

ראשית

עיונים ביהדות

העורכים

אדם אפטרמן • קלייר סופרין
רונית עיר-שי • ישי רוזן-צבי

מזכיר המערכת

דוד ויצ'נר

כרך ח

ירושלים, תשפ"ד



מכון שאלום הרטמן
SHALOM HARTMAN
INSTITUTE שלום הרטמן

ראשית נערך על ידי:

דרור ינון (תשס"ט-תש"ע), יאיר לורברבוים (תשס"ט-תש"ע),
עדיאל שרמר (תשס"ט-תש"ע)

ראשית הוא כתב עת שפיט שיוצא לאור פעם בשנה בסיוע המרכז לחקר
המחשבה היהודית ולהגות עכשווית ע"ש פרץ בן אפריים ואיטה פרומה קוגוד,
מכון שלום הרטמן.

יש להעלות את כתב היד ושני תקצירים – באנגלית ובעברית – [כאן](#) כשהם
ערוכים ומותקנים לפי [ההוראות](#). המחברים יקבלו קובץ סופי בפורמט PDF של
מאמרם. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: ראשית: עיונים ביהדות, מכון שלום הרטמן, ת"ד 8029,
ירושלים 9108001.

לכל שאלה יש להיות בקשר עם דוד ויצ'נר, מזכיר המערכת.

דוא"ל: david.wietchner@shi.org.il

הכרך נערך עריכת לשון בידי רפאל זר ושרה פוקס

ISSN 2706-6096

תשפ"ד | 2024



תוכן העניינים

1	לא רק אם ואחות: הדמות הנשית בספר משלי	רחלי פריש
28	בין הנסתר לנגלה: עיצובה של מחלוקת תנאים בדבר היחס לאומות העולם	מוריה שריקי
53	אגדת למך ובניו: אבני הבניין והתמורות במסריה	ברכי אליצור
75	"משנת חסידים" ו"ארחות צדיקים" סיפורי חכמים וביקורת ההלכה	עדיאל שרמר
90	על תורת הנשמה הכפולה בקבלת המאה השש עשרה ומקורותיה	חן מערבי ואדם אפטרמן
139	"מותרים לכם, מותרים לכם" – אסטרטגיות רבניות מקלות ביחס להומוסקסואליות גברית בשיח האורתודוקסי	אבישי מזרחי ורונית עיר-שי
179	בין תקווה ריאלית ובין תקווה מטאפיזית – הגותו של רמח"ל וביקורתה	אבי שגיא
i	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים

ד"ר רחלי פריש, החוג למקרא, האוניברסיטה העברית בירושלים
rachel.frish@mail.huji.ac.il

ד"ר מוריה באר־שריקי, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן
moriah.beer@gmail.com

ד"ר ברכי אליצור, החוג לתנ"ך ולספרות חז"ל, מכללת הרצוג
brachi@herzog.ac.il

פרופ' עדיאל שרמר, המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו, אוניברסיטת בראילן ומכון
שלום הרטמן
adiel.schremer@biu.ac.il

חן מערבי, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב
chenmaaravi@mail.tau.ac.il

פרופ' אדם אפטרמן, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב ומכון שלום
הרטמן
afterman@tauex.tau.ac.il

אבישי מזרחי, התוכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בראילן
avishay120@gmail.com

פרופ' רונית עירשי, התוכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן
ronit.Irshai@shi.org.il

פרופ' אבי שגיא, מכון שלום הרטמן
avi.sagi.biu@gmail.com

על תורת הנשמה הכפולה בקבלת המאה השש עשרה ומקורותיה

חן מערבי ואדם אפטרמן

יחסי הגומלין בין האדם לאלוהות עומדים במוקד הספרות הקבלית ומתמקדים לא פעם ביחסי הנשמה והמערכת האלוהית. יחסים אלו נידונים בהקשרים שונים החל ביחסי הנשמה והאלוהות לפני הולדת האדם וכלה בזיקות אסקטולוגיות וכל מה שמתרחש בין אלה לבין אלה. בהקשר זה נידונו תפיסות הרואות בנשמה איבר ועצם של המערכת האלוהית, ומכאן שחיי הדת התפרשו כתהליך של שיבה של הנשמה למקורה הטבעי והמקורי באלוהות. רבים מהמקובלים ראו את נשמת האדם כנאצלת מהאלוהות, מתוך הנחה כי בהיותו יציר כפיו של האל, האדם קרוב אל יוצרו לא רק בתכונות מסוימות אלא גם במהותו. על בסיס יסודות תאולוגיים-מקראיים על בריאת האדם בצלמו ובדמותו של האל, או בתיאור נפחת נשמה באדם על ידי האל, צמצמו המקובלים את הפער האונטולוגי שבין האדם לאלוהי למינימום האפשרי, וראו בעצם הנשמה את התפשטותו של האל באדם. התפשטות זו של הסובסטנציה האלוהית באדם וצמצום הפער בין הנשמה לאלוהות הם המכוננים את התהליך המיסטי הטרנספורמטיבי בשיטות קבליות רבות.¹ לפיכך, תורת הנפש הקבלית עוסקת בשאלת יחסי

* המחברים מודים לפרופ' משה אידל, ד"ר יואב אשכנזי, פרופ' אבישי בראשר, משה סגל, ד"ר רות קראי איונוב קניאל ופרופ' ישי רוזנצבי על הערותיהם לטיוטות שונות של המאמר. מאמר זה נכתב בתמיכתה של הקרן הלאומית למדעים (מענק 2091/23) ובית הספר למדעי היהדות וארכאולוגיה באוניברסיטת תל-אביב.

¹ תפיסה זו של הנשמה המשתמעת מספרי קבלה שבהם אנו דנים במאמר, הובלטה והועלתה במחקריו של משה אידל, כאלטרנטיבה לתפיסתו של גרשם שלום את נשמת האדם ש'אינה אלא עקבה שהניח מאחוריו האור של מהות האלוהים כשזו נסוגה ונצטמצמה בתוך עצמה, ראו: גרשם שלום, עוד דבר, תל-אביב תש"ן, עמ' 38. דברי שלום מציגים תפיסת נשמה שעולה מתוך מקורות 'גנוסטיים' של הקבלה כדוגמת קבלת

נשמה־אל, ובחלק ניכר מתוך דיוניה מצויה התלבטות בדבר שאלת מקורה הכללי והפרטי של הנשמה בעולם הספירות, ובאופן התהוותה וירידתה אל האדם, ובהתאמה בחזרתה למרחב המטפיזי והאלוהי. הזיקה היסודית שבין הנשמה למקורה האלוהי התפרשה בדרכים שונות; חלק מהמקובלים החזיקו בגישה, שיש לה רקע בספרות הזוהר ובמקורות נאופלטוניים, כי יש בנמצא יסוד או כוח המייחד באופן אישי כל נשמה ונשמה טרם התהוותה בגוף, יסוד הנשמר ככוח פעיל במרחב האלוהי, והמתקיים במקביל וברציפות לנשמה הנכנסת בגוף. נמצא כי במקביל לתורת ההאצלה של האלוהות וההוויה בכללותה התפתחה תורה מקבילה של האצלה המתרחשת בתוך האדם, בתוך המדיום האנושי המשתרע ברציפות מהיסוד האנושי השזור באלוהות וכלה ביסוד האלוהי המגולם בגוף. ראשית צמיחתה של תפיסה זו, שניתן לייחסה להשפעה נאופלטונית בזיקה לדיונים מדרשיים, אשכנזיים ומאמרים אחדים בספרות הזוהר, הגיעה לפיתוח מפורט ומורכב למדי במסגרת התחדשות הקבלה בדור הגירוש ובדור מקובלי צפת. יהונתן גארב עמד על 'המפנה הפסיכולוגי' שאפיין את קבלת צפת.² במסגרת המפנה הנ"ל גילו המקובלים עניין רב בתורות נפש מגוונות ובדינמיקות נפשיות ומנטליות כפריזמה לפירוש ולניתוח של תופעות שונות ובכללן ההתגלות והנבואה. בהקשר זה רבים ממקובלי צפת שפעלו במאה השש עשרה החזיקו בתפיסה שנשמת האדם נמתחת בין שמיים לארץ, בין העולם האלוהי לאדם.³ חלקה העליון מושרש באלוהות, וחלקה השני, התחתון,

האר"י. דיון בדבריו אלו של שלום, והצעת אלטרנטיבה לתפיסה זו ראו בעיקר: משה אידל, 'נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו', בתוך: שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל־אביב תשס"ד, עמ' 341, 578 הע' 12-13. אידל שולל תפיסה זו שנוצרה לדעתו כתוצר לוואי מהפרדיגמה התאולוגית ששלטה במחקרו של גרשם שלום, הגורסת כי המקובלים החזיקו בעמדה 'תאיסטית', שמבקשת לשמור על פער מובנה ויציב בין האלוהות והאדם. ראו גם: משה אידל, 'שלשלאות קסומות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, מאנגלית: מ' שרף, ירושלים תשע"ז; אדם אפטרמן, 'פרדיגמה חדשה במחקר הקבלה: אחרית דבר מאת אדם אפטרמן', בתוך: אידל, 'שלשלאות קסומות (שם)', עמ' 221-232.

Jonathan Garb, *Yearning of the Soul*, Chicago & London 2015, pp. 22-46; idem, 'The Psychological Turn in Sixteenth Century Kabbalah', in: *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale (VIIe - XVIe siècles)*, eds. G. Cecere, M. Loubet & S. Pagani, Cairo 2013, pp. 109-124

על תורת הנפש והאדם בקבלת צפת ראו עוד: גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מגרמנית: יוסף בן־שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 337-349; ישעיהו תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשמ"ד, עמ' קה-קיג; יוסף בן־שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 320-324; ברכה זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, באר־שבע תשנ"ה, עמ' 205-248; אסף תמרי, האל כמטופל והקליניקה של המקובל: קבלת האר"י כשיח רפואי, ירושלים תשפ"ד, עמ' 141-213. ראו אסופת מקורות מקבלת הרמ"ק והאר"י בנושא הנשמה שערך ש"א הורודצקי, תורת הקבלה של רבי משה קורדובירו, ברלין תרפ"ד, עמ' קצו-ריב; הנ"ל, תורת הקבלה של רבי יצחק אשכנזי: אר"י ורבי חיים ויטאל, תל־אביב תש"ז, עמ' 221-252; R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo: Lawyer and Mystic*,

נטוע בקרב האדם. הנשמה לא רק מחולקת לשני חלקים אלא הולכת ונמתחת בין שני הקצוות וביחד משתרעת על פני כל עולם האצילות עד האדם.⁴ תהליך האצלה של הנשמה מן האלוהות לאדם אינו תהליך חד פעמי אלא תהליך מתמשך. הנשמה אינה מונאדה סגורה בתוך האדם, אלא היא מדיום רחב יותר מכלי ההכרה האנושיים, המשתרעת בממדים הנמצאים מעל ומעבר לתפיסה הרגילה של האדם. התהליך של ההתעלות המיסטית במעלה ההאצלה האלוהית של הנשמה הוא בו בזמן תהליך של גילוי היסודות או השורשים הנסתרים של הנשמה השזורים בכל ענף וענף באילן האלוהי, ומתוך כך בנשמות אחרות ואף באשכולות של נשמות אחרות. הפרסונה הדתית השלמה יכולה לצמצם את הפער בין ההכרה לנשמה באמצעות התגברות על הפיצול והמרחק בין שני חלקי הנשמה (אך מבלי לבטל את החלוקה היסודית ביניהם), והמשיכה של שפע באמצעות החלק העליון הדבוק באלוהות לחלק התחתון. המשיכה של השפע להכרה מביאה לאינטגרציה של הנשמה העליונה בכושרי ההכרה האנושית. נשמתו של צדיק מקבלת סיוע מהנשמה העליונה, ואילו מעשי החטא מטילים בה פגם. מהצד האחד דבקות הנשמה באלוהות והשגת הנבואה נעשות בתיווכה של הנשמה העליונה, ומן הצד האחר עונש הכרת מוסבר בניתוק הנשמה התחתונה משורשה העליון. מודל זה המצוי בצורות שונות אצל רבים מהמקובלים שפעלו בצפת במאה השש עשרה, מציב מסגרת מושגית חדשה לתורת השתלמות והתגלות המבוססת על דינמיקה של התעלות האדם במרחבי הנשמה, שהם גם מרחבי האצילות האלוהית, מסע שהוא בו בזמן מסע של גילוי עצמי של הנשמה העליונה, התחברות ואינטגרציה עימה, ולבסוף באמצעותה, דבקות בשפע האלוהי הנמשכת לאדם. משיכת השפע מובילה להתקדשות ברוח הקודש ובאמצעותה להתגלויות שונות. שני חלקי הנשמה נתפסים כמשתייכים לאישיות אחת וכלולים בה, ותהליך ההשתלמות הדתי הוא מסע של גילוי עצמי בנבכי הנשמה הנאצלת והמשתרגת מהשורשים העליונים המושרשים באורות האלוהות הגבוהים ביותר, דרך עולמות האצילות עד האדם. ההתעלות בסבך זה, ולבסוף ההתחברות לשורש הנשמה העליון שם, מפעילות תהליך של סגירת מעגל הכולל משיכה של שפע מהמקור האלוהי, דרך הסבך של הנשמה הנמתחת עד לחלק התחתון הנטוע באדם, ובאמצעותו משיכת השפע האלוהי לגוף ולכושרי ההכרה השונים כולל הדמיון. התפתחות 'תורת הנשמה הכפולה' בקבלת המאה השש עשרה משקפת השפעה נאואפלטונית משמעותית שטרם נידונה במחקר. ההשפעות הנאואפלטונית על ההגות היהודית

Philadelphia 1977, pp. 234-256; Lawrence Fine, 'Purifying the Body in the Name of the Soul: The Problem of the Body in Sixteenth-Century Kabbalah', in: *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, ed. H. Eilberg-Schwartz, New York 1992, pp. 117-142; idem, *Physician of the Soul Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003

⁴ על הרצפים המחברים בין עליונים ותחתונים, ובכלל זה בהקשר של רציפות הנשמה ראו: משה אידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 1), עמ' 49-79; Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest 2005, pp. 37-54, 79-93, 115-121

בשילוביה השונים, החלו בהגות היהודית הנאופלטונית במאה העשירית, וההשפעות על חלק מהמקובלים הראשונים שפעלו במאה השלוש עשרה ניכרות היטב בתפיסת הנשמה,⁵ השיבה המיסטית, ותורת הדבקות עוד לפני התגבשותה של תורת הנשמה הכפולה.⁶ ההגות הנאופלטונית המשיכה להשפיע בשלבים שונים במאה השש עשרה ואף מאוחר מכך,⁷ והשפעתה ניכרת בגיבוש המכלול של תורת הנשמה הכפולה. היסוד החשוב ביותר שנקלט בהשפעה נאופלטונית הוא האפליקציה של רעיון ההאצלה והשפיעה בתוך האדם במקביל למערכת האלוהית, בהקשר כללי של תפיסת העולם האלוהי כמראה של העולם האנושי. תפיסה זו הרואה בעולם האלוהי שיקוף ומראה של האדם, הניחה בו זמנית לא רק את המקבילות בין העליונים לתחתונים אלא גם את הרציפות האונטית והשפיעה של שפע אלוהי בין היסודות העליונים לתחתונים ותהליכי השפיעה נתפסים כמתקיימים כעת בתוך האדם שנמתח בין שמיים לארץ. תפיסה זו עיצבה באופן שונה ממה שמוכר בדורות קודמים יותר

⁵ ראו: אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגום: אבריאל ברילב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 58–66, הפניותיו שם. בעמ' 58–59 אידל כותב: 'השפעת הניאופלטוניות בולטת לעין החל בקבלת גירונה וכלה בחסידות, המשמעות הדתית העמוקה, שיש לטיפוס זה של פילוסופיה עבור המיסטיקה המערבית, זכתה כבר להכרה בדיונים על המיסטיקה המוסלמית והנוצרית, והקבלה שותפה לשיטות מיסטיות אלה בהתעניינותה העמוקה בניאופלטוניות'. ראו גם: Adam Afterman & Omer Michaelis, 'Jewish Neoplatonism', in: *Later Platonists and Their Heirs Among Christians, Jews, and Muslims*, eds. E. Anagnostou-Laoutides & K. Parry, Leiden & Boston 2023, pp. 490-491; Moshe Idel, 'Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance', in: *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. L. E. Goodman, Albany 1992, p. 319-352; idem, 'Metamorphoses of a Platonic Theme in Jewish Mysticism', *Jewish Studies at the Central European University* 3 (2002-2003), pp. 67-86; Elke Morlok, 'Visual and Acoustic Symbols in Gikatilla, Neoplatonic and Pythagorean Thought', in: P. Forshaw (ed.), *Lux in Tenebris*, Leiden 2016, pp. 21-49 יוצא מן הכלל חשוב הוא אברהם אבולעפיה שכמעט לא הושפע מהגות נאופלטונית ובכלל זה מהמכלול של תורת הנפש הפרטית והכללית והתקבלותה בקבלה הספרדית, אלא דווקא מהגות נאואריסטוטלית, והבדל זה משתקף באופן ברור גם בשיטתו המיסטית. ראו: Adam Afterman, *And They Shall Be One Flesh: on the Language of Mystical Union in Judaism*, Leiden & Boston 2016, pp. 151-166

⁶ ראו: Alexander Altmann & Samuel Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Chicago 2009; Sarah Pessin, 'Jewish Neoplatonism: Being Above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli', in: *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, eds. D. Frank & O. Leama, Cambridge 2003, pp. 91-110; Sarah Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge 2013; ead., 'Divine Presence, Divine Absence and the Plotinian Apophatic Dialectic: Reinterpreting "Creation and Emanation" in Isaac Israeli', in: *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions: From Antiquity to the Early Medieval Period*, eds. Kevin Corrigan et al., Berlin 2012, p. 133-149

⁷ אינטימית בין האדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א. על השפעות נאופלטוניות על הבעש"ט ותלמידיו עמד משה אידל במאמרו 'שיעור הבעש"ט על מעשה האומן והכלי: מקורותיו וגלגוליו', ראשית ז (תשפ"ג), עמ' 57–105.

בספרות הקבלית את תורת ההשתלמות, השיבה המיסטית, הדבקות וההתגלות בקבלת צפת.⁸ בעוד שלתורה זו יש מקורות מגוונים שעליהם נעמד בפירוט, התגבשות התורה הייחודית אצל המקובלים במאה השש עשרה היא לדעתנו בבחינת התפתחות מקורית שהושפעה מההגות הנאואפלטונית מצד אחד, ומהתפתחות אורגנית של רעיונות רבניים, אשכנזיים וקבליים מצד שני. את הדיון ברקע הרלוונטי לדעתנו להבנת תורת הנשמה הכפולה במאה השש עשרה נבקש לחלק לחמישה סעיפים: א. דיונים רבניים ואשכנזיים; ב. מקורות נאואפלטוניים; ג. דיונים מראשית הקבלה; ד. הזוהר; ה. דיונים קבליים מדור הגירוש.

א. מודלים של כפילות במקורות רבניים ואשכנזיים

כרקע לדיונים הקבליים בתורת הנשמה הכפולה נמצא דיונים רבניים ואשכנזיים המתארים כוח מטפיזי מעין אישי המלווה את האדם ואף מתגלה אליו בנסיבות מסוימות. כוח זה משמש מעין הרחבה של הקיום האנושי, בעוד שאינו כלול בפרסונה האנושית, בנשמה או בגוף האדם, הרי שהכוח המעין פרסונלי משמש לוויין או מלווה קבוע של האדם ובכך עשוי בתנאים מסוימים להרחיב את גבולות ההכרה והידיעה של האדם. אדם המוכשר לכך עשוי להרחיב את גבולות הכרתו וכוחו באמצעות התקשרות לכוח המטפיזי או המלאכי המלווה אותו. כוחות אלו מזוהים בדיונים אלה בין היתר עם המונחים 'מזל', 'צלם', 'איקונין', 'מלאך שומר' ועוד.⁹ דיונים נוספים התמקדו בדמותו העצמית הטוהרה והשלמה של האדם, שהתפרשה באופנים שונים ככוח עצמאי המלווה את האדם ומתגלה לו, והם בעלי דמיון להשקפות שרווחו בעולם היהודי והנוצרי על 'מלאך ממונה'.¹⁰ לדימוי זה היה תפקיד חשוב במסורות הנוצריות והיהודיות-האשכנזיות בימי הביניים, שביססו לראשונה את הקשר בין המלאך הממונה ובין הכוח שמלווה את האדם משעת הורתו. היחס שבין הייצוג השמימי ובין

⁸ ישעיהו תשבי הצביע על שורשי רעיון כפילות הנשמה שבספרות הזוהר, שאינו תופס מקום מרכזי במיוחד, וגם העיר בקצרה על ההשפעה והפיתוח של רעיון זה בקבלת צפת, ראו: ישעיהו תשבי, משנת הזוהר ב, ירושלים תשכ"א, עמ' עא-עג, והע' 27; משה אידל, 'על זהות מחבריהם של שני פירושים אשכנזיים לפיוט האדרת והאמונה', קבלה 29 (תשע"ג), עמ' 150 והע' 350.

⁹ ראו דיוניו של שלום על התגלות צורת האדם במסורת המיסטית היהודית, תופעה שמקבילה לדעתו להתגלות הדמיון העצמי במגיה היוונית, או הטבע המושלם בספרות הפסידרהרמטית: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 368-358. דיון נוסף על תופעה זו, ובפרט בקבלה האקסטטית ראו: Shahar Arazy & Moshe Idel, *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*, pp. 36-51. המסות החשובות של ג'יל קויספל והנרי קורבין על המפגש עם העצמי בגנוסיס ובמסורת האיראנית, המבוססות על הרצאותיהם שנשא במפגשי אראנוס: Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, New-Lebanon NY 1994. ראו סקירה ספרותית מקיפה על נושא זה אצל מיכאל שניידר, המסורות הגנויות של המיסטיקה היהודית, לוס אנג'לס תשע"ב, עמ' 138-247.

¹⁰ על המלאך המלווה בנצרות בעת העתיקה המאוחרת ראו: Ellen Muehlberger, *Angels in Late Antiquity*, Christianity, Oxford 2013, pp. 89-147.

הרובד האסטרלי המתקשר באדם נקשר לעיתים במונח 'מזל' המצוי במדרשי חז"ל. בבראשית רבה ובמספר מצומצם של שמועות בתלמוד הבבלי, מצוי השימוש במונח 'מזל' במונח של מעין כוח מטפיזי עליון השייך לכל ברייה וברייה.¹¹ אחד המקורות החשובים שעמד לפני חסידי אשכנז ושממנו הושפעו בעניין זה הוא 'אותיות דרבי עקיבא'. בתיאור המסגרת על עליית משה למרום מתואר: 'באותה שעה ראה משה את מזלו שלרבי עקיבה בפרגוד שלהקב"ה שהיה יושב ודורש אותיות שלתורה [...] והראה לו בפרגוד שלמקום ריבי רבבות מזלם של חכמים ושל נבונים ושל סנהדרין ושל סופרים שיושבין ודורשים טעמי מקרא וגו'." על הפרגוד מופיעות דמויות של בני האדם העתידיים להיוולד, הנקראות 'מזלות'.¹² לתפיסות אלו של הדמות והמזל יש להוסיף את המובנים השונים של המונח 'צלם' כתאום שמימי של האדם המתפקד אף הוא כמעין מלאך שומר.¹⁴ בתורת הסוד של חסידי אשכנז נתערבבו מספר מוטיבים לכדי תיאור מודל של כפילות: המסורת של המלאך האישי נקשרה במושגים האסטרליים של המזל והכוכב, וזו שימשה לתאר את הצלם שבו נברא האדם.¹⁵ הבריאה בצלם אלוהים התפרשה כבריאה בצלמו של המלאך העשוי בדמותו של האדם הפיזי, והוא מזלו של האדם ושומר גורלו.¹⁶ יש לציין כי מקור מובהק לאמונה במלאך ממונה אצל חסידי אשכנז מצוי דווקא באמונות עממיות ומגיות של השבעת המזל או המלאך האישי

11 המקור הקדום בבראשית רבה, מהדורת יהודה תאודור וחנוך אלבק (ג' כרכים), פרשה י, ו, כרך א, ירושלים תשכ"ה, עמ' 79: 'אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדול'. בכמה מקורות בבבלי משתמע כי המזל הוא ייצוג מטפיזי המתנועע וחי, ראו למשל: בבלי מגילה, דף ג ע"א; בבא קמא, דף ב ע"ב; שבת, דף סא ע"ב; שם, דף קמו ע"א.

12 אליאן קטרו, אותיות דרבי עקיבא (נוסח א-ב): מהותו של מדרש זה, מגמתו, רעיונותיו וקשריו עם זרמים שונים ביהדות ובנצרות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ה, ב, עמ' 41, והשוו עם שלמה אהרון ורטהיימר, בתי מדרשות, ב, ירושלים תשי"ג, עמ' שפח-שפט.

13 שניידר, המסורות הגנוזות (לעיל, הע' 9), עמ' 131-132.

14 שניידר, המסורות הגנוזות (לעיל, הע' 9), עמ' 137.

15 גרשם שלום, ראשית הקבלה (1150-1250), ירושלים ותל-אביב תש"ח, עמ' 232 הע' 5. בליקוטים שהעתיק שלום מפירוש לספר הקומה המיוחס לר' משה בן ר' אליעזר הדרשן מובא ציטוט ארמי ממדרש עלום שהיה מצוי אצל חסידי אשכנז, שבו נקשר המלאך הממונה עם כוכב מזלו של אדם: 'זאילין מלאכי מתהפכי לכוכב אחד ודין כוכב מזליה דאדם', ראו שם עמ' 232-234.

16 מאז תרומתם של גרשם שלום ויוסף דן לבירור תורת הצלם והמלאך הממונה אצל חסידי אשכנז נכתבו עבודות המציגות מקורות נוספים בכתביהם והדנות במורכבות ובמשמעויות השונות של תפיסתם: שלום, ראשית הקבלה (לעיל, הע' 15), עמ' 232-234; שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 367-368; ראו את תיאורו של שלום על תורת הדמות (האבטיפוס) שהתפתחה אצל חכמים אלו: גרשם שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תרגום מאנגלית וגרמנית: סדריק כהןסקלי, תל-אביב 2016, עמ' 133; יוסף דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 224-230; שניידר, המסורות הגנוזות (לעיל, הע' 9), עמ' 139; ירמי דובראו, הכרת פנים סדרי שרטוטין ומלאכים שומרים בכתבי הסוד של חסידות אשכנז, לוס אנג'לס תשפ"ב, עמ' 104-152: Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: a Study in Folk Religion*, New York 1939, pp. 69-73; Haym Soloveitchik, 'Topics in the Hokhmat ha-Nefesh', *Journal of Jewish Studies* 18 (1967), pp. 65-78

המוזכרות בכתביהם של יהודה החסיד ואלעזר מוורמס, שאותן ככל הנראה הכירו מספרות מגית שהייתה מצויה בסביבתם.¹⁷ הפרשנות הקושרת את מונחי המזל והמלאך האישי בצלם אלוהים חוזרת בכתבי אלעזר מוורמס ויהודה החסיד, והיא נסמכת על כפל הלשון של הפסוק 'יברא אלוהים את האדם בצלמו, בצלם אלוהים ברא אותו' (בראשית א, כו).¹⁸ מכאן הסיקו חכמים אלו כי 'צלמו' הוא צלם האדם התחתון, ו'צלם אלוהים' הוא צלם המלאך הממונה עליו.¹⁹ המשותף לכל המושגים הללו הוא מודל כפילות מסוים הכולל כוח מלאכי או אסטרלי המלווה את האדם ואף מתגלה אליו, ובמידה רבה מגלם את קיומו השלם ומהווה מעין חונך. למרות הקרבה והליווי של הכוח המלאכי או המטפיזי האישי, הוא אינו לוקח חלק במכלול של האדם ואינו חלק אינטגרלי מנשמתו. עם זאת, אותם המושגים המציינים כפיל או תאום

¹⁷ יהושע טרכטנברג הצביע על על קשר אפשרי שבין תפיסות של מלאך שומר שנארגו ביסודות האמונה הנוצרית בצפון אירופה ובין תפיסות של חסידי אשכנז, בפרט כפי שאלו משתקפות אצל המטפיזיקן הגרמני ברטולד מרגנסבורג. ראו: Trachtenberg, *Jewish Magic* (above, n. 16), p. 285, n. 2. וראו דיון נרחב בנושא זה אצל דובראו, הכרת פנים (לעיל, הע' 16), עמ' 117–118, 121–123. יש לציין שבמקרים מסוימים אמונות אלו על כוח אסטרלי השייך לאדם, כמו האמונה על הדמון העצמי אצל היוונים (ἰδιος δαίμων), כללו יסודות מגיים שתכליתם הן דרכי ההתגלות של אותו ייצוג רוחני-פרסונלי אל מול האדם. דוגמה מובהקת ליסודות אלו ניתן למצוא בפפירוס הכישוף היוונים (בין המאה השנייה למאה החמישית לסה"נ), הכוללים מרשמים מגיים למפגש (συστάσις) עם הדמון העצמי או להשבעת הצל של האדם. ראו על כך: Hans Dieter Betz, "The Delphic Maxim Know Yourself" in the Greek Magical Papyri', *History of Religions* 21.2 (1981), pp. 156-171; Eleni Pachoumi, "The Religious-Philosophical Concept of Personal Daimon and the Magico-Theurgic Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri", *Philologus* 157.1 (2013), pp. 46-69. בחיבור 'על המיסטריות' יאמבליכוס דן באפשרות בהשבעת הדמון העצמי באמצעות טקסי השבעה תאורגיים, ראו: Emma C. Clarke, John M. Dillon & Jackson P. Hershbell, *Iamblichus De mysteriis*, Atlanta 2003, IX:2; IX:5; IX:6; IX:8 מוטיב פרשני זה חוזר פעמים רבות בכתבי אלעזר מוורמס (גרמייזא): חכמת הנפש, ירושלים תשס"ו, עמ' כו, סה, עג, צ; ספר השם, ירושלים תשס"ד, עמ' ריה; וכן אצל ר' יהודה החסיד בספר חסידים, פרנקפורט תרפ"ד, עמ' 370.

¹⁹ מקורה של הפרשנות האנגלולוגית של פסוקי צלם אלוהים היא בפרשנותו של אברהם אבן-עזרא. עיינו במבוא שכתב אפרים א' אורבך לספר ערוגת הבושם, ירושלים תשכ"ג, עמ' 74–83; דן, תורת הסוד (לעיל, הע' 16), עמ' 34. ראו את הפירוש לצלם אלוהים ב'כתב תמים' המובא בשם ר' יעקב בר' שמשון; אוצר נתמד, ג, וינה תר"ך, עמ' 59. אלעזר מוורמס מביא בחיבורו חכמת הנפש (לעיל, הע' 18) פרק שלם מספר יסוד מורא ומכנהו 'שערי המצות שתיקן אברהם החוזה'. בחיבור קצר זה, מוצגת בתמצית פרשנותו של אבן עזרא למושג צלם אלוהים: 'כי זה דרך הבהמה שלא נברא להכיר וללמוד האמת כי אין לה נשמה שתחיה אחר הפרדה מהגויה הלא תראה עיקר כתוב תוצא הארץ נפש חיה למינה [...] ולא כן האדם רק נעשה אדם בצלמו כדמותנו' – בצלם מלאך ואם המלאך חי לעולם ככה מי שהוא בצלמו, ראו בספר חכמת הנפש (לעיל, הע' 18), עמ' קכא, השו' עם הנוסח במהדורה המדעית של יוסף כהן ואוריאל סימון; ר' אברהם אבן עזרא: יסוד מורא וסוד תורה, רמת גן תשס"ו, עמ' 138. קטע קצר זה מתכתב עם דברים שבהם האריך בפרשנותו למקרא על פסוקי בראשית א, כו. ראו: פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא, מהד' אשר ויזור, ירושלים תשל"ו, עמ' יח, ובנוסח נוסף ב'שיטה אחרת', עמ' קסג.

או עצמי שלם המלווה ומדריך את האדם ישמשו בהמשך לצייון אותו חלק עליון של הנשמה הנטוע בעליונים והמלווה את האדם ומתגלה לו אצל מקובלי צפת.

ב. מקורות נאואפלטוניים

ברקע תורת הנשמה הכפולה נמצא השפעה נאואפלטונית מובהקת בדמות תורת הנשמה הכפולה הנאואפלטונית, תורה זו התפתחה בגרסאות שונות החל בפלוטינוס. בנוסף, תורת הנפש הפרטית הנאואפלטונית והתורה המטפיזית העוסקת בנשמה העליונה וזיקותיה לנשמה הפרטית זכתה לפיתוחים רבים ומגוונים בספרות היהודית ובפרט בראשית הקבלה. בעוד התורה הנאואפלטונית העוסקת בזיקה הדינמית בין הנשמה הפרטית לזו הכללית זכתה להשפעה רבה בספרות הפילוסופית והקבלית לפני המאה השש עשרה, התורה העוסקת בחלוקת הנשמה הפרטית לשני חלקים הנמצאים ביחסי האצלה רציפה ביניהם – חלק עליון שמעולם לא ירד מהמרחב הנואטי לגוף, וחלק תחתון שירד ושווה בגוף – כמעט שלא מצאה לה פיתוח במקורות יהודיים לפני קבלת המאה השש עשרה, אף שהרעיון הוא אבן פינה בחשיבה הפלוטינית.²⁰ המודל הנאואפלטוני המניח רציפות אונטולוגית בין שני חלקי הנשמה הפרטית ומעבר של שפע ביניהם, שונה מהמודלים של הכפילות של הצלם או המזל שאינו מניח אצילות ורציפות אונטולוגית בין הכוח העליון והאדם. להבנתנו השילוב בין פיתוח מסוים של תורת האצלה מצד אחד ומודלים שונים של כפילות (לא רציפה) שהתפתחו במקורות יהודיים מגוונים, הוביל לפיתוח של תורת הנשמה הכפולה בספרות הקבלית. רבים מהמקורות היהודיים מימי הביניים שספגו את המשנה הנאואפלטונית, התמקדו ביחסי הנשמה הפרטית והכללית וגם בחלוקות שונות של הנשמה הפרטית, אך ללא התייחסות לתורת הנשמה הכפולה הנאואפלטונית.²¹ עם זאת, המודל הנאואפלטוני של יחסי האצלה/דבקות של

²⁰ רעיון זה מפותח בדיונים שונים אצל פלוטינוס, כגון: 'שלא שקעה כל נפשנו כולה, אלא שארית יש לה תמיד בעולם-השכל אבל אם הנמצא בעולם המוחש ידו על העליונה אינו מניח לנו שנהא מרגישים בדברים שחווה חלקה של הנפש שלמעלה', בתוך: אנאדות, תרגם מיוונית והוסיף מבוא והערות: נתן שפיגל, א-ב, ירושלים 1978, אנאדה רביעית, ח: 8, עמ' 118; וראו גם: אנאדה רביעית, ג: 12; 5: 13; 2: 4; ח: 7. לניתוח פנומנולוגי של רעיון זה אצל פלוטינוס ובמקורות נוספים ראו: Charles M. Stang, *Our Divine Double*, Cambridge 2016, pp. 185-230; idem, 'The Divine Double in Late Antiquity', in: *Gemini and the Sacred Twins and Twinship in Religion and Mythology*, ed. K. Patton, London 2024, pp. 368-393. מכמה וכמה דיונים משתמע כי גם הנוס, כמו הנפש, מתקיים במישור כפול, ראו: John Rist, 'Integration and the Undescended Soul in Plotinus', *The American Journal of Philology* 88.4 (1967), pp. 410-422

²¹ ניכר כי מבין החיבורים הפסיכולוגיים הנאואפלטוניים שצמחו בסביבה האנדלוסית, שנכתבו בהשראת הנאואפלטונית הערבית כגון 'תורות הנפש' הפסידרביי או 'העולם הקטן' ליוסף אבן-צדיק (מת ב'1149), ניתן ללמוד כי התפלגות הנפש המטאקוסמית לריבוי נפשות מובדלות, על בחינתן העצמית של כל אחת

הנשמה הכללית והפרטית שימש רקע חשוב לתורת הנשמה הכפולה הקבלית שהתפתחה בהמשך.²² כך גם התביעה של 'דע את עצמך', הכרת הנשמה הפרטית את עצמה ויחסה למכלול הוא כידוע בגדר תנאי להתעלות לעבר הנשמה הכללית.²³ פיתוח חשוב של המודל הנאופלטוני של התעלות והתקשרות הנשמה הפרטית בכללית נמצא אצל אברהם אבן עזרא. לדידו – ובהתאם לשיטתו של פלוטינוס²⁴ – הדיפרנציאציה בין הנשמות הפרטיות אינה מתרחשת רק בעולם הטבע, כלומר עם הכניסה לגופים, אלא כבר בעולם הארכיטיפים המלאכיים בעולם השכל העליון.²⁵ הנשמה התחתונה מקבלת את הארתה בתיווך יסוד של צורה מלאכית שנשארת בעולם העליון, זו עשויה גם להיות מקור להתגלות הנבואית וגם מוקד לדבקות ולמשיכת שפע. לשיטתו, נשמת האדם היא מזין המלאכים ובכוחה להתקשר בחזרה לעולמה, להידבק שם ולמשוך משם כוח.²⁶ בהמשך לספיגה של המודל הנאופלטוני הערבי אצל הוגים כמו אבן עזרא ואחרים, נמצא פיתוח חשוב של מודל זה בתורת הדבקות

מהן, מקורה בריבוי הגופים הקולטים אל קרבם את הנפש. ראו על כך: יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, מגרמנית: י"ל ברור, ירושלים תשי"א, עמ' 106-110.

22 ראו למשל את הביטויים האקסטטיים בפיוט 'אמרו בני אלהים' לאבן עזרא, וניתוחו של ישראל לוי, 'האחזי בסלם חכמה' (השפעת תורת הנפש הניאופלטונית על שירת אברהם אבן עזרא), תעודה ח (תשנ"ב), עמ' 86-41. Moshe Idel, 'Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism', in: *Mystical Union and Monotheistic Faith: an Ecumenical Dialogue*, eds. M. Idel & B. McGinn, New York 1989, pp. 28-29.

23 על גלגול של אמרה זו במסורת הערבית והיהודית של ימי הביניים ראו: Alexander Altmann, 'The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism', in: *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge 1963, pp. 196-232. עמ' 61-63.

24 ראו: Stang, 'The Divine Double in Late Antiquity' (above, n. 20), pp. 384-386.

25 ראו פירושו לשמות ג, טו, עמ' לב-לה: 'העולם העליון הוא עולם המלאכים הקדושים, שאינם גופות ולא בגופות כנשמת האדם, ומעלותם נשגבו מדעות הנקלות כנגדם'. ראו לוי, 'האחזי בסלם חכמה' (לעיל, הע' 22), עמ' 44-43; אפטרמן, דבקות (לעיל, הע' 6), עמ' 102-126; Aaron W. Hughes, 'The Soul in Jewish Neoplatonism: A Case Study of Abraham Ibn Ezra and Judah Halevi', in: *The Afterlife of the Platonic Soul Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, eds. M. Elkaisy-Friemuth & J. M. Dillon, Leiden 2009, pp. 149-150.

26 ראו ספר דניאל עם פירושי אבן עזרא, יא, א, ירושלים תשע"ח, עמ' קסד: 'האדם לבדו הוא סוד זה העולם השפל ובעבורו נברא ונשמתו קשורה בנשמות העליונות'. הנשמות העליונות מזוהות עם עולם מלאכים שמקורם בעולם התיכון. עמדה זו אינה דומה או זהה לסדר העולמות שכתב בפירושו לשמות ג, טו, ששם עולם המלאכים מזוהה עם ההיפוסטזה הראשונה, היא עולם השכלים; ראו ההערה הקודמת. על כל פנים, בפירושו לדניאל אבן עזרא מצביע מפורשות על האצלת הנשמות מן המלאכים: 'הם המלאכים העליונים שהם צורות אמת ואינם בגופות והנשמות נגזרות מהם, כאור היוצא מהשמש' (פירושו לדניאל ב, יא, עמ' מ).

המיסטית בראשית הקבלה, ובאופני משיכת השפע מהנשמה הכללית שעתה נתפשה כאלוהית אצל מקובלים שונים שפעלו במאה הי"ג.²⁷

ג. מקורות קבליים מוקדמים

הקבלה מראשית הופעתה עומדת בסימן של השפעה ניאואפלטונית. השפעה זו מתבטאת בפיתוחים של אלמנטים מסוימים ממקורות נאואפלטוניים ובפרט אימוץ תוך כדי עיבוד ופיתוח ייחודיים של תורת ההאצלה ותורת הנפש הנאואפלטונית. השפעתה של תורת הנפש הנאואפלטונית ניכרת באימוץ של חלוקותיה הקלסיות ופיתוח תאוסופי מסוים של תורת הנפש הכללית.²⁸ מה שמבדיל באופן ברור בין תורות הנשמה הכפולה במאה השש עשרה ובין היסודות בראשית הקבלה, הוא התורה של רציפות והאצלה של שפע בין הנשמה העליונה או הפן העליון של הנשמה ובין הנשמה התחתונה או הפן התחתון של הנשמה בפיתוחים המאוחרים יותר. בעוד המקורות הקודמים מציגים מודלים שונים של כפילות בדומה למקורות המדרשיים והאשכנזיים, הם לא כוללים באופן מפותח את היסוד של ההאצלה המתרחש בתוך האדם והמעבר של שפע אלוהי בתוך הנשמה הפרטית של האדם, הנמתחת בין הגוף לאלוהות. וכך, למרות ההשפעה הנאואפלטונית על ראשוני המקובלים ובפרט על תורת הנפש, השפעה זו לא הבשילה לכדי תורת נשמה כפולה בראשית הקבלה. בהשפעת מקורות נאואפלטוניים יהודיים, אימצו חלק מהמקובלים את החלוקה המשולשת של מבנה הנפש: נפש, רוח, נשמה (או בקיצור נר"ן).²⁹ בנוסף ראו במבנה הנר"ן שבאדם, מבנה מקביל בדוגמת מערכת הספירות או המידות, ולפי שיטות מסוימות אף ראו את כוחות הנפש השונים כנובעים מהספירות או המידות השונות, כאשר הדעה הרווחת היא שהנשמה נובעת מספירת בינה, הרוח מספירת תפארת, והנפש מספירת מלכות.³⁰ הנושא השני, שהתפתח גם הוא

²⁷ המקורות הקבליים הקדומים העוסקים ביחסים שבין נפש האדם לישויות כמו הנפש הכללית משקפים השפעה נאואפלטונית מובהקת, ראו אצל אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל, הע' 5), עמ' 60–64.

²⁸ ראו: אידל, שם, שם; ובפירוט: Jeremy P. Brown, 'Glimmers of the World Soul in Kabbalah', in: *World Soul: A History*, ed. J. Wilberding, Oxford 2021, pp. 124-150; Adam Afterman, 'The Mystical Theology of Kabbalah: From God to Godhead', in: *The Cambridge Companion to Jewish Theology*, ed. S. Kepnes, Cambridge 2020, pp. 156-157; Garb, *Yearning of the Soul* (above, n. 2), pp. 23, 36-37, 41, 84, 163

²⁹ בראשית רבה יד, ט, כרך א (לעיל, הע' 11), עמ' 132–133. המדרש מונה עוד שני כינויים: 'חיה' ו'יחידה'. מקובלים הסתמכו על מאמר זה ובהשפעתו אנו מוצאים אצל מקובלים מאוחרים כדוגמת האר"י ורח"ו חלוקה לחמישה מיני נפשות: נר"ן ח"י (חיה, יחידה), המקבילות לחמשת עולמות הבריאה. ראו: Garb, *Yearning of the Soul* (above, n. 2), pp. 34-37, 84, 109–115, 151, 163

³⁰ ראו: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 327–328, 339, 345–348; אידל, נשמת אלוה (לעיל, הע' 1), עמ' 343, 351. לידן מפורט במבנה הנפש בתורת הזוהר ומקובלי קסטיליה, וכמו כן על מקורותיו הפילוסופיים

במסגרת תורת הנפש הקבלית, ויש בו כדי לתאר כפילות מסוימת בהוויה האנושית, עוסק בלבוש הנשמות. בחוגי המקובלים הראשונים, בעיקר אצל הרמב"ן וחוג תלמידיו, ולאחר מכן בספרות הזוהר, הוקצה מקום להשקפה אסכטולוגית המתארת את הלבושים המזומנים לצדיקים בגן עדן לאחר מיתתם, המחליפים את מלבושי הבשר בעולם הזה.³¹ תורה זו מניחה כי אין יכולת לנשמות לעמוד ערומות ולקלוט השגתן בעולם העליון ללא לבוש ממצע. לדעת שיטות מסוימות, לבוש כזה יש לנפש גם בהיותה שוכנת בגוף, המשמש מיצוע בין הנשמה לגוף, או גוף אוירי סמוי מן העין הפועל בגוף. חלק מהמקובלים הרחיבו על לבוש זה, ובספרות הזוהר הוא מכונה בשם 'צלם', מושג המקביל במידת מה לדרך התיאור של הגוף האסטרי אצל הנאופלטונים.³² תפיסה רלוונטית אחרת בראשית הקבלה עוסקת בזיקות בין הנשמה הפרטית לזו הכללית או בין האנושית לזו האלוהית. אם מודל ההאצלה הנאופלטוני הוא מודל האצלה המתרחש בעיקרו מחוץ לאל, הוא התפרש אצל חלק מהמקובלים כתהליך האצלה פנים אלוהי, ומכאן שמונחי היסוד המטפיזיים של השכל והנשמה הכלליים נתפרשו כיסודות תאוסופיים המתקיימים בחיק המלא (פלירומה) האלוהי כחלק ממה שניתן לכנות כ'תאוסופיה נאופלטונית'.³³ על פי דברים אלה, גם תהליכי ההתעלות וההתקשרות של הנשמה הפרטית בזו הכללית, התפרשו כעת כתהליכים המובילים להתקשרות ודבקות של הנשמה הפרטית ביסודות התאוסופיים המקבילים באלוהות. בהשפעה נאופלטונית ניתן

האפשריים של המינוח נפשוירודנשמה בספרות הקבלה, ראו: תשבי, משנת הזוהר ב (לעיל, הע' 8), עמ' יא-כה; אבישי בראשר, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 198-212. ראו גם: Gershom Scholem, *Kabbalah*, New York & Scarborough 1974, pp. 155-156

³¹ רמב"ן כותב על לבוש הנשמות באסכטולוגיה של הנפש, וגם על התלבשות המלאכים בתורת ההתגלות והנבואה, ראו על כך: גרשם שלום, 'לבוש הנשמות ו'חלוקא דרבנן', תרבי" כד (תשט"ו), עמ' 291-294; יאיר לורברבוים, 'קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים', קבלה 5 (תש"ס), עמ' 312-317; הביבה פדיה, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תליאביב תשס"ח, עמ' 314-349, בפרט עמ' 336-337; אידל, נשמת אלוה (לעיל, הע' 1), עמ' 353; אבישי בראשר, 'פירושים קבליים ל"סוד המלבוש" במאה השש-עשרה', דעת 76 (תשע"ד), עמ' 191-194; בראשר, מסעות הנפש (לעיל, הע' 30), עמ' 114-118; E. R. Wolfson, 'The Secret of the Garment in Nahmanides', *Daat* 24 (1990), pp. xxv-xlix. כמו כן על המלבוש במסורת הקבלית בכללותה ראו: דורית כהן-אלורו, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ז; בראשר, פירושים קבליים לסוד המלבוש, עמ' 191-213.

³² גרשם שלום ניתח את מושגי 'הצלם' ו'לבוש הנשמות' שהחלו לשמש בספרות הקבלית ובספרות הזוהר, המשמשים כדי לתאר כוח נוסף הפועל בין הנשמה לאדם, ואף הציג הקשרים מקבילים שהתפתחו בתולדות הדת ותורת הנסתר הקדומה. על לבושי הפאר המוכנים לצדיקים בגן עדן ראו: שלום, לבוש הנשמות (לעיל, הע' 31), עמ' 290-306. על מושג הצלם ראו: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 358-380. ראו גם על תורת הצלם שבזוהר אצל: תשבי, משנת הזוהר ב (לעיל, הע' 8), עמ' ז-ג.

³³ ראו: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל, הע' 5), עמ' 60-64; ובפירוט: Jeremy P. Brown, *Glimmers* (above, n. 28), pp. 124-150; Adam Afterman, *The Mystical Theology* (above, n. 28), pp. 156-157

למצוא בקבלת המאה הי"ג תורות של התעלות ודבקות של הנשמה במכלול האלוהי.³⁴ במקרים רבים מדובר בהתעלות הנשמה ודבקותה ביסוד המקביל לה בעולם האלוהי, הנשמה הכללית המזוהה עם הכבוד התחתון או מידות ושמות שונים. לעיתים נמצא גם תיאור של התעלות הנשמה לספירת חוכמה המחליפה את התיאור הנפוץ יותר של התעלות המחשבה.³⁵ כך למשל יצחק דמן עכו כתב בספר 'מאירת עינים': 'כן בהדביק הנפש למעלה בתחלה מתעלה רוחו של אדם כלומר שהוא יוצאה מארץ החיים ושבה לשרשה מאשר לוקחה ביציאתה לגוף, ואחרי כן מתעלה למעלה עד מקום שורשה וגו'." ³⁶ את השיטה השנייה הנפוצה יותר נמצא למשל אצל מקובלי גירונה הפועלים בהשפעה נאואפלטונית, ששם הנשמה העליונה שבה ניתן לדבוק ולמשוך ממנה שפע, מזוהה עם המידות התחתונות המזוהות עם הכבוד התחתון. דבקות זו בנשמה התאוסופית ומשיכת שפע ממקום זה משמשות ציר מרכזי להסבר שורה של תופעות המבוססות על משיכה של שפע ורוח הקודש מהנשמה הכללית האלוהית לזו הפרטית, על בסיס הדבקות ומשיכת רוח הקודש. כך למשל, בחיבור 'סוד עץ הדעת', שייחס גרשם שלום לעזרא בן שלמה, מצוי דיון מעניין בדבקות הנפש בנפש העליונה:

כבר ידעת כי האדם כלול מכל הדברים, ונפשו קשורה בנפש העליונה, ועל כן כתוב בתורה: קדושים תהיו כי קדוש אני, וכן: התקדשתם והייתם קדושים. ועל כן הצדיק המעלה נפשו הזכה והטהורה בנפש העליונה הקדושה, יתאחד עמה ויודעת העתידות [...] על כן נפש הנביא מתיחדת עם הנשמה העליונה יחוד גמור, ובשכלו מקיים התורה, כי הם [המצוות] כלולות בו.³⁷

התיאור כאן מציע אפשרות לאיחוד מלא עם הנפש האלוהית (אבל כאמור לא הנשמה הפרטית) ומעבר של שפע אלוהי, רוח הקודש, לאדם המוביל לנבואה. מנחם רקנאטי מצא דיון זה בכתביהם של מקובלי גירונה והיא תמשיך להתפתח גם בקבלת המאה השש עשרה.³⁸ את המודל הזה של התקשרות בנשמה כללית ומשיכת שפע ניתן למצוא בצורה מסוימת גם

³⁴ ראו בפירוט אפטרמן, דבקות (לעיל, הע' 6), עמ' 176-193, 211-215, 227-269.

³⁵ על התעלות המחשבה למקורה בספירות ראו: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל, הע' 5), עמ' 64-67; אפטרמן, דבקות (לעיל, הע' 6), עמ' 235-253; Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, translated from the German by Allan Arkush, Princeton University Press 1987, p. 304 n. 21; Scholem, 'The Concept of Kawwanah in the Early Kabbalah', in: *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, ed. A. Jospe, Detroit 1981, pp.162-180, 66, 176-177 n. 27

³⁶ עמוס גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית, חיבור לשם קבלת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"א, עמ' 15.

³⁷ סוד עץ הדעת, בתוך: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 195.

³⁸ ביאור על התורה, ויניצאה ש"ה, דף עז ע"א - עז ע"ב. ספוקלציות תאוסופיות ברוח הנפש האוניברסלית של הנאואפלטונים נמצאות בקבלת המאה השש עשרה, ובפרט אצל רמ"ק, האר"י וממשיכיו, ראו על כך: Garb, *Yearning of the Soul* (above, n. 2), p. 36-38; Brown, *Glimmers* (above, n. 28), pp. 138-139; Alexander Altmann, 'Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's "Puerta del Cielo"', *Hebrew Union College Annual* 53 (1982), pp. 317-355

בקבלה הנבואית בשלב שבה היא פועלת בהשפעת החשיבה הנאואפלטונית, למשל בחיבור 'שערי צדק' לר' נתן חראר, המדמה את דבקות הנשמה הפרטית בנשמה הכללית כשני חצאי מעגל המתאחדים.³⁹ לצד ההקבלה בין נפש האדם למידות ה'נפשיות' של האל התפתח דיון ער בראשית הקבלה בדבר מקור הנשמות הפרטיות ואופן יציאתן לפועל בתוך האורגנון האלוהי. האם הנשמות נאצלות מן הספירות, מן הנשמה העליונה האלוהית, או שמא הן האצלות מהשפע עצמו השופע במערכת האלוהית והמזוהה עם רוח הקודש?⁴⁰ האם הנשמה היא בבחינת עצמות אלוה או רק יכולה להשיב לעצמה את טבעה האלוהי? במאמרים בספר הזוהר התהוות הנשמה מתוארת כתהליך מחזורי, הנגרם מהתעוררות מינית של היסודות הזכרי והנקבי באלוהות המביאה לזיווג ועיבור הנשמה. אין מסורות אלו מצביעות בהכרח על קיום ממשי בדול של הנשמה בעליונים טרם הורתה בעולם, וזו קיימת בשורש האלוהות בכוח בלבד. הנשמה יוצאת מן הכוח אל הפועל בשלבים דרך תחנות מוצא בתוך האורגנון האלוהי – שהמקובלים דימו לאילן שמניב פירות או בתיאורים ביולוגיים-מיניים של זיווג. לפי עמדה זו על התהוות הנשמה מתוך מבוע נשמות, כלל הנשמות מגיעות אומנם מחלק כלשהו באלוהות, אומנם בחלק שפרטיותו בטלה בכלליותו.⁴¹ יש לציין את שיטת הרמב"ן המדגישה את קדמות הנשמה ואת ייחוסה הישיר לעצמות האל השופע במערכת האלוהית, ובריאתה יש מאין.⁴² הנשמה באה מנפחת האל על פי בראשית ב, ז, ועל כך כותב הרמב"ן בפירושו: 'כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן'.⁴³ באמצעות דימוי הנפחה ביקש הרמב"ן להסביר לא רק את מקורה האלוהי של הנשמה, אלא גם לטשטש את החיץ בינה לבין האלוהות. הרמב"ן ראה את הספירות כעצמות האל,⁴⁴ ואת נשמת האדם כנמשכת ומתקיימת מתוך האלוהות, ולכן אין ביניהם פירוד או ריבוי, ומכאן שהתנגד למעשה למודל של כפילות. הרמב"ן שלל את התפיסה הרואה בהתהוות הנשמה מהאלוהות מעין השתלשלות או האצלה נאואפלטונית: 'להודיע כי לא באה בו מן היסודות כאשר רמז בנפש התנועה גם לא

39 ראו במהדורת אידל לספר 'שערי צדק' לר' נתן חראר, שנדפסה כנספח בתוך: *Natan ben Sa'adyah Har'ar Le porte della giustizia – Ša'are Sedeq*, A cura di Moshe Idel, Adelphi Edizioni, Milano 2001, pp. 475-476 (fol. 54a, fol. 55a, Fol. 56a-b).

40 ראו בפירושו: Adam Afterman, 'The Mystical Dynamics of the Holy Spirit in Moses Nahmanides' Writings', *The Jewish Quarterly Review* 113:4 (2023), pp. 639-668.

41 ראו תשבי, משנת הזוהר ב (לעיל, הע' 8), עמ' ה-ו, כ-מב; משה אידל, נשמת אלוה (לעיל, הע' 1), עמ' 380-338; אבישי בראר, מסעות הנפש (לעיל, הע' 30), עמ' 219-213.

42 על אלוהיותה של הנשמה בכתבי רמב"ן ומקורה בספירות ראו: לורברבוים, קבלת הרמב"ן (לעיל, הע' 31), עמ' 296-304; אידל, נשמת אלוה (לעיל, הע' 1), עמ' 345-349; Afterman, *Mystical Dynamics* (above, n. 40).

43 פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, מהד' שעוועל, כרך א, ירושלים תש"ט, עמ' לג. על מושג ההשתלשלות בכתבי רמב"ן ראו: לורברבוים, קבלת הרמב"ן (לעיל, הע' 31), עמ' 297-299; אידל, נשמת אלוה (לעיל, הע' 1), עמ' 345-346.

44 ראו: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל, הע' 5), עמ' 153-154.

בהשתלשלות מן השכלים הנבדלים אלא היא רוח השם הגדול.⁴⁵ בניגוד לתפיסה המדורגת של האצלה, שהחזיקו בה חלק מהמקובלים, הרמב"ן הגדיר את הנשמה כזה לרוח הקודש שהיא עצמות האלוהות השופעת במערכת האלוהית ובאדם. ב'פירוש סודות התורה לרמב"ן' לר' יהושע אבן שועיב, המיוחס ברוב הדפוסים לתלמידו ר' מאיר אבן סהולה, נמצא עיבוד לתפיסת הנשמה של הרמב"ן. מעניין שהמחבר מעמת בין המסורת על המזל והמלאך הממונה שיש לכל נברא, מסורת המקובלת 'ביד מקבלי האמת כי כל נבראי העולם הזה משתלשלין מלמעלה ואין לך דבר שאין לו כח למעלה',⁴⁶ ובין מסורת הרמב"ן המתנגדת למודל ההאצלה של הנפש: 'מקבלים משם כל מין ומין על יד אמצעות כוכב או מזל, והאדם מושך כח עליון פנימי יותר מכולן, ונפשו החכמה יותר ויותר זכה, כי לא באה על ידי אמצעי כהשתלשלות שאר הדברים, רק נאצלה מענין מעולה מהם'.⁴⁷ ברוח דבריו של הרמב"ן, גורס המחבר שדווקא מיני הנבראים, הצמחים ובעלי החיים, הם שערוכים בדגם של כוחות מטפיזיים עליונים ומשתלשלים מהם, אולם נשמת האדם מושכת כוחה ממקום פנימי (כלומר עליון) ונסתר ללא אמצעי תיווך. מקור קבלי זה הוא בבחינת רקע חשוב לדינונו, שכן הוא מעמת לראשונה בין מסורת המזל או הכוח המלווה את האדם – המשפיע עליו גם כוח ושפע – ובין שאלת מקור נשמת האדם באלוהות.

ד. כפילות הנשמה בספרות הזוהר

מאמרים אחדים בספרות הזוהר מתארים כפילות של דמות עליונה המקבילה לאדם התחתון המזוהה בדרך כלל בשם 'דיוקן': 'לית לך כל צדיקייא בהאי עלמא דלא חקיק דיוקניה לעילא'.⁴⁸ ניכר שהמחברים הכירו את המסורת של חסידי אשכנז על העצם העליון של האדם המשמש מלאך-שומר או ישות מטפיזית המייצגת את האדם התחתון בעליונים. עצם הרעיון כי הנשמה מתקיימת במקביל בשני עולמות אינו מצוי במפורש בגוף הזוהר אלא רק בחטיבות

⁴⁵ פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן (לעיל, הע' 43), א, עמ' לג.

⁴⁶ פירוש סודות הרמב"ן, ירושלים תשפ"א, עמ' יט-כ. מובא בשם 'חסידי ז'ל', המזוהה ככל הנראה עם יצחק סגי נהור, אומנם אידל מוכיח כי מדובר בעיבוד דברים השייכים לחוג תלמידי רמב"ן, ראו אידל, נשמת אלוה (לעיל, הע' 1), עמ' 356-358, והדיון המפנה שם לפירוש עזרא בן-שלמה לשיר השירים, כתבי הרמב"ן, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' תקח-תקט. ראו דיונים נוספים על מובאה זו: משה אידל, 'באור החיים: עיון באסכולוגיה קבלית', בתוך: קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, י" גפני וא' רביצקי (עורכים), עמ' 201; משה חלמיש, 'למקורו של פתגם בספרות הקבלה: "כל הנופח – מתוכו הוא נופח"', שנתון בר אילן יג (תשל"ו), עמ' 222; אפטרמן, דבקות (לעיל, הע' 6), עמ' 209-210.

⁴⁷ פירוש סודות הרמב"ן, עמ' כ; Afterman, *Mystical Dynamics* (above, n. 40), pp. 649-651.

⁴⁸ זוהר ח"ב, דף קכט ע"א.

זוהריות מאוחרות – ה'תוספתא' שבוזוהר,⁴⁹ ובמאמר אחד בתיקוני זוהר.⁵⁰ ב'תוספתא' בפרשת נח, נדרש המחבר למוטיב המקראי של חזרה כפולה על שמות אישים מסוימים בפסוקים.⁵¹ החזרה הכפולה על השמות מרמזת לנשמה העליונה ולנשמה התחתונה של אותו צדיק:

למה נח נח שתי פעמים? אלא כל צדיק וצדיק שבעולם יש לו שתי רוחות (תרין רוחין). רוח אחת בעולם הוזה ורוח אחת בעולם הבא. וכך נמצא בכל הצדיקים: משה משה, יעקב יעקב, אברהם אברהם, שמואל שמואל, שם שם, חוץ מיצחק [...] משום שיצחק בשעה שנקרב על המזבח יצא נשמתו שהיתה בו בעולם הזה וכיון שנאמר בו באברהם ברוך מחיה המתים, שבה בו נשמתו של העולם הבא.⁵²

שמו של יצחק לא נכפל כמו אצל אישים אחרים כיוון שלאחר העקידה נותר עם נשמה אחת. בשעת העקידה פרחו נשמתו הראשונה ומת, ונשמתו העליונה ירדה והחייתה אותו, וכך נותר ללא נשמה עליונה.⁵³ יש לשים לב כי תפיסה זו אינה כוללת את עקרון השפיעה הרציפה בין הנשמה העליונה לתחתונה. מאמר זה שב'תוספתא' הוא מקור חשוב שהשפיע על פיתוח תורת הנשמה הכפולה אצל חיים ויטל.⁵⁴ לצד מעמדן האונטולוגי השווה של שתי הנשמות לפי

49 זוהר, תוספתא, ח"א, דף נט ע"ב – ס ע"א. החוקרים המודרניים נטו לאחר את זמן כתיבת הטיבות אלו לגוף הזוהר: תשבי, משנת זוהר א, ירושלים תשי"ז, עמ' 19, 101–102; גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 163–214; ראו גם את הערותיו של דניאל אברמס שמשכם שיטת החוקרים בחלוקת הזוהר: Daniel Abrams, 'The Invention of the "Zohar" as a Book: on the Assumptions and Expectations of the Kabbalists and Modern Scholars', *Kabbalah* 19 (2009), pp. 36, 47, 96–98; idem, 'The "Zohar" as Palimpsest: Dismantling the Literary Constructs of a Kabbalistic Classic and the Turn of the Hermeneutics of Textual Archeology', *Kabbalah* 29 (2013), pp. 40–41, 57

50 תיקון כב, דף סה ע"ב.

51 כגון בבראשית ו, ט: אֵלֶּה תּוֹלְדֹת נֹחַ נֹחַ, ובבראשית מו, ב: וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב, וַיֹּאמֶר הַנְּנִי, ובבראשית כב, יא: וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הַנְּנִי, ובשמות ג, ד: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה, וַיֹּאמֶר הַנְּנִי.

52 זוהר, תוספתא, ח"א, דף נט ע"ב – ס ע"א, בתרגום של תשבי (משנת זוהר ב [לעיל, הע' 8], עמ' עב). על כך תשבי כותב: 'לאחר ירידתה לעולם הזה קיימת נשמתו של צדיק בהוויה כפולה, למעלה ולמטה. שתי ההוויות ממשיות כל כך, שכשפרחה מיצחק הנשמה של מטה יכול היה לקבל את הנשמה של מעלה ולהמשיך בה את חייו בעולם הזה.'

53 דברים אלו הם עיבוד לקטע מדרשי מפרקי דרבי אליעזר (פרק לא, מהד' היגער עמ' 195): 'ר' יהודה אומ' כיון שהגיע החרב על צוארו פרחו ויצאה נפשו של יצחק וכיון שהשמיע קולו מבין הכרובים ואמ' לו אל תשלח ירך נפשו חזרה לגופו וקם ועמד יצחק על רגליו וידע יצחק שכך המתים עתידים להחיות ופתח ואמ' ברוך אתה ה' מחיה המתים.'

54 הרח"ו, כמו האר"י, השתמש במהדורת זוהר שנדפסה במנטובה בשנים 1558–1560 (שי"ח-ש"כ). רק במהדורה זו הודפס מאמר זה כחלק מה'תוספתא'. בבדיקת כתבי היד של הזוהר הכוללים את ספר בראשית, נמצא שהמאמר הראשון הפותח את הטיבת התוספתא שבוזוהר הוא 'קטורי רמאי' (זוהר ח"א, דף סב ע"א), ומאמר 'תרין רוחין' לא מצוי כלל. ההפניות הן למאמר 'קטורי רמאי' הפותח את התוספתא בפרשת נח: כ"ו פרמה, ספריית פלטינה 2548 (מתכ"י 13510), מאה טו(?), כתיבה איטלקית(?) דף 41ב; כ"ו מוסקובה, ספריית

ה'תוספתא' שבפרשת נח, התפתח מודל נוסף של כפילות שבו מהותה המעולה של הנשמה נותרת למעלה, והנשמה למטה אינה אלא רושם של הנשמה העליונה וטביעת חותמה: "שימני כחותם" (שיר השירים ח, ו) זו הנשמה, שהיא רשם שיש לה גליפה למעלה, כמו שפירושהו ביצקב: "דיוקנו של יעקב חקוקה בכסא הכבוד"⁵⁵. שכל הנשמות הגזורות משם מכסא הכבוד גליפתן חקוקה למעלה ורשמן למטה, ואותה גליפה שלמעלה היא חותם והרשם שלמטה רשם החותם.⁵⁶ מתפיסה זו עולה כי הנשמה המתהווית בגוף היא רק צל והשתקפות לעומת הנשמה העליונה החקוקה בחיק האלוהות – בכיסא הכבוד.⁵⁷ לעומת זאת בתיקונים שבוזרר חדש מוצאים את הטענה ההפוכה: 'ואנון אנשי מדות דנשמתין דילהון רשימין תמן ומתמן אצילותהון'.⁵⁸ פירושו של דבר, שהנשמה התחתונה מותרה שארית ועקבה בעולם העליון. תשבי מסכם כי 'רעיון זה על קיום הנשמה בשני עולמות, שבספרות הזוהר אינו תופס מקום חשוב זכה להשפעה רבה ולפיתוח רחב בקבלת צפת'.⁵⁹ מודלים אלו של כפילות נשמה המצויים בחטיבות הזוהר המאוחרות, ובמיוחד השימוש במונח 'דיוקן', משמשים מקור ורקע חשוב לחלק מהדיונים בקבלת צפת, אך בשלב זה הם אינם כוללים את התשתית הנאופלטונית של האצלה ושפיעה בתוך האדם מצד אחד, ומצד שני את התאוריה המורכבת השוזרת את הנשמה האנושית בסבך האילן האלוהי.⁶⁰

המדינה, גינצבורג 779 (מתכ"י 43954), מאה טו, כתיבה ספרדית, דף א60; כ"י פריס, הספרייה הלאומית של צרפת 780 (מתכ"י 12561), מאה טז, כתיבה איטלקית, דף א110; כ"י ניו יורק, בהמ"ל 1761 (מתכ"י 10859), מאה טז(2), כתיבה ספרדית, דף א34; כ"י רומא, ספריית קונטנוזה 2971 (מתכ"י 388), רע"ד [1513], כתיבה איטלקית, הועתק על ידי יצחק בן אברהם בליליה, דף 78. כמו כן בנוסח הזוהר שבספר 'אור יקר', וגם בדיוניו של רמ"ק בנושא זה, מאמר זה אינו מצוי כלל. כמו כן, מאמר זה אינו מצוי ברשימת מאמרי ה'תוספתא' והמתניתין' שהכין אפרים גוטליב, שהתבססה על רשימה שהמציא לו גרשם שלום, ראו: שלום, זרמים ראשיים (לעיל, הע' 16), עמ' 176, הע' 23, ובעקבותיו אצל גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה (לעיל, הע' 49), עמ' 163-172. החוקרים לא טרחו לציין מה מעמדם של אותם מאמרים רבים – אשר לא נכללו ברשימה שסידרו, כדוגמת מאמר 'תריץ רוחין' – המובאים תחת הכותרות 'מתניתין' ו'תוספתא'. גם במהדורת פריצקר הלכו בעקבות רשימותיהם של גוטליב ושלום ותרגמו רק חלק מהתוספות שבדפוס, ראו: Daniel C. Matt, *The Zohar: Pritzker Edition*, vol 1, Stanford 2004, pp. 358-359, n. 123

55 בעקבות מקורות מדרשיים ואשכנזיים הזוהר מרבה לדון בכפילותו של יעקב בחייו ואחרי מותו. יעקב נבחר לייצג כפילות ותאומות כזאת של קיום מקביל בתחתונים ובעליונים, והדבר מתבטא בכפילות של שמו יעקב וישראל ובפסוק 'מי שני חיי' (בראשית מז, ט) וכו'. ראו בהרחבה: Elliot Wolfson, *Along the Path*, New York 1995, pp. 1-65; האלוהות, ואין כאן מקום להרחיב. ראו רות קראיאיונוב קניאל, 'האבות והאמהות כספירות והעצמי המרובה של האלוהות מהבהיר ועד לזוהר', פעמים 157 (תשע"ט), עמ' 135-175.

56 תיקוני זוהר, תיקון כב, דף סה ע"ב. בתרגום של תשבי, משנת הזוהר ב (לעיל, הע' 8), עמ' עב.

57 השוו תשבי, שם.

58 זוהר חדש, דף צד ע"א.

59 תשבי, שם, עמ' עב.

60 ראו זוהר ח"ג, דף מג ע"א, והדיון אצל שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 374.

ה. הנשמה הכפולה: בין התקבלות הזוהר

עד לקבלת המאה השש עשרה

הדיונים הרבניים והאשכנזיים ובפרט המקורות הזוהריים שהצגנו לעיל מהווים רקע לתורתם של מקובלי צפת, אולם עדיין יש מקום להתחקות אחר המקורות הספרותיים המגובשים יותר ששימשו את חכמי צפת בניסוח תורתם. נעמוד כאן על דיונים קבליים אחדים שנכתבו בתקופה שלאחר הופעת הזוהר עד לדור הגירוש, שבחינת השפעתם ההיסטורית על מקובלי צפת ידועה, ועם הזוהר שימשו מקור ישיר לתורת הנפש במשנתם. הדיון הקבלי הראשון, ואולי החשוב ביותר להתפתחות הרעיון שבו אנו דנים, מצוי בספר 'מראות הצובאות' לדוד בן יהודה החסיד. ספר זה התקבל בקרב חכמי צפת כגון רמ"ק, האר"י וחיים ויטל תלמידו, אשר העתיקו מתרגומיו ופירושי לזוהר.⁶¹ בפירוש על מאמר זוהר בנושא טעם איסור גזל (זוהר ח"ג, דף פה ע"א), מוצג לראשונה ניסוח קבלי-אוסופי הכתוב עברית, העוסק ישירות ברעיון כי על נשמת האדם התחוננה, קיימת נשמה נוספת הפועלת באלוהות. כפי שנראה, לדיון נכנסים מספר מושגים ומוטיבים המוכרים לנו מספרות הזוהר, אולם עתה הם משמשים

⁶¹ הספר התקבל ונלמד על ידי מקובלים שונים בדור הגירוש ולאחריו מבלי שהכירו את זהות מחברו. בכתבי מקובלי צפת והסביבה נמצאות הפניות לספר, וגם ציטוטים שהועתקו ממנו מבלי להזכיר את שמו של החיבור, למשל בכתבי דוד בן זמרא (רדב"ז), שלמה אלקבץ, משה קורדוביר, האר"י וחיים ויטל, ראו את הרשימה החלקית שהביא דניאל מט: Daniel Chanan Matt, *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot*, Chico, California 1982, pp. 19-20. על קבלת דוד בן יהודה החסיד, כתביו והשפעתם על תולדות הקבלה ראו: גרשם שלום, מחקרי קבלה, א, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 137-170; משה אידל, 'דמות האדם שמעל לספירות', דעת 4 (תשמ"מ), עמ' 48-55; הנ"ל, 'עוד על ר' דוד בן יהודה החסיד והאר"י', דעת 7 (תשמ"א), עמ' 69-71. האר"י העתיק בשולי גליון הזוהר שהיה ברשותו קטע מספר 'מראות הצובאות', קטע זה הועתק על ידי חיים ויטל בשער כתבי מורי, ירושלים תשע"ו, עמ' קסג. ראו: גרשם שלום, 'כתביו האמתיים של האר"י', קרית ספר יט (תש"ב), עמ' 193; אידל, 'עוד על ר' דוד בן יהודה החסיד והאר"י' (שם), עמ' 70. באנתולוגיה לזוהר של אזולאי מובא ספר 'מראות הצובאות' בגיליון, אולם לא ברור לנו אם הדברים צוטטו מוויטל או מאברהם גלאנטי, אור החמה, א, פרמישלא תרנ"ו, דף מו ע"ב. קטע מספר הגבול' העתיק שמואל ויטל בתוך ילקוט חיבורים שמוצאם בספריית אביו חיים ויטל. את הקובץ העתיק ר' שלמה ויטל במצרים בשנת תל"ח, מתוך עותק שעבר בירושה מאביו – ר' שמואל ויטל. ראו: כ"י ניו יורק, בהמ"ל 1015 (מתכ"י 24122F), תל"ח [1677], כתיבה מזרחית, בדף 87: 'ליקוטים [כותרת], זה מה שלקטתי מספר הגבול והוא (?) מביאור האדרא רבא ששמו (?) הר' דוד בר יהודה החסיד', על קובץ זה ראו: מאיר בניהו, "'משנת המת' ו'סדר רחיצה גדולה' המיוחסים להלל הזקן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א, ד (תשמ"ב), עמ' 122-125; גרשם שלום, 'הכרת פנים וסדרי שרטוטין', בתוך: ספר אסף: קובץ מאמרי מחקר לכבוד הפרופסור שמחה אסף, עורכים: מ"ד קאסטו, י' קלהנר וי' גוטמן, ירושלים תשי"ג, עמ' 470-471. בדף 140 א באה הקדמת דברים משמואל ויטל לסידור המפתח של הקובץ. כפי שמוכח מדבריו, כוונת שמואל ויטל הייתה לערוך את כל ספרי הקודש שהיו ברשות אביו, ולכן סידרם והעתיקם בכתב ידו שלו. בנו שלמה שהתעניין בספרים הללו, לקח מאחיו הגדול את הקובץ שנפל אצלו בירושה, כדי ליצור עותק לעצמו (דף 140). כמו כן במרשמי הקבלה המעשית לוויטל יש שתי מובאות מספר 'מראות הצובאות': ספר הפעולות, מודיעין עילית תשע"ד, עמ' ריא, רכב.

עבור ר' דוד כדי להסביר את עקרון כפילות הנשמה ואת מנגנון השפע הפועל בין שני החלקים:

ד"א [דבר אחר] לא תעשוק את רעך וכו' כי עדיין יש לך להסתכל כאן בסוד עליון ומופלא בענין לא תעשוק, ואצ"ל כי כל הנשמות היורדות מכ"ע [מכתר עליון] לתפ' ישראל והם מקוננין שם כל אחד ואחד על קנו ויש מהם שהוא שוכן בענפים ומהם בעלין ומהם בשרשים ומהם בגוף האילן כל אחד ואחד כפי מדרגתו ומעלתו כך ישיבתו. כשיבוא ריבוי השפע מן אותו הנחל של כל אל עדן ומן העדן אל שכינה עליונה ומשם אל מדת אברהם ואחר כך למדת התפ[אר]ת שהוא החיים אזי שמש ומגן יי צבאות מחלק אותו השפע לכל אחת ואחת מן הנשמות ההם החלק הראוי ליתן לו מבית המלך. ואם כביכול אדם גזול או עושק אפי' שוה פרוטה מחבירו למטה כאלו גזול לנשמתו פי' נשמתו שהיא מצויירת למעלה בצורות ההיות אזי כביכול יתן פגימות במרכבת הקדוש העליון בשביל שהוא מחסר חלק מן השפע לאותה הנשמה שעומדת למעלה כי אין לך אדם למטה אלא אם כן יש לו צורה ודמות מצוייר למעלה ממש בצורה של זה העולם הן באורך והן ברוחב והן בעובי הכל הוא בצורת היות עליונות הה"ד [הדא הוא דכתיב] נעשה אדם בצלמנו כדמותנו.⁶²

פירושו כולל מוטיבים מדרשיים אחדים שניתן למצוא בוהר בכמה וריאציות, שאותם קישר המחבר אל תורת הנשמה הכפולה.⁶³ לענייננו חשוב לציין את זיהוי מושגי מפתח כגון הדמות והדיוקן העליונים (המוזכרים לעיתים קרובות בספרות הזוהר) עם נשמת האדם הפרטי. לפי תוכן הדברים, הנשמות כיחידות נפרדות פועלות באורגניזם האלוהי ומנתבות את מערך השפע לנבראים. בין הנשמה התחתונה והעליונה קיימת רציפות. עקרון רציפות זה בלתי מובן ללא מושג השפע, המחייב את האדם התחתון בתיווך נשמתו העליונה. מערכת חלוקת השפע שמתחת לספירות העליונות (מספירת 'תפארת' ומטה) מקנה לנשמה את כוח הרצון והבחירה. על פי מעשהו של האדם התחתון נגרע או נמשך השפע. הגזול או העושק את חברו, מתואר כמי שפוגם בשפע היורד אל הנשמה העליונה. מדברי ר' דוד מתקשרת תורת הכפילות של הנשמה עם עיקרון קבליתאוסופי, שלפיו מקור התפלגות הנשמה לריבוי נשמות, על בחינתן העצמית של כל אחת מהן, מתקיים עוד במרחב האלוהי ולא בגופים הקולטים אותן, בשונה ממקורות בראשית הקבלה המייחסים לספירה מסוימת את אצילות הנשמה (ספירת 'בינה' או ספירת 'תפארת' או בשילוב בין שתי ספירות). יש להתעכב כאן על הלשון המתארת את הנשמות המקננות באילן התפארת כל אחת לפי מדרגתה, והנראית כפרפרזה עברית לתיאור המצוי במקומות אחדים בוהר הנדפס על ישיבתן של רוחות הצדיקים בגן עדן בדימוי קן

⁶² ראו: Matt, *The Book of Mirrors* (above, n. 61), pp. 76-77. השו' עם זוהר ח"ג, דף פה ע"א, וראו דיון על פסקה זו אצל משה חלמיש, 'ספרות מוסר קבלית לפני הגירוש ולאחריו: לגלגולם של ערכים, בתוך: חברה ותרבות: יהודי ספרד לאחר הגירוש, עורכים: מ' אביטבול, ג' חזקרום וי"ט עסיס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 171.

⁶³ השו' עם זוהר ח"א, דף קצג ע"ב.

ציפור.⁶⁴ נדמה שדבריו של ר' דוד אינם אלא הרחבה וביאור לדברים שניסח ר' יוסף בן שלום אשכנזי בפירושו לבראשית. חיבוריו של אשכנזי השפיעו רבות על ר' דוד במגוון נושאים.⁶⁵ לענייננו חשוב לציין את הקרבה הרעיונית והספרותית בין הטקסטים, כאשר יש לומר כי אצל יוסף בן שלום הרעיון על אודות נשמה הקיימת בעליונים בד בבד עם התהוותה בגוף מתחזק לאור תורת ה'גלגול' המיוחדת שהחזיק בה, הנוגעת באופן שבו הנשמה יורדת ועולה במדרגות השונות באלוהות:

יש לך לדעת כי כל אחד מבני ישראל נשמת אילנו נטועה בגן עדן מלמעלה בתפ[אר]ת בעץ החיים, וכנגדו בת זוגו – אילן הדעת נטוע בגן. ואילן הדעת מקבלת מעופות אשר פורחות בענפי עץ החיים עד שישכנו בעץ הדעת, ושם צפרים ההם יקננו ויצאו לפעל על ידי פריה ורביה, ר'ל נשמת העליונים. וידוע שכל הנמצאים בהויה והפסד עולים ויורדים בדין בני חלוף מעילוי לעילוי ומעילוי לגריעות ומגריעות לגריעות ומגריעות לעילוי. ולכן ההפסד אינו דבר נפסד ללא דבר כי הפסד הענין הוא הויה ענין אחר. ולפי[כך]. אע"פ שידוע האדם שעתידין להתגלגל מן התמורות אשר בוגדים ביי, יתעסק, ועל ידי כך יתעלו, אע"פ שנראה לכל שזהו רחוק, קרוב הוא מצד אחר, כדי שיעבור עליו זקוק אחר זקוק ודין אחר דין עד שישוּב ככסף הטוהר.⁶⁶

נשמות ישראל בקיומן המעודן טרם יציאתן אל העולם שוהות בגן עדן שבספירת 'תפארת'. לאחר ירידתן והתהוותן בגוף ממשיכות הנשמות להיות 'נטועות' בעץ החיים. אולם קיימת יותר ממדרגה אפשרית אחת בספירות לשהיית הנשמה, מדרגה הנקבעת לפי מעשי האדם בעולם הזה. תורת הגלגול של אשכנזי העוסקת גם במסורת האנתרופולוגית הנפוצה על גלגול נשמות בין בני אדם לחיות וצמחים, כוללת מסורת גלגול נשמות בין דרגות הספירות השונות – גלגול מסוג 'דחייה' והפסד או עלייה. הנשמות מתנועעות בתוך המרחב האלוהי, 'עולים ויורדים' בצורה מכניסטית לפי מעשי האדם. תפיסה זו אינה נוגעת רק באסכטולוגיה או בענייני גמול, ומניחה כי חלק מנשמת האדם הפרטי ממשיך להתקיים באופן רציף במערכת הספירות. תיאורי ה'דחייה' בכתבי אשכנזי עוסקים בהתדרדרות ועלייה של הנשמה במערכת

⁶⁴ השוו עם זוהר ח"א, דף קעב ע"א: 'האי ביתא איהו גו אמצעיתא דכלא, כמה פתחין ואדרין ליה סחור סחור דוכתיין עלאין קדישין תמן מקנני צפרי שמיא כל חד וחד לזיניה, בגויה נפיק חד אילנא רברבא ותקיף, עפיייה ואנביה סגי מזונא לכלא ביה'. את הביטוי על הציפורים המקננות (בלשונו: 'מקוננין') בוודאי לקח דוד בן יהודה החסיד מכאן. על דימוי רוחות הצדיקים כציפורים וההקשר לתורת הנשמה ראו: אבישי בראשר, 'ציפור הנפש: חכמת הציפורים ותורת הנפש במדרשות ה"זוהר" לפרשת בלק', בתוך: הסיפור הזוהרי, כרכים א-ב, י' ליבס, י' בן-הראש ומ' הלנראשד (עורכים), ירושלים תשע"ז, א, עמ' 354-392; הנ"ל, מסעות הנפש (לעיל, הע' 30), עמ' 367-368.

⁶⁵ על הקרבה בזמן ובמקום שבין שני מקובלים אלו, ועל השפעת כתיב ר' יוסף אשכנזי על ר' דוד ראו: שלום, מחקרי קבלה א (לעיל, הע' 61), עמ' 115, 120, 146, 160-161; משה אידל, 'פירושו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאלפא ביתא', עלי ספר י (תשמ"ב), עמ' 25-35.

⁶⁶ כ"י פריס, הספרייה הלאומית של צרפת 842 (מתכ"י 14471), רכ"ד [1464], דף 24ב; מיווה ומתוקן עם מהדורת משה חלמיש, פירוש לפרשת בראשית לר' יוסף בן שלום (הארון) אשכנזי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 151; קטע זה גם הועתק בחלקו אצל שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 333.

צינורות השפע בהווה. תוצאת החטא היא כפולה, והיא משפיעה על הנשמה העליונה הפועלת בתחום הספירות.⁶⁷ בכתבים אלה שלאחר הזוהר אנו מוצאים אפוא כמה רעיונות חשובים בנושא הנשמה ושאלת היחס שלה עם מקור חיותה, המבוססים על דיונים מתוך ספר הזוהר. רעיונות אלה כרוכים בהתפרטות ובהסתבכות עם תורת האלוהות ועם תורת הגלגול או סוד העיבור. ראוי לציין את ר' יוסף הבא משושן שמציג רעיון חדש הקשור במקורן של הנשמות – רעיון החשוב ביותר בהשתלשלות המושגים שאנו עוסקים בהם. ב'ספר טעמי מצות' מציג ר' יוסף הבא משושן את הסברה כי כל נשמה ונשמה היא ענף באילן או איבר במרכבה הקדושה. תפיסה זו מסתמכת בעיקרה על תאוסופיה מורכבת, הרואה את נשמות ישראל למניינם ההיסטורי כמרכיבות את האורגנון האלוהי, או כמלבישות את אורות האצילות, ולכן מלכתחילה אין מדובר בבחינה אחת שממנה נאצלות הנשמות, כדוגמת הנפש הכללית או מספירה מסוימת. כך כותב ר' יוסף הבא משושן על הטעם הקבלי לאיסור רצח: 'דע שכל א' וא' מישראל הוא אבר במרכבה עליונה הקדוש והטהור והוא ענף א' במרכבה. וכל אדם ההורג נפש א' מישר[אל] גורע אבר א' במרכבה העליונה וקוצץ בנטיעות'.⁶⁸ דברים אלו מתכתבים עם משנתו הקבלית התאורגית ב'ספר טעמי מצות' – שלה מקבילה ארמית אצל בעל תיקוני הזוהר – המדברת על דיוקן בראשית של האדם, המקביל לצורה העליונה, המחולק מתרי"ג כוחות או איברים, כנגד מצוות התורה. ייעוד של האדם הוא לפתח את צלם אלוהים שבו בקיום רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, שכל אחת מהן קשורה באיבר מאיברי הגוף, וממילא באחד מאיברי האלוהות.⁶⁹ מעצם חלוקת האלוהות לתרי"ג

⁶⁷ ראו את הדיונים אצל יהודית וייס, "דחייה"/"חליפה", ר' עיבור: תפיסות ספירתיות בדבר גלגול נשמות בין גופים בספרות הקבלה המוקדמת והדיוקן, מדעי היהדות 57, 1 (תשפ"ב), עמ' 89–97. מסקנה זו על כפילות הנשמה לא עלתה במאמרה, אף שהיא עולה בקנה אחד עם מסקנותיה. וראו גם יוני שניצר, 'נשמות אינן מתגלגלות: לביור המושג "דין וחלוף" לר' יוסף בן שלום אשכנזי', קבלה 45 (תש"ף), עמ' 221–244.

⁶⁸ ליאור זקסי-שמואלי, ספר טעמי מצוות לא תעשה לר' יוסף הבא משושן: מהדורה ביקורתית ועיון בטאבו בזמן חיבור הזוהר, כרכים א–ב, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ט, ב, עמ' 20; וראו גם עמ' 112, 116, 236. בספר טעמי מצוות עשה נמצא אותו המשפט, הפעם על הנשמה: 'וכל נשמה ונשמה מישראל הוא אבר במרכבה העליונה וענף בעץ החיים', בתוך: Menachem Meier, *Critical Edition of the Sefer Ta'amey ha-Mizwoth Attributed to Isaac ibn Farhi*, Section I - Positive Commandments, with Introduction and Notes, Doctoral Dissertation, Brandeis University: Waltham 1974, p. 326

⁶⁹ השוו עם שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 329; אלכסנדר אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות המיוחס לר' יצחק ן' פרחי', קרית ספר מ (תשכ"ה), עמ' 276. על ההתאמה שבין המצוות ובין צורת האל והאדם אצל יוסף הבא משושן ראו: איריס פליקס, תיאורגיה, מגיה ומיסטיקה בקבלתו של ר' יוסף הבא משושן הברייה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ה, עמ' 99–144; זקסי-שמואלי, ספר טעמי מצוות לא תעשה (לעיל, הע' 68), ב, עמ' 386–387. ב'ספר טעמי מצוות עשה' רעיון זה נכתב במפורט: 'ולפיכך נתן הקב"ה לישראל תרי"ג מצוות עשה שהם רמ"ח כנגד רמ"ח איברים שבאדם כנגד רמ"ח כחות שנקראו ה' וכנגד רמ"ח ענפים רמ"ח מיני מאורות שיוצאין מצורה העליונה יתברך, וכל

כוחות או איברים, עולה ההשקפה על מושג הקבוצות, וחלוקת הנשמות למשפחות. כל משפחת נשמות מדומה לאילן שענפיו מרובים. נשמות שבאותה קבוצה ניזונות משורש משותף, המתפרש כאן באופן מוחשי כנשמת האב. נשמות שעלו למקורן בעץ החיים משמשות שורש לנשמות בעולם הזה המשולות לענף.⁷⁰ כאן מתברר כי יוסף הבא משושן החזיק בתפיסה של התהוות הנשמות מתוך עצמן, ולהבדיל מההבנה כי הנשמה נאצלת כל פעם בפעולה מחדשת מכוח האלוהות. כפי שהציגו החוקרים, מסתבר שזהו המקור שהשפיע ישירות על ר' שלמה אלקבץ⁷¹ ור' משה קורדובירו⁷² על חלוקת הנשמות בדמות משפחות, וזהו המקור שממנו פיתחו לאחר מכן האר"י ותלמידיו את תורתם על הניצוצות הפרטיים השייכים לאותו שורש, וכפי שנציג בהמשך. ניתן אם כן לזהות שני שדות שיח עיקריים שהתפתחו במקביל והתנקזו לתוך תורת הנשמה הכפולה בדור הגירוש ובהמשך ב'קבלת צפת': מודלים של כפילות המאופיינים באמצעות דימויים של תאומים, או יחסי מזל וצלם המשמשים גם לתיאור של זיקות רחבות יותר של הפרט למבנים של משפחות, שושלות וזיקות אסטרולוגיות, ומאידך גיסא מודלים של כפילויות אורגניות המתוארים באמצעות דימויים של אילן, ענפים, שורשים וזרעים. הדימויים האורגניים של הכפילות משמשים בצורה מפותחת ב'ספר האמונות' לשם טוב אבן שם טוב (נכתב בסביבות 1400, נדפס בפרארה ש"ו), הכולל כבר תורה מפותחת למדי של תורת נשמה כפולה בראשית המאה החמש

ענף שיוצא מצורה העליונה נברא בו מלאך ששמו כשם רבו שנקרא ה', ויש לו מרכבה בפני עצמו. ובאותם רמ"ח מלאכים ששם כשם רבם מתלבש[ת] שכינה, ובכל ענף וענף נברא מצוה ונברא אבר באדם' (Meier, Sefer Ta'amey ha-Mizwoth [above, n. 68], p. 29)

⁷⁰ על דימוי משפחת הנשמות כאילן מרובה ענפים אצל יוסף הבא משושן ראו: ליאור זקסי-שמואלי, 'קידושן התיאוסופי של המשפחה והאומה בספרד במאה השלוש עשרה: יחסי קבלה והלכה', פעמים 165 (תשפ"א), עמ' 66–68, 71. לא ברור כיצד מתקשרת תורת הגלגול של יוסף הבא משושן עם רעיון קבוצות הנשמה שלו, אולם בטעם מצוות הייבום מובא כי אדם שמת ללא ילדים ענפו בעץ החיים נקצץ, ואחיו המייבם את אשתו 'מצמיח' בחזרה את הענף הוא; פירושו של דבר, שנשמתו חוזרת בגלגול אל הילד שנולד, ובכך נמשכת 'השלישלת הקדושה': Meier, Sefer Ta'amey ha-Mizwoth (above, n. 68), p. 260; זקסי-שמואלי, 'קידושן התיאוסופי של המשפחה' (שם), עמ' 77. לניתוח תורת הגלגול של ר' יוסף הבא משושן ראו: זקסי-שמואלי, 'ספר טעמי מצוות לא תעשה (לעיל, הע' 68), א, עמ' 184–217; Leore Sachs-Shmueli, 'Human-Animal Reincarnation and Animal Grief in Kabbalah: Joseph of Hamadan's Contribution', *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 31:1 (2022), p. 30-56

⁷¹ 'ספר טעמי מצוות לא תעשה' שבכתב-יד ירושלים 38°597 הועתק בסלוניקי (בשנת 1529?) עבור ר' שלמה אלקבץ. ציטוטים מהחיבור מצויים בתשובת אלקבץ בקבלה ששלח לר' יוסף קארו. אצל: אלטמן, לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות (לעיל, הע' 69), עמ' 259–260. עוד על התקבלות הספר בקרב חכמי צפת והסביבה ראו: משה אידל, 'שרידיים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הבייה', דעת 22 (תשמ"ח), עמ' 55–47

⁷² ראו: שיעור קומה, וארשה תרמ"ג, דף פב ע"א, וראו שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 333 Bracha Sack, 'Some Remarks on Rabbi Moses Cordovero's Shemu'ah be-Inyan ha-Gilgul', in: Alfred Ivry, et al. (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism: Alexander Altman Memorial Volume*, Amsterdam 1998, pp. 282-283

עשרה. אבן שם טוב מנסה להתאים ולחבר שתי מסורות מקבילות הנוגעות באופן אצילות הנשמה שלא דווקא מתיישבות זו עם זו: (א) הנשמה מתהווה ונולדת מכוה החיבור בין הזכר והנקבה האלוהיים (ספירות 'תפארת' ו'מלכות'); (ב) לכל נשמה ונשמה יש מקור אצילות שונה, מספירה ומדרגה שונה באלוהות. הנשמה יוצאת מהכוח אל הפועל מספירה מסוימת ברצף פעולות שווה ובמעבר קבוע דרך תחנות ודרגות עד שהיא מקבלת את צורתה הסופית. טרם ביאתן לעולם, הנשמות מגיעות כולן למשכן הצורות הכלליות – ספירת 'מלכות' – המשקפת בתוכה את כלל הספירות והמדרגות. היסוד הפרטי של הנשמות עומד בפני התבטלות והתכללות בשכינה. אומנם גם בכור המצרף הזה שבאו בו הנשמות, עדיין נמשכות הן אחר שורשיהן הנותרים כל אחד לפי מדרגתן בגוף הספירות, משם יורדים לכל אחת ואחת השפע והמזון הרוחני הראויים לה. ניתן להתחקות אחר השימוש הבלוט שעושה אבן שם טוב בדימויי האילן, הענף והשורש בתיאור הנשמה ומקורה וקיומה המתמשך בעליונים:

הנה דעת חכמינו הקדושים והטהורים [...] וכל מקובלי ישראל אשר האמינו בתורה [...] כי נפש האדם היא הויה דקה עד מאד אינה מוחשת כלל ומושגת באחד מן ההרגשות מוצאה מהמדור העליון, למעלה מעולם הגלגלים [...] כי היא מן הצורות מצויירות הנתפשות במחשבות והנמצאיות] מכה השרשים העליונים וכמו שהורה הנשיא הגדול הר' חסדאי זכרו לברכה (הסדאי קרשקש) ואולם כמו שצורות בני האדם החצונות אינן שוות כך הן אינן שוות וכמו שבני אדם אינן שוין בדעות [...] כן הנפשות אינן שוות כי הן נמשכות אחרי שרשיהם והנה הסכימו רבותינו זכרם לברכה שמדת אברהם אבינו [...] היתה חסד והיא הספירה הראשונה לבנין ולכן נמשכו פעולותיו אחריה [...] ומדת יצחק הגבורה והדין וכן נמשכו פעולותיו [...] ויעקב כשהוא] מן המדה האמצעי ובשרש האחר' ממנו משתרגים כל הענפים נמשכו פעולותיו אחרי זה [...] ודוד שהיה כחו המלכות מלכות הקדש [...] לקח מדה זו ונמשך אחריה [...] ויש נפש נאצלת מפנימיות הספירות הפנימיות ויש מהחצונות ויש מהכנפים ויש שעקרו מהטוב ויש שעקרו מן הרע ואמנם הנפש הנתונה לאדם ובהתחבר הזכר עם הנקבה ובהתחבר צורתיהן הפנימיות כאשר גזרה חכמת השם [...] נתנה לו הנפש מעץ הדעת והוא סוד יסוד עולם עם מלכות. ומלכות נקרא תמונה כלולה כוללת כל הצורות כי היא נאצלת מכל המעלות [...] וכפי החכמה העליונה נותנין הצורות מהם פנימיות ומהם חצונות ונשמרו שרשי העליונים ליתן לכל צורה הראוי לה.⁷³

תאוריה זו מתחדדת לאור תורתו הנבואית-המיסטית המתארת את התקשרות הנביא כדבקות בשורש נשמתו: 'דע כי הנבואה צריכה תנאים רבים הראשון היות מוכן הנביא לפי נשמתו לנבואה מפני היות נשמתו נאצלת ממקום ראוי לה בענין שתדבק ותקשר בשרשה'.⁷⁴ בהמשך מתקבלת התמונה השלמה של תורת הנשמה הכפולה, שממנה נגזרות אפליקציות מיסטיות חזקות: 'זהנה הצורות התחתונים מושרשות בעליונים כי האדם הוא אילן הפוך שרשיו למעלה ואם ידבק האדם בכבוד השם ויתקדש ויתבודד ויתיחד בקדושה יוכל להשפיע ע"י צורתו

⁷³ ספר האמונות, פרארה שי"ו, דף ס ע"א.

⁷⁴ שם, שער שמיני, פרק א, דף פד ע"א.

לכבוד העליון כמדליק האש והנר שהיא מאיר הבית.⁷⁵ מסורת זו על מקור הנשמות לא התקבלה מחוץ לחוגי מקובלים בספרד עד לדור הגירוש. הוכחה לכך היא איגרת תשובות בקבלה שחיבר יוסף אלקאשטייל ערב הגירוש, לשאלות שהפנה אליו יהודה חייט. באיגרת זו ניתן להתחקות אחר התורה הקבלית על ה'צורות העליונות' שעליה דיבר אבן שם טוב בספרו, זו נראית לאלקאשטייל כהקדמה מוסכמת להבנת תורת האדם בכללותה.⁷⁶ קונטרס זה של אלקאשטייל היה ידוע לחכמי צפת כדוגמת רמ"ק ואלקבץ שהזכירוהו בשמו. בנוסף, שלום חידש כי מקורם של מונחים טכניים שהשתמשו בהם האר"י ותלמידיו כמו 'עולם התורה' לעומת 'עולם התיקון' לתיאור סוד שבירת הכלים ומצב הנאצלים שבהם עתידה להתרחש השבירה – הוא בתשובותיו של אלקאשטייל, וקשה להניח שהשתמשו במונחים האלה ללא כל ידיעה של מקור ספרותי זה.⁷⁷ ניתן להוסיף עוד עיקרון רעיוני המצוי בקונטרס זה, שהשפיע עמוקות על תורת הנשמה של האר"י ורח"ו. בסעיף ב' מתאר אלקאשטייל את הסכסוך שבין הטוב והרע במה שמזכיר מאוד את המיתוס הלוריאני. אלקאשטייל שכנראה שאב רעיונות דואליסטיים שמקורם בתיקוני הזוהר, ואצל ר' יצחק בן יעקב הכהן ור' משה מבורגוש תלמידו על האצילות השמאלית, מציג בניסוחו שלו את הניגוד החריף שבין שתי דמויות אדם מטא-קוסמיות, דמות האחת טהורה והשנייה עוינת, דמויות אלו מייצגות כל אחת את בניין ה'צורות' של בני האדם ההיסטוריים (הקונקרטיים) הבנוי באופן מקביל לבניין הספירות האלוהי, ה'צורות הטהורות' אל מול ה'צורות הבלתי הגונות'. שני דיוקנות אלו, שהם דמויות אדם בראשית, מהאלוהות באו, הנשמות הטהורות מתלבשות בתוך 'אדם ישר', וכנגדן הקליפות בתוך 'האדם בליעל'. כפי שנראה האר"י לקח בוודאי הגדרות מסוימות שמקורן אצל אלקאשטייל, ומבלי להזכיר את הקונטרס שעמד לפניו, ולכן ראוי להביא את הדברים זה כנגד זה:

שער הגלגול	תשובות ר' יוסף אלקאשטייל לר' יהודה חייט (מהדורת שלום)
<p>והנה לא כל הנשמות שוות כי אין החטאים והפגמים שוים כי האיברים אשר נמצאו יותר נאחזים באותו החטא שחטא אדם הראשון הם נפלו לתוך הקליפה יותר בעומק מן המקום שנפלו שאר האיברים, שהיו יותר רחוקים מן הפגם ההוא, כי ודאי</p>	<p>[סי' ב] והנה המציא השם ית' צורות לאלו העולמות שיבנה האדם להנהיגם והמציא מהאצילות הקדוש צורות קדושות וטהורות. וכנגדם המציא בעולמות הקליפה הנקראת תורה צורות בלתי הגונות הפכיות לקדושות שמכחישות האצילות ומקטרגות על הצורות</p>

⁷⁵ שם, דף פד ע"ב – פה ע"א.

⁷⁶ מדברי התשובות ניכר חותמו של ספר האמונות על קבלת אלקאשטייל, ראו: גרשם שלום, 'לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש: תשובות ר' יוסף אלקאשטייל לר' יהודה חייט', תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 180 הע' 38, עמ' 184 הע' 72, עמ' 198 הע' 152, עמ' 201 הע' 170.

⁷⁷ שלום, שם, עמ' 173–174.

הוא שאין כל הנשמות שוות, כי יש נשמה שנתאוות וחשקה יותר בחטא ההוא מנשמה אחרת. ונמצא כי כפי ערך בחי' פגם הנשמה, כך בחי' מקום נפילתה בעמקי הקליפות. והענין הוא במה שתדע כי גם את זה לעומת זה עשה האלהים. וכמו שיש אדם הראשון בקדושה כן יש אדם בליעל בקליפות ויש בו רמ"ח אברים ושס"ה גידין וכפי האיברים שחטאו באדם הראשון כך כפי בחינתם גם כן אותם האברים כיוצא בהם אשר באדם בליעל לקחו אותם הנשמות שנשרו מאדם הראשון ונתלבשו בתוך הקליפות ההם ונעשה להם לבושים מאותן הקליפות אשר כיוצא בהם ממדרגת מקומן כי כל דרכיו יתברך משפט בקו היושר ולא בערבוביא רק כל נשמה נפלה כפי מדרגתה באבר א' מן האדם הבליעל הדומה אליה.⁷⁹

הנשפעות ממנו ואלו הצורות הבלתי הגונות היו מתלבשות בקליפות הנקראות אדם בליעל. והצורות הקדושות שנתיעץ הב"ה עמהם היו מתלבשות בקרב האדם הישר שעל דמות הכסא והתפשטות צורות האדם הישר התפשטות ראשונה היה אלף דור כי הוא סיום עשרה מאמרות וכל מאמר כולל כל העשרה נמצא כל אחד מאה וכל אחד כולל כולם נמצא שהוא אלף. והנה התפשטותו היה לאלף דור. וגם באדם הבליעל נמצאו על דרך זו צורות של אלף דור כי זה לעומת זה עשה האלהים [...] [סי' ד] ומה ששאלת מענין חלוק נפש הרשע ונפש הצדיק מאחר שמקור אחד לכלם שהיא תחת [הכסא] הנה לא צדקת בזה באומרך לומר שנחצבו מתחת כסא הכבוד אע"פ שמטריחים לקונם לצייר צורת ממזירים שהם אפילו צורות הקדושות יש הבדל גדול ביניהם אע"פ שכולם נשתלשלו מן האצילות כ"ש אותם שעיקר המצאם הוא מהכנפים והמלבושים והכנויים הם מהמדרגות והמרכבות התחתונות אשר אחיזתם בסוד עץ הדעת טוב ורע וגם שלפעמים הם מורכבות מ טוב ורע אם בשויון ואם בנטייה לאחד מהקצוות. ואם לכל אלו המדרגות קראת אתה תחת הכסא נראה לי שלא עמדת כלל בסוד העיבור (הגלגול).⁷⁸

ניכר כי בקונטרס זה רעיון כפילות הנשמה הוא עיקרון שחזור על עצמו בשני נושאים, שלאחר מכן נמצא אותם אצל חכמי צפת. המגמה הראשונה, שמוזכרת כאן כמבוא לסוד העיבור, קשורה במקור הפרוהיסטורי של הנשמות באדם ישר, וכנגדן הקליפות באדם

⁷⁸ שלום, 'לידיעת הקבלה בספרד' (לעיל, הע' 76), עמ' 179, 185.

⁷⁹ שער הגלגול, ירושלים תשע"ז, עניין חיבוט הקבר, עמ' קג.

בליעל. ה'צורות' הטובות והרעות בנויות בשיעור קומת האל והספירות. מדברי אלקאשטייל עולה כי האמונה בגלגול מותנית באמונה בתפיסת מציאות בדולה ופרהיאקזיסטנציאלית של הנפש, דבר שגם ניכר מתוך ספר האמונות של אבן שם טוב.⁸⁰ המגמה השנייה רואה את הקשר הטבעי שבין הנשמה לשורשה הנשאר בחיק האלוהות, כמרכיב יסוד בהבנת התהליך המיסטי, כפי שמציין המחבר: 'זהנה לפניו שני הדרכים שהם הטוב והרע ואם בחר בדרך הטוב הנה הטוב מתרבה על ידו וצורתו וגוייתו נעשית כסא למקורה הטוב והרי הענף דבק בשורשו ויונק תמיד מזיוו והדרו ואפי' החומר עצמו יזקק ויזהיר כוהר הרקיע ויעשה בשרו לפיד אש'.⁸¹ הטרנספורמציה והפיכת האדם לכיסא לאלוהות מובנת לאור הדבקות בשורש העליון ויניקת השפע מלמעלה אל האדם, ההופכת את האדם לכלי קיבול של האור האלוהי הנמשך מהשורש העליון דרך הענף לתוך גוף השלם. משיכת השפע לגוף הופכת את האדם למרכבה לאלוהות ושלמות זו מתבטאת בהפיכת הגוף לגוף של אור.⁸² כפי שנראה בסעיף הבא, רעיון זה זכה לעמוד במוקד תורות הטרנספורמציה המיסטית של מקובלי צפת וזכה לפיתוחים והסברים שונים.

1. תורת הנשמה הכפולה בקבלת צפת

נפתח במחבר האלמוני של ספר 'גליא רזא', המוקדש ברובו לתורת הגלגול, ונתחבר ככל הנראה כדור לפני מקובלי צפת ובמנותק מהם (בין השנים 1543–1553). בעקבות מקורות מדרשיים וקבליים על קיומן של האבות כחלק מהמרכבה,⁸³ דן המחבר על דמותו בעליונים של אברהם המתקיימת במקביל לאברהם התחתון. הוא מתאר את דמות כפילו של אברהם כמליץ יושר בעדו וכמיופה כוחו בעליונים. תיאורים אלו יכלו להתאים במידה זהה לתיאורים

⁸⁰ אמונה על נבדלות הנפש טרם בואה לעולם כתנאי לאמונה בגלגול עלתה בוויכוח שהתרחש בקנדיה בשנת רכ"ו לערך (1466), בין ר' משה אשכנזי, אשר שלל אמונה בגלגול נשמות, ובין ר' מיכאל באלבו, ראו גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה (לעיל, הע' 49), עמ' 387–396. תורת הגלגול, שעיקרי פרטיה נחשפו החל בפרסום הוזהר, עמדה לא פעם למבחן הביקורת של אלה שהתנגדו לקבלה, מה גם שמקובלים לא קיבלו את כל פרטיה. אולם תורה זו לא רק ציינה את הטרגדיה של הרשע הנמצא בפקעת של גלגולים שאין מפלט ממנה, אלא גם עיצבה תודעה חדשה המתארת את תפקידן של נשמות ישראל במהלך הפנימי של ההיסטוריה. לשם דוגמה, ההתעניינות בתורת הגלגול אצל אבן שם טוב בספר האמונות, שנכתב בערך בשנת ק"ס (1400), הייתה קשורה ללא ספק בקשר היסטורי להלכי הנפש של יהודי ספרד באותם הימים, בעקבות פרעות קנ"א שהביאו להרג ולחורבן של קהילות שלמות בספרד, ראו על כן: Hartley Lachter, 'Jewish Bodies in Divine Form Jewish Difference and Historical Consciousness in Medieval Kabbalah', *Journal of Jewish Identities* 11.1 (2018), pp. 134-137

⁸¹ שלום, 'לידיעת הקבלה בספרד' (לעיל, הע' 76), עמ' 189.

⁸² על הפיכת הגוף לגוף של אור ראו: Moshe Idel, 'Illumination and Bodily Luminosity in Jewish Mysticism', *Kratér: Quaderni di culture e tradizioni spirituali* 1 (2021) [=Corpi di luce, a cura di Alessandro Grossato], pp. 123-146

⁸³ אפטרמן, דבקות (לעיל, הע' 6), עמ' 274–279, 341.

של חסידי אשכנז על מלאך מזולו של אדם, שאותם יישם אל תוך פרשנות היסטוריוסופית מיתית של המקרא על דמות אברהם העליון.⁸⁴ בקטע קצר הוא מציג את התפקידים שממלא באופן עקרוני אותו כוח עליון, אולם המעניין ביותר הוא ההקבלה של כוח זה עם רעיון הנשמה הכפולה. הקבלה זו שבין שתי המסורות אינה חידוש שלו, ומצאנו לה פיתוח אצל ר' דוד בן יהודה החסיד, אומנם כאן אנו שומעים לראשונה על המונח 'נשמה כפולה' במונח שאנו עוסקים בו:

הכח העליון כשהוא מדבר בשביל אותו התחתון שהוא דוגמתו הוא מדבר כמו אדם א' שמדבר בעדו וכמו כן כל הצדיקים שיש בהן נשמות כפולות יש להם לעילא כחות שמליצים בעבור התחתונים שהם דוגמא לאותם העליונים.⁸⁵

רעיון הנשמה הכפולה לא הגיע כאן לכדי תאוריה מפותחת ומקיפה, ולשיעור של תורה שלמה ושיטתית, אלא בכתביהם של מקובלי צפת. את תורת הנשמה הכפולה ניתן למצוא בכתביהם של משה קורדובירו ותלמידו אליהו דייוידאש, זו הייתה רכיב מרכזי בתורה המיסטית שפיתחו, ובהמשך ניתן לראות את השפעתה בקרב מקובלים נוספים כמשה אלשיך ותלמידו חיים ויטל. השקפה זו הטביעה את חותמה המובהק על תורתם המיסטית והמוסרית-קבלית של מקובלי צפת,⁸⁶ שכן ההתקשרות עם החלק העליון של הנשמה והפעלתו היא בגדר מוטיב מרכזי החוזר במספר וריאציות בין המקובלים השונים, והיא מתקיימת על רקע השקפה כללית המעמידה את עקרון הרציפות בין האלוהי לאנושי כעיקרון מכוון.⁸⁷ בקשר הזה שבין שני חלקי הנשמה ראו מקובלי צפת את עיקרון של מצוות הדבקות ואהבת האל, הפיכה למעון, כיסא או מרכבה לאלוהות, וקבלת רוח הקודש ונבואה. אידיאלים אלו מכוונים מצד אחד לחיבור של הנשמה התחתונה לחלקה העליון הדבוק באלוהות, ומצד ההפוך להורדת השפע האלוהי בתיווך החלק העליון אל תוככי האדם.

ראשון למקובלי צפת שהתמודד עם המסורות הקבליות בסוגיית מחצב הנשמות ומציאותן הבודלה הוא ר' משה קורדובירו. בעוד שקיבל את הטענה בדבר קיומה האלוהי של הנשמה, באופן פורמלי דחה את הטענה כי יש הבדל אונטולוגי קדום בין הנשמות. את דברי אלקאשטייל בשאלת מקור הנשמות ציטט רמ"ק ב-'פרדס רימונים', ודחה אותם על הסף. מבלי להיכנס לפרטי המחלוקת, ניתן לומר כי רמ"ק הסתייג ממסורת קבלית מעין זו

⁸⁴ המחבר מתאר את סיפורי התנ"ך כבימת מאבק בין כוחות הקליפה ובין כוחות הקדושה בעליונים, ראו על כך: רחל אליאור, 'תורת הגלגול בספר גליא רזא', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 215-216.

⁸⁵ גליא רזא, מאהוב תקע"ב, דף לג ע"ב.

⁸⁶ על אופי ההגדרה המחודשת של ספרות המוסר הקבלית ראו: Patrick B. Koch, *Human Self-Perfection: A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth Century Safed*, Los Angeles 2015

⁸⁷ אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל, הע' 5), עמ' 60-64; Idel, *Ascensions on High* (above, n. 4), pp. 41-47, 117-118

שפוגעת באחדותן האונטולוגית של הנשמות. לפי מסקנתו, אין טיב הנשמה נקבע בראשית נביעתה מבחינה אלוהית מסוימת:

וכלל דבריו [של אלקאשטייל] כי שלשת המדרגות הם לאברהם מהבינה והתפארת והמלכות שבחסד. וכן ליצחק מצד הגבורה, וכן ליעקב מצד התפארת [...] ולנו בזה דרך אחרת כי כל נשמה ונשמה כלולה מעשר וכן ביאר הרשב"י ע"ה [...] והנה אחר שכל נשמה כלולה מעשר וכמו שהאדם במעשיו הראויים יגביר מדה מן המדות לפעול ויהיו כל שאר המדות מתלבשות בענין המדה ההיא מצד תוקף ההשפעה [...] כן גם אם ירצה האדם יגביר בנשמתו מצד פעולותיו איזה חלק שירצה, כגון אם יעסוק בתורה יגביר על עצמו כח התפארת, ונמצא חלק התפארת שבנשמתו מאיר עד שיהיה הוא העיקר ושאר החלקים נטפלים אליו.⁸⁸

במדרג איניסופי של השתקפות הספירות בתוך עצמן, ראו חלק מהמקובלים אפשרויות איך סוף למוצא הנשמות ולשכלולן; הרי גם לשיטת מי שמחזיק במסורת הקבלית כי כל הנשמות נאצלות מספירת בינה – מסורת שקיבל אותה קורדובירו בפשטות – עדיין יש לתהות מאיזה חלק של ספירת 'בינה' הן מגיעות. קורדובירו, שהכיר את המורכבות של תאוריה זו, מצייע דרך אחרת. ברכה זק מסכמת בקצרה על פי דבריו של קורדובירו בפירושו לתיקוני זוהר את עמדתו בנוגע למוצא הנשמות בספירת בינה, לדידו: 'מוצא הנשמה הוא בחלק כלשהו שבספירת בינה, אבל בחלק שפרטיותו בטלה בכלליותו'.⁸⁹ סוגיה זו על מקור הנשמה, משליכה על יסוד הבחירה החופשית. טיבה של הנשמה נקבע במבחן המעשה הדתי בלבד. הנשמה, שערוכה בדגם הספירות,⁹⁰ מאפשרת לאדם לאמץ מידה מן המידות שיש להן משמעות מוסרית בחיי המעשה, ובכך להגביר את כוח הספירה הספציפי הקשור בה בתוך נשמתו. דברים אלו הם בבחינת רקע חשוב לשיטתו המוסרית-המיסטית בספר 'תומר דבורה'.⁹¹ קורדובירו דחה את המסורת על קיום נבדל של מוצא הנשמות בספירות השונות, וכפי שהוצגה אצל מקובלים כמו אלקאשטייל, מחשש להשקפה הדטרמיניסטית שהיא טומנת בתוכה. ככלל, כפל פניה של הנשמה אצל קורדובירו מזוהה לכאורה עם יסודות אחרים, והוא למעשה פיתח תורת נשמה כפולה מורכבת ומסובכת המתבססת על משנתו האונטולוגית, וכפי שנראה בהמשך. בחלק מהמקורות דימה קורדובירו את הנשמה למראה המשקפת את

⁸⁸ פרדס רימונים, ירושלים תשע"ג, שער לא פרק א, עמ' תח. השוו עם תיקוני זוהר עם פירוש אור יקר, א, ירושלים תשל"ב, עמ' כז.

⁸⁹ זק, בשערי הקבלה (לעיל, הע' 3), עמ' 207.

⁹⁰ על תפיסה זו ראו: זק, בשערי הקבלה (לעיל, הע' 3), עמ' 206–209. על היחס בין הנשמה והאל במשנת קורדובירו ראו: זק, שם, עמ' 105–108, 205–213; בן-שלמה, תורת האלוהות (לעיל, הע' 3), עמ' 320–324; Garb, *Yearning of the Soul* (above, n. 2), pp. 29–33. משה סגל, הנשמה בעולם העליון ובעולם התחתון כחלק מכוונת הדבקות בקבלת ר' משה קורדובירו, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב תשפ"א.

⁹¹ על שיטתו המוסרית-המיסטית בספר 'תומר דבורה' ראו: Patrik B. Koch, 'Approaching the Divine by "Imitatio Dei": "Tzelem" and "Demut" in R. Moshe Cordovero's "Tomer Devorah"', in: *Visualizing Jews Through the Ages*, eds. H. Ewence and H. Spurling, New York 2015, pp. 48–61.

נשמות כל ישראל, ולכן כל נשמה יכולה לזהות את עצמה בנשמת חברתה.⁹² אולם נדמה שאין דעה משותפת לכלל דיוניו של קורדובירו בנושא זה, וסוגיה זו לא הגיעה לידי מיצוי בדבריו נגד יוסף אלקאשטייל. מיד בהמשך הדברים בשער הנשמה, קורדובירו מצטט את הנוסח הבא בתיקוני זוהר: 'דא נשמתא דאיהו רשימו דילה גליפא לעילא';⁹³

וכן הנשמה בהיותה מתאצלת כפי הדרכים שנתבארו, כי תשאר מציאותה מצוייר ממקום אשר ממנה חוצבה מציאות דק ונעים, ומדרגותיה יורדים מדרגה אחר מדרגה דרך מעלות הסולם עד בואה אל עולם השפל. וזה נתבאר בתיקונים (סה ע"ב) [...] ומתוכו נראה בפירוש כי נשאר למעלה מקום חציבת הנשמה דיוקן משובח ודק, עד שהוא משובח יותר ויותר מהנשמה למטה. כי בדיוקן העליון של יעקב אמר ודחלין מיניה מה שאין כן בנשמה למטה כמו שביאר.⁹⁴

הדברים כאן של קורדובירו, הכתובים ברוח התיקונים, טעונים בירור. דברי התיקונים מצביעים כי עצמות הנשמה נשארת בעליונים, והנשמה הנאצלת אינה אלא רושם שלה או טביעת חותמה. שנית, מדברי התיקונים משתמע במפורש כי כל נשמה ונשמה חקוקה בכסא הכבוד בדיוקנה האישי. כפי שניראה הנחות הללו לא מתיישבות עם תפיסתו הכללית של קורדובירו על תורת הנשמה הכפולה. בחיבור 'אור יקר' קורדובירו נדרש שוב לשאלת היחס שבין הנשמה למקורה, אולם מוסיף פרטים על התאוריה שהציג ב'פרדס רימונים'. הפעם מסתמך קורדובירו על מאמר מהתיקונים שבזוהר חדש: 'ואנון אנשי מדות דנשמתין דילהון רשימין תמן ומתמן אצילותהון'.⁹⁵ קורדובירו מצא את דבריו שהחל לפתח ב'פרדס רימונים' קרובים למאמר זה יותר מהמאמר הראשון שבתיקונים. בעוד המאמר בתיקונים מצביע כי הנשמה התחתונה נחשבת רישומה של הנשמה העליונה וטביעת חותמה, מצא קורדובירו סימוכין בתיקונים חדשים להפך הגמור, קרי, הנשמה העליונה נחשבת רישומה של הנשמה התחתונה. בתחילה כותב קורדובירו את הבנתו שלו למושג הרושם, מושג שלשיטתו מצביע על יסוד קבל-אונטולוגי על כך שכל הוויה הנאצלת מותירה את טביעת חותמה במקור המאציל אותה. פירושו של דבר, שכל מערכת האצילות כולה, מן הספירות עד ליצורים השפלים, בנויה במדרג אין סופי של השתקפות המדרגות הנאצלות במדרגות המאצילות אותן. עיקרון זה קשור בד בבד בהתפתחות התאוריה על הספירות שבתוך הספירות, שבה אנו מוצאים את הרעיון שכל ספירה וספירה מושרשת בספירה המאצילה אותה, כך יוצא שכל ספירה כוללת את האחרות.⁹⁶ סטרוקטורה זו חלה גם על נשמות בני אדם המשתלשלות

92 זק, בשערי הקבלה (לעיל, הע' 3), עמ' 211-213.

93 תיקוני זוהר, דף סה ע"ב.

94 פרדס רימונים, שער לא: פרק י, עמ' תל.

95 זוהר חדש, דף צד ע"א.

96 על התפתחות התאוריה של ספירות בתוך ספירות בקבלת צפת ראו: יוסף דן, 'קבלת האר': בין מיתוס

למדע, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 16-31.

מן הספירות העליונות ועד הגופות בעולם השפל ברציפות אונטולוגית.⁹⁷ כל שלב באותה שלשלת בנוי בהקבלה לקודמו ולבא אחריו. קורדובירו שם לב לבעייתיות של התאוריה הזו, שכן היא סותרת מסורות קבליות מוסמכות המדברות על אצילות הנשמה מאספקט אחד ויחיד, כגון המסורת הידועה על אצילות הנשמה מספירת בינה וכיוצא בזאת. כך מפלס קורדובירו דרך משלו בהבנת מושג הרושם העליון, שמצביע על השתרשותה של הנשמה בעליונים מכוח חוק אצילות השולט במציאות האלוהית והאנושית:

והענין הוא כעין חציבת האבן מההר שיש למקום חציבתו רושם ומציאות כך הנשמות בעת אצילותם מאיזו ספירה שתהיה תתרשם שם מקום נטילתם ויקרא מציאות הדק ההוא רושם מפני שהוא ממציות המתאצל ומתפשט למטה [...] אחר אצילותם יתפשטו למטה בחינה אחר בחינה [...] כשלשלת [...] מאצילות אל בריאה ומבריאה אל יצירה ומיצירה אל עשיה עד רדתה למטה אל הגוף בעולם הזה [...] ואם תקשה והרי הנשמה מבינה והרוחות מת'ת והנפשות ממלכות והיאך ימצאו בהם מציאות איזו ספירה מבלעדי אלו הספירות (!?) [...] וי"ל כי בבינה עצמה הם חלקים, שהרי הבינה כלולה מעשר, וכן בת'ת וכן במלכות ועל ידי היות בה מציאות הכללות יחד, כשהיא נאצלת תתאצל מאיזו בחינה שתהיה סתם כלולה מעשר יחד ונאחות סתם בכל הספירות. ואח"כ על ידי מעשיו יגביר בנשמתו ורוחו ונפשו חלק, ואז תאיר בנשמתו איזה חלק מי' חלקים שבה ואותו החלק יהיה לו לעיקר ויתרשם במקום חציבתו ורשימתו בחלק ידוע מהספירות הנזכרות [...] בהיות האדם מגביר בנשמתו צד החסד תדבק רשימתו למעלה שבבינה ושבת'ת ושבלכות במדת החסד לפתוח אוצרותיה להמשיך סגולתה וסודותיה למטה וכן כל כיוצא בזה.⁹⁸

הקצב והסטרוקטורה של הספירות חוזרים לאורך המציאות כולה, ולכן גם נשמת האדם נבראה בדגם של הספירות ובדפוסן. הדברים כאן חוזרים על הרעיון הכללי שהציג קודם לכן ב'פרדס רימונים', על כך שהמעשה הדתי קובע איזו ספירה מן הספירות הכלולות בנשמת האדם תהיה מאירה ופעילה בחייו. אומנם בדבריו ב'פרדס' לא מצוי הסבר ברור על המכניזם שעל ידו נשמת האדם מקבלת את הארתה מהעליונים. פירושו כאן למאמר התיקונים משלים את שיטתו המוסרית-המיסטית בפיתוח רעיון 'רושם' הנשמה. מתוך שהאדם רוכש תכונה חיובית הקשורה באחת מעשר המידות/הספירות הטבועות בנשמתו, מתעורר רושם הנשמה הטבוע בספירות בינה, תפארת, או מלכות (כנגד נפש רוח ונשמה) להידבק באחת הספירות

⁹⁷ שיטת קורדובירו מבטאת פיתוח של המסורת המקובלת מהרמב"ן על ראיית הנשמה כחלק מעצמות האל, או בלשונו של קורדובירו בכמה מקומות על הנשמה כ'חלק אלוה ממעל', ראו: אידל, נשמת אלוה (לעיל, הע' 1), עמ' 367; זק, בשערי הקבלה (לעיל, הע' 3), עמ' 105; Garb, *Yearning of the Soul* (above, n. 2), pp. 29-33. ראיית מקור הנשמה בעצמות האל מצויה בדרושו של ר' יוסף טאיטאצאק, אולם ללא התייחסות לרקע הקבליה-התאוסופי של תפיסה זו. אומנם יש לשער שניסוחיו של טאיטאצאק על מקורה האלוהי של הנשמה היו מקור ספרותי ורעיוני חשוב עבור מקובלי צפת כדוגמת אלקבץ וקורדובירו, ראו: ברכה זק, 'על פירושו הדרשניים של ר' יוסף טאיטאצאק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז' (תשמ"ח), עמ' 347-353. ⁹⁸ תיקוני זוהר עם פירושו אור יקר, כרך א, ירושלים תשל"ב, עמ' כו-כו. וראו זק, בשערי הקבלה (לעיל, הע' 3), עמ' 193-194.

המשתקפות בהן. בכך נמשכים סגולתה של אותה ספירה וסודה למקבילתה התחתונה הנטועה בנשמת האדם. התעוררות הרושם נובעת מתוך ראיית הנשמה כשלשלת מתוהה הטובעת חותמה במדרגות שממנה נאצלה. לכן, התחזקות איזו ספירה בנשמת האדם או התגברותה – הנגרמת מפעילות מוסרית־דתית הקשורה עם אחת המידות האלוהיות – מעוררת את טביעת רישומה של הנשמה בכור מחצבתה להידבק באותה ספירה. ניתן להתחזקות אחר מקורות אחרים ב'אור יקר' – הכוללים דיונים במושגי הזוהר המתארים את הדמות העליונה של האדם – שמהם משתמע דווקא כי הנשמות מובדלות ומובחנות זו מזו מעצם שורשן בעליונים. קצרה היריעה מלהציג כאן את כלל המקורות בנושא זה, אומנם ראוי להביא כאן קטע פרשני שבו משתמש קורדובירו במונחי השורש והדיוקן כדי לתאר את העצמות הגבוהה שבנפש האדם, המשמשת גם כפילו של האדם בעליונים. דבריו כאן מובאים כפרשנות למאמר הזוהר בפרשת משפטים כי 'לית לך כל צדיקיא בהאי עלמא דלא חקיק דיוקניה לעילא':⁹⁹

ענין דיוקנין אלו אינם הנשמות עצמם כי הנשמות בגופי הצדיקים שהם בחיים אמנם הוא מציאות אשר לנשמת הצדיק שמתמצא למעלה ברדתו למעלה ונשאר שם אותו מציאות ונקרא דיוקן מפני שדיוקן זה עושה כל מה שהנשמה עושה למטה ומאיר כפי מעשיה והוא כמו שורש לנשמה שכמו שמשפיעין לשורש כן מתברך הנשמה למטה [...] ועתה ראוי לדעת מה תועלת נמשך לאיש הזה בסוד דיוקנו שיראה באוצרות ההם ומה עניינו והענין הזה יקשה ג'כ בעניינים אחרים הנמצאים כיוצא בזה בזוהר, כגון כרוז היוצא פלוני צדיק או להפך או שאר כרוזות היוצאות על ענייני האדם לייסרו ולהוכיחו וכיוצא [...] ועתה נאמר כי האדם בעולם העליון בסוד מציאותו הנשרש שם ממש כאילן הנשרש במקום ידוע וענפיו מתפשטין אל מקום אחר (אחד?) שכל מה (שיתפשטו) שישקו שרשיו כן ענפיו הם רעננים ועושים פירות, והנה האדם שרשיו הם מציאות אשר לו בעולם העליון ודיוקן זה הנזכר הוא שורש אשר לו, וכפי שישוקה השורש הזה מלמעלה כן ישפיע עליו למטה [...] ולזה כפי אשר נשפע עליו אם טוב ואם רע, כך הוא שואב בסוד נשמתו למטה, ופועל בתוכה ומתחכם בה ומוסיף אומץ בסודותיה [...] וכן בדין הוא נותן מעשיו הטובים ממטה למעלה לדיוקנו, ודיוקנו נותן אותם הסודות ואותם הברכות רוחניות מנשמה לרוח ומרוח לנפש [...] והכל בסוד האילן כדפי' [...] וענין זה הוא דרך הכרוז כדפי' רז"ל אע"ג דאיהו לא חזי מזלא חזי,¹⁰⁰ וכבר נתבאר לשון מז"ל שהוא לשון נוז"ל, דהיינו שנוזל ומשפיע מעילה לעלול [...] ולזה טוב לאיש שיתיעץ תמיד בעצמו על ענייניו, כי לבו יודיעהו גזרותיו לפניו יתברך מעשהו, כי הכל נודע לדיוקן וההתבודדות וקשר עצמו בנפשו ונשמתו ישאב משם כל רצונו.¹⁰¹

קורדובירו לא התעלם מאותן מסורות העוסקות בדמות האידאית של האדם בעליונים, הנקראת בפיהם של בעלי הזוהר 'דיוקן'. במקומות אחרים קורדובירו טוען כי לאדם מספר דיוקנים כמספר המידות האלוהיות, דבר שיכול להיות מרומז כאן במילים 'שרשיו' ו'ענפיו

99 זוהר ח"ב, דף קכא ע"א.

100 בבלי מגילה, דף ג ע"א; בבלי סנהדרין, דף צד ע"א.

101 זוהר עם פירוש אור יקר, כרך ט, ירושלים תשל"ז, עמ' כב-כד.

מתפשטין'. מונח המזל במקורות חז"ל, שהוטען במשמעויות אנגלולוגיות ואסטרולוגיות אצל חסידי אשכנז, השפיע בוודאי על הגדרת הדיוקן שבזוהר. אומנם, מלבד המקור החשוב ב'מראות הצובאות' ובפירושו של קורדובירו כאן, האמונה על הדמות העליונה – על תפקידיה השונים – לא הובנה כלל במסגרת תורת הנפש. קטע זה הוא מקור ספרותי חשוב הכולל תורת נשמה כפולה ופרקטיקה מיסטית הנגזרת ממנה. המזל נגזר לדעתו מלשון 'נזל', כלומר יורד ונוזל ומשפיע מעילה לעלול בלשוננו, וכאן נמצא באופן תמציתי את המעבר ממודל הכפילות של ה'מזל' המשפיע כביכול מרחוק על האדם, למודל הנשמה הכפולה של השפיע הנוזל מהמזל לאדם ברציפות. ההתקשרות עם המזל הנוזל שפע נעשה באופן יזום ואקטיבי באמצעות ההתבודדות, המחשבה, ההתעלות והדבקות. האדם פועל על שורש הנשמה ומשם 'שואב' שפע, ברכה, עצה וסודות התורה. הכול ידוע למזלו העליון ולכן באמצעות 'התבודדות' וקשירה של 'עצמו בנפשו ונשמתו' יוכל לשאוב מהמזל העליון את השפע הרלוונטי. התאוריה המפותחת כאן, שהיא תורת נשמה כפולה עשירה על כלל הדימויים שהזינו אותה, השפיעה באופן ניכר על חוג תלמידי קורדובירו ומקורביהם, וכפי שנראה בהמשך. רציפותה של הנשמה עם מקורה המתוארת בדימויי שלשלת או ענף, הפכה בחיבורי המוסר והדרוש הקבליים למודל פרקטי שבו תיארו מקובלי הדור את האופן שיש לכל חסיד ושלם להביא להשפעה בעליונים באמצעות השורש העליון, וכמו כן לדבקות של חלקי הנשמה והורדה ושאיבה של שפע רוח הקודש בתיווך השורש. יש לציין שמודל מיסטי זה מובא בכתבי קורדובירו, אולם לא בא לידי ביטוי בחיבורו 'תומר דבורה', המציג את הדרך להשתלמות אישית. אידיאל הדבקות, או הורדת שפע באמצעות שורש הנשמה, לא קיים בחיבור זה, ובמקום זאת מוצב אידיאל ההתדמות והחיקוי, לאמור: האדם בפעולותיו ובתיקון מידותיו מעורר את המידות המקבילות בעולם הספירות וגורם לכך שאותה מידה תאיר בעולם. אידיאל ההתדמות לאל מושפע מתאוריה שפיתח קורדובירו על התהוות הנשמה בדגם הספירות האלוהיות, כאשר הקשר שבין הנשמה ובין צורת הספירות העליונות מובן על דרך עקרון הרציפות האונטולוגי השולט בהווייה בכללותה. הרציפות הזו מתקיימת מכוח אותו רושם שמתיריה מציאות הנאצל במאציל לאורך סבך שרשרת האצילות, מדרגה אחר מדרגה, ללא קיטועים. בפעולות האדם טמונה היכולת להגביר חלק בנשמתו הקשור עם ספירה מסוימת, וכך במקביל להאיר את מקום רשימתו העליון של אותו חלק בספירה האלוהית. בספר 'ראשית חכמה' לר' אליהו דיידיאש תלמיד הרמ"ק, התפתח רעיון כפילות הנשמה והובא כחלק משיטה מיסטית. כדי להמחיש עד כמה רעיון זה היה מרכזי בחיבור, נציג דיון מרכזי שבו מוצגת תורה של מיסטיקה איחודית בכל הדרה, המתבססת על תפיסת הנשמה הכפולה. דרך פירוש הפסוק 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (דברים לב, ט) מתאר די וידאש את עקרון הנשמה הכפולה כיסוד בהבנת מקור החיים עצמם, וכיסוד לקשר האינהרנטי שבין האדם ובין האלוהות משעת הורתו ולידתו. דיידיאש זיהה את הפוטנציאל המיסטי הטמון במודל זה, והוא מתאר את תכלית העבודה הדתית במצוות הדבקות ואהבת האל כאיחוד של חלק הנשמה התחתונה בעליונה:

הנהגה בהקדמה זו נבין פסוק: 'חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (דברים לב, ט), צריך להבין מה ענין חלק ומה ענין חבל, ולמה אמר עמו ולא ישראל. ואפשר שיוכן במה שפרשנו, כי באמרנו חלק יורה שהנשמות הם ממנו חצובות והוא והם הם שני חלקים, כענין תרי פלגי דגופא. והוא טבע מלת חלק שנחלק הדבר ממנו. ובהתייחד חלק הנשמה התחתונה עמו, שני החלקים נתיחדו ונעשו אחד. ואף על פי שנאמר חלקים שיורה חס ושלום פרוד, אין הכונה שהנשמה נפרדה ממנו ברתה למטה, אלא שרשה נשאר שם. ולכן אמר 'עמו' – עמו ממש הוא החלק. ולכן לא אמר 'כי חלק יי ישראל' שהיה מורה שנחלק החלק למטה והיה מורה פרוד, אלא 'עמו'. ופרשו, שעמו הם עמו. ולהורות על הקשר כפול, הוא יתברך גם כן שופע ניצוץ חיים לרוח ונפש התחתונים שבגוף ולעולם אינו נפרד, לזה אמר: 'יעקב חבל נחלתו', כי כמו שהחבל שזור משנים או משלשה חלקים, כן הוא קשור עמנו למטה ואנו קשורים עמו. ועוד במשל החבל פרשו רבותינו ז"ל ענין נאה במצות, והעתקנו לשונם בפרק המצות, שאמר שם: משל לאחד שהיה מושלך לתוך המים, הושיט לו הקברניט את החבל, אמר לו: תפס את החבל הזה בידך ואל תניחהו; ואם תניחהו – אין לך חיים. כך מציאות הנשמה: היא משלשלת מלמעלה למטה כחבל הזה, ראשה אחד בידו וראשה השני בגוף האדם, וכל מציאות האהבה והדבקות הוא לדבק בחבל הזה ולקשר בשרש נשמתו הדבוקה בו יתברך.¹⁰²

הרציפות שבין שני חלקי הנשמה מתוארת בדימוי של חבל המשתלשל מטה, עיקרון שחוזר בעוד מקומות בחיבור. הנשמה, הנתפסת כ'חלק אלוה ממעל', דהיינו אקסטרנציה אלוהית, מצטיירת כשני קצוות מופצלים שהמיסטיקן שואף להחזיר לאחדותם המקורית.¹⁰³ כאן אולי הרחיק לכת על מה שכתב רבו, בתארו מודל זה כחלק מתורת התעלות ודבקות שיש לה גוונים אקסטרטיים ואיחודיים, ולא רק כפרקטיקה להורדת שפע וסודות. מה שחשוב לדינונו הוא שעקרון הכפילות חוזר כחלק מתורת השלמות המיסטית, שבה מצוות הקדושה, הסתרה או האהבה 'וכל מציאות האהבה והדבקות הוא לדבק בחבל הזה ולקשר בשרש נשמתו הדבוקה בו יתברך',¹⁰⁴ מפורשות כאידיאלים שבהם האדם פועל על שורש נשמתו בעליונים: 'בקדש האדם עצמו, מקדש נשמתו ומקדש השורש העליון מקום שממנו נשפעה נשמתו',¹⁰⁵ נדמה שדייודאש הכיר בעובדה כי לא קיים מקור אוניברסלי לנשמות כולן, ומצביע על מספר יוצאי מצרים – שישים ריבוא נשמות ישראל – המציין גם את מספר הבחינות במרכבה שמהן נאצלו.¹⁰⁶ ברכה זק עמדה על התשתית הרעיונית המונחת בבסיס תפיסת הערכות ההדדית של קורדובירו ותלמידיו, שלפיה נפש האדם נתפסת כמראה לכל הנשמות.¹⁰⁷ די-

102 ראשית חכמה, ירושלים תש"ס, א, שער האהבה, פרק שלישי, עמ' שיא-שיב. לדין מפורט על מובאה זו ראו: אדם אפטרמן, "'כמים הפנים לפנים": לשונות של איחוד מיסטי בספר ראשית חכמה, דעת 84 (תשע"ז), עמ' 159-163; הנ"ל, 'המיסטיקה של השם המפורש ורוח הקודש בספר ראשית חכמה, דעת 85 (תשע"ח), עמ' 343-348. כמו כן ראו את הדיון בהמשך שער האהבה: ראשית חכמה (שם), עמ' שיט.

103 ראו את הדיון אצל אידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 1), עמ' 51-52.

104 ראשית חכמה (לעיל, הע' 102), א, שער האהבה, פרק שלישי, עמ' שיב.

105 ראשית חכמה (לעיל, הע' 102), ב, שער הקדושה, פרק ראשון, עמ' י.

106 שם, עמ' שסז.

107 זק, בשערי הקבלה (לעיל, הע' 3), עמ' 208-209, 211-213.

וידאש פירש באמצעות מודל הנשמה הכפולה את עקרון הערבות בדרך מעט שונה, ולפיה נשמות ישראל אחוזות זו בזו כחבל מיוחד השזור מסיבים סיבים. היכללותן של נשמות ישראל או נשמות חבורת המקובלים אלו באלו היא גם בעלת פשר תאורגי: 'היות ששים רבוא נשמות של ישראל אחוזות כולם זו בזו כחבל הזה השזורה מיחדת כאחת בלי פרוד. וכן החבל המתוח, אם תנענע ראשה-תנענע כולה'.¹⁰⁸ הרציפות בין המבנה האלוהי ובין נשמות ישראל מאפשרת את השפעת היחיד על חברו באמצעות החוליה המקשרת ביניהם בתוך ההוויה של האלוהות. זק מבליטה את יסוד האחדות הלאומית כמוטיב מרכזי בדיונים של קורדובירו על התכללות נשמות החברים, ומאפינת את מעמד ההתכללות כ'חבורתי' בעיקרו – אם בין חבורת המקובלים, אם בין חברי המניין בבית הכנסת. אך בדבריה על הרמ"ק לא מתואר המגע הבינאישי כפי שאנו מוצאים אותו במפורט אצל דירידאש.¹⁰⁹

נוסח התורה הזו בכתביהם של קורדובירו ודירידאש, מצוי בדרושו של ר' משה אלשיך. ידוע כי הורתם של דרושי אלשיך על התורה היא בדרשות שנשא בעליפה בקהל צפת.¹¹⁰ דברי קבלה מצויים בכל חיבוריו הדרשניים כיסודות חשובים בתפיסת עולמו. אומנם אצל אלשיך מצויה חלוקה בין דברי 'סוד', ובין תכנים שאינם סוד אף שמקורם בדברי קבלה. השקפת עולמו של אלשיך ביסודה קבלית, אף כי הוא נמנע בכוונה תחילה מלהביעה במונחים טכניים של הקבלה העיונית-התאוסופית. אין הוא נוהג לעסוק בפירוט בסדר האצילות והספירות והוא מכנה את עולם הספירות בשמות כלליים ומופשטים כגון 'המילוא העליון' או 'אצילות העליון'. ביטויים אלו מציינים את האלוהות השופעת של המקובלים מבלי להידרש לטרמינולוגיה קבלית מובהקת.¹¹¹ תורת האדם – בתחום פעולותיו להורדת שפע, מהות המצוות והעבירות, דרכי לימוד התורה או הדרך להשגת דבקות – מעוגנת בתפיסות היסוד של הקבלה, אומנם המסקנות המעשיות המשתמעות מתפיסות יסוד אלו אינן עוד עניין לבעלי סוד או למקובלים בלבד. במילים אחרות, ניתן לתבוע מן הציבור הרחב שיתנהג על-פי המתחייב מתפיסות היסוד הקבליות מבלי שיכירן.¹¹² נטייה זו לפופולריזציה אנו מוצאים

108 ראשית חכמה (לעיל, הע' 102), א, שער היראה, פרק ארבעה עשר, עמ' רכו.

109 אפטרמן, כמים הפנים לפנים (לעיל, הע' 102), עמ' 165–166.

110 לחקר חיבוריו ודרכו הדרשנית ראו בעיקר: שמעון שלם, 'לחקר שיטות הפירוש והדרש של רבי משה אלשיך', ספונות ה (תשכ"א), עמ' קנא-רו; הנ"ל, 'מחשבה ומוסר בפירושו של רבי משה אלשיך', ספונות ו (תשכ"ב), עמ' קצו-רנח; הנ"ל, 'לחקר חיבוריו של ר' משה אלשיך', ספונות ז (תשכ"ג), עמ' קעט-קצו; מרדכי פכטר, ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה ה'ט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ז, עמ' 260–293.

111 גישתו של אלשיך לתורת הסוד נתבררה אצל שלם, לחקר שיטות (לעיל, הע' 110), עמ' קעא-קעה; הנ"ל, לחקר חיבוריו (לעיל, הע' 110), עמ' קצ-קצו. וראו גם: פכטר, ספרות הדרוש (לעיל, הע' 110), עמ' 282–293.

112 גישה זו תואמת את השקפתו של אלשיך על לימודי הפשט, שלפיה גם האדם שלומד את פשטי התורה, תלמוד ופוסקים, יכול לזכות בעונג רוחני ועשוי להשפיע בעליונים ולהוריד שפע. ראו: שלם, לחקר חיבוריו

בדברים שהוא כותב על מהות הנפש ועל כפילותה. בתיאור פרשת הגירת אברהם לארץ כנען בריש פרשת לך-לך, מציג אלשיך פרשנות קבלית לשאלה מדוע ישיבה בארץ ישראל עדיפה על פני ישיבה בחוצה לארץ:

עוד ידענו מחכמי האמת כי אין דבר רוחני קדוש הולך ממקום למקום שיעתיק ויעקר לגמרי ממקום שהיה בו כי אם ששם ישאר עיקר שורשו וממציאותו מתפשט והולך אל מקום החפץ אם כן איפה נפשות עם בני ישראל אשר הן הנה חלק אלוה ממעל הלא בבואנה אל העולם הזה ישאירו שורשיהן למעלה תחת כנפי השכינה היא ארץ העליונה אשר היא לעומת ארץ הקדושה כי על כן שתיהן ארצות החיים יקראו באופן כי אין נפש קדושה באה למטה לארץ שלא ישאר שורשה במקומה העליון עם ה' אלהים ולאיש הצדיק דבקות נמשך אליו משורשו אל נפשו פה נמצא דבק על ידי כן באלהיו ועל כן יקרא חי מה שאין כן החוטא המוסך מסך טומאה על נפשו ומפסיק חוט הקדושה הנמשכת ומבדיל בינו לקונו הוא האלהים חיים שעל כל מי שהוא רשע שרובו עונות נקרא מת כמי שנחתכו רוב סימני חיותו וזהו אשר הנביא דבר 'עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם' (ישעיהו נט, ב) וממוצא דבר יצא כי העבד ישראל השוכן בארץ ישראל אשר היא לעומת ארץ העליונה דבק בשורשו כי אויר ארץ ישראל קדוש הוא וימשך בו דרך ישרה איכות שורש נפשו אל נפשו אשר בקרבו [...] ונבא אל הענין כי הלא זה מאמ' [ר'] ית' [ברך] את אברהם עבדו אל יעלה על רוחך כי מהותך בח'ל [בחוצה לארץ] ומהותך בארץ א' היא כי הלא דע כי בהיותך בחו'ל אינך דבק עם שורשך ואינך בעצם שלם כי אם כאלו נפרד קצתך מקצתך כי נפרד אתה מעיקרך ושורשך אך בלכתך אל הארץ אתה כהולך ומתחבר אל עצמך ושורשך וזהו לך לך שהוא כי לך ולעצמך אתה הולך וגו'¹¹³

אלשיך משתמש בעיקרון שמצאנו בגרסאות זהות אצל קורדובירו ודריידאש, על כך שהנפש הנאצלת מותרה את שורשה תחת כנפי השכינה ומתפשטת בתוככי הגוף. בולטת בקטע זה היא פרשנותו של אלשיך למצוות הדבקות. לשיטתו, הדבקות על פי תורת הנשמה הכפולה אינה מצביעה על מצב שבו השלם מגשר על תהום או מצמצם פער בינו ובין האל, אלא על מצב הרמוני שבו נשמרת ונחשפת הרציפות האורגנית שבין חלקי הנפש: 'ולאיש הצדיק דבקות נמשך אליו משורשו אל נפשו פה נמצא דבק על ידי כן באלהיו ועל כן יקרא חי'. הדיון הזה של אלשיך הוא דוגמה חשובה כיצד תורת הדבקות נגזרת מתורת הנשמה

(לעיל, הע' 110), עמ' קצא-קצב. במילים אחרות, גם מי שאינו שואף בגלוי להגיע לדבקות באל בדרכי חסידות, וגם מי שלא חותר להשיג את סודותיה הנעלמים של התורה, עשוי להגיע להתעלות מיסטית. על אף לבושיה הרבים, התורה בעיקרה אחזותית, פנימיותה הנסתרת - המוזהה עם האלוהות עצמה - מאצילה על לבושיה החיצוניים, ואף לימוד בדרך הפשט מקבל ערך מיסטי. כפי שהראה מרדכי פכטר. תפיסה זו הייתה משותפת במידה מסוימת לשלמה אלקבץ ולאלישע גאליקו, ראו: מרדכי פכטר, 'תפיסת הדבקות ותיאורה בספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ז', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ב), עמ' 58-76, בעיקר עמ' 61-64.

תורת משה, ויניציאה ש"ס, דף כח ע"א.

הכפולה.¹¹⁴ אם בראשית הקבלה עניינה של הדבקות המיסטית הוא תהליכי התעלות והתקשרות של המחשבה והנפש, על תשתית תורת הנשמה הכפולה, לפחות חלק מיחסי הדבקות מתקיימים מאליהם ומכאן שהדבקות אינה אקט של התעלות אלא יותר של חישוב ותחזוק של ההתמשכות והרציפות של הדבקות בין שני חלקי הנשמה ומשיכת השפע מלמעלה למטה. שורש הנפש דבוק באופן טבעי באלוהות, והצדיק בכוח מעשיו ממשיך את הרציפות בין חלקי נפשו, ובעצם שומר על מקור חיותו, לעומת המרשיע, המוסך והמבדיל בחטאיו בין חלקי נפשו, ובכך גורם למיתתו. קיטוע הרציפות שבין חלקי הנפש נגרם מסיאוב חומרי, המושפע בין היתר מהאקלים החומרי השורה בחוצה לארץ, לעומת האקלים דקדוש בארץ ישראל. מכאן שהמילים 'לך-לך' שנאמרו לאברהם טעונות במשמעות נאופלטונית וזוהרית – לך לעצמך, לשורשך, שרק ההליכה בארץ ישראל משלימה את החיבור בין הנפש לשורשה העליון. תורת הנפש שכאן מתכתבת עם דברים שכתב אלישיך בריש פרשת בראשית על מהות העולמות והאדם. דבריו על מהות הנפש מתומצתים מחיבור אחר שחיבר במקביל לספר 'תורת משה', הנקרא 'שערים' או 'מאת שערים'. חיבור זה לא נמצא בידינו, אולם מאזכוריו הרבים בכתביו של אלישיך, מקבלים אנו מעט מושג על הרכבו ותוכנו המקוריים. הספר התחלק במקורו לשערים, כאשר כל שער נתייחד לבירור בעיקרי אמונה.¹¹⁵ 'שער מהות הנפש' המובא על בראשית ב, ז בא לענות על השאלה: 'איך דבר רוחני חלק אלוה ממעל יעתק משרשו חוצה אל תוך חומר עכור'(?).¹¹⁶ על כך עונה אלישיך כי הנשמה אינה נפרדת ממקורה, והיא נמשכת ברציפות לעולמנו כשלשלת: 'אמנם למה כי אור רוחניות שמתחת כנפי השכינה, בהתאצל ממקורה להתלבש באדם אז לא תפרד ממקומה פירוד עצמי כהפרד דבר גשמי חלק מהכל [...] אך הדבר ברוחני מתפשט ומשתלשל ולא מתפרד'.¹¹⁷ אמונה זו הפכה בדרושי אלישיך למפתח פרשני להבנת המקרא, והשפיעה על תיאור דמויות המקרא – ובהשראתם התנהגות אתית ראויה, ופרטי המאורעות המסופרים. בנוסף, על ידי עקרון המבנה הכפול של הנפש יכול אלישיך להעמיד את טעמי המצוות. דוגמה מובהקת לשימוש בעיקרון זה נמצאת בפרשת בא. אלישיך מתאר את סדר מחנות בני ישראל על פי שורשי נשמתם במחנות הקדושה העליונים, וביחס לנשמת משה שהיא בבחינת שורש לכל שישים ריבוא ישראלים. המגמה האידיאית הזו מפותחת כמסגרת להבנת חיוב מצוות ברית מילה לעם ישראל טרם אכילת קורבן הפסח:

ולבא אל הענין נקדים ארבע הקדמות ידועות לחכמי האמת הלא הן: א. כי כל נפשות עם בני ישראל שמתחת כסא הכבוד הנה יתחלקו לד' בחינות והם פני אריה פני שור פני נשר פני אדם ובכלל הדבר הוא בחינת חסד ובחינת רחמים ובחינת גבורה ובחינת צד דין. ולעומת ד' בחינות

¹¹⁴ על תורת הדבקות כנגזרת של תורת הנשמה הכפולה, ראו אדם אפטרמן, 'תורת הדבקות בספר שערי קדושה', (בדפוס).

¹¹⁵ על חיבור זה ועל הפרקים שכלל ראו: שלם, לחקר חיבוריו (לעיל, הע' 110), עמ' קפז-קצ.

¹¹⁶ תורת משה (לעיל, הע' 113), דפים ח ע"ב – ט ע"ב.

¹¹⁷ שם, דף ט ע"א.

אלה המתייחסים לד' רוחות יש למעלה מהד' מרכבות הד' בחינות עצמן שמשם יורק שפע בהן. ב. כי לכל נפשות ישראל יש שורש למעלה בג"ע [בגן עדן] וכפי מעשיו פה יאיר אורה שמה כנודע. ג. כי נשמת משה היא כלולה מכל הבחינות ומכל נשמת כל ישראל כי על כן הושפעו דורו ביחוד כי הם דור דעה היו המתייחסים אל נפשו יותר וגם כל שאר הדורות. ד. כי על ידי הקרבן יושפע שפע מלמעלה עדיו ועל אשר הובא עליו. ונבא אל הענין אמר כי רצה הקב"ה ידעו ישראל חסרונם על ידי העדר מילתם מה שאין כן למשה כי מהול היה. והוא כי על ידי הקרבן אשר סגולתו לעלות ריח ניחוח ולהריק שפע מלמעלה גזר הקב"ה לד' רוחות העולם הם ד' בחינות עליונות המתייחסים לד' מחנות קדושה מזרח מערב צפון דרום שיהיו נושבות בהרפת שפע מהן לגן עדן אשר שם שרשי כל נשמות ישראל אשר שם היו למה שעל ידי כן יתעוררו הנשמות הן להריק על הארץ מהשרשים ההם אל הענפים אשר בגופי האנשים על ידי קרבנם. וזהו אומרו ומן הרוחות שבגן עדן שהוא מן הנשמות הנקראות רוחות כד"א [כמא דאת אמר] אלהי הרוחות. מאותן הרוחות שבגן עדן שהם אותם שהיו שרשים אל רוחות כל בשר איש שבדור ההוא הלכו ונתפשטו אל העולם הזה שורש כל רוח אל כל איש שחלקו בו ולא מצאו הכנה כי היו ערלים. על כן נדבקו אל משה שעשה הפסח שהוא כולל כולן על ידי הפסח ההוא שהוא מאיש כולל כל בחינות ישראל נתעוררו כלן להריק על הארץ על כן דבקו בו כענין הקדמה הרביעית שעל ידי הקרבן יושפע השפע. והנה כל בחינת רוח ורוח היה תאב לידבק בחלקו בעצם ועל כן כל איש היה מריח מאותו הריח ונפשו תאיבה לידבק בשורשה. כי השפע שבא היה מכל שורש ושורש של כל נפש ונפש מהם אלא שהעלה שבגוף היתה מעכבת. על כן היו עייפים כמתעלפים כהרה המריחה כי היתה כל נפש מהם מבקשת לצאת. על כן אמרו למשה האכילנו מפסחך כי היו עייפים מן הריח או אמר להם האלהים אם אין אתם נמולים אין אתם אוכלים כלומר כי העלה היא המעכבת. אז הכירו כי העדר המילה גורמת בלתי הדבק בשרשם הדבק בו ית[ברך] ואז נתנו עצמן.¹¹⁸

טעם הקרבת קורבן פסח, וציווי המילה שלפניו, מוטען ביסוד תאורגי המתבסס על תורת הנשמה הכפולה. נפשות ישראל מחולקות לארבע בחינות התואמות את הסדר התאוסופי הכללי. העלאת הקורבן מתוארת כתהליך הרחנה ביסודות הגבוהים של האלוהות, המעוררת ירידת שפע מד' בחינות או רוחות הקדושה למשכן שורשי הנשמות בגן עדן, ומשם מורק השפע אל הענפים המתפשטים אל הגופים. מצוות הפסח שנעשתה קודם על ידי משה, היא שהביאה להתעוררות שפע קולקטיבי אצל שורשי נפשות העם, אך הללו לא יכלו לקלוט שפע זה בשל היותם ערלים. ירידת השפע לשורש הנפש ללא ריקונו אל חלק הנפש שבגוף הביאה את העם למצב של תאוה או חשק לריח הקורבן, המוסברת כאן כתאוה או חשק של הנפש התחתונה להידבק בשפע הרוחני המוחזק בשורש הנפש. מכאן שהסרת העורלה הייתה פעולה רוחנית הכרחית להסרת המכשול המעכב את מעבר השפע אל חלקי הנפשות התחתונות. מושג הדבקות מובן כאן בשני היבטים: (א) לפני הסרת העורלה, הנפש התחתונה מבקשת להתעלות אל שורשה עד כדי התעלפות ומוות: י'על כן כל איש היה מריח מאותו הריח ונפשו תאיבה לידבק בשורשה [...] על כן היו עייפים כמתעלפים כהרה המריחה כי

היתה כל נפש מהם מבקשת לצאת; (ב) הדבקות האידיאלית, מוסברת כמצב של רציפות בין שני חלקי הנפש, המביאה לריקון השפיע משורש הנפש אל הענף הנמשך בגוף: 'אז הכירו כי העדר המילה גורמת בלתי הדבק בשרשם הדבק בו ית' [ברך] ואז נתנו עצמן'. תורתו של אלשיך על מהות הנפש ושורשה מעניקים לדעתנו רקע ספרותי חשוב ביותר להצגת רעיון זה אצל חיים ויטל תלמידו. היסודות הקבליים שחזרו לדרושי אלשיך, על הנטייה לפשט אותם, מוצאם כנראה בדוקטרינה קבלית שיטתית ורחבה יותר. משה אלשיך נמנה עם בני חברתו של האר"י ועסק בקבלה. אומנם תקופת כתיבת חיבוריו הייתה סביב שנת 1563 (שכ"ג), וכידוע האר"י לימד בצפת בין השנים 1570–1572 (ש"ל–של"ב). רוב השקפותיו הקבליות באות בדרושייו כאמיתות ידועות שאין צורך להזכיר את מקורן. את ספר הזוהר הוא מזכיר ללא הבאת לשונו וכדי לבאר רעיונות קבליים כלליים. אך את עיקר מאמרי הזוהר שמהם שאב רעיונות אל תוך פרשנותו, הוא מציג בפרפרזה, לשם הסברה עצמית, וללא מיצוי של דברי המקור. באחד מיני דיונים רבים בנושא זה, מעמיד אלשיך את רעיון הנשמה ושורשה – ואידיאל הדבקות בשכינה הנגזר מרעיון זה – כחלק מדברי הזוהר:

והענין כי הלא שורש הנשמות כלם למעלה הוא במקום הקדש וישתלחו פארותיו לעה"ז שהוא מקום טומאה וידוע מס' הזוהר כי כל נפש ונפש שבעה"ז כל אחת משלשת חלקיה הנקראים נפש רוח נשמה נשאר שורש כל אחד למעלה ואותן השרשים משלחין פארותיהן למטה והמשולל עבירות והולך תמים אין הדבקות נפסק באופן שעי"כ [שעל ידי כך] הם דבקים בה' וחייהם קרויים חיים כי נפשם בחיים חלקם שבארץ דבקה אל השורש והשורש דבק בשכינה הסך הרשעים שעונותיהם מבדילי[ם] ומפסיק[ם] ובהייהם קרויי[ם] מתים.¹¹⁹

גם במקור זה חוזרים דבריו של אלשיך על מצוות הדבקות, המובנת לאור תורת הנשמה הכפולה: לאמור, התמים והשלם במצוות, משמר וממשיך את דבקות הנפש התחתונה בשורשה העליון, לעומת הרשעים שבעוונותיהם מביאים לקיטוע של דבקות זו. מקום נכבד תפסה תורת הנשמה הכפולה בעולמו של משה אלשיך, שאותה הוא הציג לאורך דרושייו על התנ"ך.¹²⁰ ככל הנראה דבריו בנושא זה השפיעו על הצגת מבנה הנפש אצל חיים ויטל תלמידו. יש להתחשב באפשרות כי עד בואו של האר"י לצפת, חיים ויטל ינק מתורתו של אלשיך בנושאים שבהגות ולא רק במקצועות ההלכה, בשונה מההצגה הדיכוטומית שרווחה אצל היסטוריונים, כדוגמת מאיר בניהו, שחילקו את השתלמותו של ויטל במקצועות התורה אצל אישים שונים: 'ר' משה אלשיך היה רבו המובהק במקצועות ההלכה. כשם שהאר"י היה רבו בקבלה.¹²¹ זיקתו של חיים ויטל לתורת קורדובירו ידועה, זיקה שכוון קיימת בפירושי הזוהר שליקט אברהם אזולאי (ספר אור החמה, פרמישלא תרנ"ו–תרנ"ח), אף שלא נעשה

¹¹⁹ שושנת העמקים (על שיר השירים), ויניציאה שס"ו, דף לד ע"א.

¹²⁰ ראו למשל: תורת משה (לעיל, הע' 113), דף קמד ע"ב; רוממות אל (על תהלים), ויניציאה שס"ה, דף קי ע"ב, רמז ע"א; מראות הצובאות, ויניציאה שס"ג, דפים נו ע"ב – נו ע"א.

¹²¹ מאיר בניהו, 'רבי חיים ויטל בירושלים', סיני ל (תשי"ב), עמ' סח.

עדיין מחקר מקיף בנושא.¹²² ויטל למד את שיטת קורדובירו בקבלה, היא השיטה ששלטה בצפת ערב בואו של האר"י. על כל פנים, ויטל לא היה תלמידו הישיר, ולא כינהו בשם 'מורי' כפי שכינה את משה אלשיך. לכן סביר להניח כי חיים ויטל השתלם בצעירותו במקצוע הקבלה מרבו המובהק – הוא ר' משה אלשיך. מאמר ה'תוספתא' שבזוהר (ח"א, דף ס ע"א) על 'תרין רוחין' שיש לכל צדיק, מצוטט בכמה וכמה מקומות בחיבוריו של חיים ויטל: בדרושי קבלת האר"י, במאמר אחד בספר 'עץ הדעת טוב', ובספר 'שערי קדושה'. ניתן לומר שבחיבורים שאינם מבטאים באופן מובהק את קבלת האר"י, ניכרת הפרשנות הנאוואפלטונית – שקיבל ממקובלים כמו אלשיך או רמ"ק – לתיאור הנשמה הכפולה, ועל הערוץ הפתוח המתקיים בין חלקה התחתון ובין חלקה העליון הדבוק בעליונים.

הדיון הראשון של ויטל על כפילות הנשמה, והפירוש לדרשה הזוהרית נמצא ב'עץ הדעת טוב', הכולל דרושים לתנ"ך ולחז"ל, ומאמרים לזמנים שונים. הטופס המקורי של החיבור התפרק והתפצל לאורך השנים, ורק חלקים ממנו הודפסו. רח"ו התחיל לכתוב את החיבור בצעירותו, עוד לפני שנת 1563 (שכ"ג), טרם מפגשו עם האר"י. ספק אם החיבור הגיע לסיום ולגיבוש ספרותי מלא. מאחת ההקדמות שנותרו בידינו למדים אנו שבשנת 1575 (של"ה), ויטל עדיין היה מצוי במלאכת כתיבת החיבור, והחל לסדר את שְׁעָרו האחרון, המורכב בעיקרו מחידושים ששמע מאחרים במקרא ובדברי חז"ל.¹²³ על כל פנים, הדיון שבו מצוי רעיון הנשמה הכפולה מוצג בדרושים לספר משלי, השייכים כנראה לשער השני של החיבור:

יהי מקורך ברוך וכו' נת' בספר הזוהר פ' נח ופרשת לך לך (ד"ס ע"א) על פסוק נח נח וכו' כי כל צדיק וצדיק יש לו שתי שמות כגון שם שם נח נח אברהם אברהם יעקב יעקב וכו' להורות כי שורש נשמתו היא למעלה בכסא הכבוד ומשם ממשכת שפע למטה אל נשמתו התחתונה אשר בגוף האדם בעה"ז וז"ש יהי מקורך ברוך כי מקור נשמתו העליונה יהי ברוך ומשם ימשך לו שפע למטה ובכח השפעה הזאת תוסיף חכמה גדולה להבין ולהתחכם בתורה עד אשר יפיצו מעינותיך חוצה כנ"ל [...] כי כאשר יהי מקור נשמתו העליונה מבורכת משפע עליון רוחני או יתפשט וימשך כח נבואיי בנשמתו אשר למטה בעה"ז ויבין וישכיל רזי תורה [...] כי כפי הברכה הנתוספת למעלה במקור נשמתו כך יהיה בו כח להבין ולהתחכם ברזי תורה בבחינת רוח הקדש.¹²⁴

השאיפה לקבלת סודות והתגלות באה לידי ביטוי באידיאל מיסטי של הורדת שפע אלוהי ורוחני לנשמה התחתונה בתיווכה של הנשמה העליונה. דברים אלו מבטאים היטב את

¹²² כבר ר' שלמה מדרוניץ ידע על קיום של פירוש של רח"ו שהולך בשיטת הקבלה של קורדובירו. באיגרת משנת 1607 מתאר אותו כהווייתו, שנתחבר 'צ"פ דרך והקדמות מהרמ"ק' (תעלומות חכמה, סיליאה שפ"ט, דף מג ע"א).

¹²³ ראו: Scholem, *Kabbalah* (above, n. 30), p. 447; יוסף אביב"י, קבלת האר"י, א, ירושלים תשס"ח, עמ' 144–145; ראו גם הקדמת המו"ל (הרב יעקב משה הלל), למהדורת פקסימילה מחודשת של חלקי החיבור השונים בהוצאת חברת אהבת שלום: עץ הדעת טוב, ירושלים תש"פ, עמ' 7–13.

¹²⁴ עץ הדעת טוב (שם), ב, ירושלים תרס"ו, דף צא ע"א.

הפרשנות המיסטית שניתנה למושג 'רוח הקודש' בקבלת המאה השש עשרה, ובפרט בכתבי של רח"ו. מושג הדבקות אומנם לא מצוי במאמר זה, והאינטגרציה שבין האדם לאלוהות מתבצעת בתהליך של משיכת שפע מטה. הדבקות היא עניין פעיל ועיקר תכליתה הוא גלויי רזין. הדבקות הנכונה עם שורש הנשמה העליונה מביאה בהכרח לנבואה ורוח הקודש. עקרונות אלו שבאו כאן בקיצור, הפכו ליסודות מרכזיים בשיטתו המיסטית של הרח"ו בספר 'שערי קדושה'. יותר מכול מקובל אחר לפניו, חיים ויטל מציג בפני הקורא באופן מפורט את תורת הנשמה הכפולה כרכיב מרכזי בתורת האדם והשלמות המיסטית. ההתעלות של המחשבה והנשמה לעבר מקורה מתרחשת בתוך מרחב שהוא צינור של הנשמה, ולכן במידה רבה ההתעלות היא פנימית בתוך האדם במובנה הכולל והרחב. חטאי האדם עלולים להביא לכריתת הענף, דהיינו לכריתת החלק שנמתח מטה לעולם הזה, ואז האדם נחשב מת מהלך בחייו. אדם שמצליח לחבר בעודו בחיים בין החלק התחתון לחלק העליון מזין את נפשו התחתונה בשפע היורד ממזלו או תאומו העליון הדבוק באורות הספירות:

וזהו סוד מ"ש [מה שכתוב] בצדיקים שנכפלו שמם אברהם אברהם יעקב יעקב משה משה וכו' א' כנגד בחינת השרש הנשאר למעלה דבוק באילן וזהו הנקרא מזלו של האדם. וכמ"ש [וכמו שכתוב] ז"ל [זכרונם לברכה] שראה משה רבינו ע"ה מזלו של רבי עקיבא יושב ודורש וכו'. כי ממנו נזול השפע אל הענף שירד ונתלבש בגוף.¹²⁵

האדם המתוקן לפי ויטל הוא זה שאיחודו עם מקור נשמתו מביא להטמעתה הנצחית של נשמתו התחתונה ב'מזל' שלה או ב'תאום' שלה במרחב האלוהי שמעל הזמן. החלק העליון של הנשמה מזרים שפע הנמשך אל שיקופה התחתון, אשר ממשיך בקיומו הקונקרטי בעולם המתהווה וכלה. זהו שיאו של תהליך השלמות המיסטית הנבואית: מסע עלייתה של הנשמה ודבקותה בשורשה; התברכותה ברוח הקודש השופעת דרך מזלה העליון ואזי עוברת בתוך ה'ענף' או ה'צינור' עד האדם. תהליך זה מתבסס על זיכוך הגוף ועל יכולתה של הנשמה להזדכך ולהידבק בשורשה הרוחני בעולם האלוהות:

ובזה יתב[אר] ענין הנבואה כי אחר היות האדם בחומר זך בלי זוהמת היצ"הר [היצר הרע] ולא בכחות הנפש היסודית כלל ולא יש בידו חטא הפוגם באיזו שרש משרשי נשמתו הנה כאשר יכין עצמו להתדבק עד שרשו העליון יוכל להתדבק בו. ואמנם אעפ"י [אף על פי] שהוא ראוי לכך צריך להפשיט נשמתו מכל וכל ולהפרידה מכל ענייני החומר ואז תוכל להדבק בשרשה הרוחני.¹²⁶

¹²⁵ שערי קדושה, קושטאנדינה תצ"ד, חלק ג שער ה, דף כט ע"ב.

¹²⁶ שם, דף לא ע"א.

מתוך השינוי הגופני והתרופפות הזיקה בין הגוף לנפש עוסקת התורה הקבלית של ויטל גם בטרנספורמציה של ה'אני'.¹²⁷ זו מתרחשת באמצעות תהליכים של תיקון המידות וסגפנות מתונה המביאים לשינוי הטקסטורה של הגוף וזיכוכו, וכן לשינוי מבנה ה'אני' או הפרסונה, פירוקו או איזונו ובנייתו מחדש באמצעות ספיגה של הפרסונה העליונה, ה'מזל העליון'.¹²⁸ או שורש הנשמה שממנו נאצלת הנשמה התחתונה לתוך האדם וממנו היא ניוונה. במידה רבה ניתן לשרטט את תהליך ההשתלמות כפינוי מקום ל'אני' גבוה יותר – הצדיק או הנשמה העתיקה, ה'תאום' או ה'מזל', כלומר שורש הנשמה שממנו נאצלה הנשמה התחתונה ועימה ההתגלמות הספציפית של אותו אדם. התהליך המיסטי כולל שחרור הנשמה מכבלי הקיום החומרי והאינטגרציה של התודעה לתוך הנשמה הגבוהה של האדם. דבר זה מוביל לספיגת השפע האלוהי בדמות רוח הקודש לתוך האדם. לפי הצגת הדברים, בשעה שהאורות האלוהיים מתמזגים בכושרי ההכרה, יכול האדם להרגיש 'כדמות מלאך הדובר בו ורואה אותו או שומע קולו וכיוצא בזה'.¹²⁹ ההתגלות הגבוהה ביותר היא בו בזמן מעין התגלות עצמית של העצם הגבוה באדם. היבט אלוהי זה הנמשך משורש נשמתו של השלם הוא המגלה את התכנים ואת הסודות העליונים בתוך הווייתו של האדם.¹³⁰ אולי יש לנו רמז על

127 ראו בפירוט: משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, מאנגלית: עזר ידן, ירושלים תשס"א, עמ' 188–195 Eitan B. Fishbane, 'A Chariot for the Shekhinah: Identity and the Ideal Life in Sixteenth-Century Kabbalah', *Journal of Religious Ethics* 37.3 (2009), pp. 385-418, 410

128 מתוך שהותו במחיצתם של מכשפים מוסלמים, הכיר הרח"ו את האמונה שנשמרה במגיה הערבית, על עצמות רוחנית ועליונה שיש לכל אדם המכונה 'קארינא' (قرينة). ישות זו מוצגת בקוראן כרוח שלילית שיש לכל אדם ומחטיאה אותו, אומנם במקור שימש מונח זה בתיאור הרוח המלווה את האדם, ובדומה למושג 'הדמון העצמי' בספרות היוונית (ראו להלן, הערה 130). באירוע משנת שס"ט (1609) שקרה בדמשק, מתאר רח"ו ביומנו כיצד בהוראת אחד מחכמי דמשק, שאל מכשף מוסלמי ב'שרי מראה' – שהם ז' מלכי שדים ששואלים אותם על ידי מראה – והשביעם להביא לפניו את דיוקן הרח"ו: 'ויצו להביא שם את דיוקני הנקרא קארינא' (ספר החזיונות, ירושלים תשי"ד, עמ' יג). הרח"ו משתמש כאן במונח 'דיוקן' אשר מצוי בספר הזוהר ומתאר את צורת האדם בעליונים, שאותו הוא מזהה כמקביל למונח הערבי. ר' אלעזר מזורמס טוען כי בפרקטיקות דומות שהיו ידועות בסביבתו, כדוגמת 'שרי בוחן' או 'שרי כוס' – שהשתמשו בהן כדי למצוא גנב – רואה המשביע את 'דמות' האדם המושבע, ראו חכמת הנפש (לעיל, הע' 18), עמ' סה. תורת הדמויות בכתבי אלעזר מזורמס מתארת כי בכיסא הכבוד הקוסמי כלולות דמויות כל הדברים וגורלן באופן קדם-קיומי: ראו בעיקר שלום, זרמים ראשיים (לעיל, הע' 16), עמ' 133. באותו קטע אלעזר מזורמס עושה את ההבחנה הקריטית שבין מלאך המזל ובין הדמות: 'כי לכל מלאך שהוא שר מזל של אדם כשנשלח למטה יש לו דמות אדם שהוא תחתיו (!) [...] וא"ת [ואם תאמר] כשמשביעין שרואין בשרי כוס ובשרי בוחן שרואין דמות אדם, ולמה לא ישביעו את מלאך האדם (?) לפי שאין ידוע'. כלומר המגיקונים יודעים להשביע ולהביא את דמות האדם, ולא את מלאכו. על קטע זה ועל פרקטיקות השבעה דומות ראו: יוסף דן, 'שרי כוס ושרי בוחן', תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 369–359.

129 שערי קדושה, חלק ג שער ה, דף לא ע"א.

130 ראו על כך: אדם אפטרמן וחסן מערבי, 'על רוח הקודש בבית מדרשם של האר"י וחיים ויטל', ראשית: עיונים ביהדות ז' (תשפ"ג), עמ' 56–51; Adam Afterman, 'The Rise of the Holy Spirit in Sixteenth-Century Kabbalah', *Journal of Jewish Studies* 40.1 (2009), pp. 1-20.

כך בהקדמת החיבור, שם רח"ו מצביע על צורת התגלות שבה 'נפשו עצמתו בהזדככה במאוד מאוד תתגלה לאדם ותנהיגהו בכל דרכיו'.¹³¹ אפשר להסביר על פי שיטתו של רח"ו, כי בשעה שהאדם קולט את האורות האלוהיים בתיווך שורשו העליון, מתלכדות נקודות המבט של חלקי השכל השונים לכדי חיזיון מרשים של האדם עם הדמות האלוהית של עצמו.¹³² רח"ו ראה בחזון זה את הדרגה העליונה של הניסיון המיסטי, אף יותר מגילוי אליהו. מבנה האצילות שרח"ו מתאר ב'שערי קדושה' פועל במרחב של רצפים בלתי מקוטעים. ראיית עולם זו, המבטאת את העיקרון הפשוט והמאחד של ההווה, רואה בנפש האדם אקסטנציה המחוברת באופן רציף ממקורה העליון אל תוך האדם, כ'דמיון ענפי האילן שהן דביקות ומושרשות בגוף האילן ממש וכופפות עצמן למטה, ונוגעות בקרקע עצמו בעודן נאחזות בגוף האילן'.¹³³ בין הנשמות מתקיים ערוץ פתוח, ודברי הזוהר על 'תרין רוחין' או מושג המזל העליון באותיות דרבי עקיבא, משמשים כאן כדי לתאר את התפיסה שהתקבלה בקרב מקובלי צפת על רציפות ודביקות שבין שני חלקי הנשמה. הנשמה העליונה אינה מונאדה, אלא היא

התגלותית ואקסטטית, והעתיק ממקורות שונים אל תוך אסופה המצויה במספר כתבייד, המיוחסת לחלקו הרביעי הגנוז של החיבור 'שערי קדושה'. על בעיית זיהוי החיסטורי של חלק זה, גלגוליו בכתבי יד שונים, ולאחרונה בגרסאות שונות בדפוס, ראו בפירוט: אבישי בר-אשר, 'החלק הזה הרביעי לא בא להעתקה ולא להדפסה: לבעיית זיהוי של החלק האחרון בספר שערי קדושה', על ספר כ"ג (תשע"ג), עמ' 37 – Shaul Magid, 'Jewish Kabbalah: Hayyim Vital's Shaarei Kedusha', in: *Contemplative Literature: A Comparative Source Book on Meditation and Contemplative Prayer*, Edited by L. Komjathy, New York, 2015, pp. 210-216. טקסט מעניין מאסופה זו נעתק מספר 'שער כבוד ה' לאפרים אלנקאוה, והשפיע ככל הנראה על דבריו של רח"ו כאן על ההתגלות העצמית. המחבר מתאר כיצד צורת האדם עומדת לפניו ומגלה לו עתידות, ומסבירה כתופעה המתרחשת בתוככי הכרה של האדם, ומה שרואים אותם אנשים באופן מוחשי את צורת עצמם, אינו אלא החצנה של תהליך הכרת-יפנימי: 'בספרי חכמי המזלות כתוב כי ימצאו אנשים שיראו בהקיץ כחות יראו להם שהם גופות וידברו עמהם ויגידו להם עתידות ואמרו שהסיבה בזה היא מצד קבלת האדם השפע מהעליונים ויתחזק להם זה הענין כפי הוראת המערכת משעת המולד. וביארו עוד שהרואה אותם הכחות הנראים להם בדמות גופים אינן רואים אותם חוץ מהם אלא כל מה שהם רואים אותם הוא מהם ובהם כמי שרואה צורתו במראה או בדבר וך וצלול שהוא רואה או צורתו ממש בעיניו, מתוך: כ"י לונדון, הספריה הבריטית OR. 9167 (מתכ"י F6602), דף 46א. אלנקאוה משמר כאן ככל הנראה מסורת קדומה, שלקוחה מפירוש ספר יצירה לר' יהודה אבן מלכה (יהודה אריהוידה, ר' יהודה ו' מלכה: כתאב אנס ותפסיד, רמת גן תשל"ד, עמ' 22-23, 26, 33), על כך שההתגלות העצמית באה מכוו פוטנציאלי הנגזר מהכוכב ששולט בבית-מולדו של האדם. עוצמת שפע ההתגלות נמדדת לפי אותו כוח פוטנציאלי הנקבע לו לאדם משעת הורתו לפי קונסטלציות המזלות בשעת הלידה, ובהתאם למועד ולשעה המתאימים ביותר מבחינה אסטרוולוגית-קטרכית.

¹³¹ שערי קדושה, הקדמה, דף ב ע"ב.

¹³² על התגלות העצמי אצל פלוטניוס ראו: Stang, *Our Divine Double* (above, n. 20), pp. 220-222. יש קשר אפשרי, אם כי לא מוכח, בין התגלות העצמי ובין מושג הצלם בכתבי רח"ו, ראו: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 374 ובהע' 32; רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה הלוריאנית, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"א, עמ' 6, 20.

¹³³ שערי קדושה, חלק ג שער ה, דף כט ע"ב.

משמשת שורש של הוויית הנשמה התחתונה, ולכן יש ביכולתה להשפיע עליה: 'וזהו סוד מה שכתוב בצדיקים שנכפל שמם, אברהם אברהם, יעקב יעקב, משה משה, אחד כנגד בחינת השרש הנשאר למעלה דבוק באילן וזהו הנקרא מזלו של האדם'.

בקבלת האר"י יש שימוש קבוע במושג 'שרש הנשמה' כחלק מתורת הגלגול, אולם היסודות המיסטיים המתלווים לרעיון זה, שעליהם חיים ויטל מרחיב ב'שערי קדושה' נעדרים בקבלת האר"י. שאלת עולם התיקון האלוהי, ייצוב העולמות, וההרכבה מחדש של גוף הנשמות של אדם הראשון, היו סוגיות משמעותיות ומרכזיות יותר בדרושי האר"י, יותר מכל הישג אישי של דבקות מיסטית. אין משתמע מכאן שבקבלת האר"י לא התקיימה הנהגה דתית המופנית אל הפרט, אלא שבשונה מחיבורי מוסר מיסטיים שהפנו את תשומת הלב להישג האישי של דבקות עם האל ומשיכת רוח הקודש אל האדם, ההנהגה ותורת המוסר של האר"י כווננו כולם אל תורת התיקון ששרטט.¹³⁴ האר"י לימד כי שיעור גופו של האדם הראשון, היה בקנה מידה קוסמי מקיף-כול ומורכב ממצבור כל העולמות כדוגמת ההוויה האלוהית הטהורה ובכפוף לה. גוף זה של אור שמחולק בחלוקה אורגנית לאיברים וגידים כאדם התחתון מהווה לפי תפיסה זו את המקור הפרדה-היסטורי לנשמות האינדיווידואליות של כל הדורות. ראינו לעיל כי עשוי להיות קשר היסטורי וספרותי בין מסורת המצויה בתשובותיו הקבליות של ר' יוסף אלקאשטייל ובין דברי האר"י. מעתה והלאה יש לייחס לכל נשמה ונשמה מקום אחיזה ב'גוף הנשמות' שנברא בשיעור קומת האצילות האלוהית. עניין זה מתומצת יפה בדרושי הגלגול:

ודע כי אדם הראשון מתחלק לרמ"ח איברים על דרך גופו הנכלל מן רמ"ח איברים, גם יש בו בחינות אחרות והם מבחינת כמה מיני שיערות התלויים בו לאין קץ. והנה כל ניצוצי פרטי הנשמות שבעולם הזה כולן הם מבחינות אלו שבאדם הראשון כנו[כר], ואמנם אלו הפרטים והבחינות הנז[כרים] נמשכו אח"כ בגופות האנשים הנולדים מן אדם הראשון, ואלו הפרטים הם הנקראים אצלנו שרשי הנשמות להיותם כולם נמשכות משם מבחינות אלו של אדם כנו[כר].¹³⁵

מדרושי האר"י המקוריים העוסקים בתורת האדם והגלגול לא נמצא המודל הנאואפלטוני שפותח בספרות הדרוש והמוסר הקבליים על השתלשלות הנשמה או התפשטותה משורשה בספירות עד לאדם ברציפות פשוטה. תורת הנשמה של האר"י באה כחלק בלתי נפרד מתורת גלגול הנשמות שלו, שפרטיה הטכניים מסובכים למדי, ונובעת מעיסוק במוצא הנשמות מגוף האדם הראשון. החלוקה השגורה בדרושי האר"י היא שגוף הנשמות של אדם הראשון בנוי מתר"ג שורשים גדולים, המתחלקים לשורשים קטנים, שכל אחד מאלה מתחלק לניצוצות –

¹³⁴ על תפיסת רוח הקודש של האר"י והעדר אידיאל הדבקות במשנתו ראו בפירוט אצל אפטרמן ומערבי, על רוח הקודש (לעיל, הע' 130).

¹³⁵ שער הגלגול, עמ' יז.

אלו מהווים את היחידה האטומית של הנפש.¹³⁶ אך התהוות הנשמות הפרטיות בגופים במשך ההיסטוריה היא למעשה תוצאה ישירה של החטא הקדמון, אשר פגע באחדותה ההרמונית של נשמת אדם הראשון, שהיה בחינת עולם הנשמות. אדם הראשון הטיל פגמים במישור האנתרופולוגי, בדומה לפגמים שאירעו במישור התאוסופי עקב שבירת הכלים: שיעור קומתו האלוהי של האדם הוקטן לממדים ארציים, רוב איבריו ושורשיהם נשרו ממנו אל תחום הקליפות והחומריות, והתנפצו לאין ספור ניצוצי נשמה.¹³⁷ מכל אשכול נשמות או נשמה גדולה, זוכים בכל דור ודור לעלות מהקליפות כמה וכמה ניצוצות בעלי שורש משותף, שלהם ניתנת ההזדמנות להיטהר מזהמת הקליפות ולתקן מחדש את קומתם. ניצוצות הנשמה השייכים לאותו שורש או משפחה, מצויים בקשרי גורל, ומתקיימת ביניהם יכולת השפעה הדדית. רק נשמות מאותו שורש יכולות להתקשר בגלגול ובעיבור, ואם זכתה נשמה להארה ושפע היא יכולה להאיר את האחרות מכוחה. לעיתים נדירות ניתן להתנסות ולהתקשר בשורשים הגבוהים של הנשמה – אלו הקרובים לשורש הגדול שממנו היא מגיעה – וגם זה רק באמצעות התקשורת והתדבקות עם נשמות צדיקים שנפטרו, הבאים מאותו שורש התלוי באחד מאיברי האדם הראשון.¹³⁸ דברים הללו באים לחדד את המשמעות השונה שקיבל המושג 'שורש הנשמה' אצל האר"י. מושג זה אינו משמש בתיאור יחסי נשמה-אל, וגם לא מצביע על יסוד הכפילות בנפש הפרט, אלא מתאר הוא את היחסים השוררים בין ניצוצות נשמה בעלי שורש משותף בגוף האדם הראשון. תמונה זו לא תואמת כלל את התיאור המוצג בספר 'שערי קדושה', על הנשמה הזכוכה ברציפות בשורשה בעליונים – מודל המאפשר לשיטת הרח"ו אפליקציה מיסטית-אקוטית, המתורגמת להתנסות מיידית בשפע האלוהי וברוח הקודש. עולם הנשמות בספר 'שערי קדושה' מכונה אור 'מחצב הנשמות', המלביש את עולמות האצילות האלוהית ואת אור הספירות, וערוך בשיעור קומתם. תיאור זה של מחצב הנשמות מקביל במידה מרובה לדרך תיאורו של האר"י את גוף הנשמות של אדם הראשון, אשר מקיים יחסי גומלין עם האלוהות הגמורה. תיאור מבנה האצילות ב'שערי קדושה' הושפע מקבלת האר"י, אולם להשלמת התמונה הנבואית-המיסטית של החיבור, מציג הרח"ו

¹³⁶ על חלוקה זו, ועל מקור הנשמות בנשמת אדם הראשון ראו: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 3), עמ' 338–349; רונית מרון, גאולה בתורת האר"י, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ח, עמ' 277–282. אשר למבנה האדם לפני החטא, בייחוד באשר למבנה גופו, הדעות חלוקות. מרון מייחסת תפיסה זו לשלב הרביעי (מתוך חמישה שלבים שהיא מציעה) בהתפתחות המחשבתית של האר"י. ראו גם: תמרי, האל כמטופל (לעיל, הע' 3), עמ' 325–326.

¹³⁷ השוו עמ': שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 2), עמ' 110, 340–341; תשב"י, תורת הרע והקליפה (לעיל, הע' 2), עמ' קג-קד.

¹³⁸ מכתבי האר"י עצמו נשארו לנו בין היתר ייחוד להשתטחות ודבקות בנשמות הצדיקים, ראו: שער כתבי מורי (לעיל, הע' 60), עמ' קסז-קסח. וראו על כך: Lawrence Fine, 'The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah', in: *Jewish Spirituality, Vol. II: From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, ed. Arthur Green, New York 1987, pp. 64-98

מודל נשמה כפולה שאת עיקריו מצינו בספרות המוסר והדרוש של מקובלי צפת, וכפי שהצגנו אותו לעיל.

אולם בכמה מקומות ב'עץ חיים' שבהם מפורשת מסורת הזוהר על 'תרין רוחין', נמצאת העמדה כי על הנשמה הנמצאת בגוף, יש בחינה נוספת של נשמה החופפת עליה מבחוץ ועומדת עימה בקשר מגנטי. תפיסה זו מתבססת על תורת הנשמה הכפולה שהתפתחה בצפת, וכמו כן הרח"ו מציגה כפרשנות למאמר התוספתא בזוהר. אומנם, ניתן להבחין די בקלות בשינויים שחלו בתפיסה זו, ולראות את הניסיון להציגה לאור הרעיונות והמושגים בקבלת האר"י. נביא כאן זה לצד זה שני טקסטים מספר 'עץ חיים' הכוללים דיון ופרשנות לרעיון כפילות הנשמה. הטקסט הראשון מקורו ב'שער המאמרים', הכולל את המסורת הפרשנית של האר"י לזוהר, והטקסט השני מקורו בדרושי הגלגול ('שער הגלגול'). ההבדלים בין הטקסטים מינוניים, אומנם ב'שער הגלגול', כפי שנראה בהמשך, מקבל רעיון כפילות הנשמה תשומת לב מיוחדת לאור תורת הגלגול של האר"י:

שער הגלגול

דע כי אין לך צדיק בעולם שאין לו שתי נשמות כנז' [כר] בזוהר פרשת נח בתוספתא על פסוק אלה תולדות נח נח, וכן משה משה [...] וזה ביאור התוספתא ההיא, דע כי לכל אדם יש ב' בחינות נשמה, האחת היא נשמה פנימית [ת] שבתוך גוף האדם, וזו באה עם האדם. השנית היא נשמת [ה] בבחי' [נת] צלם הנקראת אור מקיף, וזו נשארת למעלה בעולם העליון ועומדת על ראש האדם. וזו עומדת בבחינת צנור אחד על ראש האדם שיכול האדם לעלות למעלה על ידי הנשמה ההיא, וכאשר ח'י' הנשמה הפנימית שבאדם היא חוטאת ויורדת מעט מעט למטה ונכנסת בתוך הקליפות כפי ערך עונותיו, וכאשר יושלם להיות רשע גמור אז תרד כל הנשמה הפנימית [ת] כולה לתוך הקליפות, ואז תצטרך הנשמה שבסוד צלם מקיף ליכנס בפנימיות האדם ונשאר בלי צלם על ראשו [...] ונמצא כי שתי הנשמות ירדו ממעלתן וממקומן, גם נמצא שאין עתה אל

שער המאמרים

ואמנם ענין תרין רוחין אילין שיש לכל צדיק יובן במש"ה [במה שאמר הכתוב] ונכרתה הנפש ההיא וכו'. ויובן במ"ש רז"ל הרשעים בחייהם קרויין מתים [...] והענין הוא כי הרשע כאשר הוא חוטא הוא מוריד נשמתו בגהינם בהיותו בחיים, כי בעת יצירתו נופחה נשמתו בקרבו, ובהיותו חוטא מוריד נשמתו דרך מרגלותיו ונשקעת בגהינם [...] ולכן בחייו קרוי מת, וכאשר היה רשע גמור, גמר להפיל נשמתו בגהינם. [...] כי ב' בחינות נשמה יש באדם, התחתונה היא נכנסת בפנימיותו, והעליונה נשארת בבחי' [נת] צלם מקיף על ראשו [...] ובעת שהוא חוטא ויורדת נשמתו מדרגה התחתונה ממנה אל תוך גהינם כך נכנסת בפנימיותו המדרגה התחתונה של נשמתו העליונה הנקרא' [את] צלם, וכפי הבחי' [נה] שיוורדת נשמתו התחתונה בגהינם, כך בחי' [נת] מדרגות יורדות מנשמתו העליונה אל תוך גופו להחיותו. וכאשר גמרה

התחתונה לצאת מתוכו ולרדת בגהינם נגמרה גם נשמתו העליונה ליכנס בגופו ממש ונשאר בלתי צלם על ראשו. ואם עוד יוסף לחטוא, גם הצלם שהוא ירד מטה מטה לגהינם [...] ועליו נאמר ג'כ [גם כן] ונכרתה הנפש ההיא, כי כל בחי' [נות] נשמתו תמו נכרתו וירדו לגהינם, ונפסקה אחיזתם מלמעלה ולא נשאר להם שרש למעלה. ואמנם הצדיקים נשמתם התחתונה שוכנת תוך גופם, ונשמתם העליונה עומדת צל על ראשו בסוד או"מ [אור מקיף], ומשם שואבת לו חיים מלמעלה תמיד, ומריקה אל נשמתו אשר בתוכו.¹³⁹

ניתן למצוא את הרקע המשותף לכלל המקורות, וכיצד שאלת מעמד הרשע עומדת במרכזם של הדיונים השונים. הנשמה העליונה מקבלת את השמות: 'צלם', 'אור מקיף', 'צל', 'שורש', והיא מוצגת כעומדת על ראש האדם או מקיפה אותו.¹⁴¹ לא נמצאת כאן הטענה השגורה אצל מקובלי צפת על כך שאותה נשמה עליונה נשארת במרחב האלוהי הטהור – טענה שאינה תואמת את תורתו של האר"י. אומנם, היא אכן מקבלת תפקיד חשוב בהורקת כוח החיים לאדם. השימוש בדברי הזוהר בפרשת נח על הנשמה העליונה שנכנסה ביצחק, בד

¹³⁹ שער המאמרים, ירושלים תשע"ז, עמ' י. שער מאמרי רשב"י (בעריכת ר' שמואל ויטל), ירושלים תרנ"ח, דף יג ע"ד. בטופס המקורי בכתיבתו של רח"ו דרשה זו נכתבה בסוף כתיבתה תחת הכותרת: 'השמטות אשר השמטתי לעיל', והמדפיסים הניחוהו במקומו על הסדר.

¹⁴⁰ שער הגלגול, עמ' נט; שער מאמרי רשב"י (שם), דף יד ע"א. ר' שמואל ויטל העתיק את הדרוש משער הגלגול מייד לאחר הדרוש בשער מאמרי רשב"י כשהבחין שתוכנם וסגנונם דומים מאוד: 'אמר שמואל עוד מצאתי ביאור במאמר הנד' בשער הגלגול] בדרוש אחד ואמרתי להעתיקו פה להיות כי שני הדרושים מתנבאים בסגנון אחד כאשר עיניך תחונה משרים בע"ה'.

¹⁴¹ על מושג הצלם בקבלת האר"י ראו: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 2), עמ' 350-380; מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 123), עמ' 20-27; Ronit Meroz, "Zelem" (Image) and Medicine in the Lurianic Teaching (According to the Writings of R. Hayim Vital), *Koroth* 8 (1982), p. 170-177; במספר מקומות יש זיהוי בין הצלם המקיף של זעיר אנפין ובין מלבוש החשמל המגן מפני החיצונים. ראו את המקורות העיקריים בכתיבת רח"ו בקבלת האר"י בעניין הצלם: שער ההקדמות, ירושלים תשע"ז, עמ' רנה-רס; שער התפילה, ירושלים תשס"ח, עמ' שעד-שעה, תקסח; אדם ישר, ירושלים תשס"א, עמ' מ-מא.

בבד עם המסורת המצויה בתיקוני זוהר לגבי ירידת נשמת הרשע דרך מרגלותיו,¹⁴² מתחברים כאן לכדי תמונה שלמה המתארת את מנגנון המשיכה הקיים בין שתי הנשמות מכוה הרציפות שביניהן. לא ברור די הצורך מה היסוד המקשר בין המונחים השונים המשמשים כאן בערבוביה בתיאור הנשמה העליונה. אומנם המשותף לשני הטקסטים הוא אימוץ דברי זוהר שבתוספתא, כי הנשמה העליונה היא כוח חיות עודף השמור לאדם בשעת הצורך, בשעה שכוח החיות שבתוכו עומד בפני אבדון; אך כאן נוסף תיאור מעניין – המבטא את תפיסת הרציפות שבין הנשמות – על כך שמדרגות נשמתו התחונה של המרשיע מתחילות לרדת לתחום הקליפה, נשמכות אחריהן באופן אוטומטי מדרגות נשמתו העליונה אל תוכו כדי להחיותו.

הדברים על הנשמה הכפולה המובאים ב'שער הגלגול' מגיעים לאור תורת הגלגול של האר"י. הדרוש במקורו עוסק בזיקה הפנימית שבין קבוצות משפחתיות של עשר נשמות, שלהן קשר פרהדאקזיסטנציאלי בתוך מעמקי האלוהות.¹⁴³ הקשר שבין נשמות המשפחה מגיע מכוח גורלן המשותף במציאות הקליפות קודם יציאתן אל גלגוליהן בעולם. יש לציין שחבורת האר"י ראתה עצמה חוליה במחזור גלגולן של עשר נשמות מעולות שלהן תפקיד היסטורי-משיחי, כאשר על חבורה זו מופקדת בין היתר השלמת מלאכת התיקון באלוהות. תורת הגלגול של עשר הנשמות קושרת יחדיו את חבורת האר"י עם חבורות היסטוריות, כגון עשרה הרוגי המלכות וחבורת הרשב"י, שלנשמתם יש היכולת להשפיע על עולם האצילות למישריו.¹⁴⁴ בין הנשמות שבאותה משפחה יש סימפתי מיוחדת, ואף רציפות אונטולוגית, החורגות מהערבות או מהזיקה הכללית שבין נשמות כלל ישראל. הנשמה המקיפה של הראשונה בהיררכייה מתפקדת כמשביר שפע לשאר הנשמות מתחתיה 'מצד ההוא רוחא דליה בגויהו'.¹⁴⁵ בדרושי הגלגול משמש מושג ה'רוחא' עיקרון כוחני שמותירות נשמת האב בנשמות הבנים, וכמו כן נשמת האב הגדול בנשמת האחים שמתחתיו.¹⁴⁶ כוח זה מוצג כמלכוש שמתלבשות בו הנשמות הקטנות בהיררכייה, שלפי חלק מהמקורות קושר אותן

¹⁴² דברים אלו הם פיתוח של טענה הנמצאת אצל בעל תיקוני זוהר, דף נ ע"א: 'אתמר בה ותגל מרגלותיו ותשכב (רות ג, ז) שכיבת לעפרא, ווי ליה לבר נש דנשמתיה נחיתת תחות רגליו, דבהווא ומנא אתמר במזליה נפלה לא תוסיף קום (עמוס ה, ב), ולית ליה עילוי וסלוק אלא בירא דקב"ה דדאזיל שמא קדישא לימינא ואוקים לה'. וראו גם פרי עץ חיים, קאערץ תקמ"ה, דף צ ע"ב.

¹⁴³ ראו: שער הגלגול, עמ' נ-ס.

¹⁴⁴ על היסוד המשיחיהפרסונלי של חבורת האר"י ראו: רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י (לעיל, הע' 136), עמ' 302-315, 343-345; יהודה ליבס, 'כיוונים חדשים במחקר הקבלה', פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 161-166; הנ"ל, "'תרין אורזילין דאיילתא": דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 113-169; הנ"ל, 'מיתוס לעומת סמל בוהר ובקבלת האר"י', אשל באר שבע ד (תשנ"ו), עמ' 204; תמרי, האל כמטופל (לעיל, הע' 3), עמ' 14-15, 24.

¹⁴⁵ שער הגלגול, עמ' נט.

¹⁴⁶ על מושג הרוחא בקבלת האר"י ראו: תמרי, האל כמטופל (לעיל, הע' 3), עמ' 203-211; מרוז, גאולה בתורת האר"י (לעיל, הע' 136), עמ' 284-286.

בקשרי תלות עם הנשמות הגדולות מהן. נשמת האב נוטלת אחריות להדריך את הנשמות הקטנות ממנה, מכיוון שהיא נוטלת חלק בכל מעשה טוב שהן עושות מכוח אותה 'רוחא' שמתחיה בהן. אך המעבר של השפע והאור דרך הנשמה העליונה הוא בכיוון אחד, והנשמות שמתחיה לא נוטלות כל חלק בזכויות או במצוות של נשמת האב.¹⁴⁷ רח"ו חוזר על תאוריה זו בקונטרס 'שורש נשמת', אך הפעם מציגה בגוון אישי, ומוכיח ממנה על מעמדו המיוחד כאח בכור ביחס לנשמת חבריו:

ונחזור לענין, כי א"ל מורי ז"ל, כי אני מוכרח להשתדל שאלו החברים שלי, יתקנו מעשיהם, לפי שאני יש לי רוחא בהם, ונמשך לי ריוח אם הם יהיו צדיקים, אבל הם אין להם רוחא בי, ואין להם תועלת במעשי, באופן שבכל המצות שהם עושים, יש לי חלק בהם ע"י ההוא רוחא שלי שבהם [...] כל צדיק יש לו ב' נשמות. והנה דרך אותה הנשמה המקפת שיש לי, משם נמשך כל אור ושפע הנמשך לאלו החברים, מצד ההוא רוחא די הוא בגוייהו, והכל עובר דרך שם ואז מאותו האור שלהם, הנמשך להם דרך שם, נמשך אלי גם כן מאותו האור שלהם וחלק שלהם, אל נשמתי הפנימית.¹⁴⁸

הנשמה התאומה מתוארת כנשמה המקיפה, שהיא גם מקור האור והשפע שיורדים מהנשמה הראשונה בהיררכייה לנשמות הקטנות.¹⁴⁹ התפיסה הנפוצה יותר אצל מקובלי צפת על חלק נשמה שנותר במרחב האלוהי ומתווך את השפע לחלק התחתון, מיושמת בקבלת האר"י ורח"ו על משפחה או קבוצת נשמות שיש להן שורש משותף. מלבד אפיון הנשמה התאומה כ'צלם', שאותו ראינו במקורות לעיל, יש התיאור על 'אור מקיף' או 'נשמה מקפת'. ההבחנה בין אור מקיף לפנימי היא הבחנה מרכזית בקבלת האר"י החוזרת באין ספור מקומות, שביסודה עומד הרעיון כי 'אין לך שום אור בעולם שאין לו אור פנימי ואור מקיף'. הסבר זה קובע כי על ידי צמצום האור ומיעוטו יש באפשרות לכלי הקיבול להתהוות ולהתגלות, לעומת האור שאינו יכול לסבול את ההגבלה בתחומי הכלי ולכן נשאר בחוץ בבחינת אור מקיף.¹⁵⁰ הדברים הללו מנוסחים ב'שער ההקדמות' גם בהקשר של התהוות הנשמה בגוף, ששם אנו מוצאים את ההקבלה הברורה בין התחלקות האורות באצילות וירידתם, ובין

¹⁴⁷ שער הגלגול, עמ' נט.

¹⁴⁸ ספר החזיונות, ח"ד, עמ' רי. ראו את הדיון במובאה אצל מרוז, גאולה בתורת האר"י (לעיל, הע' 136), עמ' 303.

¹⁴⁹ מושג 'הנשמה המקיפה' מוזהה פעמים רבות עם מושג ה'צלם', שגם הוא נחשב מלבדו הנשמה בדומה למונח ה'רוחא'. בדרושי הגלגול מוצג כי צלם האדם מורכב מנשמות או 'ניצוצות' הבאות משורש משותף. נשמות אלו מעורבות עדיין בקליפה ואינן מטהרות דיין כדי להגיע לעולם כנשמה פנימית, וקודם לכן הן מתלוות כצלם וכמלבדו לנשמות שזכו להיטהר ולבוא בעולם, ראו: שער הגלגול, דף ע: במהדורה בתראה של דרושי הגלגול מוצאים: אותה נשמה צריכה לבוא שלוש פעמים בגלגול כצלם ואור מקיף על שלוש נשמות מאותו שורש: ראו: ספר הגלגולים, פרעמישלא תרל"ה, דף כב ע"א; מרוז, גאולה בתורת האר"י (לעיל, הע' 136), עמ' 341-342.

¹⁵⁰ ראו תשבי, תורת הרע והקליפה (לעיל, הע' 2), עמ' סח-סט; מרוז, גאולה בתורת האר"י (לעיל, הע' 136), עמ' 155-156.

התלבשות אור הנשמה באדם עצמו, כאשר עילת התכלית של המאציל היא שהתחתונים ללא יוצא מן הכלל יוכלו להכיל את האור העליון. העיקרון הטכני-הפיזיקלי הזה קובע כי האינדוידואציה של האור באדם יכולה להתממש רק בעקבות התמעטותה בנקב הכלי:

כי הנה בחי' [נת] האורות, שהם עצמות הנשמה הפנימית שבתוך הכלים, המאיר ומחיה את כולם כנוכח, הנה האורות האלה מתחלקים לשתי בחי' [נות], הלא הם, בחינת אור פנימי, ובחי' [נת] אור מקיף וסובב מבחוץ. והענין הוא, כי הנה האור המחיה והמאיר את הי"ס של בחי' [נת] הכלים, יש בו בחי' [נת] המתלבשת בתוך הכלים, כדמיון הנשמה הנכנסת ומתלבשת תוך פנימיות איברי הגוף, ומחיה אותם ומאיר להם בפנימיותם, וזה יקרא אור פנימי. ואמנם אור זה איננו גדול מאוד כדי שיוכל להתמעט ולהצטמצם תוך הגוף דבר שיוכל לסבלו, אבל יש עוד בחי' [נת] אור גדול ממנו, אשר אין בו כח בכלים לסובלו ולהגבילו בתוכם, ולכן הוא נשאר בחוץ בבחי' [נת] אור מקיף סובב עליהם, ומאיר להם מבחוץ, ובחי' [נת] זו נקראת אור המקיף. באופן שאין שום אור בעולם שאין בו שתי בחי' [נות] אלו, שהם אור פנימי, ואור מקיף הגדול [...] וגם באדם התחתון יש בו בחינות אלו (1).¹⁵¹

שיקול פרשני גרם לכך שוויטל משתמש בביטוי 'שתי נשמות' בעקבות פשט דברי הזוהר, אולם הזיהוי עם האור המקיף והפנימי, מחייב יחס שונה בתכלית לרעיון ה'תריין רוחין' שיש לכל צדיק, ולכן נשמעים דברי ההסתייגות שלפיהם אין מדובר כאן אלא 'בשתי בחינות' של אותה נשמה.¹⁵² השימוש בכתבי האר"י במגוון מונחים ורעיונות לתיאור דברי הזוהר בדבר כפילותה של הנשמה אינו מחוור דיו, ולא ברור מה היחס המדויק כאן בין מושג הנשמה למושג הצלם, ומה בין אלו לאור המקיף ולמושג השורש, ואיך כל אלו קשורים במיתוס ההיסטורי על משפחת עשרת הנשמות. בשער המאמרים נטען שהנשמה העליונה עומדת על ראשו של האדם ממש, היא צלמו של האדם: 'והעליונה נשאת בבחינת צלם מקיף על ראשו; לעומת זאת, בדרוש הגלגול נאמר על הנשמה העליונה כי היא 'נשאת למעלה בעולם העליון ועומדת על ראש האדם וזו עומדת בבחינת צנור אחד על ראש האדם שיוכל האדם לעלות למעלה על ידי הנשמה ההיא'. דברים אלו לא עולים בקנה אחד עם ההבנה של מושג האור המקיף, שלפי תורת האר"י אור זה שוכן סמוך לכלי ומאירו מבחוץ. אולי יש לומר כי ויטל החזיק במסורת הזוהר על הנשמה הכפולה, ובמיוחד זו שניסחו מקובלי צפת – שאותה גם פיתח ושיכלל באופן שיטתי בספר 'שערי קדושה'. אומנם בחיבוריו בקבלת

¹⁵¹ שער ההקדמות, ענין עיגולים ויושר (לעיל הע' 141), דפים יג-יד. והשוו עם דרך עץ חיים (בעריכת ר' מאיר פופרש), קארעץ תקמ"ב, דף יד ע"א.

¹⁵² המילה 'בחינה' כאן משמשת כדי לתאר את אור האצילות כאחזות האל מתוך ריבוי ריבויים, לעיתים הריבוי נתפס באמצעות אופני דיבור שונים כריבוי של ממש, אך לעיתים מדובר בבחינות שונות של אותו הדבר – הכול תלוי בנקודת הראות. ראו: קרל אריך גרוצינגר, 'יסודות ומגמות בתיאורי הקוסמולוגיה בכתבי האר"י', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 37-46; ליבס, מיתוס לעומת סמל (לעיל, הע' 135), עמ' 203-202, 205-206; תמרי, האל כמטופל (לעיל, הע' 3), עמ' 154-156, 245.

האר"י הוצגה מסורת זו באור שונה, וניכר כי היה ניסיון מצידו לשלבה ולו באופן חלקי בתוך סבך המושגים האנתרופולוגיים של קבלת האר"י.

ז. הערות סיכום

תורת הנשמה הכפולה משמשת מסגרת מושגית מרכזית אצל רוב המקובלים שפעלו בצפת במאה השש עשרה. מקובלי צפת ראו את השיתוף המהותי בין האלוהות לנשמה כאפשרי מפאת חלק או שארית מנשמת האדם הנותרת בחיק האלוהות. עיקרון בסיסי זה משקף השפעה נאוואפלטונית מובהקת, שהתפתח מתוך עיון מחודש במקורות הקבלה, ובמקורות נאוואפלטוניים יהודיים כדוגמת אברהם אבן עזרא. בד בבד עם ההשפעה של המודל הנאוואפלטוני, השתמשו מקובלי צפת במונחים ובמוטיבים שהתגבשו במקורות אשכנזיים, בחטיבות הזוהר, בספרות הקבלה, ובפרט ברעיונות קבליים שהתגבשו בדור הגירוש. העיקרון של תהליך האצלה בתוך האדם המשתרע מהאלוהות ועד הגוף וכולל יסוד של שפיעת שפע במרחב זה נקשר בשורה של מושגים המציינים סוגים שונים של כפילות שנספגו ממקורות מדרשיים, אשכנזיים וקבליים. ר' משה קורדובירו, ראשון למקובלי צפת שתיאר את רציפות המבנה של הנשמה כשלשלת בעלת חוליות רצופות המאפשרות לשפע לשפוע דרכו, המקבילה באופן סטרוקטורלי לרציפות העולמות והנאצלים כולם. התיאור המקביל של האצלת העולמות בדמות אדם, וההאצלה של האדם בדמות העולמות, השפיע השפעה מכרעת על האופן שבו תלמידיו שרטטו את קווי המתאר של התופעה המיסטית, שלשיטתם מתרחשת בתוך מדיום הנשמה המתוח בין שמים לארץ, בין האל לאדם. מציאות הנשמה באלוהות איננה נסוגה או נעלמת עם יציאתה וירידתה אל העולם, והיא ממשיכה להתקיים במרחב האלוהי, אם כהוויה ממשית המאצילה את הנשמה התחתונה, אם כרושם ועקבה של הנשמה הנאצלת. מודל זה של רציפות הנשמה – ולמעשה רציפות האדם – הוא רכיב מרכזי בשיטה המיסטית בספרות הדרוש והמוסר הקבלית במאה השש עשרה, ומשרטטת את קווי המתאר של תורת ההשתלמות, הדבקות וההתגלות המיסטית. אצל ר' משה קורדובירו וחוג תלמידיו, וכן אצל חיים ויטל בספר 'שערי קדושה', תורה זו משקפת מיזוג אופקים אונטולוגי של האדם והאלוהות, ובהתאם לכך משרטטת גם תורת שיבה והתעלות מיסטית ייחודית הנגזרת מתורת הנשמה הכפולה כתנועה לעבר האלוהי שהוא גם האנושי, וסגירת המעגל במשיכת השפע האלוהי לתוככי האדם. מודל הנשמה הכפולה של המקובלים הללו העוסק באופן ישיר ביחסי נשמה-אל לא נמצא כפשוטו בקבלת האר"י. כפי שהצגנו בפרוטרוט, מושג שורש הנשמה אצל האר"י מתייחס למקור או לכוח קולקטיבי המשותף לקבוצת נשמות בהווה ובעבר, הקשורות זו בזו בקרבה מיוחדת, ופתוחות להשפעה רוחנית זו מזו. נשמה יכולה להתקשר עם אחת מנשמות הקבוצה בגלגול או בעיבור, ולעיתים גם יכולה להתקשר עם נשמת צדיק מהעבר ולהתנסות בשורש גבוה, אך רק לעיתים רחוקות, אם בכלל, מובנת התקשרות זו במונחים של קשר מידי ואינטנסיבי עם האלוהי. לצד המסורת על שורש משותף

למשפחת הנשמות, יש העמדה כי קיימות שתי בחינות לנשמת האדם הפרטי, כאשר הבחינה העליונה מכונה בשמות כגון 'אור מקיף' או 'נשמה מקיפה', החופפת על האדם מבחוץ ומריקה אליה שפע חיים. רעיון זה מזוהה עם העיקרון הטכני המצוי בכתבי האר"י, הקובע כי האינדיווידואליה של האור (או הנשמה) באדם יכולה להתממש רק בעקבות התמעטותה בנקב הכלי, כאשר חלק מהאור אינו סובל את תחומי ההגבלה בכלי ונותר להאיר מבחוץ בבחינת 'אור מקיף'. בנושא זה גיבש האר"י תורה שונה הניזונה מתורות הכפילות הרבניות והאשכנזיות ובמידה מסוימת גם מתורות הכפילות הוהריות, אך היא לא עולה לכדי תורת נשמה כפולה כפי שזו התפתחה אצל הרמ"ק, ד"רודאש, ויטל ואלשיך. שוני זה השתקף בהתאמה גם במאפיינים של הדרך המיסטית שגיבש.

חן מערבי
אוניברסיטת תל-אביב
chenmaaravi@mail.tau.ac.il

אדם אפטרמן
אוניברסיטת תל-אביב ומכון שלום הרטמן
afterman@tauex.tau.ac.il

ON THE DOCTRINE OF THE DOUBLE SOUL
IN SIXTEENTH-CENTURY KABBALAH AND ITS SOURCES

CHEN MAARAVI

Tel Aviv University

ADAM AFTERMAN

Tel Aviv University and the Shalom Hartman Institute

Abstract

The 16th-century Kabbalists of Safed held various views of the human soul, envisioning it as stretched between heaven and earth, bridging the divine realm and the human body. According to their beliefs, the soul is not only divided into two parts—one rooted in divinity and the other grounded in human existence—but also extends across the entire spectrum of emanation, from the different dimensions of the godhead to the human body. By overcoming the division and distance between these two parts (without nullifying their fundamental separation), the fully realized religious persona can draw divine abundance from the upper part of the soul, which is connected to the highest lights of the divine, down to the lower part. This leads to the integration of the higher soul into human consciousness and allows the flow of the Holy Spirit into the human recipient. The reception of the Holy Spirit equated with God, is mediated by the higher part of the soul attached to the highest aspect of the Godhead. This study investigates this theory and examines its roots in earlier Kabbalistic and earlier philosophical and rabbinical sources.

RESHIT

STUDIES IN JUDAISM

EDITORS

ADAM AFTERMAN • RONIT IRSHAI
ISHAY ROSEN-ZVI • CLAIRE E. SUFRIN

EDITORIAL MANAGER

DAVID WIETCHNER

VOL. 8

JERUSALEM, 2024



SHALOM HARTMAN מכון
INSTITUTE הרטמן שלום

RESHIT was edited by:

Dror Yinon (2009–2010), Yair Lorberbaum (2009–2010), Adiel Schremer (2009–2010)

RESHIT is a peer-reviewed journal that is published annually with the support of the Robert and Arlene Kogod Research Center for Contemporary Jewish Thought, Shalom Hartman Institute

Proposed manuscripts for publication should be uploaded [here](#) prepared according to our guidelines [here](#), formatted as DOC or DOCX. Two abstracts—Hebrew and English—should accompany it. The editors will not discuss manuscripts that have not been formatted correctly or are in lieu of abstracts. The authors will receive a PDF of their final article. Responsibility for opinions expressed in the articles is that of the author alone.

Address: Reshit, Shalom Hartman Institute, P.O. Box 8029, Jerusalem 9108001.

All questions should be directed to David Wietchner, editorial manager.

Email: david.wietchner@shi.org.il

The volume has been edited by Rafael Zer and Sara Fuchs

ISSN 2706-6096

2024



Table of Contents

Racheli Frish	The Role of Women Figures in the Book of Proverbs	1
Moriah Chriki	Hidden and Revealed: The Formation of a Tanaic Dispute Regarding the Relationship with the Nations	28
Brachi Elitzur	The Legend of Lamech and His Sons: Foundational Elements and Transformations in Its Messages	53
Adiel Schremer	<i>Lifnim Mi-Shurat Ha-Din</i> as Halakhic Criticism	75
Chen Maaravi and Adam Afterman	On the Doctrine of the Double Soul in Sixteenth-Century Kabbalah and Its Sources	90
Avishai Mizrahi and Ronit Irshai	Liberal Orthodox Rabbinic Views on Male Homosexuality	139
Avi Sagi	Between Metaphysical Hope and Real Hope: On the Thought of R. Moshe Hayyim Luzzato	179
	English Abstracts	i