-תואר וכינויים המתארים את האלוהות, ולבסוף הן מתחברות בדרך חדשה שבה הן מצטיירות כמלים המציינות אירועים ארציים ועצמים גשמיים. כשם שעולמנו לבש לבוש גשמי גם רק כתוצאה מחטא אדם הראשון, כן, בתהליך מקביל, נתגשמה

⁸⁴ ראה מאמרים כגון: ח"א, כז ע"א—כח ע"א; ח"ג, ככד ע"ב, קנג ע"א—ע"ב, רכט ע"ב, רנה ע"א—ע"ב; תיקוני זוהר, תיקון כא, מח ע"א—ע"ב; תיקוני זוהר חדש, צז ע"ג—צט ע"ד. גם המקומות מן זוהר המצוינים בתחילת ההערה שייכים כולם לאותה שכבה של התיקונים והרעיא מהימנא.

ע' שולמ, פ'קי, יוסף, ב'ג'ת, הק'ב'ה
1881

פרק שני

משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית

תתעלה התורה מלבוש הגשמי שלה ותהי מושגת ברוחניות, ממצאיאות למציאות. אות. הגנה הלבוש הזה יהיה עד זמן של התחייה ואח"כ יהיו זכים ואינם חוזרים לעפרם וישכילו בלבוש הפנימי, והלבוש הזה לאותן שיעמדו מעפר ויתעלה בשנת השמיטה לעילוי גדול ואז התורה תתעלה, וכמו שבני אדם יתפשטו מן הגשם כן התורה תתפשט מן הגשמי ופניה הנעלמים יהיו מאירים והצדיקים יתעסקו בה. ולעולם התורה אחת היא מה שהיתה מקודם, ולעולם תעמוד ואינה משתנה.⁸⁷

אותו רעיון עבר אל האר"י ופותח על-ידו בכיוון דומה: 'כמו שבריאת אדם הראשון קודם שחטא היה גופו זך וגבוה יותר מה שהיה אחר שחטא, כן גוף התורה שאז הושם בגן עדן לעבדה ולשמרה לקיים מצוותיה, רוצה לומר — פשט מצוותיה היה באופן אחר, יותר רוחני. ולכן כל מה שאדם טורח ועושה פשט המצוות אשר לנו בעולם הזה הוא לכשיוכל ליכנס לגן עדן עם הלבוש הזה, ושם יטרח לעבוד ולשמור על דרך שהיתה כוונתו יתברך בבריאת אדם הראשון'.⁸⁸

הלכתי-מחשבה אלה מאחדים בבהירות רבה את התפיסה האורתודוקסית, השומרת על אופיה המוחלט והבלתי-משתנה של התורה, עם התפיסה הרואה את התורה כיחסית בהופעתה ההיסטורית. אותו עיקרון הופעל גם כדי להסביר את מהותה של התורה בדרגות השונות של העולמות העליונים. כבר ר' יוסף גיקטילה קבע בספרו שערי צדק⁸⁹ שאין לספר תורה פיסוק 'כענין להבי האש שאין לו שיעור ידוע וגוון ידוע, כן ספר תורה אין לו גוון ידוע לפסוקים, אלא פעמים נדרש כן ופעמים נדרש כן, כלומר בעולם המלאכים קוראין לו בענין אחד ובעולם הגלגלים קוראין לו בענין אחר ובעולם השפל בענין אחר. וכל שאר אלף אלפי עולמות הנכללים באלו השלש עולמות, כל אחד מהם, כפי כחו והשגתו, כך הוא קריאתו בספר תורה. מיליוני העולמות הנבדלים בקריאתם בתורה נתיסדו כאן על השילוש של עולם המלאכים (ר"ל השכלים), הגלגלים ועולם השפל שנהגו בקוסמולוגיה של ימי הביניים. המקובלים המאוחרים מדברים לעומת זאת על ארבעה

ע' שולמ

⁸⁷ חסד לאברהם, ח"ב, פרק יא. גם מאמר זה לקוח ללא ספק מאותו מקור. מקומות דומים מצויים בכתביו הנדפסים של קורדובירו, למשל ב'שיעור קומה', פה ע"ד. ⁸⁸ ראה המאמר הארוך המצוטט בשם האר"י אצל ר' חיים ויטאל, 'שער מאמרי רו"ל', ירושלים תרנ"ח, טו ע"ג. ⁸⁹ חלק זה נתפרסם מכ"י פאריס על-ידי אפרים גוטליב בתרביץ, שנה לט (1970), והמאמר שהובא כאן נמצא שם, עמ' 382.

התורה' בהופעתה החומרית. אופיו הגשמי של העולם גרם בהכרח להפיכת האותיות הרוחניות לגשמיות. מתוך הנחת-יסוד זו יכול היה קורדובירו לענות על שתי השאלות: מה היה טיבה של התורה לפני החטא, ומה יהיה טיבה בימות המשיח?⁹⁰

קורדובירו מדגים את השקפתו על-ידי איסור שעטנו: 'כשאמרה התורה לא תלבש שעטנו (דברים כב, יא) נודע כי אם לא נתלבש אדם הראשון בסוד עור הנחש ובחומר העכור הזה לא היתה התורה מתלבשת באיסור לא תלבש שעטנו. כי מה לבוש שעטנו שייך בנשמה הרוחנית המלובשת בלבוש רוחני? אמנם היה ענין המצוה ופרושה קודם חטא אדם הראשון כזה: לא תלבש שעטנו שט"ן ע"ו מצ"ר ותפשי"ם. והיה הכונה לאדם הראשון שלא יתלבש ויחליף לבוש אור שבו אל לבוש עור הנחש, דהיינו הקליפות הנקראים שט"ן ע"ו. ועוד בלי ספק שבו צרה וצוקה ותופסים בהאדם ומושכים אותו לגיהנם. ומי גרם לו שיעשה צירוף שעטנו צמר ופשמים? על שנתלבש בעור הנחש כנוצר. ועל דרך זה לשאר המצוות שהם הגשמיות ועל דרך זה מבין, איך שלעתיד תודרך ותתעלה התורה ותתפשט לעתיד לבא מן הגשמיות הזו שהוא עכשיו בו, שיעור לא נדעהו מה שיהיו אחר התחייה מפני שאנו מלובשים בחומר, וכמו שלא נוכל לדעת מהות גופינו איך שהיה קודם חטא אדם הראשון או איך שיהיה לאחר התחייה רק רמו מעט נוכל לדעת כמי שרואה אור מבין סדק המחט'.⁹⁰

באותו ספר נידון גם הצד האסכטולוגי של אותו עניין: 'וזהו חידושי התורה שיחדש ה' יתברך לעתיד; כי התורה במקומה עומדת, אלא שבתחילה נצטרף בצירוף זה הגשמי לצורך עולם הגשמי הזה. ולעתיד כאשר יתפשטו בני אדם מן גוף זה הגשמי ויתעלה ויזכה אל סוד הגוף שהיה לאדם הראשון קודם שחטא, ישכילו אז בסוד התורה בהיגלות הנעלם ההוא. וכשיתעלה עוד יותר אחר אלף הששי או יתעלה וישכיל עוד יותר סוד התורה במציאות הנעלם, ויוכל כל אדם להשכיל בנפלאות התורה וצירופים נסתרים עד שישכיל כמה [מישורים של] מציאות שבעולם וסודות נעלמות בתורה בעת ההיא ויתגלה אז לדורשיה. והכלל הוא: התורה נתלבשת בלבוש הגשמי כמו האדם ממש, וכמו שלעתיד יעלה האדם מלבוש הגשמי ללבוש דק, כך

⁹⁰ קורדובירו, שיעור קומה, ורשא 1883, סג ע"ב. ⁹¹ ר' אברהם אולאי, 'חסד לאברהם', זולצבך 1685, ח"ב, פרק כו. אולאי השתמש הרבה בכתב-היד של ספרו הגדול של קורדובירו 'אלימה רבתי', שהוא המקור לרבים מרעיונותיו המעניינים ביותר.

עולמות כאלה: עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה ועולם העשייה. עולמות אלה אינם עוקבים זה אחר זה בזמן, אלא מהווים יחד את הדרגות השונות שבהן מתממש כוחו הבורא של האל. התורה, שנתגלתה ככלי הבריאה, מן ההכרח שתהא, בצורה כלשהי, נחלת כל אחד מן העולמות האלה, ואמנם על כך מדובר ביתר אריכות בכתבים מחוגו של ר' ישראל סרוג (בערך 1600).

ב'עולם האצילות' היתה התורה רק רצף של כל הצירופים האפשריים מאותיות האלפא-ביתא. זה היה הלבוש הראשוני שנארג מתוך התנועה הפנימית של הלשון האלהית, מתוך ה'שעשוע' שבו השתעשע האין-סוף בעמקי עצמותו, כאשר עלה ברצונו לראשונה לגלות את כוחו. היסודות הפנימיים של התורה הזאת טומנים בחובם את הזרע לכל האפשרויות הכלולות באותה תנועה לשונית ראשונית. בעולם השני, 'עולם הבריאה', מהווה התורה שורה של שמות קדושים, הנבנים מתוך צירופים מסוימים של היסודות שהיו קיימים בעולם האצילות. בעולם השלישי מופיעה התורה כמערכת של שמות מלאכים וכוחות עליונים, על-פי החוקיות המיוחדת ל'עולם היצירה', המאוכלס ישים רוחניים אלה. רק בעולם הרביעי והאחרון יכולה התורה להופיע בצורה שבה היא מתגלה לנו⁹⁰. החוקים הקובעים את המבנה הפנימי של כל אחד מן העולמות האלה נחשפים מתוך הצורה המיוחדת שלובשת התורה בהם. אם אנו שואלים מדוע אין הם מתגלים לעינינו במישרין, התשובה היא כי בחינה זו של התורה, כמגלמת את החוקיות הקוסמית של העולמות השונים, נשארה חבויה בגלל השינויים שחלו בהופעתה החיצונית עקב החטא הקדמון.

נראה לי שהרעיון הזה בדבר יחסיותה המיסטית של התורה מצא את ביטויו החריף והבוטה ביותר במאמר אחד מאת הרב אליהו הכהן האיתמרי מאיזמיר (נפטר 1729) שהובא, מתוך כתב-יד, על-ידי ר' חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א). הרב אליהו הכהן היה מגדולי הדרשנים ומקובל אדוק וסגפן, אם כי תורתו העיונית חדורה עמוק-עמוק רעיונות שבתאיים. הקטע תאמר

⁹⁰ ר' נפתלי בכרך, 'עמק המלך', ד ע"א. תורת דומות פותחו בהרחבה בכתבים לוריאניים רבים, אמיתיים ואפוקריפיים כאחד. הקטע החשוב ביותר בעניין זה הוא ציטאטה ארוכה מתוך כתב-יד של ר' יוסף אבן טבול, מתלמידי האר"י, שנשתמר בתחילת ספרו של ר' אברהם חזקוני 'שתי ידות', אמשטרדם תפ"ו, ג ע"א. בין שאר קביעות קיצוניות אנו מוצאים שם את הדעה, שהתורה היתה מיועדת לכלול במקורה שישה ספרים (כמו המשנה). אך הספר השישי, שעתידי היה להכיל את התורה דאצילות, נעשה בלתי-נראה וסולק מראשיתה של התורה שבידינו. ספר זה גלוי עתה רק ליודעי-חן, אבל בימות המשיח יהיה חלק של התורה הנראית לעין.

מנסה לענות על השאלה, מדוע ספר תורה נכתב לפי הדין ללא ניקוד וללא סימני הפסק. לדעת המחבר, מצב זה ירומז על התורה שהיתה לפני הקב"ה קודם גתינתה לתחתונים שהיו מספר אותיותיה לפני ואינה עשויה תיבות כמו עתה, והטעם לסדרה כפי מה שיתנהג העולם. ולפי חטא אדם הראשון סידר (האל) האותיות שלפניו בתיבות מספרות ענין מיתה ויבום וכיצא. ואם לא היה חטא שלא היה מיתה, היה מסדר האותיות בתיבות מספרות ענין אחר. ולכן אין בספר תורה לא נקודות ולא פיסוק פסוקים ולא טעמים, רמז לתורה שהיתה בתחלה תל של אותיות בלתי מסודרות. ותכלית כוונתו יתברך כי כאשר יבא מלך המשיח ובלע המות לבצח, אין שייך מיתה וטומאה וכיצא, ואז הקב"ה יפסיק תיבות של ספר תורה ויחבר אות תיבה זו באות תיבה זו לחבר תיבות שיובן ענין אחר, והוא תורה חדשה מאתי תצא⁹¹. והלא התורה נצחית? אלא שספר תורה יהיה כעכשיו והקב"ה ילמדנו לקרותו על סדר שייעור אותיות שיחבר זו עם זו ויהיה תיבה אחת וילמדנו חילוק וחיבור התיבות⁹².

קשה להעלות על הדעת ניסוח נועז יותר של העיקרון המונח ביסודה של תפיסה זו. לא ייפלא אפוא שרב אדוק כחיד"א מתקומם בתוקף נגד עמדה קיצונית כזאת. אך המזור הוא שבמחאתו מסתמך הרב אזולאי דווקא על תפיסת הרמב"ן בדבר אופיה הראשית של התורה, תפיסה שאותה הוא מעמיד מול זו של ר' אליהו הכהן, שאין לסמוך עליה כל עוד אין לה יסוד ושורש במסורת חז"ל. ברור שאזולאי לא הבחין ברציפותה של ההתפתחות, שתחילתה ברמב"ן והיא מוליכה עד המסקנה ההגיונית האחרונה, כפי שנוסחה על-ידי ר' אליהו הכהן. על כל פנים, רבת-משמעות נראית לי העובדה שרב מפורסם ובעל סמכות מוסרית גדולה⁹³ יכול היה לאמץ לו השקפה קיצונית כזאת על מהותה של התורה בימות המשיח כספיריטואלית וכאוטופית לחלוטין, מתוך הסתמכות על עיקרון המוסכם ונפוץ בחוגי המקוב"ים. אלא שאותו חיד"א, שחמתו יצאה על הקיצוניות המיסטית של ר' אליהו

⁹¹ על-פי ישעיה נא, ד; עיין ויקרא רבה יג, ג, וראה הדיון בעניין זה אצל W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age*, סילאדליה, 1952, עמ' 59-61.

⁹² ר' חיים יוסף דוד אזולאי, 'דבש לפי' ליוזרו תקס"א, ג ע"א. אמינותה של הציטאטה המופלאה מוכחת גם ממאמר מקביל ב'מדרש תלפיות' של ר' אליהו הכהן, ערך 'אמן', שבו מנותח רעיון זה (בדפוס צ'רנוביץ, 1860, מט ע"ד).

⁹³ ר' אליהו הכהן הוא מחברו של אחד מספרי-המוסר העממיים הנפוצים ביותר של הקבלה המאוחרת, ס' 'שבט מוסר'. עיין על נטיות השבתאיות בס' היובל לאלכסנדר מארכס (1950), בחלק העברי, עמ' תנא-תע.

המעשה, ואם היה נתהווה מעשה אחרת אוי היו נתהוים צרופים אחרים באופן אחר, כי התורה הקדושה הוא חכמת ה' יתברך ואין לה סוף, והבין⁹⁵. לבסוף יש מקום להצביע על דמיון מסוים בין תפיסה נאטוראליסטית זו בדבר מהותה הראשונית של התורה לבין תורת האטומים של דימוקריטוס. המושג היווני στοιχεῖον הוא, כידוע, בעל משמעות כפולה: אות וגם יסוד, או אטום. לפי דימוקריטוס מתבארות שינויי האיכויות מתוך התנועות השונות של האטומים, שהם עצמם בעדרי איכויות. כמה מן הפילוסופים היוונים כבר קבעו את ההתאמה הקיימת בין האותיות כיסודות עולם הלשון לבין האטומים כיסודות המציאות התומרית. כשארסטו אומר ש'הטראגדיה והקומדיה באות שתיהן מאותן אותיות'⁹⁶, הרי אין הוא רק ממשיך את רעיונו של דימוקריטוס, אלא גם מבטא את העיקרון שחזר והופיע אחר-כך בהשקפת המקובלים על התורה: אותן אותיות מולידות בצירופיהן השונים את העולם על כל בחינותיו השונות.

[1]

דיברנו על עקרון היחסיות, שלפיו משתנים גילוייה השונים של התורה המוחלטת עם השתנות התקופות. ראינו שהתורה נקראת באופנים שונים בתקופות שונות של הבריאה, בעולמות השונים, בתקופת גן-העדן, אחרי החטא ובזמן הגלות, בימות המשיח ובגלגולה האחרון לעתיד לבוא. עיקרון זה נשתנה והורחב עוד יותר בתורה קבלית אחרת, וכוונתי לתורת המחזוריים הקוסמיים, או תורת השמיטות בלשון המקובלים⁹⁷. תורה זו לא נתקבלה על-ידי בעל הזוהר והוא עובר עליה בשתיקה, ובכל זאת תפסה מקום נכבד בקבלה הקדומה, ואף היתה לה השפעה ניכרת על התפתחויות מסוימות בקבלה המאוחרת. תורת השמיטות מוצגת בספר קשה, שעדיין לא נחקר די צורכו, 'ספר התמונה/ה'תמונה' היא בעת ובעונה אחת תמונת האותיות העבריות וגם תמונת האל; שהרי האותיות, שהן יצירות הכוח האלהי

⁹⁵ דעה זו הובאה בשמו של הבעל-שם עצמו, לראשונה בקובץ החסידי 'גאולת ישראל', אוסטרנא תקפ"א, א' ע"ד-ב ע"א. דעות דומות מאוד הובאו גם בקבצים חסידיים מוקדמים אחרים. למשל, בשם שני צדיקים מפורסמים, ב'אמרי צדיקים' (כתב-יד חסידי משנת 1800 בערך), ז'טומיר 1900, עמ' 31-32.

⁹⁶ אריסטו De generatione et corruptione 315 B כתוספת לסיכומו את תורת דימוקריטוס.

⁹⁷ ראה ספרי 'ראשית הקבלה', פרק שביעי, וביתר אריכות בספרי Ursprung und Anfänge der Kabbala, ברלין 1962, עמ' 407-419.

הכהן, ניסח בעצמו דעה קיצונית לא פחות. באחד המדרשים (תנא דבי אליהו) נאמר שאדם הקורא כל היום את הפסוק 'ואחות לוטן תמנע' (בראשית לו, כב) מובטח לו שהוא בן העולם הבא, אף כי פסוק זה נראה במיוחד כחסר כל עניין. חיד"א הסביר מאמר זה: 'כל דיבור אשר יצא מפה קדוש עושה רושם... ומוליד תדיר כוחות רוחניות, אורות חדשות, מעשה רקח מהרכבת האותיות, דבר יום ביומו ולפי העת והשעה, והוא ריווח גדול, וזהו שאמר הכתוב כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל נוראות התורה המתחדשות לפי ההרכבה מהאותיות ולפי שמות הקודש השולטים באותה שעה ואותו יום, באופן כי אפילו למד דבר זה כמה ימים וכבר נעשו הרכבות מרקחות, בלומדו פעם אחרת יהיה ענין מחודש לפי מצב ומעמד אותו יום ואותה שעה לפי צירוף שמות הקודש המתגלים בעת ההיא... וזהו שכתוב בתנא דבי אליהו שאפילו קורא כל היום פסוק ואחות לוטן תמנע וכו', כי בכל עת, ואפילו רגע, תשתנה ההרכבה לפי מעמד ומצב אותו הרגע והשמות המאירים בו'⁹⁸. גם כאן מוצגת אפוא באופן עקרוני הגמישות, ה'פלאסטיות' המיסטית האינסופית של הדיבור האלוהי, המתגלה גם בפסוק הנראה לכאורה כחסר-משקל ביותר. ביסודו של דבר, זוהי אולי הדרך היחידה שבה אפשר לקבל בלב שלם את הדימוי של התגלות דיבור אלוהי לבשר-דם.

רב-משמעות עוד יותר נראית לי העובדה שניסוח, הדומה מאוד לניסוחו של ר' אליהו הכהן, לעיקרון זה, נתייחס אף לר' ישראל בעל-שם, מייסד החסידות. בחיבור מתחילת התנועה החסידית, שמקורו מחוגי ר' פינחס מקוריץ, בן-זמנו הצעיר וידידו של הבעל-שם, נאמר: 'אמנם האמת כן הוא כי הנה התורה הקדושה בבריאתה נבראת רק בתערובות אותיות. היינו אלו האותיות שישנן בהתורה הקדושה מבראשית עד לעיני כל ישראל לא היו נצרפים או בצרופי תיבות כמו שאנו רואים היום, כגון תיבות בראשית ברא, או לך לך מארצך וכיוצא בהם. רק האמת הוא שלא היו אז שום תיבות, כי האיך היתה יכולה להיות בתיבות אם עדיין לא נתהווה זה הענין בעולם? רק האמת הוא שכל אלו האותיות מהתורה הקדושה היו מעורבין בתערובות, ובכל זמן ועת שנתהווה איזה ענין בעולם אזי נצטרפו האותיות ונתהוו צרופי תיבות ונתהוו סיפור זה הענין. כגון כשנתהווה בריאת העולם וענין אדם וחווה או נתקברו אותיות זה לזה ונתהוו תיבות המספרים ענין הלזה. וכן כאשר מת פלוני או פלוני, אזי נעשה צרופי תיבות וימת פלוני. וכן שאר דברים, בשעת התהוות המעשה מיד נעשה בהתורה צרופי תיבות מהאותיות כפי זו

⁹⁸ ת. י. ד. אוולאק, 'דברים אחדים', ליזרנו תקמ"ח, נב ע"ב-ע"ד.

הבורא, בונות וצרות גם את דמותה או תמונתה של האלוהות, כפי שהיא מתגלה במערכת הספירות.

ספר זה נתחבר סמוך למאה השלוש-עשרה בקאטאלוניה (וקביעת זמנו עדיין צריכה עיון), ושם מחברו לא גודע עד היום⁹⁸. כאן לא ידובר עוד על בחינותיה השונות של התורה בתוך מהלך הבריאה האחת כגון זו המסופרת במקרא, אלא על מחזור שלם של בריאות שבכל אחת מהן שולטת ספירה אחת משבע הספירות התחתונות. כוחו הבורא של האל פועל ומביע את עצמו בכל ספירה ובכל יחידה קוסמית המעוצבת על-ידיה. יחידה קוסמית כזאת נקראת 'שמיטה', וכל אחת מן השמיטות טבועה בחותמו של אחד מתארי האל, הקובע את חוקיותו המיוחדת של תהליך-הבריאה ההולם שמיטה זו. רק עם סיום מחזור של שבע שמיטות כאלה מגיעה כוליות כוח-הבריאה האלוהי לכלל גילוי שלם. זהו 'היובל הגדול' המציין סיום של ארבעים ותשע אלף שנים ושבו, בשנת חמישים אלף, חוזרת כל המציאות העולמית לחיק ספירת הבינה (המכונה 'תשובה'), ולדעת כמה מקובלים מאוחרים אפילו ל'עמקי האיך' האלוהי שהוא הספירה הראשונה.

לענייננו חשובה בעיקר תפיסתו של בעל ספר התמונה את מעמד התורה בתקופות הקוסמיות האלה. גם לפי דעתו התורה במהותה היא אותה 'תורה קדומה', הכלולה בחכמה האלוהית או נובעת ממנה. אותיותיה של תורה קדומה זו גנוזות בנבכי החכמה האלוהית, ובניינן וצירופיהן מרוחקים הרבה מגבולות הכרתנו. שם אין לאותיות לא דמות, לא צורה ולא גבול. אולם בכל שמיטה ושמיטה מתגלה תורה גנוזה ותמימה זו במצב הנקבע על-ידי טיב הספירה השלטת והמתממשת בשמיטה המסוימת והולם אותה. מהותה המוחלטת של התורה באה אפוא לידי גילוי יחסי בכל שמיטה ושמיטה. אבל במסגרת אחדותה האורגאנית של יחידה קוסמית או מחזור-בריאה גילוי יחסי זה של התורה היא הצורה הלגיטימית היחידה שבה היא ניתנת לחפיסה; ולכן היא בעלת תוקף שאינו ניתן לשינוי במרוצת היחידה הקוסמית הזאת. בלשון אחר: בכל שמיטה ושמיטה יקראו בתורה דבר אחר לגמרי, כי בכל שמיטה מתגלית החכמה האלוהית שבתורה הקדומה האחת בבחינה שונה. גם טבע הנבראים עצמם בכל שמיטה אינו זהה, ויחולו בו תמורות גדולות; מה שניתן להיאמר בשמיטה שבה אנו חיים רק על מלאכים, למשל, יחול בשמיטה אחרת על האדם, או על היצור שהיא כנגדו. בכל מחזור שונות

⁹⁸ המהדורה הטובה ביותר היא זו שיצאה בלבוש תרנ"ג.

האותיות לא רק בצורתן ובדמותן; שונים הם גם הצירופים שביניהן; סדר האותיות וחילוקיהן למלים שונה בכל שמיטה, ובכך משתנה ממילא גם משמעותן במסגרת התקשר הלשוני.

הזיקה בין הרעיונות הללו לבין אלה שדגו בהם לעיל היא ברורה; אך לא פחות ברור גם התבדל שביניהם, כי לפי הדעה שאנו עוסקים בה כאן אין התורה ניתנת לגילוי משתנה בתוך מהלכה ההיסטורי של שמיטה אחת, אלא רק עם מעבר לשמיטה אחרת.

בעל ספר התמונה מעוניין בעיקר בשלוש השמיטות הראשונות, אשר בהן פועלות מידות החסד, הדין והרחמים. העולם שבו אנו חיים הוא עולם השמיטה השנייה, ואילו בשמיטה הקודמת שלטה מידת החסד שהיה שופע בה ללא צמצום והגבלה. בהתאם לכך נקבע גם אופיים של הנבראים ושל תורתם בשמיטה הזאת; תורתם נקראה באופן שונה מכפי שהיא נקראת בעולמנו—לא היו בה איסורים אלא רק קביעות חיוביות, שהתייחסו אל הדבקות המאושרת שבין הנברא לבוראו. כיוון שלא נמצא שם יצר-הרע והנחש, לא כללה תורתם דבר אודותם. אין ספק שתפיסה זו מטרומה במידה רבה, אם כי בצורה שונה, את השקפתו של בעל 'רעיא מהימנא' על שלטון התורה בהנהגתו של עץ-החיים. כמו-כן קיימת הקבלה בין התורה של השמיטה השנייה, לפי ספר התמונה, לבין התורה בהנהגת עץ-הדעת ב'רעיא מהימנא'. עולמנו, העומד בסימן הגבורה האלוהית, הדין והצמצום, יודע את הפיתוי ואת החטא, השייכים לטבע הבריאה שבה אנו חיים. מהלך אחר של תולדות בריאה זו כמעט לא יעלה על הדעת, וכך חייבת גם תורתה ללבוש צורה זו שבה היא מוכרת לנו עתה. לכן מכילה התורה הזאת בהכרח מצוות ואיסורים, והיא מתבצעת ומתקיימת בתחום הניגוד שבין הטוב והרע. המחבר אפילו יודע לספר, שאותיות התורה לא רצו לכתחילה להתחבר זו בזו לצירוף המיועד לשימוש, או לשימוש לרעה, בידי אותן בריות שתאכלסנה את השמיטה הזאת. לעומת תיאור זה הוא מדגיש את היסודות האוטופיים בשמיטה הבאה, המתווה גם חזרה אל הצורות הטהורות יותר של השמיטה הראשונה. התורה תעסוק שוב רק בטהרה ובקדושה, הקרבנות המצויים בה יהיו רק קרבנות-תודה שטבעם רוחני בלבד. לא תהיה גלות בשמיטה זו, ולכן לא ישרור בה גם חוק גלגול הנשמות, שהוא אחד מחוקי השמיטה הנוכחית. יצר-הרע שבאדם יעבור תמורה ותיקון, ויפעל לא מתוך מלחמה ביצר הטוב אלא בתיאום מלא עמו.

כך מתקשרת בספר התמונה העמדה המסורתית המחמירה, שאינה מתירה

זו אנו קוראים היום בתורה מצוות עשה ולא-תעשה¹⁰¹, וכל בחינה שלילית שבעולם קשורה בחיסרון זה.

הרעיון האחר מסתמך על מאמר תלמודי¹⁰², שלפיו התורה השלמה כוללת באמת שבעה ספרים. המקובלים העמידו כל ספר מן הספרים האלה כנגד כל אחת משבע הספירות הפועלות בשבע השמיטות. רק בשמיטה הנוכחית נהיו שבעת ספרי התורה לחמישה חומשי תורה, ונשאר זכר לשני הספרים החסרים בחלוקה הפנימית של ספר 'במדבר', שיש לראותו כמורכב משלושה ספרים. הספר השני מתוך שלושה אלה נצטמק לשני פסוקים (במדבר י, לה—לו) הסגורים בספר תורה בין שתי נונין הפוכות ומהווים רמז לקיומו. ר' יהושע אבן שועיב, מקובל ספרדי מפורסם מתחילת המאה הי"ד, הצליח ליישב את התפיסה הזאת עם עמדתו האורתודוקסית בשאר עניינים. לדעתו, לעתיד לבוא 'יתפשט כוח התורה ונראה ז' ספרים' בשמיטה הבאה¹⁰³. בעל ספר התמונה אומר בפירושו, שספר אחד בתורה נהיה לבלתי-נראה, 'כי עבר תורתו ואורו שכבר היה'¹⁰⁴. הוא גם מדבר על כך, שהפרק הראשון בספר בראשית הוא שריד שנשאר מן התורה השלמה שנתגלתה בשמיטת החסד ושנמנעה מאתנו; שמיטה זו, שהיתה כולה אור ולא היה בה שום חושך, נרמזת בפסוק יהי אור ויהי אור, שתו"ל דרשוהו על 'אור שכבר היה'.

רעיון זה של קיום חלקים בלתי-נראים בתורה, העתידיים להתגלות לעתיד לבוא, נשתמר ונמשך בשינויים אחדים עד לחטירות. כאן אנו מוצאים ניסוח גועז ורב-ירושם אצל אחד האישים החשובים ביותר בתנועה זו, ר' לוי יצחק מברדיצ'ב. הוא מביע פליאה על המדרש לפסוק 'כי תורה מאתי תצא' (ישעיה נא, ד), המפרשו כאילו כתוב 'כי תורה חדשה מאתי תצא'¹⁰⁵. כיצד ייתכן הדבר? והרי אחד מעיקרי האמונה של היהדות הוא שתורת משה 'לא תהא מוחלפת ולא תהא תורה אחרת' מאת הבורא? הרי אסור לשנות בתורה אף אות אחת? — 'אך הענין הוא כך שגם הלבן הם אותיות התורה, אך אין אנו מבינין לקרותם כמו שחרות האותיות. אבל לעתיד לבוא יגלה לנו ה' יתברך אפילו הלבנונית של התורה. פירוש, שנבין אות הלבן שבתורה שלנו, וזהו פירוש כי תורה חדשה מאתי תצא — פירוש על הלבן שבתורה, שיבינו

לשנות אף אות אחת בתורה שניתנה בסיני, עם ההשקפה שאותה תורה עצמה תגלה פנים אחרות בשמיטה אחרת, בלי להניח בכך סתירה במהותה הפנימית. המחבר אינו מתחמק מן המסקנות של אנטיגוניזם אוטופי הכרוכות בתפיסה זו, מסקנות שבעל רעיא מהימנא לא העז להסיקן באותה מידה של חריפות. מדעת ספר התמונה ש'מה שאסור בתחתונים, מותר בעליונים'⁹⁹ גובעת המסקנה ההגיונית, שדברים האסורים עתה לפי קריאת התורה בשמיטתנו, יהיו מותרים, או אפילו מצווים, כאשר מידה אלוהית אחרת, כגון מידת הרחמים במקום מידת הדין, תקבע את מבנה הבריאה ואת אופיה. ובאמת נמצאו גם בספר התמונה וגם בכתבים אחרים מבית-מדרשו כמה רעיונות על דרכי הופעתה של התורה בשמיטות השונות. ברעיונות אלה כרוכות אפשרויות אנטיגוניסטיות, שאין להתעלם מהן.

שני רעיונות כאלה ראויים לציון מיוחד בהקשר זה. לעתים קרובות מביעים המקובלים מאסכולה זו את הדעה, שבשמיטתנו חסרה אות אחת בתורה. שני פירושים הוצעו ל'חיסרון' זה. לפי דעה אחת, שבה נקט כנראה גם בעל ספר התמונה, ישנה אות מסוימת שהיא פגומה בצורתה הנוכחית, לעומת שלימותה בשמיטה הקודמת ובשמיטה העתידה לבוא. וכיוון שכל אות, במבנה המיוחד לה, מהווה ריכוז של הכוח האלוהי, הרי שליקוי-צורה זה מעיד על כוח הדין הקשה השולט בעולמנו, שהוא המצמצם את פעולת האורות והכוחות הגנוזים ומעכבם מלהתגלות בשלימותם. ההגבלות המוטלות על חיינו תחת עול התורה הגלויה רומזות על חסרוננו של משהו שעשוי לבוא על תיקונו רק במצב-עניינים אחר ושונה לגמרי. לדעת מקובלים אלה האות הפגומה היא השי"ן, הנכתבת בזמננו בשלושה ראשים, אם כי בצורתה השלמה היתה בעלת ארבעה ראשים. רמז לכך מצאו המקובלים בהלכה המורה לרשום את שתי צורות השי"ן — בשלושה ובארבעה ראשים — בתפילין של ראש.

הפירוש השני מרחיק לכת מן הראשון. לפיו אות אחת חסרה באלף-בית שלנו ואינה מתגלה כלל בשמיטתנו, ולכן אף אין היא מופיעה בתורתנו. המסקנה המשתמעת מדעה זו היא ברורה למדי. באלף-בית האלוהי המקורי, וכן בתורה השלמה, היו עשרים ושלוש אותיות, שאחת מהן נעשתה לבלתי-נראית, ורק בשמיטה הבאה תחזור ותגלה¹⁰⁰. רק מפני חסרונה של אות

¹⁰¹ בחיבור אחר מאותו חוג, כתבי"ד ואתיקן 223, דף 197 ע"א.

¹⁰² מס' שבת קטז ע"א.

¹⁰³ דרשות ר' יהושע אבן שועיב, קרקוב של"ג, סג ע"א.

¹⁰⁴ ספר התמונה, לא ע"א.

¹⁰⁵ ראה לעיל, הערה 91.

⁹⁹ ספר התמונה, סב ע"א.

¹⁰⁰ הרעיון הזה הובא ב'מגן דוד' לר' דוד בן זמרא (אמשטרדם תע"ג, מז ע"ב), מתוך מקור הקרוב לאותו חוג שבו נחבר ס' התמונה.

כלל ישראל גם האותיות שהם לבנים בתורה שלנו הנתונה למשה. אבל כעת נסתמו מאתנו אותיות הלובן¹⁰⁶.

אין ספק שתפיסה זו פתחה פתח לכל מיני התפתחויות וגלגולים אפיקור-סיים. משעה שהועלתה האפשרות שגילוי אותיות חדשות, או ספרים חדשים, עשוי לשנות את הופעתה החיצונית של התורה בלי לפגוע במהותה האמיתית, חרי הכול היה בגדר האפשר! ¹⁰⁷ עם זאת הדגישו המקובלים האלה תמיד את סמכותה המחלטת של התורה, כפי שאנו קוראים אותה בשמיטה הנוכחית; בדרך כלל לא הצמידו לנגד עיניהם את האפשרות, שהתמורה עשויה להתרחש גם בלי התהפוכה הקוסמית הבאה בעקבות שמיטה חדשה. על-ידי כך סולקה האוטופיה האנטינומיסטית והועברה כולה אל מישור היסטורי שמחוץ להיס-טוריה הנוכחית. חסר רק צעד אחד למימוש של אנטינומיזם-שבכוח זה: הכנסת המעבר משלטון ספירה אחת לבאה אחריה אל תוך הזמן ההיסטורי, במקום דחייתו למחזור הקוסמי הבא. ראוי לציין שצעד כזה אמנם הועלה כאפשרות רצינית דווקא על-ידי מקובל שמרני אדוק. לדעתו של ר' מרדכי יפה מלובלין, בעל ה'לבושים', שכתב בסוף המאה ה"ט", התחילה השמיטה הנוכחית רק בזמן מתן-תורה בסני, וכל הדורות שקדמו לו שייכים עדיין לשמיטה הקודמת, שמיטת החסד ¹⁰⁸. לא היה צורך במעשה-בראשית חדש כדי לתביא לידי מעבר זה. אם דעה כזאת היתה אפשרית במאה ה"ט", בלי שאיש יודעו ממנה, אין בכך פלא שרעיונות דומים, קיצוניים יותר ואף בעלי אופי מהפכני ממש, הופיעו אצל השבתאים במאה ה"י. גם הם חשבו לאפשרי שצם תגאולה תתחיל שמיטה חדשה ובה תשלוט התורה שתתגלה על-ידי המשיח, ואז יתהרס החוק הישן כליל.

בהקשר זה עלינו לחזור למושג ה'תורה דאצילות'. כבר בסביבות שנת 1300 היה מושג זה ידוע, בצורות שונות, בחוגים שהושפעו מספר התמונה, אמנם

¹⁰⁶ 'אמרי צדיקים', ז'יטומיר 1900, עמ' 10, בהערות אחד מתלמידי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב. זהו המקור לעיבודו של מ. כובר, 'אור הגנוז', ירושלים תש"ן, עמ' 243. ראה גם העיונים על השחור והלבן שבתורה, שהוזכרו לעיל (הערה 39).

¹⁰⁷ הקבלה מעניינת למסקנות כאלה מצאתי בדברי Elisa von der Recke, שנדפסו אצל Friedrich von Oppeln-Bronikowski, Der Schwarzkünstler Caglio- stro nach zeitgenössischen Berichten, Dresden, p. 98 (בלי תאריך). שם מסופר על קאליוסטרו שאמר בהרצאה ב-Mitau בשנת 1779: 'שלושה פרקים מן התנ"ך חסרים הם מצויים רק בידי המגיקאים'. קניין זה שבידם מעניק להם כוחות על-טבעיים.

¹⁰⁸ ר' מרדכי יפה, 'לבוש אור יקרות', לבוב תרמ"א, חלק ב, ח ע"ד.

בלי התייחסות ישירה לתפיסת התורה כבעלת בחינות המשתנות לפי השמי-טות. כך נאמר, למשל, שהמלאכים קיבלו את הבנתם בתורה מתורת האצילות, ובעליית משה למרום שם למדו לו נוראות וחכמות עליזות ונעלמות¹⁰⁹. כאן ה'תורה דאצילות' היא אפוא התורה במהותה הטהורה, או בבחינות הסוד שבה, אבל אין היא התורה השייכת לשמיטה מסוימת.

מה שנתרחש בהתפרצות הגדולה של המשיחיות הספיריטואלית, שאליה הגיע האגף הקיצוני של התנועה השבתאית, מגלה דמיון מפתיע לתורותיו של יואכים איש פיורי (Fiori), כפי שפיתחו אצל 'אנשי הרוח' (הספיריטואלים) הקיצוניים של המיסדר הפראנציסקאני באמצע המאה ה"יג. מה שנקרא אצל יואכים 'האבנגליון הנצחי' חופף במהותו את ה'תורה דאצילות' של המקובלים. לדעת יואכים התגלה המשמעות המיסטית של כתבי-הקודש שבברית החדשה ב'אבנגליון הנצחי' שיתגלה בתקופה חדשה, תקופת 'רוח הקודש', ויתפוס את מקומו של האבנגליון במשמעותו המילולית. זהו בעצם מה שהובן, על-פי דרכם, בחוגי המקובלים שלפני התנועה השבתאית במושג ה'תורה דאצילות'. אולם כמה מחסידי הפראנציסקאנים של יואכים זיהו את כתבי רבם עם ה'אבנגליון הנצחי' וראו בהם התגלות של רוח-הקודש. באופן מקביל לגמרי נשתנה גם מושג ה'תורה דאצילות' אצל השבתאים. תורות האנטינומיסטים, שנטלו את סיסמאותיהם מאימרותיו של שבתי צבי ושל כמה מנביאיו בסאלוניקי, נתפסו הן גופן כאותה תורה רוחנית ששבתי צבי הורידה אלי אדמות והמבטלת את ה'תורה דבריאה', שהיה לה תוקף בתקופה הטרום-משיחית. התוכן המיסטי של התורה נותק מויקתו אל המשמעות המסורתית של הכתובים; הוא נעשה עצמאי, ובמצבו החדש הוה לא יכול עוד למצוא את ביטויו בסמלים של אורח-החיים היהודי המסורתי; אדרבה, הוא בא לידי התנגשות עמם. קיומה ומימושה של התורה הרוחנית החדשה היו כרוכים בביטול תוקפה של התורה הנחותה במדרגתה, היא ה'תורה דבריאה', שזוהתה עתה בפשטות עם היהדות הרבנית. האנטינומיזם מוביל אל גיהליון מיסטי, הקורא לביטולם של כל הערכים הקודמים והמאמץ לעצמו את הסיסמה: 'ביטולה של תורה זהו קיומה'¹¹⁰.

אפשר שאת ניסוחו הבהיר ביותר מצא זיהוי זה של ה'תורה דאצילות' עם

¹⁰⁹ 'סוד אילן האצילות' (מהדורת ג. שלום), ב'קובץ על יד' של חברת מקיצי נרדמים, ירושלים תש"י, עמ' צד.

¹¹⁰ 'מחשבים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה', ירושלים תשל"ד, בכמה מקומות. הארכתי בעניין זה בשני הפרקים הראשונים של ספרי.

תורת השמיטה החדשה בספר 'שערי גן עדן', שנכתב בתחילת המאה הי"ח בידי המקובל הוזהליני ר' יעקב קופל ליפשיץ. מחבר זה הצליח לבטא כמעט את כל הדעות השבתאיות, ואף להמליץ עליהן, בלי לעורר התנגדות על עצמו. וכל כך משום שבהקדמה לספרו, שנדפס שני דורות אחרי מותו, הוא יוצא בהקפעה תקיפה, שאין פיו ולבו שווים בה כלל, נגד כיתות המינים ונגד תורותיהן הנסתרות שבהן החזיק בעצמו ואתן הפיץ בספרו!

בספר זה אנו קוראים את הדברים הבאים: 'המצוות שבתורה צורך גבוה הם בזו השמיטה... היא נקראת תורת הבריאה ולא תורת אצילות... ולפי שבשמיטה הזאת כל מעשי בראשית נעשו על ידי הבינה עד שנצטרפו אותיות התורה לצורך השמיטה ולכן נקראת תורת הבריאה. אבל בשמיטה שעברה, שהיה שמיטת החסד ולא היה יצר הרע ולא שכר ועונש, מוכרח הוא שהיה צורך להנהיגה אחרת. וכן היה אריגת התיבות בתורה לצורך אותה הנהיגה, והפעולות שנעשו בחידוש השמיטה שעברה היה על ידי החכמה והיתה התורה נקראת על שמה תורת האצילות, כי אצילות הוא סוד החכמה... ובסוף אלף הששי לעת ערב יהיה אור כי ינטו צללי ערב, שאז יתנוצץ אור תוספות שבת, דכתיב בלע המות לנצח, ויעביר רוח טומאה מן הארץ והיו כמה מצוות בטילות כגון טומאה וטהרה ופרה אדומה ועגלה ערופה וכמה מצוות כיוצא בהם, ויצטרך הנהיגה אחרת כפי הנהגת סוף השמיטה, כמבואר בספר התמונה. אז אמרו תורה חדשה תצא¹¹¹. לא שתהיה התורה מוחלפת, שאם כן יתבטל העיקר הגדול מן י"ג עיקרים, אלא לא יוסף ולא יגרע שום אות בתורה רק שיצטרפו האותיות בתיבות בסגנון אחד כפי צורך הנהגת סוף השמיטה... ועל ידי הצירוף ישתנה משמעות התיבה למשמעות אחר, ואז יתוסף הדעת בבני אדם להיות כולם יודעים את ה' מגדולם ועד קטנם מכוח האור שיתנוצץ בתוספות שבת, שהוא יבוא מאור העליון מרזא דמחשבה, על ידי היסוד הגנוז באין-סוף, שהוא סוד תוספת שבת ביום הששי. ואין להאריך עוד בזה, ובספר התמונה שם מבוארים הדברים כולם על מכוונם, יעויין משם'¹¹².

על האופי הדו-משמעי של תפיסה זו הציב לראשונה י. תשבי¹¹³. הוא העיר בצדק, שבעל ספר התמונה אמנם מדבר על שקיעת החיים וחורבן העולם

בסוף השמיטה הנוכחית, אך אין הוא נוקט בעמדה המיוחסת לו בספר שערי גן עדן. עד היכן מגיעות דעותיו באמת, זאת ראינו כבר לעיל. רק אמונותיו המשיחיות של המחבר המאוחר הביאו אותו לקרוא לתוך ספר התמונה את ההשקפה בדבר חוק מיוחד לתקופה האחרונה של שמיטתנו, ולהסביר על-ידי כך, כיצד מתרחש המעבר מן התורה הישנה אל החדשה כבר בשמיטה שבה אנו חיים. המקובלים מבין השבתאים יכלו, כמובן, לתלות עצמם באילנות גדולים כמו קורדובירו ואחרים שדיברו, כפי שראינו לעיל, על תמורה שתחול לעתיד לבוא בדרך קריאת התורה. אפשר לומר שהמחשבה הקבלית סללה את הדרך וסיפקה את הכלים המושגיים לתפיסה כזאת, מבלי שהמקובלים עצמם יהיו ערים ומודעים לאנטינומיזם-בכוח שהיה טמון בתורותיהם.

עקבנו אחרי התפתחות כמה מרעיונות-היסוד של המקובלים על מהותה המיסטית של התורה ונוכחנו לדעת, עד מה התמידה ההשפעה שנבעה מרעיונות אלה על מחשבת היהדות. מדהים הדבר, באיזה מרץ ועקיבות נוסחו ופותחו המושגים והדימויים האלה, אשר על מקורותיהם הראשונים והגדרותיהם תיהם המדויקות ניסו לעמוד כאן. בצורה אחת או אחרת חוזרים ומופיעים כמה מהם באלפי ספרים מסוגים שונים בספרות העברית המאוחרת. חידודי הקצוות שאינם חסרים בניסוחים הקבליים רוככו לעתים, ועוצמת קולם נעשית עמומה. אולם חשיבותם היסודית של הרעיונות האלה להבנת צדדים רבים בספרות היהודית בעינה עומדת.

¹¹¹ עיין הספרות המצוינת למעלה בהערה 91.

¹¹² ס' 'שערי גן עדן', קרקוב 1880, יב ע"ג.

¹¹³ י. תשבי: 'בין שבתאות לחסידות', בספרו 'נתיבי אמונה ומינות' (1964), עמ' 217.