

על תולדות מושג ה'צמצום' בקבלה ובמחקר

משה אידל

על ההתעניינות המיוחדת במושג הצמצום הן בין המקובלים והן בין חוקרי הקבלה ואלה הסמוכים עליהם, אין עוררין. המשמעות התיאולוגית של המונח נידונה פעמים הרבה, וספקולציות מעניינות ופירושים שונים נתלו בו. אולם, למרבה הפליאה, לא זכה המונח 'צמצום' לניתוח היסטורי-פילולוגי, אשר יסקור את תולדותיו ואת השינויים שחלו בו. על הסיבות להיעדר ניתוח מקיף עוד אעמוד בהמשך, אולם לפני שאתחיל בדיון בפרטי המקורות הקבליים שעסקו בסוגיה, ברצוני להגדיר את נושא דיוננו: עיקרו בהצגת טקסטים, שנשארו בשולי המחקר ואשר עשויים לזרוע אור על תולדות הקבלה החל מראשיתה ועד גירוש ספרד. תחומו העיקרי של מחקר זה הוא בטקסטים קבליים ספרדיים, המשמשים רקע להופעת המונח והמושג 'צמצום' בצפת; עם זאת יצוין, כי אין בכוונתי לנתח כאן את המושג 'צמצום' בקבלה שלאחר דור גירוש ספרד, וכמו כן אינני מתכוון לדון בהרחבה בסוגיה חשובה אחרת, העוסקת במקורות שמהם שאבו המקובלים את המונח או את המושג 'צמצום', שכן לכך אני מקווה להקדיש דיון נפרד. נושא אחר, שיהווה חלק מדיוננו זה, הוא תפיסת ה'צמצום' במחקר המודרני של הקבלה, ולכך אקדיש את החלק האחרון של הדיון.

כפי שניתן להבין מהערותי במאמר זה, רבים מן הטקסטים הנידונים כאן כבר נידונו בהזדמנויות שונות ע"י פרופ' גרשם שלום, אך צירופם יחדיו, בתוספת חומר שלא נידון אצל שלום, עשוי לאפשר התהוותה של תמונה אחרת לגבי התפתחות המושג הזה, השונה מזו המוצגת בכתביו של שלום ואף בכתבי ממשיכיו. דומני, כי הכרח הוא להזדקק לניתוח החומר המצוי, לפני הסקת מסקנות כלליות שקשה לבססן בעזרת המקורות.

• מחקר זה נעשה בסיוע קרן ישעיה הורוביץ, במסגרת מחקר מקיף יותר על תפיסת הטבע בקבלה.

[מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י' (תשנ"ב). דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית:

[א]

הטקסט החשוב, ואולי אף המוקדם ביותר, לתולדות מושג הצמצום בקבלה מצוי בפירושו ספר יצירה של הרמב"ן. לחשיבות זו כמה פנים: מחד גיסא הטקסט צוטט פעמיים בידי ר' שם טוב בן שם טוב; מאידך גיסא סביר להניח, כי העובדה שהרמב"ן החזיק בתפיסה זו עשתה רושם על האר"י, אשר אימץ את מושג הצמצום. ואלו דברי הרמב"ן בסוגיה דנן:

חכמה – היא סוף מה שאדם יכול להשכיל במחשבה. ומסורת הענין ברמז¹ כ"ג כתר עליון ית' מלא² יותר ממה שהלב יכול להרהר כבודו. צמצום עצם הכבוד⁴ כשעור פני הפרכת⁵ וכבין שני הכרובים, שהיא טפח⁶ ונמצא חושך⁷ על פני

1 הרמב"ן גורס כי הוא מוסר כאן מסורת, ואם אכן זהו המצב הרי שתפיסת הצמצום היתה מצויה כבר בראשית הקבלה ממש. יש לשים לב במיוחד לעובדה, שפרשנות הרמב"ן לנושא הצמצום שונה מזו המופיעה במדרשים, ומכאן הצורך במסורת: ההיפוך שבראיית הצמצום כנסיגה ממקום, לעומת התפיסה המדרשית, המצביעה על ריכוז השכינה, או הכבוד, בתוך נקודה מסוימת, דורשת סמכות שאינה קשורה למגמה הרמנוטית, הגוזרת תפיסה מסוימת מתוך פירושו של טקסט נתון. לדעת הרמב"ן, כפי שהוא ביטא אותה הן בהקדמתו בפירושו לתורה והן בביאורו על בראשית א, א, אין לגזור נושאים קבליים מן הטקסט המקראי מתוך סברה. לפנינו, בפירושו לספר יצירה, דעה שאינה קשורה כלל לספר יצירה עצמו והיא גם שונה באופן קוטבי מן החומר המדרשי; וראה לקמן, הערה 11. המונח 'רמז' מלמד כי הרמב"ן צוסק כאן בתפיסה קבלית, ואולי גם שהוא מוסר רק היבטים מסוימים של תפיסה מסוימת הידועה לו; ראה מ' אידל, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סג"ינהור', העומד לראות אור בספר זכרון לפרופ' אפרים גוטליב.

2 אצל שלום (פרקים, עמ' 103–104) הנוסח הוא 'כ', ויש כאן טעות דפוס.

3 האם יש כאן רמז לישעיהו, ד ולתהלים עב, יט, שבהם מופיע הכבוד, יחד עם הפועל 'מלא'?

4 ייתכן כי צמצום הכבוד והופעת ל"ב הנתיבות יכולים להיות קשורים לגימטריה המצויה בכמה מקורות במאה ה"ג: כבוד = ל"ב. ראה, למשל, בספר היחוד, כתב-יד ירושלים 2922⁸, דף 101ב, וראה עוד הערה 92 בהמשך.

5 יש כאן שינוי תמדה לעומת כל המקורות התלמודיים, הגורסים כאן 'כפורת' ולא 'פרוכת' כפי שהרמב"ן גורס. על כך העיר כבר שלום בפרקים, עמ' 103, הערה 3, וראה גם בהערה הבאה.

6 סנהדרין ז ע"א; ירושלמי שבת פ"א ה"א; סוכה ד ע"ב.

7 החושך שבפסוק זה מוזהה אצל הרמב"ן בפירושו לתורה על בראשית א, ב כ'אש'. וכפי שנראה ברוב הטקסטים שנביא בהמשך, מופיע החושך בהקשר המיידי של פעולת הצמצום. ראה לעיל, הערה 1 ולהלן, הערות 61, 74, 90, 97, 116, 119, 135, 168. השאלה, הטעונה ליבון בפני עצמה, היא הזיקה האפשרית בין החושך בטקסטים בני המאה ה"ג כדבר הצמצום ובין הביטוי הזוהרי 'בוצינא דקרדינותא', המשלב בתוכו שני הפכים: אור וחושך, בדומה לתהליך הצמצום, הגורם הן לנסיגת האור והן להיווצרות החושך. וראה במיוחד בהערה 135 להלן. על בוצינא דקרדינותא ראה: תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' קלג–קלד, קלז–קלח; י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, עמ' 145–151; ב' הוס, 'תורת הספירות בספר כתם פז לר' שמעון לביא, פעמים 43 (תש"ן), עמ' 72–73. ייתכן שיש זיקה בין החושך והצמצום ובין המושג 'Dunkler Grund' אצל שלינג, שגם הוא מקבל את רעיון הצמצום. ראה גם שלום, זרמים עיקריים, עמ' 412, הערה 77. וראה עוד: Christoph Schulte, 'Zimzum in the works of Schelling', עיון מא (תשמ"ב), עמ' 21–40.

הכל,⁸ כי העדר האור הוא חושך⁹ והמשיך ממקור הכל¹⁰ האור הבהיר הנקרא חכמה שלשים ושתים נתיבות כל נתיב ונתיב נוקב בחושך¹¹ האותיות בצורתם, והספירות בשיעור שברצון הגזור יתברך ויתעלה – ונעשו מובדלים זה מזה. ונקיבת אור נתיבות ויצאתם מפורשות זו מזו נקראת חקיקה. לכך אמר: שבהם חקק יר"ד ה"א, כלומר בנתיבות האור, שהם ל"ב, מעת המשכתן מן הכתר העליון,¹² בהם חקק החוקק יתברך, את החושך ועשה מהם עצם כבוד¹³ נרמז עליו בשם יר"ד ה"א והכבוד הזה נקרא חכמה, בשם הנתיבות עצמם, ולכך נקרא חכמה כי כ"ע יתברך ויתעלה נרמז באל"ף ה"א על שם אהיה.¹⁴

לפני שנדון במשמעות הקטע בכללו, ברצוני לברר תחילה את משמעותם של ארבעה מושגים עיקריים המופיעים בקטע ואת היחסים ביניהם: 'כתר עליון', 'חושך', 'אור בהיר' ו'כבוד'.

א. 'כתר עליון': מושג זה מתואר בקטע הנ"ל בצורה חריגה למדי בספרות הקבלה: 'כתר עליון ית', 'כ"ע יתברך ויתעלה'. אמנם יש מקרים מועטים,¹⁵ שבהם מופיע המונח ללא התוספת 'ית', כמו בהמשך המובאה דלעיל, אך יש להתעכב על החריג דווקא – כלומר על השימוש בתוספת, העשויה ללמד על דעתו המסוימת של הרמב"ן.

8 ע"פ בראשית א, בהתיבה 'הכל' מזכירה את 'התהום' שבפסוק. אם כן, ייתכן שמדובר, אמנם רק ברמז, על התהוות המקום – התהום – המכוסה בחושך. וראה גם בביאור למעשה בראשית המיוחס לרמב"ן, ואשר נדפס אצל שלום, פרקים, עמ' 116, הערה 8.

9 השווה עם דברי הרמב"ן על בראשית א, ד: 'אבל הוא [האור שבפסוק זה] אפיסת האור'. גם כאן אין מדובר בהיעלמות אונטולוגית של האור אלא בהסתרתו לזמן מה: 'כי נתן אלוהים מדה לאור ושיהיה אחר כן עד שובר'.

10 הכוונה לכתר, כפי שהעיר שלום בפרקים, עמ' 104, הערה 1. ייתכן שיש לפענח את הצירוף 'מקור הכל' כמקור של כל הדברים או של המקום המכיל את כל הדברים. על 'הכל' כמציין את 'כללות הנמצאים' ראה: E. R. Wolfson, 'God, the Demiurge and the Intellect: On the Usage of the Word', *Kol in Abraham Ibn Ezra*, *Revue des Études Juives*, vol. CXLIX (1990), pp. 95-102. ייתכן כי הביטוי 'מקור הכל' הוא ניסוח אחר של הביטוי המקראי 'יוצר הכל' שבירמיהו י, טז; וראה וולפסון, שם, עמ' 100, הערה 85. והשווה להלן, סעיף ג, אשר בו מופיעים הביטויים 'בורא הכל' ו'מקור כל העולם' ואשר יש בו דיון על הצמצום; וראה גם הערה 88 להלן.

11 החושך כתומר הכרוך בהופעת האותיות שונה, כמוכבן, מהתפיסה בספר יצירה א, ט, הרואה ברוח את החומר ההיולי של האותיות. שינוי זה לעומת המקור המפורש מלמד, לדעתי, על מסורת, שאמנם היתה בידי הרמב"ן. ראה לעיל, הערה 1.

12 הכתר, כמו המקור העליון, הוא מקור אור, המחוקק את החושך. יש לציין כי למרות שכאן ספירת כתר נזכרת ללא התוספת 'יתברך', הרי שהיא נראית וזהו לחוקק יתברך' הנזכר מיד בהמשך.

13 המונח 'כבוד', משמעו אצל הרמב"ן גם כל אחת מן הספירות. וראה עוד בהמשך הדיון.

14 ראה שלום, פרקים, עמ' 103-104; הנ"ל, הקבלה בגירונה, עמ' 286 ואילך; ח' תנוד, הרמב"ן, כחוקר וכמקובל (ירושלים, תשל"ח), עמ' 22-23, ובמיוחד גוטליב, מחקרים, עמ' 91-92.

15 ראה הערה 12 לעיל, ושלום, פרקים, עמ' 107.

בפירוש כולו הרמב"ן אינו משתמש אף בפועל אחד כדי לתאר את הופעת הספירה הראשונה; מאידך גיסא מתעוררת השאלה: האם יש ישות העומדת מעל לכתר, המקבילה למה שמקובלים אחרים כינו בשם 'אין-סוף' או 'עילת העילות'. רק במקום אחד מופיע הביטוי 'הרצון היוצא מאין-סוף', אולם דומני, כי יש להעדיף את הנוסח 'הרצון היוצא מאין-סוף ותכלית', שמשמעו אדוורביאלי. העדפה זו נסמכת על כך שהמשפט בביטוי הנ"ל הוא פירוש לדברי ספר יצירה 'דברו בהם ברצוא ושוב', והכוונה לתנועה המתמדת של הספירות או של הרצון ולא לנביעתו של הרצון מישות עליונה וגבוהה ממנו, המכונה 'אין-סוף'; עצם יחידאיות הביטוי 'אין-סוף' בחיבור זה מעוררת ספק רב במקוריותו כשם עצם. לכן נראה לי, כי יש להסתייג מפירושו של שלום, שגרס, בעקבות הזיהוי שבין הרצון והכתר, כי הרצון אמנם נאצל ממה שלמעלה ממנו.¹⁶ מאידך גיסא ניתן לטעון, כפי שטען שלום,¹⁷ כי המשפט 'להוציאמן המניין הדבר הנעלם שבראש הכתר שממה שאנו רואים לו סוף בראש הנתיבות, יחשוב האדם שיש לכתר ראש וא"כ למעלה ממנו דבר נעלם נשגב מן המחשבה ומן הפה אינו נכנס במניין',¹⁸ מלמד על קיומה של ישות עליונה, השונה מן הכתר. אציין תחילה, כי בהמשך למשפט הנ"ל נאמר 'ושמעתי עוד בזה פירוש אחר וזה הוא הנכון'.¹⁹ כפי ששלום ציין, הכוונה בפירוש אחר, ככל הנראה, לפירושם של ר' יצחק סגי נהור ור' עזריאל; בפירוש האחרון בעיקר, מקובל זה מבאר את דברי ספר יצירה בזה הלשון; 'ולא אחד עשר – שלא תמנה אין-סוף בספירה'.²⁰ אם אכן זהו הפירוש שהרמב"ן שמע, הרי שהוא הסתייג ממנו וגרס, כי פירוש-הוא הוא הפירוש הנכון. מכאן, שהביטוי 'דבר נעלם' ככינוי לישות נפרדת מן 'הכתר', המקבילה ל'אין-סוף', מייצג בעיניו תפיסה מפוקפקת. כמו כן הרמב"ן מזהה את 'הכתר העליון ית' עם הביטוי שבספר יצירה 'אדון יחיד', שמציין בספר זה את האלהות.²¹ זאת ועוד, הרמב"ן משתמש בביטוי מעניין כדי להצביע על פירוש המשנה שבספר יצירה: 'יחשוב האדם', והכוונה להשערה, שמישהו יכול לשער מן העובדה שלכתר יש סוף

16 הרמז של שלום (פרקים, עמ' 109–110, הערה 1), כי הביטוי 'אין גמור' רומז לאין סוף איננו מבוסס. על הביטוי 'אין סוף ותכלית' ראה גם בספר הבהיר, סעיפים ע, קנד, ודברי שלום, מקורות הקבלה, עמ' 130.

17 שלום, מקורות הקבלה, עמ' 442–443; א' גוטליב, 'הקבלה בכתב ר' בחיי בן אשר', ירושלים תש"ל, עמ' 229–230, והערות שם. בניגוד למקורות שציין גוטליב, אשר בהם נזכר אין-סוף בהקשר לדבר נעלם, אין אין-סוף או עילת העילות נזכרים אצל הרמב"ן; אולם ראה בהערה 18 להלן.

18 שלום, פרקים, עמ' 107–108. על זיהוי אין-סוף וכתר בטקסט שר' יצחק דמן עכו מביא בשם הרמב"ן, ראה בספר מאירת עינים, מהד' ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"ד, עמ' ג. אני מקווה לדון בסוגיה זו בהרחבה במקום אחר. וראה הערה 25 להלן.

19 שם, עמ' 108; וראה גם שלום, ראשית הקבלה, עמ' 253–254.

20 כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנד. על אפשרות זו דן כבר שלום, פרקים, עמ' 108, הערה 2.

21 ראה שלום, פרקים, עמ' 109.

והיא ספירה חכמה, כי לספירת כתר יש גם התחלה, היינו ראש. מדובר בהשערה גרידא, ואפשר לפרשה גם בצורה השונה מזו של שלום: בראש הכתר יש היבט אוכת, שאיננו נפרד מן הכתר וגם לא נכנס ל'מנין'.²² כמו כן יש לציין, כי הביטוי 'דבר נעלם' מופיע במקום אחד נוסף בפירוש ספר יצירה: 'אעפ"י שאמרנו שהעשר ספירות בכלל האותיות אינם האותיות כי הם פנימיותם והם דבר נעלם'.²³ ראיית הספירות 'כדבר נעלם' מקשה על התיאור של קיום ישות השונה מהן באותו כינוי ממש.²⁴ כפי ששלום הראה, הביטוי 'דבר נעלם' אינו רומז למעין 'תיאולוגיה ניגאטיביית קיצונית'.²⁵ לאור השיקולים האלה, יש משנה חשיבות לתוספת 'יתעלה' לגבי ספירת כתר. תוספת זו מציינת את מעמדה העליון ביותר של ספירה זו. אם אכן דייקנו בתיאור דעת הרמב"ן, הרי שלפנינו תפיסה דומה לזו של ר' יוסף ג'יקטילה, שזיהה את ספירת כתר באיך-סוף.²⁶ ואכן, התיאור של הכתר אצל הרמב"ן כ'מלא יותר ממה שהלב יוכל להרהר כבודו', יש בו נעימה של אין סופיות.

אציין לבסוף, שקשה להבין מדוע הסתיר הרמב"ן את קיומו של איך-סוף, אם אכן הוא האמין בקיומו כישות נפרדת; לדעתי, הביטוי והמושג היו כבר בנמצא בחיבורי בני דורו מן האסכולה הגירוניזית. אמנם לדעתי לא השתייך הרמב"ן לאסכולה זו,²⁷ אך קשה להבין מה ראה להפוך את המושג לדבר איזוטרי כל כך.

מכל מקום, ברצוני להדגיש שוב את היעדרו של תיאור כלשהו להיווצרות הספירה הראשונה בפירוש הרמב"ן לספר היצירה, ומכאן – שהפעולה הראשונה בתהליך היצירה היא הצמצום, שמוליד את החושך.

ב. 'חושך'. הסתלקות הכבוד או 'עצם הכבוד' ממקום מסוים, ה'טפח', דומה

22 מצאתי את הביטוי 'דבר נעלם' בהקשר לספירת חכמה במאמר של ר' ברזילי, מקובל קאטאלוני, שהיה, ככל הנראה, מבוגר מהרמב"ן. בכתביד אוקספורד, קורפוס קריסטי 198, דף 73ב, נאמר: 'והוא [החכמה] דבר נעלם אפילו ממלאכי השרת כדכתיב ונעלמה מעיני כל חי'.

23 שלום, פרקים, עמ' 102.

24 מצאתי נוסח אחר של דברי הרמב"ן אצל ר' יאושוע בן נתמאי (ראה הערה 93 להלן), שם, ככל הנראה, מציין 'הדבר הנעלם' את ספירת כתר, הרמוזה על-ידי האותיות מנצפ"ך, שאינן מ'כלל הנתיבות'. וראה להלן, הערה 25.

25 ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 442–443. על הכתר כדבר נעלם ראה פירוש עשר ספירות, הנמצא בכתביד קרית אונו, מאגנס 1, עמ' 963: 'והוא בלימה ומרום דקותה נקראית אין שהיא אין כנגד הבריות שאינן יכולין להשיג בה שום השגה, כי הוא דבר נעלם ונסתר מכל מחשבה'. על הויקה ההדוקה ב'אין פירוד' בין ספירת כתר ו'הדבר הנעלם', המוגדר כ'אין סוף', ראה בספר כתר שם טוב, המיוחס לר' אברהם מקולוניא, הנדפס בידי אהרן ילינג, בתוך גנוי חכמת הקבלה, ליפציג תר"יג, עמ' 44.

26 תופעה מעין זו ידועה גם באמצע המאה ה"ג; ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 443–444; לדעתי, היתה קיימת תפיסה מעין זו כבר בראשית הקבלה אצל ר' יעקב הנזיר, ועל כך ארחיב במקום אחר.

27 ראה M. Idel, 'Nahmanides: Kabbalah, Halakhah and Mystical Leadership'. משמעות מושג הצמצום אצל הרמב"ן והיעדרו של המושג – במשמעות שהרמב"ן מייחס לו על סמך הטקסטים שבידינו – מכתביהם של מקובלי גירונה, הם ראייה נוספת לפער התיאוסופי הגדול שמפריד בין שיטותיהם. וראה גם להן, הערות 28, 29, ובנספח א.

להסתלקות האור, העדר האור, הגורם להופעת החושך. אולם, למרות ההגדרה של החושך כהעדר, אין ספק, על-פי הנאמר בהמשך, כי החושך אמנם נחשב למציאות בפני עצמה, שאפשר לנקוב אותה או לחקוק בה כדי ליצור את השלב הבא של ההתפתחות האונטולוגית. החושך מהווה מצע אפל, שעליו נופל, אחר-כך, האור הבהיר וגורם להבדלתן של ל"ב הנתיבות: אותיות וספירות. סביר מאוד להניח כי החושך נתפס כרקע, הקולט את האור הבהיר, ומשתנה על-ידי ה'ניקוב' וה'חקיקה', הגורמים להופעת ה'נתיבות' של ה'חכמה'. האור הבהיר, הוזה לספירת החכמה,²⁸ נוצר כתוצאה מתהליך של האצלה, הנרמז על-ידי הפועל 'המשיך', דהיינו – 'ממקור הכל', ככל הנראה הכתר, נאצלה קרן אור.²⁹ מכך ניתן ללמוד, כי ההאצלה היא הפעולה השנייה בתהליך היצירה, הבאה לאחר השלמת הפעולה הראשונה – דהיינו הצמצום.

ג. 'האור הבהיר'. בתלמוד ובמדרש נמצאת דעה, כי האור היה ממלא את העולם מסוף עולם ועד סופו, עד אשר נגנז בשל הרשעים, שעתידים לחטוא, ונשמר לצדיקים לעתיד לבוא;³⁰ בבראשית רבה, למשל, נזכרת התפיסה על קיומו הקדום של האור.³¹ מכאן – שבעיית האור קשורה בתהליכי הבריאה הראשוניים, ובמדרש יש אף דיון איוטרי על שאלת מוצאו של אור זה.³² גניזת האור הובנה, ככל הנראה בראשית הקבלה, כהגבלה. וכך כותב ר' יעקב בן ששת:

כבר היה אור כלו אל תחשוב בלבך שתחלת היות האור והוא ובריאתו היתה בזה המאמר³³ שכבר היה במאמר הראשון האמור באמרו: בראשית ברא אלוהים כמו שאמר³⁴ בראשית נמי מאמר הוא. ובאותו המאמר היה האור אלא שהיה מכוסה³⁵ כמו שפירשנו. ובמאמר הזה גלה אותו והגבילו להתבונן³⁶ בו.³⁷

28 אצל מקובלי גירונה נודעות למונח משמעויות סמליות שונות: ר' שלום, מקורות הקבלה, עמ' 450.
29 השווה להנחה המרכזית של מקובלי גירונה – וכנראה, כך הדבר כבר בפרובאנס – בדבר קיום ההוויות או הספירות בחושך והאצלתן משם, דהיינו – גילון; ראה מ' אידל, 'ספירות שמעל הספירות – לחקר מקורותיהם של ראשוני המקובלים', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 241–243. תפיסת הרמב"ן לגבי תפקיד האור הבהיר כמצייר, למעשה, את הנתיבות בתוך החושך, איננה מצויה אצל ר' עזרא, ר' עזריאל וחבריהם. ראה לעיל, הערה 27 ולהלן, הערה 38.

30 ראה חגיגה יב ע"א; בראשית רבה מא, ג, עמ' 405. מעניינת במיוחד הזיקה בין התפשטות האור וגניזתו ובין צמצום האור. ראה ב' הוס, 'תפיסת גניזת האור בספר כתם פז לר' שמעון לביא בהשוואה לתורת הצמצום הלוריאנית' (בכרך זה, עמ' 341 ואילך).

31 ראה בראשית רבה ג, ב, עמ' 19.

32 ראה, A. Altmann, 'A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation', *Journal of Jewish Studies*, Vol. 6/7 (1955/6), pp. 195-206.

33 הכוונה ל'ויהי אור'.

34 ראה מגילה כא ע"ב.

35 על צמצום ככיסוי בטקסטים יהודים קדומים, ראה מ"צ קדרי, מירושת לשון ימי הביניים, תל אביב

קיומו של האור כבר במאמר הראשון היה מיוחד; הוא היה מכוסה; עם האמירה 'ויהי אור' התגלה האור, אך גילוייו הביא גם להגבלתו כדי לאפשר להתבונן בו. מכאן ניתן ללמוד, כי תנודות בהתפשטות האור והגבלתו נרמזות כבר בראשית הקבלה.

בדומה לתנודות אלה אצל בן עירו, אפשר להניח כי גם אצל הרמב"ן היו תהליכים הקשורים לאור; האור הבהיר מופיע, כפי שנראה בהמשך, כבר לפני הרמב"ן במשמעות של ראשון הנבראים.³⁸ מכאן שיתכן כי צמצום הכבוד אצל הרמב"ן, שהוא גם צמצום האור, רומז על צמצום של אור בהיר אינסופי; אחר-כך, חודר אור זה אל תוך החושך, אשר הוא האור הבהיר, הנזכר במפורש אצל הרמב"ן. הנחת קיומו של האור הבהיר לפני הצמצום אצל הרמב"ן נראית לי סבירה, כיוון שמקובל זה איננו עוסק בבריאת האור אלא בהמשכתו – דהיינו בהאצלתו – מתוך המקור של ה'אור' האינסופי, שנסוג ממקום מסוים.

ד. ה'כבוד'. הישות, שמצטמצמת לפי תפיסת הרמב"ן, היא כבוד, שאינו ניתן לתפיסה. לאחר הצמצום וכניסת האור, נוצר כבוד אחר, הוא ספירת חכמה. גם בהמשך נוקט הרמב"ן בתיאור דומה, כאשר הוא מכנה את הספירות בינה, גדולה, גבורה, נצח, והוד בשם 'כבוד'.³⁹ בהקשר למונח 'כבוד', המציין ספירות אלה, השתמש מקובל זה בפעלים 'עשה', 'פעל' ו'יצר'. לגבי ספירת יסוד אין המונח 'כבוד' מופיע ושם נאמר: 'שאמר לעולמו די לפי שסוף המשך הנתיבות בסוד הפעולה הוא'.⁴⁰ מכך ניתן ללמוד כי סוף ההמשכה, דהיינו ההאצלה, היא בספירת יסוד. אחר-כך גורס הרמב"ן: 'ומשם נמשך המעיין וברא כבוד'.⁴¹ על כורחך אתה מפרש את הכבוד הזה באמצעות המונח 'כבוד נברא', שמציין גם במקום אחר אצל הרמב"ן את הספירה האחרונה.⁴² מכאן שיש לדקדק בלשון הרמב"ן, שלא נקט בפועל 'ברא' אלא לגבי הכבוד האחרון. בכלל, תפיסה זו של הספירה האחרונה הולמת יפה את מאמרו,⁴³

תשכ"ח, עמ' 81-82. וראה גם להלן, נספח ב.

36 על ההיבט האפיסטמולוגי, ראה להלן, בנספח ב.

37 ראה משיב דברים נכוחים, מהד' י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 125.

38 ראה בסעיף הבא. יש להזכיר, כי בחיבור קטן, אגרת שלפי הנאמר בראשה נשלחה לרמב"ן, 'האור הבהיר' הוא כינוי לספירת חכמה; ראה שלום, פרקים, עמ' 120. וראה גם ספר הבהיר, סעיף קע"א. בפירושו למעשה בראשית לר' יצחק סגי נהור, כתב"ד ניריורק, בהמ"ל 1887, דף 29ב: 'ויהי אור – האור הבהיר הגנוז לצדיקים'. חשוב לציין כי בדרוש של ר' חיים ויטאל שנדפס לאחרונה נאמר: 'שצמצום הקב"ה עצמו בבריאת העולם, שלא היה יכול העולם להשתמש באור הבהיר'. ראה ד' טויטו, ליקוטים חדשים מהאר"י וממהר"ח ז"ל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 47. הרי לפנינו סמיכות ממשית בין צמצום ואור בהיר כמו אצל הרמב"ן.

39 ראה שלום, פרקים, עמ' 104-105. 40 שם, עמ' 105. וראה גם שם, עמ' 108.

41 שם, שם.

42 ראה הרמב"ן על בראשית יח, פירוש התורה, מהד' שעועל, א, עמ' קה-קו: 'על דעת רבותינו הוא כבוד נברא במלאכים וכו'. על הקשר הכללי של המובאה ראה E.R. Wolfson, 'The Secret of the Garment in Nahmanides', דעת 24 (תש"ן), עמ' XXXIII-XXIX, XL-XXXIX; וולפסון, 'על דרך האמת', עמ' 136-138, 147. וראה גם רמב"ן על בראשית מו, שם, עמ' רנ-רנא.

שמוכא בשמו אצל מקובלים מאוחרים יותר: 44 'כי אל ענין זה כיוון הרמב"ן ז"ל, שאמר כי היא עמהם באצילות ואיננה באחדות'. 45 הפועל 'נמשך' אמנם מציין את פעילות ההאצלה, אך ברור גם כי הרמב"ן מייחד לספירה האחרונה פועל מיוחד, הפועל 'ברא', ומעמד בפני עצמו. מכאן שהכבוד אצל הרמב"ן מציין שלושה תחומים שונים באלוהות: האלוהות שלפני הצמצום, לפני הספירות מחכמה ועד יסוד ולפני הספירה האחרונה. רבדים אלה מסודרים בצורה הירארכית ומשום כך אפשר לשאול, האם אין לפנינו גרסה של התפיסה של 'כבוד מעל כבוד', תפיסה שנמצאה כבר בספרות העיונית היהודית זמן רב לפני ראשית הקבלה. 46

תהליך המעבר מישות אינסופית לכבוד נברא הוא גם תהליך המאפשר התגלות. הופעת המונח 'צמצום ראשון' 47 מרמזת על האפשרות, כי הצמצום איננו מתמצה רק בפעולה הראשונה של נסיגה, אלא כרוך בתהליך מתמשך של הגבלה; אולם, בין שני הקצוות של הכבוד, של האינסופי ושל הנברא, יש רצף אונטולוגי, שמוכטח על-ידי האצלת האור הבהיר, המהווה העצמות של הכבוד הספירתי.

מן הראוי להשוות את דיוניו של הרמב"ן על הכבוד לתפיסתו של רס"ג בנושא. ר' סעדיה מניח קיום של שני כבודות: אחד, השוכן אצל המלאכים ומתגלה להם, ושני, המתגלה לנביאים ולצדיקים. ר' סעדיה, כמו הרמב"ן אחריו, משתמש בכיטוי 'אור בהיר' כדי לתאר את שני הישים הללו:

כי הבורא, בורא אור בהיר לכל נביאיו, שיהא להם אות ומופת ועד על כבודו ועל אלהותו... ועל זה הדרך נכון שיהא הב"ה בורא למלאכיו אור בהיר גדול מזה להודיעם הדבר אשר הם שומעים ומצווים להשמיעו אל הנביאים הוא מעם ה', וראוי הוא שיהיה זה האור הרבה בהיר ונאור כרב כח המלאכים על כח בני אדם. 48

מעבר להופעת הכיטוי 'אור בהיר' 49 יש נושא משותף נוסף אצל רס"ג ואצל הרמב"ן:

- 43 ראה הרמב"ן על ויקרא כג, לו, שם, עמ' קנו.
 44 ראה מנחת יהודה לר' יהודה חייט, נדפס בספר מערכת האלוהות, מנטואה ש"ח, דף י ע"ב, וראה עוד שם, דף יב ע"א; דף יד ע"א; דף טו ע"ד; דף יז ע"א, ועוד; וראה גם גוטליב, מחקרים, עמ' קנו.
 45 המונח 'אחדות', לציין מכלול הכוחות האלוהיים, מופיע בפירוש ספר יצירה. ראה, שלום, פרקים, עמ' 106: 'ובספר כלל שאר המתיחדים באחדותו'.
 46 על נושא זה ראה: י' דן, 'כבוד נסתר', דת ושפה, בעריכת מ' חלמיש וא' כשר, ירושלים תשמ"א, עמ' 75-77; דן, תורת הסוד, עמ' 111-112. וראה ביטוי דומה בחומר הגנוסטי שנמצא בנאג' חמדי: 'בשורה לפי פיליפוס', 85: J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco 1981, p. 150. אני מקווה להרחיב במקום אחר על משמעות הדמיון שבין תפיסות גנוסטיות של הכבוד לאלו שבקבלה.
 47 שלום, פרקים, עמ' 107.
 48 קטע זה מצוטט בפירוש ספר יצירה של ר' יהודה ברצילוני, ברלין תרמ"ה, עמ' 21, וראה דן, 'כבוד נסתר' (לעיל, הערה 46), עמ' 75; דן, תורת הסוד, עמ' 109-110.

ר' סעדיה קושר במפורש את האור הבהיר הגדול של המלאכים במושג 'שיעור קומה', ורמו לתפיסה אנתרופומורפית של ה'כבוד' נמצא גם אצל הרמב"ן, כפי שנראה בהמשך. אולם, למרות הדמיון הטרימינולוגי אין לראות ברס"ג מקור ישיר לרמב"ן; אצל הגאון גם הכבוד העליון הוא נברא, והפער בינו לבין האלוהות אינו ניתן לגישור כלל. כמו כן, לא זו בלבד שרס"ג אינו נזכר כאן, אלא שהרמב"ן מדגיש כי לפניו מסורת שהוא מגלה ממנה רק רמז.⁵⁰ ייתכן שמושג הכבוד כהיבט הנתפס של האלוהות, כבוד שגם הוא אור אינסופי, הנמצא אצל ר' שבתי דונולו,⁵¹ השפיע על הרמב"ן. אולם העובדה הברורה היא כי תהליכי האצלת הכבוד לא נודעו אלא במאה ה"ג, בחוג הכרוב המיוחד, וקשה למצוא, לפחות לעת עתה, הוכחה ברורה להשפעתו של חוג זה על הגות הרמב"ן. לעומת זאת, ש' פינס הצביע לאחרונה על זיקה מסוימת בין תפיסת הכבוד של הרמב"ן כישות לא ברואה, הנשארת עם האל ואינה נפרדת ממנו, לבין תפיסה קדומה של הכבוד המיוחסת על-ידי יוסטינוס מרטר לכת, שהיא כנראה יהודית-נוצרית.⁵² כמו כן מצא א' וולפסון זיקה נוספת בין תפיסת התגלות המלאכים אצל יוסטינוס לבין אותה תפיסה אצל הרמב"ן.⁵³ פינס אף העיר על השוני הקיים בין תפיסת הכבוד של הרמב"ן לבין זו של יוסטינוס, וקבע כי אצל הרמב"ן הכבוד הוא קבוע ואילו אצל יוסטינוס הכבוד קופץ מן האל וחוזר אליו. הערה זו, לדעתי, איננה הכרחית.⁵⁴ בפירוש ספר יצירה של המקובל הזה מדובר על הרצון האלוהי כהתפשטות היוצרת את המציאות, ובכלל זה את שבע הספירות התחתונות, וחוזרת אליו. מכאן שהכבוד, בחינת הספירות התחתונות, יוצא מלמעלה וחוזר אל האלוהות.⁵⁵ אם כן, לפנינו לא שוני בין התפיסות אלא נקודת דמיון חשובה. כמו כן, הן יוסטינוס והן הרמב"ן מזכירים כבוד אינסופי.⁵⁶ מכאן, שטענת הרמב"ן כי בנושא

49 הביטוי מופיע גם במקומות נוספים בפירוש ספר יצירה, עמ' 20, 66.

50 ראה לעיל, הערה 1.

51 יש שלושה הסברים למשמעות הכבוד אצל דונולו; לדעת 'תשבי, מדובר על מעין האצלה ראשונה, נוסח התפיסה הניאופלטונית (ע"פ דן, תורת הסוד, עמ' 113, הערה 29). לעומת זאת 'סרמוניטה גורס, כי הכבוד הוא היבט אלוהי מתגלה, וראה: G. Sermoneta, 'Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'occidente latino: riflessioni sul commento al libro della creazione di rabbi Sabbetai Donnolo,' *Gli ebrei nell'alto medioevo* (Spoleto 1980), pp. 883-887 במאמר, שטרם נדפס, הציג א' וולפסון לראות בתפיסת הכבוד של דונולו מושג קרוב יותר לתיאור פיה הקבלית בשל העובדה, שהוא כולל בתוכו את הספירות. ראה: E.R. Wolfson, 'The Doctrine of *Sefirot* in Shabbetai Donnolo's *Sefer Hakhmoni: A Reexamination*' לזכרו של אפרים תלמג'.

52 ראה: ש' פינס, האל, הכבוד והמלאכים, עמ' 11-12.

53 ראה סוד המלבוש (לעיל, הערה 42), עמ' XL-XXXIX.

54 ראה האל, הכבוד והמלאכים, עמ' 12.

55 שלום, פרקים, עמ' 102-103, וראה הערה 60 לקמן.

56 ראה ש' פינס, האל, הכבוד והמלאכים, עמ' 2. ראוי להזכיר, כי גם הרמב"ן וגם יוסטינוס מתארים את הכבוד כ'אור' (ראה ש' פינס, שם). על התפיסה הדינאמית של הכבוד בדור הרמב"ן, ראה M. Idel,

הכבוד הוא מוסר מסורת קדומה⁵⁷ מקוימת במידה מסוימת לפחות. העובדה כי המונח 'אור בהיר' איננו נמצא אצל יוסטינוס, אך מופיע אצל הרמב"ן ומצוי קודם לכן אצל רס"ג בהקשר עם כבוד, מחזקת את האפשרות, כי הוא אכן ירש מסורת סוד אשר הגיעה אליו.

לבסוף, מן הראוי לתת את הדעת על השאלה המרכזית לענייננו: כיצד יש להבין את דברי הרמב"ן: 'צמצם עצם הכבוד כשיעור פני הפרכת וכבין שני הכרובים'. לכאורה ניתן לפרש את המשפט המרכזי הנ"ל בשתי דרכים: (א) האל הצטמצם מתוך מקום מסוים, שממדיו כמדד 'טפח' כשיעור פני הפרכת' או 'כבין שני הכרובים'; (ב) ניתן לפרש את המשפט הנ"ל בצורה הפוכה: הכבוד התרכז במקום, שגודלו מצוין על-ידי הביטויים שהזכרנו לעיל. לזכותה של הטענה האחרונה ייאמר, כי קריאה מעין זו תואמת את ההבנה המסורתית המצויה במדרש לגבי צמצום השכינה או הכבוד מכלל העולם אל מקום מסוים – בתוך קודש הקודשים. כמו כן, ניתן לגרוס לזכות פירוש זה את הניסוח המסוים, שלפיו לא כתוב כי 'הכבוד' הצטמצם מבין שני הכרובים אומתוך הטפח. אולם קריאה מעין זו מבוססת על טיעונים שהם פורמאליים, והיא קשה, משום שקשה להלום אותה בהקשר האידאי של הטקסט בכללותו.

לצמצום הכבוד מתלווה, לפי דברי הרמב"ן, הופעת החושך, שממדיו כמדד מקום הצמצום – טפח. הטענה, כי צמצום זה של הכבוד יוצר חושך דווקא, קשה מאוד, מאחר שהכבוד קשור, על פי סדרה ארוכה ביותר של מקורות יהודיים, אשר רק קצתם הובאו לעיל, עם האור דווקא. אם כך, הרי שהביטוי 'העדר האור הוא חושך' מצביע על נסיגה של האור או על היעלמותו. מכאן שהצמצום הוא התרחקות הכבוד ממקום, שמשמעו הסתלקות האור, ועקב כך היווצרות החושך. גם הטיעון הלשוני, דהיינו היעדר הצורה 'מבין שני הכרובים', אינו יכול לסתור את קריאתנו; גם הביטוי של הרמב"ן, כפי שהוא בידינו, אינו יכול להתפרש כריכוז הכבוד במקום מסוים מאחר שהוא מגדיר את ממדי השטח שהתפנה כשיעור פני הפרכת וכבין הכרובים, ואין הוא מרמז במשפט זה אל משמעות הצמצום: ריכוז במקום מסוים או התרחקות ממנו.

לפי כך ניתן לקבוע במידה רבה מאוד של סבירות, כי הרמב"ן העלה על הכתב מסורת, שפירשה את הצמצום בניגוד לתפיסה המסורתית, ומשמעותה של מסורת זו היא סודית – 'ומסורת הענין ברמז'. מסורת זו גורסת היעלמות הכבוד האלוהי כתנועה ראשונה בסדר תהליכי הבריאה. גישה זו, אין בינה לבין הרעיון המתואר כחידושו של האר"י אלא שינויים סמאנטיים, אך לא שוני מושגי מובהק.

Kabbalah: New Perspectives, pp. 160, 357, notes 37, 40, 41. נושא זה טעון בדיקה מדוקדקת בפני עצמה, שאין כאן מקומו. כמו כן, ראוי לבדיקה הזיקה האפשרית בין תפיסת הספירות בעצמות, שהרמב"ן ובני חוגו דגלו בה, לבין תפיסת הצמצום.

57 שלום, פרקים, עמ' 102. וראה גם בפירושו של הרמב"ן לבראשית מו, א, מהדורת שעוועל, א, עמ' רנא בדינו הרחב על הכבוד: 'דברים ידועים בקבלה וסודם לידועים חך'.

[ב]

בשני חיבורים אנונימיים של ר' שם טוב בן שם טוב, נמצא ציטוט מתוך ספר קבלה וזה לשונו, לפי נוסח הפירוש:

יתברך שם אלוהינו שהוא אחד יחיד ומיוחד, שהם צריכים לו והוא אינו צריך להם דעתו אחוזה בו ואין⁵⁸ חוץ ממנו והוא נקרא אלף ראש לכל האותיות כנגד שהוא אחד כמו שנאמ'⁵⁹ אני יי' לא שניתי וכיצד המציא וברא עולמו? כאדם שהוא מקבץ את רוחו⁶⁰ ומצמצם את רוחו⁶¹ ונשאר העולם חושך, ובאותו החושך קצץ צורים וחצב סלעים כדי להוציא מהם הנתיבות הנקראות פליאות חכמה וזהו שאמר הכתוב ותעלומה⁶² יוציא אור וזהו⁶³ סוד אש שחורה על גבי אש לבנה וזהו סוד פנים ואחור.⁶⁴

58 ביטוי זה אופייני להגותו הקבלית של ר' עזריאל מגירונה; ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 434. יש להשוות את דברי הטקסט הקבלי שאנו דנים בו כאן לקטע מטקסט פילוסופי, המצוי בכתב יד ניר-יורק, בהמ"ל 2257, דף א29: 'אבל הבורא יתברך הוא ושמו יתעלה הוא ודעתו וחיייו אחד מכל צד ומכל פינה, שאלמלא היה חי בחיים שהם חוץ ממנו, יודע בדעה שהיא חוץ ממנו, אז היו שם אלהות הרבה ואינו אלא הוא וחיי ודעתו אחד מכל צד ומכל דרך יחוד'. וראה להלן, הערה 72.

59 מלאכי ג, ו. וראה גם להלן, הערה 116.

60 יש להשוות ביטוי זה לנאמר בפירוש ספר יצירה של הרמב"ן; ראה שלום, פרקים, עמ' 102: 'כִּי קִיּוֹם כֹּל דָּבָר הוּא בְּעוֹד שֶׁהֲרֵצוֹן בּוֹ וְיִהְיֶה כֹּל בְּהַתְּפַח הַרְצוֹן לְהַשִּׁיב כֹּל הַדְּבָרִים לְהוֹיֵתוֹ, כְּמוֹשֵׁךְ אֶת רוּחוֹ אֵלָיו'. הרמב"ן וראה ב'משיכת הרוח' מן החוץ פנימה דימוי להסתלקות האלוהות מקרב הנמצאים, המביאה לידי איפוקס, על דרך התפיסה המקראית שבספר תהלים נא, יג: 'רוח קודשך אל תקח ממני', או שם קד, כט: 'תוסף רוחם - יגועו'. על תפיסת הרמב"ן, ראה גוטליב, מחקרים, עמ' 92. לעומת זאת, כמובאה שאנו דנים בה, מתברר, כי שאיפת הרוח, דהיינו קיבוצה, היא תנאי להתחלת הבריאה. למרות הדמיון בדימוי עצמו, הרי ששני הטקסטים משתמשים בו באופנים שונים. אציין, כי קריאתו של שלום את הטקסט של הרמב"ן ואת הטקסט שהוא מייחס לחוג ספר העיון, כאילו הם מבטאים רעיון דומה, אינה מקובלת עלי; ראה שלום, הקבלה בגרונה, עמ' 289; ורמס עקריים, עמ' 410, הערה 42.

61 בכתב יד הספרייה הבריטית בלבד הנוסח הוא 'צמצם את עצמו, כדי שיחזיק מועט את המרובה, כך צמצם אורו כטפח שלי'. על הביטוי 'צמצם אורו' ראה גם להלן, הערות 112, 137. מדבר ר' שם טוב במקום אחד (ראה להלן, הערה 137) מתברר, כי אכן הוא מצא את הביטוי באחד המקורות שהיו לפניו. הביטוי 'שיחזיק מועט את המרובה' מופיע במדרשים רבים בהקשר של צמצום השכינה בין שני הכרובים. דומה, כי קטע, שצוטט לעיל מכתב יד הספרייה הבריטית, אמנם מבטא גישה התואמת את ההקשר של המובאה, למרות שאיננו מופיע בשני כתבי היד האחרים (ראה להלן, הערה 64). מה שמכריע הוא הניתוח הענייני: הביטוי 'כטפח שלי' מלמד על מקום הריכוז של האור, שהוא בעל ממדים קוסמיים, כפי שנראה בהמשך סעיף ר'. יחד עם הביטוי 'שיחזיק מועט את המרובה' הוא מציין את פינוי העולם מן האור האינסופי אל מקום אחד, וכך מופיע 'החושך'. וראה עוד קדרי, מירושת לשון ימי הביניים, עמ' 82.

62 איוב כח, יא; וראה להלן, הערה 109.

63 ראה להלן, הערה 105.

64 ראה כתב יד הספרייה הבריטית 771, דף א140; כתב יד פירנצה לאורנציאנה II, 57, דף 101; ניר-יורק 1822, דף 15ב. וראה גם שלום, הקבלה בגירונה, עמ' 289-290; שלום, הקבלה, עמ' 129; שלום, מקורות הקבלה, עמ' 450 והערה 202. שלום הכיר את שני כתבי יד הראשונים בלבד. כתב יד

דומני, כי גם אם יש דמיון בולט בין קטע זה לבין דברי הרמב"ן, אין למצוא זיקה ישירה ביניהם; ג' שלום הציצע פעם לראות בקטע זה מעין מקור לדברי הרמב"ן, ואילו בפעם אחרת הציצע הסבר הפוך. דומני, כי מוטב להניח מקור משותף לשני הדיונים, מקור שנעלם מעינינו עד כה. בקטע זה, הסימבוליקה הספיריתית אינה ממלאת תפקיד מרכזי; האל – אחד יחיד ומיוחד לפי המינוח של חוג ספר העיון – צמצם את רוחו וכך נוצר החושך. המונח 'כבוד', שהוא מרכזי לרמב"ן, אינו מופיע כאן כלל ואילו הרוח שבקטע שלנו נעדר אצל הרמב"ן. אולם הופעת החושך כתוצאה מצמצום, מהווה דמיון בולט, המצביע לדעתי, על מקור משותף.

בעוד הרמב"ן מתאר את האצלת האור הבהיר כהליך, המעצב את החושך בחקי-קה, היוצרת אותיות וספירות, הרי כאן מתואר החושך כצור וכסלע, שיש לחצוב בו את הנתיבות. בהבאת מאמר חז"ל על אש שחורה ואש לבנה, העוסק במקורו בקיומה של התורה לפני בריאת העולם, נרמז נושא האותיות הנחקקות בחושך; ייתכן גם כי הביטוי 'פנים ואחור' רומז גם הוא לתורה: במדרשים מדובר על מגילה, שהיתה כתובה פנים ואחור. ניתן למצוא רמז מסוים לאופיים 'האורי' של הנתיבות הדומה למה שמצינו אצל הרמב"ן בשימוש בפסוק 'ותעלומה יוציא אור'. התעלומה מקבילה לחושך, ואילו האור – לאור הבהיר ולנתיבות. לפי קריאה זו ניתן להניח, כי בכל זאת קיים רמז להופעת האור מן החושך גם בדברי הפירוש ל"ב נתיבות.

יש להשוות את הזיהוי שבין החושך, הצור והסלע לציטוט של הרמב"ן על החלמיש כחכמה.⁶⁵ בפירושו של הרמב"ן לאיוב כח, יז, נמצא דיון, שהובא בשם 'בעלי קבלה' – והרמב"ן מתייחס בזהירות למידת הסמכות של הציטוט: הוא מסיים אותו במילים 'לא ידענו אם הענין סובל הפירוש, ואם קבלה נקבל'.⁶⁶

פירנצה לאורצניאנה וכתב־יד ניר־יורק זהים, ושניהם מהווים חיבור לא ידוע של ר' שם טוב בן שם טוב, הדומה מהרבה בחינות לחיבורו האנונימי שבכתב־יד הספרייה הבריטית 771. על זיקתו של כתב־יד הספרייה הבריטית 771 לר' שם טוב העיר שלום במקורות הקבלה, עמ' 405, הערה 202. על זיקתו של כתב־יד ניר־יורק 1822 לר' שם טוב בן שם טוב, ראה מ' אידל, 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (ב), תשמ"ג, עמ' 188–293. מכאן שהמובאה כאן שרדה – בשני ניסוחים שונים – רק בציטוטים של ר' שם טוב. שלום קבע כי המובאה שייכת לחוג ספר העיון; ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ' 257, מס' 8. אולם מתוך עיון בלשון המובאה אינני משוכנע כי אכן זהו המצב. וראה עתה את נוסח הדברים כפי שהדפיסם מנחם קאלוס עפ"י שני כתב־ידי הנזכרים ושניים נוספים – כ"י ואטיקן 291 דף 11ב, וכ"י ירושלים 488 דף 15ב – בעבודת הגמר שלו: Menachem W. Kallus, "Two Mid-13th Century Kabbalistic Texts from the 'Iyun Circle'", The Hebrew University of Jerusalem, 1991, p. 103. כל הפרשה טעונה עדיין עיון בפני עצמו, שאין כאן מקומו. על 'סוד פנים ואחור', ראה בהשגתו של הראב"ד על משנה תורה, הלכות יסודי התורה, א, י, וגם שלום, מקורות הקבלה, עמ' 218: I. Twerski, *Rabad of Posquieres, a Twelfth-Century Talmudist*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1962, p. 290. על הקרבה בין הדיונים העיר שלום במקורות הקבלה, עמ' 450, הערה 202. יש לציין את הזיקה בין שני הנושאים באיוב כח, ט-ב.

המובאה הנ"ל קרובה מאוד לניסוחים של ר' עזרא מגירונה, בפירושו לשיר השירים.⁶⁷ אצל הרמב"ן כתוב:

מקום ספיר אבניה – כ"ב אותיות. נתיב לא ידעו עיט – ל"ב נתיבות, שתחלתם נתיב אחד אשר לא נודע למלאכי השרת ולא הביט עין או מראית, בחלמיש שלח ידו – המשיל החכמה לחלמיש צור, על הנתיבות שהיו שתומים בה. הפך משרש הרים – וגלה הנסתר תחתם ויקרא יאורים ההוויות הנכללות בשם ימים במעשה בראשית.⁶⁸

למרות שהצמצום אינו נזכר כאן כלל, הרי שהדמיון בין קיצוץ הצורים וחציבת הסלעים בהקשר לחושך בין חלמיש, צור, הנתיבות, האותיות וגילוי הנסתר מן הנעלם, יש לו זיקה מסוימת, המתגלה בעיקר בפרשנות הקבלית המאוחרת לקטע מפירוש ל"ב נתיבות. למעשה, יש במובאה שהרמב"ן הביא התעלמות מן החושך כשלב מתווך בין הכתר והחכמה, והספירה השניה ממלאת באופן כללי את התפקיד שממלא החושך גם אצל הרמב"ן עצמו וגם בפירוש ל"ב נתיבות.

עוד חשוב להתעכב על המקבילה המדויקת של המשפט 'קצץ צורים וחצב סלעים'; הוא נמצא כבר במשל שב'ספר הבהיר';⁶⁹ 'משל למ'הד למלך שרצה לבנות פלטרין שלו בסלעים חזקים, קצץ צורים וחצב סלעים ויצא לו מעין מים גדול,⁷⁰ מים חיים'. ברצוני לציין, כי בשני המקרים הביטוי 'קצץ צורים וחצב סלעים' הוא חלק ממשל העוסק בתהליכי היווצרות מערכת הכוחות האלוהיים. אינני יכול להחליט לגבי שאלת המקור וההשפעה, אם ספר הבהיר הוא שהשפיע על הקטע מפירוש ל"ב נתיבות או שמא מדובר על מקור משותף ועדיין צריכים אנו למודעי.

לעצם משמעותו של הצמצום בקטע זה יש להעיר על המשל המיוחד שהמקובל האנונימי משתמש בו מתוך התעלמות מן המקורות המדרשיים על צמצום השכינה.

66 ראה כתבי הרמב"ן, א, עמ' 3. הרמב"ן לא נטה להתייחס לכל תפיסה תיאוסופית שהיא קבלה מוסמכת.

67 ראה כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תפב-תפג.

68 שם, א, עמ' כט-צ.

69 במהדורת ראובן מרגליות, סעיף ה; ראה גם G. Scholem, *Das Buch Bahir*, Darmstadt 1970, p. 70. מעניין לציין, כי בהגהות הגר"א במקום הוא מקשר את דברי הבהיר לחקיקה ולחציבה של ספר יצירה. יש להדגיש, כי דימוי הסלע המופיע בטקסט שציטטנו לעיל בהקשר לצמצום מופיע בהקשר דומה גם בפירוש האר"י להתחלת הזוהר. ראה ג' שלום, 'כתביו האמתיים של האר"י בקבלה', ציון יט (תש"ב-תש"ג), עמ' 198.

70 השווה לפירושו של הרמב"ן לספר יצירה, שלום, פרקים, עמ' 104-105. שם מופיעים מעיינות שונים לאתר תהליך החקיקה בחושך. הזיקה בין הדברים הללו בספר הבהיר לבין המובאה מהרמב"ן, בפירוש ספר יצירה, היתה ברורה לר' שם טוב בן שם טוב; ראה שלום, קרית ספר, עמ' 133; חיבור אנונימי, כתבי יד הספרייה הבריטית 771, דף 140א-140ב. יש לציין, כי בפסוק שבאיוב כת, יא מופיעים 'נהורות' בהקשר ל'תעלומה יוציא אור'.

קיבוץ הרוח וצמצומה בידי האדם גורמים לחושך בעולם ומהווים משל לתהליך תיאוסופי. אפשר לגרום כי מדובר כאן על נשימה, הגורמת לכניסת אוויר לריאות האדם, ואם כך, הרי הצמצום – משמעו ריכוז חלק מהרוח, הנמצאת בעולם, בתוך האדם. אם האדם מסמל את האלוהות, הרי שאפשר לטעון, כי העולם כבר קיים, ואילו תהליך החזרת הרוח מתרחש רק לאחר התפשטותה. במלים אחרות, אם העולם כבר קיים, הרי שהצמצום – משמעו תהליך החזר על עצמו, תהליך של כניסת האלוהות לעולם ונסיגה ממנו, דוגמת מה שמצינו לעיל בנוגע לדעתו של הרמב"ן בנושא הרצון. אולם דומני, כי קריאה 'ריכוזית' זו של הצמצום אינה מתיישבת עם הקטע בכללותו; בפתיחה אנו למדים, כי 'אין חוץ ממנו'. משפט זה, יחד עם השימוש בפסוק 'אני יי' לא שינית', מלמדים על גישה הרבה יותר מורכבת מאשר ההנחה של אלוהות טראנסצנדנטית ושל עולם נברא. דומני, כי יש להבין את הדיון הנ"ל כמאורע פנים-אלוהי. שני הנושאים הנזכרים בסיום הטקסט: 'אש שחורה ואש לבנה' ו'סוד פנים ואחור', אינם יכולים, לדעתי, להתפרש כמרמזים על ישויות נפרדות. על-פי המקורות המדרשיים, שני הישם מצביעים על מהויות משולבות, כגון אותיות התורה, האש השחורה, החקוקות על האש הלבנה, והן בחינת הגוויל של התורה. גם הזכרת הסוד של פנים ואחור אפשר שהיא מציינת דווקא אחדות מיסטית שבין מהויות, הנראות כנפרדות אך מתקיימות בכל זאת באחדות מסוימת.

הלשונות, שהמקובל האנונימי משתמש בהן, עשויות לאשש את הצעתי לראות באלוהות ובעולם שתי ישויות המתקיימות באותו מקום. למרות שהשאלה, ששואל המקובל, היא 'וכיצד המציא וברא עולמו', המשל איננו בא להסביר את השאלה. לאחר המשל נמצא המשפט 'ונשאר העולם חושך', והדרך הסבירה ביותר להבין אותו היא שהעולם היה בנמצא קודם לצמצום או לקיבוץ הרוח, כשהוא מלא אור, ואילו הצמצום – משמעו נסיגת האור הגורמת לחושך שבעולם. דומה, כי רק הסתלקות האור מאפשרת את גילויים של הצורות ושל הסלעים ואת התחלת תהליכי השבירה והחציבה. למעשה, מן החושך, המקביל, כנראה, לתעלומה שבפסוק אשר בספר איוב, נובעת האורה: המשפט 'תעלומה יוציא אור' אשר בפסוק זה הוא האסמכתא לפעולות הנעשות בחושך כדי לגרום להופעת הנתיבות. מכל מקום ברור, כי תהליך היווצרות הנתיבות, דהיינו תהליך המקביל להאצלה בגישה התיאוסופית, מתרחש אחרי פעולת הצמצום ולא לפניו. רק לאחר פינוי האור, הנרמז בעקיפין על ידי רעיון החושך, מופיע המקום, שבו מתחילים תהליכי הבריאה. גם אם נקבל את ההנחה, כי הצמצום, משמעו ריכוז האוויר במקום מסוים, עדיין העובדה הנראית לי קובעת היא פינוי המקום, ההופך לחושך. כפי שנראה, גם ר' שם טוב בן שם טוב, שציטט את הטקסט הנידון כאן, ראה בתהליך הקשור להופעת החושך, היווצרות מקום.

[ג]

טקסט שלישי, גם הוא מן המאה הי"ג, והוא בלתי-תלוי בשני הטקסטים האחרים, טרם נידון בהקשר לתולדות מושג הצמצום. כוונתי לפתיחה של פירוש אנונימי לעשר ספירות;⁷¹ חיבור קטן זה נמצא בשני כתבי-יד, אך כאן אני מביא רק את החומר הנוגע במישרין לדיוננו:

סוד הספירות. חיים הוא דעת הוא מחשבה.⁷² צמצום בטפח⁷³ נשאר חשך ממשי.⁷⁴ מתוך הצמצום האציל כבוד הנקר' אור חיים⁷⁵ ומים חיים ורוח חיים

71 הוא נרשם ברשימת הפירושים לעשרת הספירות, שפרסם ג' שלום בקרית ספרי (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 507, מס' 87. שלום הצביע שם על כתבי-יד מילאנו אמברוזיאנה 57, דף 8. בינתיים זיהיתי שני כתבי-יד נוספים: כתבי-יד ניר-יורק, בהמ"ל 1878, דף 43א (להלן נ) וכתבי-יד פירנצה לאורנציאנה 44, 13, דף 218ב (להלן פ). למרות שהגרסאות המסוימות של כתבי-יד ניר-יורק פחות טובות, הרי שבכתבי-יד זה נשתמר בסיום הטקסט המקביל לכתבי-יד מילאנו אמברוזיאנה (להלן מ) חומר שאיננו בכתבי-יד מ. קשה לתאר את זמן חיבורו של הפירוש לעשר ספירות; אולם לדעתי, סביר מאוד להניח, כי הוא משמר חומר קבלי קדום, הן בשל העובדה שתפיסת הצמצום איננה הולכת בעקבות זו של הרמב"ן והן בשל העובדה, שבשני כתבי-היד הנ"ל השתמרו המסורות הקבליות הקדומות ביותר: כוונות התפילה של הראב"ד ושל ר' יעקב הנזיר. ראה כתבי-יד נ, דף 48א; כתבי-יד מ, דף 23ב.

על טקע אחר הדן בצמצום, המצוי בכתבי-יד נ, דף 4ב, ראה נספח ב להלן.
72 שלושת המושגים מצביעים, כפי שנראה עוד בהמשך, על עילת העילות. ייתכן כי לפנינו גרסא חריגה של תורת התארים; על תארי הדעת והחיים ראה, H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976, pp. 121-132. לא מצאתי את השילוש המובא כאן, ברשימות התארים שנידונו אצל וולפסון. וראה לעיל, הערה 58.

73 הטפח קשור, כנראה, למוטיב צמצום השכינה על הכפורת, שהשטח שלה טפח. וראה לעיל, במובאה מפירושו הרמב"ן לספר יצירה, והערה 5, ובנספח א, בטקסט של ר' עזריאל, ליד הערה 19.
74 בכתבי-יד נ - 'ממשו'. הביטוי 'חושך ממשי' יש בו משום הדגשה על ממשות הישות הזאת, ביחס לתפיסת הרמב"ן את החושך כהיעדר. וראה גם בספר הבהיר, סעיף יג: 'חושך שאין בו ממש'. על הצירוף 'נשאר חשך' השווה גם לעיל, ליד הערה 61: 'ונשאר העולם חושך', וליד הערות 101, 149. על החושך, ראה גם הוס - 'תפיסת גניזת האור', ליד הערות 42, 60.

75 'אור חיים', ככינוי לישות הנאצלת בראשונה, מזכיר את דברי ספר הבהיר, סעיף ככו: 'שלושה ממשלות: הממשלה הראשונה אור, ואור החיים שלמים'. כל הסעיף הזה מספר הבהיר הושפע מ' יהודה הלוי, כפי שהעיר ח' שירמן בספרו השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ספר ראשון, חלק ב, מוסד ביאליק, ירושלים-דביר, תל-אביב, תשכ"א, עמ' 534-535; וראה גם שלום, מקורות הקבלה, עמ' 119, הערה 121. שלום גורס בעמ' 119, שהביטוי 'אור החיים השלמים' הוא כבירור 'לשון גנוסטית' בשל הקרבה ללשונות של הטקסטים המנדעיים. לדעתו, 'הלשון הגנוסטית' חברה כאן יחד עם לשון ספרות המרכבה. אולם, גילוי הדמיון בין ספר הבהיר לבין שירי של ר' יהודה הלוי בספרו של שירמן גרם להיסוסים אצל שלום לגבי קדמות הביטוי 'אור חיים שלמים', והוא כותב בהערה, כי עתיקותה של הסימבוליקה הזאת טרם הוכחה. טענתו שם, שהביטוי 'אור החיים השלמים' אינו מופיע בספרות הקבלה נכונה, כנראה, אולם הטקסט שנידון כאן, אשר בו מייצג 'אור חיים' את האצילות הראשונה, מלמד על האפשרות, כי מקבילה מסוימת, לפחות לפי ספר הבהיר, אכן היתה בנמצא בקבלה הקדומה. ראוי לציין, כי בשירו של יהודה הלוי אין הביטוי 'אור החיים השלמים' מופיע, ועניין זה פותח פתח להנחה, כי הביטוי חדר לדיון, שאכן מיוסד על דברי ר' יהודה הלוי ועל דברי ר' אברהם אבן עזרא, אשר אליהם רמו שירמן ממקור אחר. אינני משוכנע שניתן למצוא אצל ריה"ל את הזיהוי בין הכבוד

וכסא כבוד הוא חסד הוא כבוד ראשו'.⁷⁶ ואור האלוה' הוא בורא הכל וכ"ז אותיות והוא תור' שבכתב ומתר'⁷⁷ והיא דמות'⁷⁸ דמן קדם יי' הרי ל'בנתיבות שבקע האור הנאצל מתוך החושך הממשי וזהו:⁷⁹ שאלו נתיבות עולם. ויש בהם ספירו' אור חיים, מים חיים, רוח חי', אור האלוה' וכסא הכבוד וכ"ז אותיות הוא דמות. ובכ"ז אותיו' ד' ספירו' אמש בגד כפרת, ושתיים עשר' פשוטות, ומנצפ"ך צופים.⁸⁰ החיים הוא עלת הכל. אור חיים נגנו לצדיקי'⁸¹ הוא מקור האור שמשמש בעולם הזה.⁸² מיים חיים הם מי אוקינוס והם מקור כל העולם כמו שארז'⁸³ כל העולם ממי אוקינוס הוא שותה. ודע מה הוא בכלל כל העולם. רוח חיים נשמות הצדיקי' והם מקור כל נשמות האדם וכל בעלי חיים. הרי ג'⁸⁴ יסודות אש אור ומים ורוח ויסוד עפר מנסרת החושך שבקעו'⁸⁵ בו הנתיבות מאור האלוהות הנאצל'⁸⁶ אור שאינו מצוחצח כמהו והוא תור' שבע"פ כדמות תם נקר' ארך אפיים.⁸⁷

לבין הממשלה הראשונה, כפי שגם שלום טוען בהערה הנ"ל, ואף אינני מוצא זיהוי כזה בספר הבהיר. אם זיהוי זה, ששלום רומז אליו, ימצא, הרי שתהיה לפנינו מקבילה לטקסט שנידון כאן, המזהה את אור חיים עם כבוד. על אור חיים ככינוי לדבר שנברא לראשונה והזהה לחכמה הקדומה, ראה במדרש ר' שמעון הצדיק: M.W. Verman, *The Books of Contemplation*: (לעיל, הערה 64), עמ' 213. גם בחיבור זה יש זיהוי בין אור החיים לבין הכבוד. ייתכן כי יש לקשור בין הפירוש לעשר ספירות שממנו ציטטנו את הקטע על הצמצום, לבין דיון הנמצא בכתב-יד מילאנו אמברוזיאנה 57, דף 31א, שגם בו מופיעה התפיסה, כי אור החיים הוא הנברא הראשון: 'קודם שנברא העולם הזה היה הב'ה' וברוך שמו. מה יפה מאד פ' שזה אור החיים היה הבדל כאור הנר שהוא מלפני הר, שמאיר ואינו מאיר מחוץ הרוח המניעו, וכשהוא נתון באמצע אששי' אפי' הושם בראש ההר כמפני הרוח, יש לו חוזק להאיר בצחצוח גמור... שאור החיים היה דבר בלא קיום ובלא העמד' כלל... שהק' היה כמו מלך שלא היה לו שום סיוע בעולם, במה יתגבר הודו ויתעל ויתגדל? וכשעלה במחשבתו לברא עולם פ' כשנתבאר ונצתחצח אור החיים במתכונת קיומה ברא, והבריאה היא בת המחשבה. ומה בראז חכמ' הקדומה'. על הביטוי 'האור השלם' בהקשר לצמצום, ראה להלן, ליד הערה 137.

76 כבוד ראשו' – ליתא נ ופ. דומני, כי הנוסח של מ עדיף, מאחר שהמונח 'כבוד ראשון' מצוי בקטע שנמצא בסיום החיבור, ואשר יודפס להלן. וראה להלן, הערה 92.

77 והיא... – ליתא נ ופ.

78 על 'הדמות' ראה בהמשך, סעיף ו.

79 ירמיה ו, טז.

80 צופים – ליתא נ ופ.

81 עירובין מה ע"ב; חגיגה יב ע"א.

82 השווה לדברי ר' יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, עמ' 127: 'כי האור שמשמשים בו בעולם הזה נאצל מן האור הגנוז לצדיקים לעתיד'. על האפשרות שר' יעקב בן ששת הכיר דעות קרובות לאלו שבפירושו האנונימי לעשר ספירות, ראה להלן, הערה 94. וראה גם גוטליב, בחיי בן אשר, עמ' 128, הערה 23, ובספר הבהיר, סעיפים קמז–קמח, קצ.

83 תענית ט ע"ב; וראה גם בראשית רבא, ב, עמ' 33; יג, י, עמ' 119.

84 שלשה נ ופ.

85 כשבקעו נ ופ.

86 הנאצל נ ופ.

87 ראה כתב-יד מילאנו אמברוזיאנה 57, דף 37. זהו כתב-יד הכתוב בכתיבה אשכנזית מן המאה הט"ו.

הזיהוי שבין חיים, דעת ומחשבה מרמז על עילת העילות; זאת אנו למדים מן הנאמר בקטע דלעיל; 'החיים הוא עלת הכל', ואילו בהמשך הדיון נאמר⁸⁸ 'עלת העלות הוא הדעת... והכל צריכין לעלת העלות הדעת'. הפעולה הראשונה הנזכרת כאן היא הצמצום, וזאת בדומה לדברי הרמב"ן ולמצוי בפרוש לל"ב נתיבות. יש כמה ביטויים הנסמכים לתיבה 'חיים', שהם כינויים לחמש ספירות: אור חיים – כתר; מים חיים – חכמה; רוח חיים – בינה; כסא כבוד – חסד; אור האלהו' – תפארת. דומה, כי את כלל ארבע הספירות הראשונות – להוציא את 'אור האלהו', מכנה המקובל האנונימי בשם 'כבוד' ו'כבוד ראשון'. דומני, כי היחס בין הכבוד לבין הצמצום הוא ברור: רק לאחר התהוות המקום שבעקבות פעולת הנסיגה, כנראה של האור – או של הכבוד, נאצל ה'כבוד'. מכאן שההאצלה באה כדי ליצור את הספירות הראשונות – ובכלל זה גם את הספירה הראשונה – בפעולה שבאה אחרי הצמצום. מן הראוי לתהות על ההופעה של התיבה 'צמצום' פעמיים. דומה, כי ה'צמצום בטפח' מבטא את עצם פעולת הצמצום או הפינוי, ואילו הביטוי 'מתוך הצמצום' מלמד על קיום של חלל פנוי, המכונה בשם 'צמצום'. בניגוד לרמב"ן, גורס המקובל האנונימי האצלה של אור מתוך הצמצום, הנתפס כישות בפני עצמה, ולא אל תוך הצמצום מישות גבוהה יותר כדוגמת האצלת האור הבהיר אצל הרמב"ן. האור הנאצל נובע מן החושך, וגם הוא, בדומה למצוי אצל הרמב"ן, מבקע את החושך ויוצר את ל"ב הנתיבות.

נפנה עתה לסיום המובאה: ג' יסודות נזכרים במפורש, אף כי, למעשה, מונה המקובל ארבעה: אש, אור, מים ורוח. נוסח זה מופיע בשני כתבי-היד, ואין לראות כאן טעות. אנו יכולים לזהות בקלות את משמעם של שלושה יסודות: אור – אור חיים, מים – מים חיים, רוח – רוח חיים, דהיינו כתר, חכמה, בינה. אך מה פשר הופעת האש – שלא הוזכרה במובאה עד עתה? נפנה להמשך הקטע: 'ויסוד העפר מנסרת החושך שבקעו בו הנתיבות'. העפר מתואר כבעל זיקה לפעולה המתרחשת בחושך, דהיינו בתחום גבוה יותר מן הספירות. על כך אנו למדים מקטע אחר, הנמצא בכתב-יד ניר-יורק, בהמ"ל 1878, בסמיכות למובאה דלעיל:

יש עשר ספירות אחרות וכולן בכבוד הדעת⁸⁹ אחד וארבעה יסודות שיוצאים מלבד העפר היוצא מהרי חשך,⁹⁰ הם חמשה ותאגי אותיות והוא קשר של

כתב-יד ניר-יורק מאוחר יותר: מן המאה הט"ז לערך; כתב-יד פירנצה לאורנציאנה 44, 13, דף 219–221א.

88 ראה כתב-יד ניר-יורק, בהמ"ל 1878, לגבי המונח 'הכל והביטויים 'עלת הכל', 'בורא הכל' ועוד. ראה גם לעיל, הערה 10.

89 'דעת', משמעו, כמו לעיל, עילת העילות. והשווה לטקסט המצוטט להלן, בהערה 92.
90 ביטוי זה חוזר גם אצל ר' שם טוב, בחיבור אנונימי בכתב-יד הספרייה הבריטית 771, דף 140א, שיודפס להלן. וראה לעיל, ליד הערות 7, 61, 74.

תפילין⁹¹ וכבוד ראשון וכבוד שני וכ"ב אותיות ואותיות כפולות הכל קשור זה בזה וזה קשר של תפילין שכולן קשורים באותו שטפלים לו.⁹²

גם כאן נזכרים ארבעה יסודות כשהעפר אינו במניינם, אך גם כאן הוא קשור לחושך. דומני, אם כי אינני בטוח, כי אפשר למצוא גם בקטע זה העלאה של העפר מעל לספירות האחרות. בכלל, המבנה של הקטע הולם יפה את דברי הפירוש לעשר ספירות: בשני המקרים משתמשים במונחים 'כבוד' ו'דעת' – במשמעות של הישות הגבוהה ביותר. אך חשובה יותר העובדה, כי יש מבנה בסיסי זהה לשני הדיונים: הקטע הראשון מבוסס על מניין כ"ב אותיות, ה' אותיות כפולות וחמש ספירות, המצטרפות לל"ב הנתיבות, ואילו בקטע הנוכחי יש ניסיון דומה, כאשר במקום הספירות משתמש המקובל בחמשה יסודות. על-פי הלך מחשבה זה, הרי שהעפר איננו זהה לחושך, שהוא קודם לספירות, אלא יוצא ממנו. העובדה, כי האותיות מנצפ"ך צורפו לל"ב נתיבות כדברים העומדים בפני עצמם, עשויה להצביע על זיקה כלשהי בין רעיון זה לבין פתיחת פירוש הספר יצירה של הרמב"ן: 'בל"ב נתיבות וכו' הן עשר ספירות וכ"ב אותיות ומנצפ"ך צופים אמרו על כן אינם בחשבון הל"ב'. הרמב"ן דוחה את הכללת מנצפ"ך, ומכאן שלפחות הרעיון הזה שבקטע מפירוש עשר ספירות היה ידוע בתקופת הרמב"ן.⁹³ ברצוני גם להסב את תשומת הלב למינוח המיוחד, המשונה לעתים, המצוי בפירוש לעשר ספירות. נראה, כי החיבור נכתב בראשית הקבלה ממש, ולהערכה זו תורם סגנונו הלאקוני והחידתי משהו.

בהקשר זה אוסיף, כי ייתכן שר' יעקב בן ששת התייחס לנושא נדיר למדי, המצוי גם בחיבורנו. בספר האמונה והבטחון הוא כותב:⁹⁴ 'ונאמר⁹⁵ חסד ה' מלאה ארץ לומר

91 ברכות ו' ע"א, על קשר של תפילין בראשית הקבלה, ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 212–213.
 92 כתב-יד ניריורק, בהמ"ל 1878, דף 343–44א, כתב-יד פירנצה, לאורנציאנה 44, דף 218ב. על כבוד ראשון ושני, ראה עוד בהמשך. אזכיר, כי בספר היחוד, פירוש לעשר ספירות, כנראה מן המאה ה"ג, נאמר: 'כבוד אלהים הסתר דבר במופלא ממך אל תחקור זהו עילת העילות הוא הדעת, וכבוד מלכים חקור-דבר, זהו כבוד הראשון וכבוד שני זו תורה שבכתב ותורה שבעל פה' (כתב-יד ירושלים 2922⁸⁰, דף 103ב). טקסט זה נמצא יחד עם חיבור קבלי קדום אשר תואר אצל ג' שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', מאסף ספרי ארץ ישראל, תל אביב ת"ש, עמ' 176. וראה גם בכתב-יד מוסקבה – גינצבורג 96, דף 19א: 'הכבוד השני שהוא המראה הנראה לנביאים, הנקרא פני אדם'. החומר שבכתב-יד זה נתחבר, ככל הנראה, במחצית השנייה של המאה ה"ג. וראה עוד לעיל, הערות 4, 89, ולהלן ליד הערה 96.

93 אולם השווה את הנוסח המיוחד של דברי הרמב"ן בפירוש ספר יצירה, כפי שמביא אותו ר' יאושע בן נחמיה בספר מגדול ישועות, כתב-יד מוסיוף 122, דף 5א: 'כי מנצפ"ך צופים אמרום לפי שהם לכלל האותיות ואינם בכלל הפלאות והנתיבות, אלא באותיות בהכפל אותם החמשה אותיות כשהם אותיות והם דבר נעלם נכללות בהם ויוצאות עמהם'. השווה גם לנוסח כתב-יד ירושלים ששלום מצטט בפרקים, עמ' 102. וראה גם הערה 113 להלן. ראה גם בחיבור האנונימי של ר' שם טוב, אשר נדפס אצל שלום בקרית ספר עמ' 133.

94 כתיב הרמב"ן ב, עמ' תד. וראה גם לעיל, הערה 82. המונח 'כבוד ראשון' מופיע בתקופת ראשית הקבלה, וראה א"א אורבך, ערוגת הברושם, א, תרצ"ג, עמ' 200.

כי החסד נקרא כבוד ושמעתי מי שהיה קורא אותו כבוד ראשון וקורא הגבורה כבוד שני'. כפי שראינו לעיל, המקובל האנונימי כינה את ספירת חסד בשם 'כבוד ראשון', ואילו הביטוי 'כבוד שני' היה ידוע לנו, כפי שמתברר ממובאה אחרת שהבאנו.⁹⁶ הביטוי 'שמעתי' מלמד שהתפיסה על שני הכבודות היתה בנמצא כבר לפני זמנו של ר' יעקב בגירונה.

ברצוני להדגיש את ייחודו של הדיון הזה: מופיע בו מונח מסוים 'חושך ממשי' ומצטרף אליו יסוד העפר, שלא הוזכר קודם לכן במובאות דלעיל. כאמור, אינני נוטה לראות בטקסט האחרון חיבור מאוחר מהשניים הקודמים, אלא להפך. מכאן שהיו באמצע המאה הי"ג לפחות שלושה דיונים, ככל הנראה בלתי־תלויים זה בזה בצורה משמעותית, אשר עסקו במושג הצמצום כפעולה אלוהית ראשונה; בשני מקרים מתחיל תהליך ההאצלה אחרי הצמצום. אם נכונה השערתנו בדבר עצמאות המסורות אודות הצמצום שבטקסטים הנ"ל, עלינו להניח, בהתאם לקביעתו של הרמב"ן, כי אכן הוא מוסר מסורת, וכי תפיסת הצמצום היתה מצויה בחוגים מסוימים ממש בראשיתה של הקבלה הספרדית.

[ד]

דומה, כי הדיונים הקודמים אודות הצמצום לא השאירו את רישומם על האסכולות העיקריות בקבלה בשלהי המאה הי"ג: הקבלה הזוהרית והחיבורים הקרובים אליה והקבלה הנבואית מתעלמים ממושג הצמצום. אולם מה שתמוה יותר הוא העובדה, שהתעלמות זו ברורה אף בחוגו של הרמב"ן, על תלמידיו ותלמידי תלמידיו. למרות שהפירוש לספר יצירה היה ידוע בין ממשיכיו – הם בחרו להתעלם ממושג הצמצום, בצורה כמעט מוחלטת.⁹⁷ זוהי עובדה תמוהה, שמשמעותה אינה נהירה לי. התעלמות זו נמשכה, ככל הידוע עד עתה, לאורך המאה הי"ד. רק בראשית המאה הט"ו אנו עדים להתעניינות גדולה במושג הצמצום בחיבוריו השונים של ר' שם טוב בן שם טוב. הוא מצטט את דברי הרמב"ן שלוש פעמים,⁹⁸ ופעמיים את הקטע המופיע לפני הפירוש

95 תהלים לג, יד.

96 ראה הערה 92 לעיל.

97 ראה שלום, פרקים, עמ' 93–95. כל המקובלים הקרובים לקבלת הרמב"ן אשר ציטטו מפירוש לספר יצירה לא ציטטו את הקטע על הצמצום. מכל המקובלים בני המאה הי"ג והי"ד, שהביאו את דבריו של הרמב"ן על הצמצום, מצאתי רק ציטוט אחד, אצל ר' יאושע בן נחמיה, בספר מגדול ישועות, כתב־יד מוסיוף 122, דף 5א. אולם לפי הגרסה הזאת לדברי הרמב"ן החושך זהה לחכמה. וראה עוד להלן, נספח ב, בדיונו על צמצום והשגה, והערה 7 לעיל.

98 ראה: (א) חיבור אנונימי, שלום, קרית ספר, עמ' 133; (ב) חיבור אנונימי, כתב־יד הספרייה הבריטית 771, דף 139ב; (ג) כתב־יד ניריורק, בהמ"ל 1822, דף 15א; כתב־יד פירנצה לאורנציאנה 11, 16, דף 100ב.

ל"ב נתיבות.⁹⁹ אולם מענייננו כאן להתחקות אחרי טיפולו של מקובל זה במוטיבים השונים שהעלנו לעיל ובקשרים שהוא גילה או המציא ביניהם. תופעה בולטת בכמה מן ההיבטים של הצמצום אצל ר' שם טוב היא הזדקקות למינוח השאוב מספרות חוג ספר העיון, ובראש ובראשונה – למונח 'חושך קדמון'.¹⁰⁰ כך הוא מסביר את דעת הרמב"ן:

כי החשך הקדמון שרמזו הרמב"ן ז"ל¹⁰¹ הוא זה כי כאשר עלה במחשבתו הטהורה¹⁰² לברוא את העולם גזרה חכמתו בפנים ואחור ואור וחשך וטוב ורע וחמר וצורה ושיעור ומדה והגבלה. על פי התעלמות¹⁰³ הכבוד העליון נאצל החשך הקדמון. ומהתעלמות השפע נעשה דמיון המקום האפל¹⁰⁴ שצריך אור הנר להאיר המקומות ההם ולכן הוצרך האור הבהיר, היא החכמה הטהורה והזוהר הזך, לתת צורות למקומות ההם וזהו סוד הנתיבות, דמיון ההולך במדברות ומוצא נתיב אחד דק ומהנתיב הדק ההוא יכול ליכנס לנתיבות אחרות עד שיצא ויגיע ליישוב ועל פי הסוד הזה אז"ל¹⁰⁵ אש שחורה על גבי אש לבנה.¹⁰⁶

צמצום כבוד מתפרש בעזרת ביטוי, המופיע, לדעת ר' שם טוב, אצל הראב"ד,¹⁰⁷ דהיינו 'האור המתעלם'.¹⁰⁸ הכבוד הוא כחינת אור נעלם וכך נשאר מקום לחושך הקדמון. מן הראוי להבליט את העובדה, כי ר' שם טוב מתאר את הופעת החושך כהאצלה, דהיינו הופעה של ישות ממשית ולא רק היעדר האור. כנראה לראשונה מובלטת כאן העובדה שהחושך משמעו מקום אפל, דהיינו חלל,

99 ראה לעיל, הערה 64.

100 על מונח זה ראה שלום, 'מקורות הקבלה', עמ' 333–336. המונח חוזר פעמים אחדות בספר מעיין החכמה, שנדפס בילקוט הרועים, ירושלים תשל"ג, דף ג ע"ג; ד ע"א. ר' שם טוב מתייחס לחיבור זה בכתב-יד הספרייה הבריטית 771, דף 139 א–ב, ובהמשך נצביע על עוד השפעות של חיבור זה על ר' שם טוב.

101 קודם לכן ציטט ר' שם טוב את דברי הרמב"ן על החושך והמקובל המאוחר מזהה 'חושך' זה כ'חושך קדמון'. וראה לעיל, הערות 7, 74.

102 השווה לחיבור אנונימי אחר, שלום, קרית ספר, עמ' 542. ייתכן כי 'התעלמות' כאן דומה למושג הצמצום, המופיע במקומות אחרים כחיבוריו של מקובל זה. וראה הוס', 'תפיסת גניזת האור', סעיף ו; ולהלן, הערות 109, 135.

104 השווה לבראשית רבה, ג, א, עמ' 18–19. שם נזכר 'המקום האפל' בתוך משל על בריאת העולם. על הקשר בין צמצום ומקום, ראה זק, 'תורת הצמצום'.

105 על נושא זה ראה מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 43–45, וראה לעיל, ליד הערה 63.

106 כתב-יד הספרייה הבריטית 771, דף 140 א.

107 שם, דף 139 א.

108 שלום (מקורות הקבלה, עמ' 219–220) כבר דן בקטע הזה.

שבו יתרחשו התהליכים האחרים. כמו כן יש הבלטה של נושא אחר, שנרמז בסיום המובאה מפירוש לל"ב נתיבות: קיום ההפכים בשלב הראשון של תהליכי הבריאה: 'פנים ואחור, אור וחושך, טוב ורע, חומר וצורה'. מותר ללמוד מהקבלות אלה כי הפנים הוא האור, הוא הטוב, והוא גם הצורה, בעוד שהאחור הוא החושך, הוא הרע, והוא גם החומר. התעלמות האור או הכבוד דומה לחוסר היכולת לראות את פני האל, ואילו האחור היא ראשית ההתגלות, דוגמת ראיית האחוריים המקראית; מבחינה זו מדובר בזיווג של הפכים. מלשונו של ר' שם טוב ברור לגמרי, שהאור הבהיר או החכמה מופיעים בשלב שלאחר היווצרות החושך. דומני, כי בדומה למונח 'חושך ממשי' שבפירוש לעשר ספירות גם המונח 'חושך קדמון' מציין הרבה יותר מאשר היעדר האור, המופיע אצל הרמב"ן. משום כך הזיהוי בין הרע והחושך הקדמון, האפלה והחומר הוא בעל משמעות ממדרגה ראשונה. סביר להניח, כי הביטוי 'לתת צורות למקומות ההם', קשור לראיית החושך כחומר שמקבל צורות שונות בשל האור הבהיר, החודר בו ויוצר את הנתיבות. מיד אחרי הקטע הנ"ל, מצטט ר' שם טוב את פתיחת הפירוש לל"ב נתיבות לפי גרסה מסוימת, הכוללת את הביטוי 'מתקבץ את רוחו ומצמצם את עצמו, כדי שיחזיק מועט את המרובה, כך צמצם אורו בטפח שלו ונשאר העולם חשך'. התעלמות או הסתלקות האור משאירה אחריה לא רק מקום אפל, מעין מדבר, אלא אף סלעים וצורים, שיש לחצוב בהם כדי לגלות את נתיבות האור. הזיהוי בין הסלעים והצור לבין הרע איננו מפורש, אך סביר להניח כי אמנם הדבר מתבקש מן ההקשר. מיד לאחר המובאה מפירוש לל"ב נתיבות, פונה ר' שם טוב לפרש ביטויים מסוימים, ומשלב בדיונו את מוטיב העפר, אשר אינו נמצא, כפי שהצבעתי לעיל, לא אצל הרמב"ן ולא בפירוש לל"ב נתיבות:

...ותעלומה יוציא אור¹⁰⁹ וכן נאמ' בזה, כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוק ברזל מעפר יוקר.¹¹⁰ ומן התעלומה אור ומים אש ועפר. כיצד: כשחלק שביל ביניהם נשאר אור בנתיים וממנו מקור מים חיים. והחושך שהוא מן התעלו- מה, הוא האש היסודי. והעפר כמין חשך. וכשקצץ צורים וחצב סלעים הרי חשך¹¹¹ חלק ביניהם כ"ב שבילים הנקראות נתיבות ואותיות הנקראות דעת שחורה. ואותן שבילין היו מתגלגלין ומתערכין בדעת לבנה, הוא האור

109 איוב כח, יא. לא ברור כיצד בדיוק מפרש שם טוב את הפסוק; האם התעלומה מאצילה את האור? – אם כך האור איננו נזכר בהמשך, אלא האויר, האש, החושך ועוד. ושמא יש לקרוא את הפסוק להיפך: האור מוציא את התעלומה. קריאה מעין זו איננה קשה מבחינה דקדוקית, ומצאתי אותה בספר מגדול ישועות לר' יאושע בן נחמאי, כתב"ד מוסיוף 122, דף 18א: 'אלא שהאור הוציא התעלומה אם כן האור הרמזו יותר הוא נעלם מהתעלומה'. וראה גם לעיל, ליד הערה 62, והערה 103.

110 איוב כח, א-ב.

111 השווה לעיל, הערה 90.

שצמצם בטפח.¹¹² וניצוצי האש היו מתערבים בנתיבותיהם הוא שאמ' שהיתה התורה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה, ואש לבנה הוא הנק' מנצפ"ך¹¹³ ושהוא האור הגנוז לצדיקים בכבוד ראשון הנקר' בית.¹¹⁴

כמה מן הביטויים כאן עשויים ללמד על היכרותו עם הקטע שהבאנו מ'פירוש עשר ספירות' או עם מקור דומה לו: (א) הקשר בין ה'עפר' וה'חושך', שעליו נרחיב עוד בהמשך; (ב) המשפט 'ואש לבנה הוא הנק' מנצפ"ך, שהוא האור הגנוז וכו'' נראה כגרסה שונה של הקטע מפירוש לל'ב נתיבות: '...ומנצפ"ך צופים החיים הוא עלת הכל. אור חיים נגנוז לצדיק'. אמנם בקטע זה אין כל זיהוי בין מנצפ"ך לבין האור הגנוז, כמו אצל ר' שם טוב, אך סמיכות המונחים הללו בשני הטקסטים מהווה ראיה לזיקה כלשהי ביניהם; (ג) המונח 'כבוד ראשון' מופיע בשני הטקסטים, אם כי – במשמעות שונה; (ד) השימוש במונח 'דעת' מצוי בשני הטקסטים אך המשמעות אינה זהה: בפירוש לעשר ספירות הדעת היא אחד הכינויים לעילת העילות, ואילו אצל ר' שם טוב מדובר על כינוי לכוחות שנוצרים מעילת העילות.¹¹⁵ אולם למרות זיקות אלה אינני נוטה לראות דווקא בפירוש לעשר ספירות את המקור לדיונו של ר' שם טוב; סביר להניח, כי חיבור קבלי אחר, הדומה לפירוש הנזכר, הוא שהשפיע על המקובל המאוחר יותר.

אפנה עתה לדיון מפורט בהיבט השלילי הנעוץ בחושך. לא מצינו תיאור שלילי מובהק של החושך במקורות שלפני זמנו של ר' שם טוב. אולם ייתכן שרמזים, כגון קיצוץ סלעים לצורך יצירת הנתיבות, יש בהם משום אפיון שלילי דק של החושך. אפשר למצוא אצל ר' שם טוב כמה משפטים רבי משמעות בעניין זה. מקובל זה מצטט, מיד אחרי פירושו למובאה מן הפירוש לל'ב נתיבות, את הפסקה מספר הבהיר וכותב:

כי החכמה ובינה הן היסודות. ועמודי הבית בכח הכתר שבו עמודים המעמידים הבית בסלעים החזקים הוא סוד החשך שאין לו קץ והוא סוד השינויים¹¹⁶ הדין

112 הכוונה, ככל הנראה, למצב שלאחר ירידת האור הבהיר בתוך החושך ובתוך חציבת הצורים, או נקיבת החושך לפי ניסוח הרמב"ן. בשלב זה האור מצומצם בתוך החושך, לאחר שנצמצם מתוך החלל שיהפוך לחושך. וראה לעיל, ליד הערה 61.

113 השווה לנאמר בחיבור אנונימי אחר של ר' שם טוב; שלום, קרית ספר, עמ' 133: 'ומנצפ"ך אינם מדרך זה שהם נעלמות'. המונח 'נעלמות' מקביל ל'גנוז'. וראה לעיל, הערה 93.

114 כתב"י הספרייה הבריטית 771, דף 140א.

115 המונח 'דעת עליון' חוזר אצל ר' שם טוב במשמעות כתר; ראה כתב"ד ניר-ירוק, בהמ"ל 1822, דף 11א; מ' אידל, 'חומר קבלי', עמ' 189; וראה גם שם, עמ' 186 והערה 79.

116 המונח 'שינויים', משמעו שלילי גם בחיבור האנונימי, המצוי אצל שלום, קרית ספר, עמ' 542: 'שכך עלה במחשבה הטהורה והוא סוד משני הפכים אלה ומכח החושך ההוא הנסתר והשינויים יצאו הרעות לעולם'. וראה גם בחיבור האנונימי שבכתב"ד ניר-ירוק, בהמ"ל 1822, דף 14א. ייתכן כי 'השינויים' נוצרו בניגוד לפסוק שבמלאכי ג, ו: 'אני ה' לא שנית'. וראה לעיל, ליד הערה 59, ולהלן, הערה 119. וראה גם להלן, את המובאה הראשונה בסעיף ו, שם נאמר כי השינויים הם רק מצד המקבלים – למעשה

והחזוק כי¹¹⁷ גם את זה לעומת זה עשה האלוהים. ומה רבו מעשיו ועמקו מחשבותיו¹¹⁸ קצץ צורים וחצב סלעים ומרוב החזוק והדין קראם סלעים וצורים... ועל פי הפעולה הזו נק' צור ועל פי הקליפה בהחזקה בלא שום פתוח רחוקה מן היוצר נקר' צור מכשול כח הזדון המטעה העולם. והנה קצץ צורים וחצב הסלעים¹¹⁹ והבינה דמיון החמר המוכן לצורה.¹²⁰

ר' שם טוב רואה בספירות חכמה ובינה את היסודות לבנין דהיינו את שבע הספירות התחתונות; הצורה והחומר מסמלים את שתי הספירות העליונות. אולם המקובל מדגיש, כי שתי הספירות נמצאות בכח הכתר, והרמוז 'עמקו מחשבותיו' מלמד על קיום החומר והצורה במחשבה. במובאה האחרונה מתחזקת ראיית החושך כדין: 'מרוב החזוק והדין' והם הם 'סלעים וצורים'. ההנחה, שהכל נמצא בכח הכתר מתאימה לדין הקודם, שם מתואר החושך כקודם אף לספירה הראשונה. האופי השלילי של החושך מתבלט עוד יותר בהמשך:

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני התהום.¹²¹ לא הזכיר בריאה והוא סוד ההעדר¹²²... כי מעומק ודקות כ"ע הוא נמנע להיות הבריאה כי אם על פי החכמות הנמצאות משם. ואלו נברא באל"ף כלומ' שהוא נעלם ומתעלם, א"א [אי אפשר] לבראו, כי אם בדרך החשך וההעדר והוא לשון ארירה. כי אחר שהחכמה אינה מגעת לשם, כלומר האור הבהיר לא היה יכול להתקיים,¹²³ והנה ארמוז לך עתה ממה שרמזתי למעלה ממלכי אדום כי על פי הסוד הזה שהחכמה נתרקה מהחשך ההוא יצאו כמה צורות רחוקות מן הקיום והכל בעומק המחשבה העליונה עד שעלה במחשבתו הקדושה לתקן הנמצאים ולהאציל הספי' שיצאו לפעולה.¹²⁴

ניסוח אחר של הטענה שבטקסטים שצינתי כאן, אשר לפיה אין שינוי באלוהות עצמה. ראה, לעומת זאת, להלן, הערה 119.

117 קהלת ז, יד. ראה גם להלן, ליד הערה 142.

118 תהילים צב, ו.

119 על משמעותם של 'הסלעים והצור' אצל ר' שם טוב ראה בחיבור האנונימי של מקובל זה, אצל שלום, קרית ספר, עמ' 133: 'וטעם בסלעים החזקות רמז אל האסיפה והאסיפה מצד החשך והשינויים ויצאו לו מעין - הוא החכמה, או בהיר שיצא מאור הכתר'. מכאן, שהסלעים והצור, החושך והשינויים נמצאים מעל ספירת חכמה. במקבילה לקטע זה, המצויה בכתביד ניריורק, בהמ"ל 1822, דף 97ב, במקום 'אסיפה' יש 'אפיסה'. והשווה לעיל, הערה 116.

120 הספרייה הבריטית 771, דף 140ב.

121 בראשית א, ב.

122 מעניין לציין כי המינוח האריסטוטלי של היעדר - 'החושך', 'החומר' ו'הצורה' - חוזר כמה פעמים במובאות שהבאנו עד כאן מחיבורו של ר' שם טוב. זיהוי מונחים אלה בשלוש ספירות ראשונות ידוע מאז ראשית הקבלה, אצל ר' עזריאל מגירונה; ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 420-430.

123 ראה על כך בהמשך.

124 כתביד הספרייה הבריטית 771, דף 141א.

ר' שם טוב מתאר כאן את הופעת החושך שלא כתוצאה של פעולה של בריאה, כיוון שהוא היעדר. מאידך גיסא, לא היה אפשר לברוא את מערכת הספירות ללא היסודות השליליים, כיוון שהאור הבהיר – או החכמה – לא היו יכולים להתקיים. מכאן, שהוצאת החושך נתפסת כתנאי ראשוני לבריאה. אולם חשיבותה של המובאה נעוצה בשילוב שבין כמה מן התפיסות שנידונו לעיל לבין התפיסה הזוהרית של הוצאת הרע לפני הטוב, כפי שהיא מסומלת על-ידי המיתוס של מות מלכי אדום. המלכים מתוארים כאן כ'צורות רחוקות מן הקיום', ותיאור זה הוא, כנראה, המקבילה השלילית של הצורות, היוצרות את הנתיבות. קדימת הרע לטוב רמוזה כאן, ודומני, כי אפשר לאשש את נכונות הפירוש הזה מתוך קטע הנמצא בספר האמונות של ר' שם טוב:¹²⁵

לעולם מלכות אדום קודם למלכות ישראל¹²⁶... ופי' שהקב"ה בונה עולמות ומחריבן וברא את אלו ואמר דין הניין לי¹²⁷ כלו' כי במחשב' העליונה ממנה נמצא כמו הקליפה לפר¹²⁸, שרשי האומ' והמערכות והם דמיון החכם שחשב דמיונו' כוזב¹²⁹ ואינו פועל על-ידן וכן עלו במחשבה כלו' מכח המחשב' צורות אינן ראויות לקיום העולם והם מערכות האומות וכן נמצא אפיסה¹³⁰ קודמת לעולם עתה בהנהגה, ואם האור הוא קדמותו בסבה ובמעלה. וכן אמר הכתוב¹³¹ והארץ היתה תהו ובהו חשך, ויאמר אלהים יהי אור.

המחשבות הטפלות, שנדחות על-ידי החכם, עולות בהכרח לפני המחשבה הטובה שעל-ידה החכם פועל, ומשום טפלותן הן נדחות לפני הפעולה. מצב זה נתפס בצורה יותר עצמותית, אם נזכור כי ר' שם טוב משתמש במשל הקליפה, הקודמת תמיד להופעת הפרי. ללמדנו, כי החושך, הקודם בזמן להופעת מערכת הספירות, איננו היעדר גמור אלא רע ממשי; כך אומר ר' שם טוב במקום אחר על סיבת המוות של ר' עקיבא 'כי נמשך אחר החשך והפיסולת בזמן הראשון'.¹³² בחיבור האנונימי, שנדפס

125 ראה ר' שם טוב, ספר האמונות, דף לב ע"א. והשווה גם לנאמר בחיבור אנונימי אחר, בקטע שנדפס אצל שלום, קרית הספר, עמ' 126–130, ובכתב-יד גייריורק, בהמ"ל 1822, דף 14א; ספר האמונות, דף מח ע"ב.

126 על סוגיה זו ראה י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות, עמ' 27–28.

127 בראשית רבה ג, ז, עמ' 23.

128 על ביטוי זה ראה מ' אידל, 'המחשבה הרעה', עמ' 363–364, ולהלן אצל אבן טבול.

129 השווה גם לניסוחיו של ר' יוסף אלקשטייל אצל ג' שלום, 'לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש', תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 182. ובעקבותיו ר' מאיר אבן גבאי, ספר עבודת הקודש, חלק התכלית, פרק לד, דף צה ע"ב; חלק סתרי תורה, פרק ל, דף קלח ע"א–ע"ב, והערות 133, 160 להלן. וראה עוד מ' אידל, שם, עמ' 363, הערה 24.

130 המלה 'אפיסה' איננה מציינת העדר במוכן המוחלט של המלה; בספר האמונות דף לו, ע"א נזכרת האפיסה יחד עם האופל. על מקום אפל ראה לעיל, בקטע מן הספר האנונימי של ר' שם טוב.

131 בראשית א, ב.

132 שלום, קרית ספר, עמ' 542.

אצל שלום, הנימוק הוא מוסווה משהו; ר' עקיבא נענש עתה על חטא שחטא בגלגול אחר ועליו היה לדעת 'איך המחשבה מתפשטת בהפכים ההם... כשיבינו בחכמה יש לו יראה מהשם מפני הדין הנעלם, סור מרע בינה'.¹³³ אולם משמעות הדין הנעלם אינה דווקא בבינה אלא, כפי שהוא גורס, בדיון מקביל, שנתשתמר במקום אחר: 'הדין הנעלם בה בסוד האור המתעלם'.¹³⁴ ללמדנו, כי יש 'דין נעלם' באור המתעלם, דהיינו, במחשבה או אף במקום גבוה יותר.¹³⁵ אחזור ואזכיר, כי הפועל 'מתעלם', קשור אצל ר' שם טוב לפעולת 'התעלמות האור', שהוכן אצלו כצמצום האור מתוך מקום אחד.

לבסוף, אתייחס לשאלת מקומו של הצמצום לדעת ר' שם טוב. בדיונים לעיל, בשל כליל המסורות הקבליות השונות ששולבו האחת ברעותה, קשה היה לדייק בנוגע למקום הצמצום. דומני, כי תשובה לשאלה זו מצויה בדברי ר' שם טוב הקודמים לציטוט מפירוש הרמב"ן לספר יצירה:

שוב חקרתי בכל כחי ומצאתי לאנשים גדולים סוברים כי לא נזכר מעולם חשך אלא על פי התרחקות האור הבהיר. ואולם אין הכוונה לומר כי העדר האור ממש הוא חשך.¹³⁶ המוזכר בקבלה אבל הוא התרחקות וצמצום האור השלם.¹³⁷ כמו שתאמר כי מאור האבוקה¹³⁸ כל הבית¹³⁹ מאירה אך עצם האבוקה ואורה הוא האור ממש, האור המתפשט בבית הוא החשך. וא"א לציר שום משל בכ"ע ית' כי הוא עצם האור באין סוף, כפי כח שרש כל השרשים, שאין סוף אלא בחכמה ובזוהר הנזרח ממנו, שהוא סוד אור וחשך, פנים ואחור, לכן נקר' יצירה באור ובריאה בחשך.¹⁴⁰

133 שם, שם: והשווה לדברי ר' מאיר אבן גבאי, עבודת הקודש, דף צז ע"ב.

134 כך בחיבור האנונימי שבכתב־יד ניריורק, בהמ"ל 1822, דף 12ב.

135 מדיון אחר מסתבר כי החושך הקדמון מצייין ישות גבוהה מן האור המתעלם: ראה החיבור האנונימי אצל שלום, קרית ספר, עמ' 540: 'ששתי הנביעות [של אור וחושך] הוא ענין אחד, הבא מן החושך הקדמון, ומורה על צורה ואותה צורה בהשתנותה מצטיירת במיני צבעונים וגוונים. וממנו יצא המבוע שהם נובעים ממנו והוא הנקרא האור הנחשך מהאיר כי הוא מתעלם. ואי אפשר שידוע עיקר מציאות זה החשך ולכן נקרא חשך מחשך... ולא נקרא חשך מוחשך אלא מפני שהוא נעלה ונעלם'. אם הביטוי 'האור הנחשך מהאיר כי הוא מתעלם' מקביל ל'אור המתעלם', דהיינו לכתר, הרי החושך הקדמון גבוה ממנו. בחיבור שבכתב־יד הספרייה הבריטית 771, דף 139ב אפשר להבין, כי האור המתעלם יכול להיות זהה לכתר ואולי אף לחושך, אך דבריו של המקובל שם מהוססים מאוד. כל הקטע הזה מושפע מספר מעין החכמה.

136 אולי יש כאן הסתייגות מסוימת מן הניסוח החד של הרמב"ן בהקשר לחושך כהעדר האור. ראה לעיל, הערות 7, 11.

137 הביטוי 'צמצם את האור' מופיע פעם נוספת בכתב־יד זה בגרסה המיוחדת שר' שם טוב מוסר; ראה הערה 61 לעיל. על ביטוי דומה 'לאור השלם' ראה לעיל, הערה 75.

138 השווה לשימוש במונח 'אבוקה' בהקשר לצמצום, אצל ר' יוסף ארגס, שומר אמונים, לעמבערג תר"ט, וכוח שני, סימן לד, עמ' ע.

139 השווה גם למובאה שהדפסנו לעיל מכתב־יד הספרייה הבריטית 771, דף 140ב, לעיל, ליד הערה 120.

התרחקות וצמצום האור הבהיר – אור השלם – מלמדים כי אור זה זהה לעצם האור באיך-סוף, שאינו יכול להשתתף בתהליכי היצירה אלא על-ידי צמצומו, שמשמעו התרחקות ממקום מסוים.¹⁴¹ מתברר כי זיהוי האור הבהיר בספירת חכמה בכמה מקומות – החל ברמב"ן וכלה בדיונים של ר' שם טוב – מלמד על הופעה מחדש של ישות, שבתחילה לא יכלה להתגלות או להתקיים ותהליך הצמצום בשלב הראשון אפשר את הופעתה בשלב השני. מעניין לציין, כי ר' שם טוב, שהפריד הפרדה ברורה בין הכתר לאיך-סוף, אינו עושה זאת כאן, והוא משתמש בצורת הביטוי של הרמב"ן – 'כתר עליון יתברך' – ומזהה אותו עם 'עצם האור באיך-סוף'. 'כח שרש כל השרשים'.

נעבור עתה לעיין בתיאור ה'חושך' בקטע הנ"ל. החושך נתפס לא כהיעדר אלא כהתרחקות וצמצום; מצד שני החושך מתואר כאור, המתפשט בבית, שאינו זהה למקור האור ממש באיך-סוף. אפשר להלום את שני התיאורים הנראים סותרים זה את זה, אם נניח, כי שארית האור האינסופי נשאר בבית לאחר נסיגת האור האינסופי, ואזי תהיה משמעות הצמצום דילדול האור ממקום מסוים על-ידי התרחקות חלק ממנו. מכאן, שהאור הבהיר מתרחק או מתעלם ומשאיר מאחוריו חושך שאיננו היעדר האור בעלמא אלא דילדולו. כך אפשר להבין את זיהוי החושך עם האש היסודי. לאחר הופעת המקום האפל, או הבית, חוזר האור הבהיר ופועל בתוך החלל, שנוצר מן הצמצום, ובונה את ל"ב הנתיבות.

דומני, כי לפחות לפי הניסוח של ר' שם טוב, אין קושי להבין כי משמעו של מושג הצמצום הוא נסיגה של האור האינסופי ויצירת המקום, שבו יתחיל תהליך ההאצלה. שני תהליכים אלה נחוצים, מאחר שהאור הראשוני אינו יכול להיראות אלא הוא זקוק לצמצום לצורך התגלות. לפי טקסט אחר של ר' שם טוב, עצם ההתגלות מצריכה את קיום הניגוד לשם הבלטתו:

ואתה דע יסוד מוסד כי כאשר עלה בחפץ אדון הכל להמציא מציאות הנמצאות, עלה במחשבה להמציאם על תכלית השלמות ולכלול כל העולמות בטוב ורע ברחמים ודין וזהו שאמ' שלמה המלך ע"ה בחכמתו.¹⁴² גם את זה לעומת זה עשה וגו'. ואמרו בס'¹⁴³ גם כל חפץ זה לעומת זה עשה אלהים, טוב לעומת רע, טוב מטוב, רע מרע, טוב מבחין את הרע, רע מבחין את הטוב.¹⁴⁴

140 ראה כתב-יד הספרייה הבריטית 771, דף 139ב. ייתכן, כי המשפט 'ומצאתי לאנשים גדולים' מלמד על הסכמה בין מקובלים רבים יותר מאשר אפשר לשער על סמך המובאות בעניין סוגיית הצמצום אשר הגיעו אלינו. וראה לעיל, בסיום סעיף ג.

141 ראה לעיל, ליד הערה 104 במובאה שנדפסה מכתב-היד הנ"ל, דף 141א. שם מופיע הביטוי 'המקום האפל'.

142 קהלת ז, יד. ראה לעיל, ליד הערה 117. 143 ספר יצירה ה, ב.

144 כתב-יד פירנצה לאורנציאנה II, 18, דף 97ב.

הבלטת הזיקה ההדדית בין אור וחושך, לטוב ורע, מלמדת, כי הגותו של ר' שם טוב מניחה דיאלקטיקה של שני יסודות כבר מראשית תהליך הבריאה. בעוד שהמקובלים הקודמים לו הציעו את קיום האור והחושך כתיאור, שאין בו דינאמיקה בפני עצמה, הרי שהמובאה האחרונה מניחה מעין כורח פנימי בקיום הרע או הדין לעצם גילוי הטוב או הרחמים.

[ה]

מקובל נוסף, שהשתמש במונח צמצום – ככל הנראה לפני הגירוש מספרד¹⁴⁵ – הוא המחבר האנונימי של מסכת האצילות; תחילה קובע המחבר שהאל ברא 'מקום לאור ומקום לחושך' ואז הוא כותב: 'ואעפ"י שנהורא עמיה שרי'.¹⁴⁶ מלמד שצמצם הקב"ה אורו.¹⁴⁷ להלכה יש שתי אפשרויות להבנת המשפט הזה: (א) הקב"ה צמצם את אורו למקום המיועד לו; (ב) אורו של הקב"ה נסוג אליו ממקום מסוים. האפשרות השנייה נראית לי סבירה יותר. תימוכין לאפשרות זו, המקרבת את המשפט הנ"ל לאלה שהבאנו לעיל, מצויים בהסמכת הדיון לפסוק שבדניאל: האור שורה עם האל. ומכאן אפשר להבין, כי המקובל עלום-השם איננו מכוון להפרדת האור מהאל ולריכוזו במקום אחר. גם התיבה 'אורו' של הקב"ה מסייעת להבנה זו. ולבסוף הדמיון בין הביטוי 'צמצום האור' שנמצא בקטע של ר' שם טוב לעיל, לבין המשפט שלנו, עשוי ללמד על מושג דומה, המסתתר מאחורי מונחים דומים.

[ו]

באמצע הדיונים על הצמצום ועל החושך נמצא קטע משר' שם טוב בן שם טוב, הטעון בירור בפני עצמו:

ידעתי כי מי שלא הגיעה לו הקבלה על דברים אלו ילעיג עליהם כי היו לו לשחוק והתול. אבל דברים אלו נמקם עמם כי הם מקובלים עד מפי אדון כל הנביאים, ואם הם עמוקים מן השכל. וממה שכתבתי למעלה בהשרשים

145 ראה ג' שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן: התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים', תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 415-416; שם, ג (תרצ"ב), עמ' 61-62.

146 דניאל ב, כב.

147 מסכת האצילות, נדפס אצל אהרון ילינק, גנזי חכמת הקבלה, לייפציג תרי"ג, עמ' 2. ניסיון של ניתוח תפיסת הצמצום בחיבור זה, המדגיש יתר על המידה את חשיבותה של הופעת הרע, נמצא אצל ד' נימרק, תולדות הפילוסופיה בישראל, ירושלים תשל"א, א, עמ' 179-180. מאוחר יותר, אימץ י' תשבי במחקרו את מוטיב הזיקה שבין צמצום להופעת הרע, אך זאת מבלי לציין את דבריו של נימרק. וראה גם מרון, 'גאולה בקבלת האר"י', עמ' 188.

ויסודות עליונים יש פתח ליכנס אליהם. והנה אודיעך כי השינויים כלם לפי המקבלים, והנה השרש יחסוהו לחשך. ומלת חשך קרובה למלת חשך מלשון מניעה והעדר. והנה הגידו לך היאך צמצם אורו בטפח של¹⁴⁸ והוא סוד שיעור קומה ורמזו הנביא בפסוק¹⁴⁹ מי מדד בשעלו מים, שהוא סוד השרשים העליונים ונשאר העולם חשך והוא סוד ההפוך והתמורה.¹⁵⁰

דומה כי קשה להפריז בהערכה שהיתה לר' שם טוב לחשיבות הדיונים שעסקנו בהם: 'מקובלים עד מפי אדון כל הנביאים'. אולם התוספת הרעיונית שבטקסט היא הזיקה שבין הטפח, שנוצר על ידי הצמצום, לבין 'סוד שיעור קומה'. טרם מצאתי הבהרה למהות הסוד, אך דומני כי יש לראות בדברי ר' שם טוב המשך קו מחשבתו של הרמב"ן, המפרט בפירושו לספר יצירה את אברי האדם בהקשר לעשר הספירות, ובסיום הפירוט נאמר: 'ושיעור אלו האיברים טפח בכל אדם חוץ מבעלי מומין והוא השיעור שבצמצום הראשון שהזכרנו'.¹⁵¹

האופי האנתרופומורפי של המונח 'טפח' אצל הרמב"ן איננו מוטל בספק. הוא העביר אפיון זה גם לטפח שבצמצום, והשימוש בתיבה 'שיעור' בהקשר זה פתח פתח לר' שם טוב לכתוב 'שיעור קומה'. מכאן, שיש סבירות גדולה להניח כי בתוך הצמצום יש מבנה אנתרופומורפי. להבנה זו נודעת משמעות רק אם נניח כי הטפח מוקף מסביב בידי העצמות האלוהית, שהצטמצמה עוד קודם לכן: גודלו המסוים של הצמצום משמעותי, רק אם הוא מוגבל.

נשאלת השאלה, האם האופי האנתרופומורפי של הטפח של הצמצום עשוי לעזור בהבנתו של הביטוי, המופיע בקטע שהבאנו לעיל מפירושו לעשר ספירות. לפי הקטע, נאצלו חמש הספירות, כתר, חכמה, בינה, חסד ותפארת, יחד עם כ"ז אותיות: כ"ב אותיות ומנצפ"ך מתוארות בשם 'דמות'. הדמות מקבילה בעליל, לל"ב נתיבות חכמה, אך לפנינו תיאור חריג לגמרי לנתיבות אלה: אין הם 'ספירות לכ"ב אותיות'. נשאלת השאלה, מה פשר הדמות? אפשר להבין אותה כמבנה המתאר את כלל ההאצלה, שנובעת מן החושך. אולם כדי לנסות להבהיר את משמעותה האפשרית אפנה לשני דיונים הנמצאים בספרות חוג ספר העיון, שבאחד מחיבוריו מצא גרשם שלום את הקטע על הצמצום שהבאנו לעיל.

באחד הנוסחים של ספר העיון נאמר: 'ולאחר כל ברא הקב"ה דמות אחד בארבע

148 ביטוי זה מופיע רק בנוסח שבראש הפירוש לל"ב נתיבות שבכתב יד הספרייה הבריטית. מלשון המחבר כאן מתברר, שביטוי זה היה כבר במקור שממנו העתיק.

149 ישעיהו מ, יב. על הרקע האנתרופומורפי של פסוק זה, הנדרש גם בספר שיעור קומה, ראה: M.S. Cohen, *The Shi'ur Qomah, Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Mysticism*, University Press of America, Lanham 1983, p. 117

150 כתב יד הספרייה הבריטית 771, דף 140א, וראה הערה 116 לעיל.

151 ראה שלום, פרקים, עמ' 107.

יסודות כדמות אדם ממש',¹⁵² ואילו במקום אחר נאמר: 'כי אלו הספירות סוד גדול בסוד הספירות שהם עצמו של הקב"ה כביכול כמו יסודות האדם כאדם והבן זה כי על כן אמר יחזקאל: "כמראה אדם עליו מלמעלה", דמות הכבוד כולו... ועל זה אמרו בעלי המרכבה הקב"ה ית' זכרו מיוחד בדמות'.¹⁵³

גם בפירוש לעשר ספירות נזכרים ארבעה יסודות בהקשר של הדמות: האם סביר לפרש את הדמות שבפירושונו כדמות אדם? דומני, כי פירוש זה אפשרי אם כי לא הכרחי. אם אכן אפשר יהיה לאשש את הפירוש המוצע, הרי שנוכל לתאר את כלל ההאצלה מן החושך שנוצר מן הצמצום כדמות אדם, בדומה לאדם הקדמון, שנאצל בחלל הפנוי בקבלה הלוריאנית. דומני כי אפשר להביא סיוע נוסף לקריאה האנתרופומורפית של מערכת שנאצלת מתוך הצמצום. באחד הנוסחים של דיונו של הרמב"ן במושג הצמצום נאמר:

צמצם עצם הכבוד... ונמצא חושך כי החשך ר"ל דבר שאין הדעת משגת והוא מכוסה. והמשל בלשון צמצם עצם כבודו כאדם שהוא גבוה בקומתו ויראה עצמו כמראה קטנה.¹⁵⁴ באעבוע של מים אעפ"י שהכלי קטן נראית שם צורת הקומה ההיא הגבוהה.¹⁵⁵

משמע הקטע הוא, שלפני הצמצום האל הוא 'צורת הקומה ההיא הגבוהה', שיכולה, למרות הכל, להצטמצם בתוך מראה או כלי מלא מים. כאן הצמצום משקף את המשמעות הרגילה, הקטנה, המאפשרת לאין-סוף להתגלות ב'קטן'. אולם ייתכן, כי המשל בדבר האדם הגבוה איננו משל בעלמא, הסתכלות במראה כדי לראות את הפרצוף גדול. אם היסק זה נכון, הרי שההאצלה איננה אלא בבואה קטנה של הדמות האנתרופומורפית שנצטמצמה. מכאן, שהקשר בין תפיסה אנתרופומורפית לצמצום, אם כי במשמעות הקדומה שלו, אכן מצוי, וייתכן כי העובדה הזו תומכת בפירוש האנתרופומורפי שהצעתי לדמות בפירוש לעשר ספירות.

סמיכות מעניינת בין צמצום לבין אדם מצויה גם אצל ר' בחיי בן אשר. בפירוש לתורה על שמות כה, כב, הוא מצטט את המדרש על 'צמצום השכינה בין בדי הארון' וכותב:

152 על מובאה זו ועל מקבילותיה, ראה מ' אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל - ספר תשבי, א, תשמ"ד, עמ' 24-32.

153 שם, עמ' 30, הערה 111. נושא היסודות באדם התגלגל אל קבלתם של תלמידי האר"י: ראה ר' מרזו, 'ר' ישראל סרוג תלמיד האר"י - עיון מחודש בסוגיה', דעת 28 (1992), עמ' 47. וראה גם להלן, הערה 159.

154 ראה מ' אידל, 'גלגוליה של טכניקה קדומה של חזון נבואי בימי הביניים', סיני פו (תשמ"מ), עמ' ג: זק, 'תורת הצמצום', עמ' 212 והערה 16.

155 ראה שלום, פרקים, עמ' 103.

וחכמת היצירה כתבנית האדם תמצא שהתוו בו שלושה אברים מיוחדים¹⁵⁶ שכל אחד ואחד כשיעור הצמצום הזה. ובהם רשומים היו"ד והה"א והוי"ו בגוף האדם ממטה למעלה והלב שהוא המיוחד גם כן כנגד ה"א האחרונה¹⁵⁷ והבן זה.¹⁵⁸

קשה לדייק בדבר מהות הקשר שבין צמצום השכינה לצמצום הקשור לאברי האדם. על סמך דברי הרמב"ן, בשני המקרים מדובר בצמצום שגודלו טפח; אולם כאן מתוספת הדעה, כי השם המפורש רשום על אברי האדם. האם יש כאן רמז לכך שהמבנה האנתרופומורפי חל גם לגבי הצמצום של השכינה? קשה לענות על שאלה זו, אך סיום הקטע במלים 'והבן זה' מלמד על האפשרות שהיתה קיימת מסורת איזוטריית כלשהי בנושא זה.

לאור האמור לעיל, קל יותר להבין את התפיסה הלוריאנית לגבי אופיה האנתרופו-מורפי של ההאצלה, שחודרת אל החלל הפנוי. יתר על כן, הניסוח המצוי באחד החיבורים הראשונים של ר' ישראל סרוג בדבר הכבוד, המתואר במונחים של שיעור קומה, המתפקד כאדם קדמון בתוך חלל הצמצום, נראה כהמשך של מגמות קדומות בקבלה.¹⁵⁹ סוגיית הזיקה שבין הצמצום לבין הצורה האנתרופומורפית, החודרת אל חלל, טעונה ליבון נרחב לא רק בשל האפשרות שהיא השפיעה על תורת האר"י; דומה, כי גם במקורות קדומים, כגנוזיס, אפשר לראות זיקה מעין זו, אך אין כאן המקום לברר נושא מעניין זה. די מבחינתי לציין, כי האר"י אינו מחדש כאשר הוא נזקק לקשר בין צמצום לבין האדם הקדמון.

[1]

בין גירוש ספרד לבין עליית הקבלה הלוריאנית יש שלושה מקובלים שהתייחסו לבעיית הצמצום: ר' מאיר אבן גבאי, ר' אברהם אדרוטיאל ור' משה קורדובירו. הראשון המשיך את הכיוון המדרשי בדבר צמצום השכינה בין שני הכרובים מתוך

156 הכוונה לאיברים היחידאיים: מלה, פה ולשון.
157 יש מקורות מדרשיים רבים לתפיסה שאותיות השם המפורש רשומות על אברי האדם, ור' בחיי חוור על תפיסה זו בשני מקומות נוספים בפירושו לתורה, וראה ביאורו על בראשית יז, א ועל ויקרא יט, כז; על כל הסוגיה, ראה מ' בר-אילן 'חותמות מאגיים על הגוף אצל יהודים במאות הראשונות לספירה', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 37-50; E.R. Wolfson, 'Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of an Esoteric Doctrine', *JQR*, Vol. 78 (1987), pp. 77-85, and p. 85, n. 21

158 ראה רבינו בחיי, ביאור על התורה, ב, מהד' ח"ב שעוועל, ירושלים, תשכ"ז, עמ' רעח.
159 ראה מ. אידל, 'בין קבלת ירושלים לקבלת ר' ישראל סרוג (מקורות לתורת המלבוש של ר' ישראל סרוג)', שלם ו (תשנ"ב), עמ' 165-173 (ובמיוחד עמ' 167), וראה לעיל, הערה 153.

פירושו של הצמצום כהתפשטות הכבוד, או ההאצלה, מבלי לגרוע מן האינסופיות האלוהית.¹⁶⁰ למרות שבכמה מקומות, בהולכו בעקבותיו של ר' שם טוב בן שם טוב, דגל אבן גבאי בתפיסה שמקור הרע נמצא בשלבים הגבוהים ביותר במערכת הספירות, הוא לא קישר בין הצמצום למקור הרע. ייתכן, כי אבן גבאי הכיר רק את ספר האמונות של ר' שם טוב ולא את כל החיבורים האנונימיים, שרק בהם יש דיונים על תפיסת הצמצום. אולם לפחות בשני מקרים אין ספק, כי הוא אכן הכיר מקורות שכללו את תפיסת הצמצום נוסח הרמב"ן: (א) בכתביו הוא מצטט את דברי הרמב"ן בפירושו לספר יצירה;¹⁶¹ (ב) לדעת גוטליב,¹⁶² הוא הכיר את החיבור האנונימי של ר' שם טוב, אשר בכתב־יד הספריה הבריטית 771. מכאן שאבן גבאי לא מצא עניין מיוחד בניסוח הקבלי של הצמצום.

לאכן הרמ"ק; כפי שהראתה ברכה זק, חזר קורדובירוודן בנושא זה פעמים אחדות. הוא דן בצמצום בשלבים השונים של האלוהות, החל באין־סוף וכלה בספירת מלכות.¹⁶³ אולם ברוב רובם של המקורות הקורדובריאניים מדובר על הצטמצמות האינסופי הרוחני ועל התקשרותו עם הסופי החומרי. כמו כן בולט בהיעדרו דיון על הופעת החושך או הרע כתוצאה מן הצמצום. קורדובירו הולך, למעשה, בעקבותיהם של הוגי דעות ניאופלטוניים, הרואים בתהליכי האצלה פחות האור העליון ככל שהשפע יורד. מכאן, שהמכנה המשותף של הדיונים על הצמצום בין מקובלי ספרד, הופעת החושך לאחר נסיגת האור, לא התקבל אצל המקובלים הספרדיים שלאחר הגירוש, שכן אלה נטו לגישה יותר פילוסופית בסוגיה זו.

דומה, כי המקובל היחיד שמצא עניין בתפיסה הספרדית בנושא היה ר' אברהם אדרוטיאל, שהעתיק אחד הדיונים של ר' שם טוב בן שם טוב מבלי להוסיף דבר משל עצמו בנושא.¹⁶⁴

בקבלת האר"י יש שני ניסוחים עיקריים של תורת הצמצום. כפי שי' תשבי הראה, יש גרסה יותר מיתית, שמצאה את ביטויה אצל ר' יוסף אבן טבול, וגישה יותר מתונה, שנציגיה הם ר' חיים ויטאל ור' משה יונה.¹⁶⁵ בדרך כלל נוטה הגישה המתונה לגישתו של ר' משה קורדובירו, בעוד שהגישה המיתית קרובה יותר לקבלה הספרדית שלפני

160 ראה עבודת הקודש, ד, ל, דף קלח ע"א-ע"ב; וראה R. Goetschel, *Meir Ibn Gabbay, Le discours de la Kabbala espagnole*, Leuven 1981, pp. 436-437, 491. ולעיל, הערה 129.

161 ראה שלום, פרקים, עמ' 96-97.

162 ראה גוטליב, מחקרים, עמ' 348, הערה 1.

163 ראה זק, תורת הצמצום.

164 ראה שלום, קרית ספר, עמ' 95.

165 ראה תורת הרע, עמ' כא-כז; אולם טענתו של תשבי, כאילו ר' חיים ויטאל הסתיר את תפיסת האר"י, שזוהתה בידי תשבי כזוהל לזו של אבן טבול, מבוססת, כפי שהראתה ר' מרון, על משפט שאיננו מצוי בנוסחים הקדומים של ספר עץ החיים של ויטאל; ראה מרון, 'גאולה בתורת האר"י', עמ' 231-232, 239-238.

הגירוש. ברצוני להצביע כאן רק על הזיקה שבין ניסוחיו של אבן טבול לבין אלה שנידונו לעיל בפירוט. אפתח במשל המפורסם של אבן טבול על היווצרות הרע ובתהליך הצמצום:

ואין אנו יכולים לידע מהיכן נתגלו בו שורש אלו הגבורות אלא צריך להאמין שאלו הגבורות נק' יש, שנגלו יש מאין, ונתקבץ האור אל מקום אחד. ובמקום אותם השרשים נסתלק הרחמים. לדרך משל גרגיר עפר בתוך ים הגדול אינו עושה עכירות ואינו נרגש וכשיסננו המים ימצא ויתגלה העפר שנתערב שם. כך בכאן תכלית הרחמים והדין נבלע וכשנתקבץ ונאסף כל כח הדין למקום אחד מתעבה ומחמתו מסתלק אור הא"ס יתברך ונשאר שם רשימו של אור.¹⁶⁶

בדומה לדיונים שהועלו לעיל, העפר הוא הסמל של הדין, המופיע לאחר הצמצום. אבן טבול מתאר את הרשימו של האור שנשאר בחלל הפנוי. תיאור דומה מצאנו אצל ר' שם טוב, המתאר את החושך בבית כאור שמתפשט לאחר הצמצום ולאחר התרחקות האור הממשי. כמו ר' שם טוב, גם אבן טבול משתמש במלה 'פסולת'¹⁶⁷ כדי לתאר את הרע שבחלל וגם אצלו יש חושך¹⁶⁸ בחלל הפנוי. גם אצל אבן טבול מופיע הדימוי של הקדמת הקליפה לפרי, כדי לתאר את הקדמת הדין באלוהות להופעת 'הספירות'.¹⁶⁹ כל זה מלמדנו על אפשרות סבירה של זיקה משמעותית שבין המגמה הראדיקאלית המופיעה אצל אבן טבול, לבין הקבלה הספרדית שלפני הגירוש. למרות שאכן יש הבדלים ניכרים בין ניסוחיו של אבן טבול (בעיקר בעניין ההדגשה על הכורח שבהוצאת הרע באמצעות הצמצום) לבין הקבלה הספרדית, עדיין אנו מחויבים לעיין היטב בהתפתחויות השונות של ההגות הקבלית, לפני שנקבע את מידת חדשנותם של יסודות אלה או אחרים בקבלה הלוריאנית. בנוסף לכך, יש לתמוה מדוע הניתוחים המרוכזים ביותר של תורת הרע הקבלית, שהם מעניינים כשלעצמם, מתעלמים מן החומר הרלוונטי שהיה ידוע במחקר לפני שנת 1940.

המגמות השונות בפרשנות מושג הצמצום, שהיו בנמצא כבר לפני האר"י, גרמו

166 ראה שמחת כהן, דף א ע"ד; וראה תשבי, תורת הרע, עמ' נו-נו; וראה במיוחד מרוז, 'גאולה בקבלת האר"י', עמ' 186; ליבס, 'המיתוס הקבלי', עמ' 452-453; ש"ץ, 'רמ"ק והאר"י', עמ' 125-127; ייתכן שיש אפשרות, כי הדיון על החול ועל הים בהקשר לשימוש במונח 'צמצום', המופיע בספר זוהר, 'מדרש הנעלם' (זוהר חדש, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים, תשל"ח), דף יב ע"ב-יד ע"ג, השפיע השפעה כלשהי על הטקסטים, שדנו בהם לעיל. ההנחה כי בדיון זוהרי זה נעוצה ראשיתו של רעיון הצמצום קשה בעיניי: ראה, S. G. Wald, *The Doctrine of the Divine Name*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1988, pp. 54-57. וראה להלן, הערה 200.

167 ראה אבן טבול, שמחת כהן, דף ב ע"ד.

168 שם, שם. וראה לעיל הערה 7, ותשבי, תורת הרע, עמ' נו.

169 שם, דף ג, ע"א. פירושה של ש"ץ, 'רמ"ק והאר"י', עמ' 125-127, מנסה למתן את האופי הקאתארטי מדברי אבן טבול, מבלי להזכיר את התפיסה המצויה אצל ר' שם טוב בן שם טוב.

לגישות שונות בנושא זה בחוגו של האר"י, וזוהי, בלי ספק, אחת הסיבות העיקריות למגמות השונות המתגלות בהבנת מושג הצמצום אצל תלמידי האר"י.¹⁷⁰ במקום לנסות להגיע לתפיסה הרמוניסטית של מושג הצמצום ושל התהליכים המתלווים אליו, כפי שניסה לעשות תשבי בהכפפת דעתו של ר' חיים ויטאל לזו המתבטאת בטקסט הנ"ל של ר' יוסף אבן טבול, מוטב להודות בהמשך קיומם של חילוקי דעות בין תלמידיו השונים של האר"י.

[ח]

גם המובאות שנידונו לעיל, וגם הטקסטים המרובים של הרמ"ק, שנותחו במאמרה של ב' זק, מלמדים על התעניינות ערה למדי ברעיון ה'צמצום' הן לפני הגירוש והן לאחריו. כמו כן מסתבר, כי פרטים אחדים, המצויים בדיונים מבית מדרשו של האר"י בנושא זה, שורשיהם נעוצים בחומר קבלי ספרדי.¹⁷¹ מכך ניתן ללמוד, שמושג ה'צמצום' הלוריאני, גם אם יהיה אפשר למצוא בו גוונים מיוחדים, איננו מהווה חידוש בהגות הקבלית. ברצוני לסקור כאן שלוש גישות במחקר הקבלה המודרני, המטפלות בצורות שונות בהופעת המושג 'צמצום' בקבלה הלוריאנית.

א. הגישה ההיסטורית

גרשם שלום הציע פעמים אחדות לחפש את שורשי התפיסה הלוריאנית בכתבי המקובלים הספרדים. כך, למשל, הוא כתב:

באמת, ניתן להוכיח, שרעיון הצמצום והשימוש המיוחד שהשתמש האר"י במונח זה, מקורו בקונטרס אחד של מקובלי גירונה שהאר"י היה יכול לקרוא... ואם כי השווה לרעיון (ולמונח) פנים חדשות, בכל זאת עדיין ניכרים הרציפות והקשר.¹⁷²

170 השווה, לעומת זאת, את הסיבות האחרות למגמות השונות שנמנו אצל תשבי, תורת הרע, עמ' ס והערה 1. הוא אף לא הזכיר את האפשרות כי יש לחפש במקורות הקדומים יותר את סיבת ריבוי הפירושים הלוריאניים לצמצום. כך הדבר גם אצל ש"ץ, 'רמ"ק והאר"י'; וראה גם מרון, 'גאולה בקבלת האר"י', עמ' 188; שם מוצע פירוש אחר לתפיסות השונות של הצמצום בחוג האר"י. ברצוני להעיר עוד על קיומו של דיון חשוב על הצמצום, הנמצא עדיין בכתביד (אוקספורד 1960, דף 9א), ושם הוא מובא בשם 'ר' שמשון', שהוא כנראה ר' שמשון בקי. לפי קטע זה, שיודפס וינותח במקום אחר, קשה לטעון כי אפשר להניח שהתפיסה הקאתארטית הוסתרה.

171 ראה בסעיף ז לעיל את ניתוח דברי ר' יוסף אבן טבול.

172 ראה שלום, 'לידיעת הקבלה', עמ' 173; הנ"ל, זרמים עיקריים, עמ' 259; הנ"ל, 'Schoepfung aus .Nichts und Selbstverschränkung Gottes', *Eranos Jahrbuch*, Vol. XXV (1956), pp. 115-119 וראה גם בהמשך, כמובאה מדבריו שליד הערה 181.

ככלל הציג שלום במפורש לסקור את החומר המצוי בכתבי־יד נשכחים,¹⁷³ והוא עצמו פרסם חלק נכבד מן הדיונים שנדפסו ונותחו לעיל. שלום האמין כי ניתוח היסטורי עשוי להעלות זיקות בין גישת האר"י לבין הקבלה הספרדית, אך למרבה הפליאה הצעתו לא נתקבלה במחקר, שכן בדרך כלל שלטה הנטייה להבליט את המהפכות של האר"י ולהמעיט בחשיבות הרציפות, תוך הדגשת השינויים הקיימים בינו לבין קודמיו. דומני כי החומר שנאסף ונידון לעיל הוכיח את נכונות גישתו ההיסטורית של שלום.

ב. הגישה ההיפר־היסטורית

עיון בהתייחסויותיו השונות של שלום לסוגיית מקורו של מושג הצמצום בקבלת האר"י וייחודו מלמד על הבנות שונות של הסוגיה; מחד גיסא ישנה הצבעה על זיקה מסוימת שבין תפיסת הצמצום הלוריאנית לבין הדיון הקצר של הרמב"ן, ששלום גילה ופרסם לראשונה, ומאידך גיסא קיים הניסיון להציג את האר"י כבעל עמדה עצמאית ומקורית בסוגיה זו. עניין זה אינו תוצאה של התפתחות מעמדה מחקרית אחת לרעותה במובן של מוקדם ומאוחר – אם לשפוט על־פי תאריכי פרסום המחקרים – אלא לפנינו התלבטויות, שמתנסחות בצורות שונות ובהן הדגשות שונות. יש מקרים רבים, שבהם הדגיש שלום דווקא את השוני. בתארו את תהליך הצמצום של שיעור השפע בידי הרצון הקדמון – לפי תפיסתו של הרמב"ן – הוא קובע כי: 'תפיסה זו רחוקה מאוד, אם לא אומר שהיא במובן ידוע ההפך של אותו מושג הצמצום שנתפתח אחר־כך בקבלת האר"י'.¹⁷⁴ ההבדל, כפי ששלום טוען, עיקרו בעובדה, שתהליך הצמצום אצל הרמב"ן אינו הפעולה הראשונה בתהליך הבריאה, אלא רק שלב שני בתהליך זה, והוא מתרחש לגבי הספירה השנייה – ספירת חכמה; לעומת זאת בקבלת האר"י משמע הצמצום הוא נסיגת העצמות האלוהית כאקט ראשוני, המכין מקום פנוי להתחלת ההאצלה. 'השוני' המובהק הזה בין הרמב"ן לבין האר"י נמצא מתון יותר בניסוח אחר של שלום, שהוא בין האחרונים: 'יש הרבה מקוריות ברעיונות הנוגעים לצמצום [של האר"י] אשר קודם לכל מהלך ההאצלה וההתגלות האלוהית'.¹⁷⁵ מאחר שהניסוח הרמבנ"י לא הולם את תפיסת האר"י, נזקק שלום בדיונים אחרים לאפשרות השפעתם של שני קטעים קטנים, שני ציטוטים, המצויים בחיבורים אנונימיים של ר' שם טוב בן שם טוב.

173 ראה שלום, זרמים עיקריים, עמ' 259: 'The connections between Luria and a few half-forgotten Spanish Kabbalists still await an adequate historical analysis'. ראה עוד שם, עמ' 410 והערה 42.

174 ראה ג' שלום, ראשית הקבלה, עמ' 150. וכן שלום, פרקים, עמ' 103, הערה 3, שם הוא מצייין כי לא מצא הבדל בין התפיסה המדרשית של הצמצום לזו של הרמב"ן. וראה גם בן־שלמה, תורת האלוהות, עמ' 99, הערה 43; זק, 'תורת הצמצום', עמ' 107. והשווה להלן, נספח א.

175 ראה שלום, הקבלה, עמ' 75. וראה גם גוטליב, מחקרים, עמ' 90–92.

שלום מפרש את משמעות הדיון שבראש ה'פירוש לל"ב נתיבות' כתהליך של האצלת הספירה כתר, הוזה לדבריו, עם החושך. אולם פירוש זה אין לו על מה לסמוך, כיוון שלא הספירה כתר ולא ספירה אחרת, נזכרות בסמיכות לטקסט זה.¹⁷⁶ ייתכן כי שלום הסמיך את דיונו של הרמב"ן לזה שציטטנו לעיל, וכך גרס להבנה, כי גם בטקסט זה מצויה תפיסה שונה מזו של האר"י, תפיסה שלפיה הצמצום קשור קשר הדוק עם ההאצלה. שלום קובע בהקשר זה, כי 'המקוריות העיקרית של השיטה הלוריאנית מצויה במושג שהפעולה הראשונה של אין-סוף לא היתה בה התגלות והאצלה אלא להפך, היתה זו התעלמות והגבלה'.¹⁷⁷ לדעתו, במובאה ששלום מתייחס אליה אין כל הזכרה לתהליך של התגלות, ואף ההאצלה אינה נזכרת בהקשר להמצאת העולם או בריאתו. במחקריו לא הרחיב שלום את הדיון על השוני בין הצמצום בקבלה הקדומה לבין הצמצום כפי שהוא מצוי אצל האר"י – להוציא מספר ההערות, שעיקרן הובא לעיל.

מדוע מצא שלום לנכון להדגיש, ללא דיון מפורט, את השוני הזה וכתוצאה מכך – את מקוריותו של האר"י?¹⁷⁸ לשאלה זו יש תשובה ברורה אצל שלום עצמו:

מבחינה היסטורית אני רואה במיתוס הלוריאני מעין תגובה על גירוש ספרד... המיתוס החדש הזה נע סביב שלושה סמלים גדולים:¹⁷⁹ 'הצמצום', 'שבירת הכלים' ו'התיקון'¹⁸⁰ של 'הקלוקל', שחל בעולם כתוצאה מן 'השבירה'. רעיון 'הצמצום', שאינו מופיע בזוהר, מקורו בכמה כתבים מתקופת הקבלה בגירון נה, אך למלוא משמעותו הגיע רק בתורת האר"י. רעיון מדהים זה מתאר את הדראמה של התהוות העולם, המתרחשת בעצם האלוהות עצמה, לא כפי שתוארה בשיטות קודמות כאקט של האצלה או כיוצא בה, שבו יוצא האל מתוך עצמו, מגלה או מודיע עצמו, אלא בדרך הפוכה דווקא.¹⁸¹

176 ראה לעיל, סעיף ב.

177 ראה שלום, הקבלה, עמ' 129.

178 כמובן, אין ברצוני לטעון שאין למצוא חידושים אצל האר"י, ובכלל זה בנושא הצמצום. אולם כדי לקשור חידושים אלה להתפתחויות היסטוריות יש צורך להשקיע מאמץ מיוחד בחיפוש אחר חומר העשוי להצביע על זיקה בין החידושים הללו לבין ההתפתחויות ההיסטוריות; ובייחוד יש לגלות את הייחוד שבתפיסת הצמצום, ייחוד הטעון הסבר.

179 על הבעיה הקשורה בהגדרת הצמצום כסמל, ראה להלן, הערה 182.

180 תיאור זה של קבלת האר"י – אשר אינו מצוי בקבלת האר"י עצמה אלא הוא השקפתו של ג' שלום – מצוי גם אצל תשבי, בתורת הרע, עמ' יז, כשהוא אינו מציין את מקורותיו בנושא. וראה גם תשבי, נתיבי אמונה ומינות, עמ' 28; האדרת מרכזיותו של רעיון הצמצום בקבלת האר"י, שתשבי ירש משלום, איננה הכרחית; השווה, למשל, ליבס, 'המיתוס הקבלי', עמ' 451–452, הערה 72: הנ"ל, 'כיוונים חדשים', עמ' 161–162; ראה גם ש"ץ, 'רמ"ק והאר"י', עמ' 123, הערה 3.

181 ראה גם ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ו, עמ' 105. על פירוש אחר של הצמצום, המדגיש את שלילת הרעיון הפאנתאיסטי שבאצילות, ראה ג' שלום, אברהם כהן הירירה בעל 'שער השמים' – חייו, יצירתו והשפעתה, ירושלים תשל"ח, עמ' מו.

משמעותו העמוקה של ההבדל בין הצמצום בקבלה הקדומה לבין הצמצום אצל האר"י, וממילא הזיקה הישירה, כביכול, בין הצמצום הלוריאני לבין גירוש ספרד – מתפענחים אליבא דשלום, באופן הבא:

אם כי המקובלים לא אמרו זאת בפירוש, הרי ביסוד הסימבוליקה¹⁸² שלהם מונחת התפיסה, שנסיגה זו של האלוהות אל תוך עצמה היא צורה עמוקה ביותר של גלות, של הגליה עצמית.¹⁸³

לפי ניסוח זה, שלום סבר כי הצמצום אינו רק אקט שיש להבינו במסגרת השיטה הקבלית הלוריאנית – אלא סמל, או סימבוליקה – לדבר אחר, שנמצא מחוץ למסגרת זו – הלא היא ההיסטוריה היהודית, ובעיקר הגירוש והגלות שלאחריו. כמובן, הבנה סימבולית זו של הצמצום אינה מצויה בשום מקום בקבלת האר"י עצמה; אולם לדברי שלום, אכן מונחת הבנה זו 'ביסוד הסימבוליקה שלהם'. למעשה, אינני יודע כיצד אפשר לקבוע זאת, ולדעתי מדובר כאן אך ורק בפרשנות ששלום עצמו הציג. ואכן ניסוח מוקדם של הקביעה בדבר הזיקה שבין הגלות ההיסטורית לבין ה'צמצום'

182 זוהי הגדרה מעניינת של הסמל הקבלי: שלום גרס, בדרך כלל, שהסמל הוא אמצעי, שבעזרתו אנו יכולים לחדור לתחומים שהם מחוץ להבנתנו. מכאן – שהתהליכים הטבעיים, ההיסטוריים והטקסטים הקנוניים מאפשרים את המעבר מן הידוע אל הבלתי ניתן לידיעה. אולם כאן מתהפכות היצירות: תהליך בלתי ידוע לגמרי, דוגמת הצמצום, המתרחש בנבכי האלוהות, הופך לסמל לתופעה ידועה מאד: הגלות או הגירוש. אחזור ואציין, כי בניגוד לדרכי ההסמלה הרגילות בקבלה, שבהן הזיקה שבין הסמל והמסומל מתוארת במפורש, הרי שבמקרה שלנו נוצר הקשר הסמלי על-ידי החוקר ולא על-ידי המקובל. על תפיסת הסמל אצל שלום ראה דבריו בדברים בגו, עמ' 226; זרמים עיקריים, עמ' 26–28 ובעקבותיו – תשבי, נתיבי אמונה ומינות, עמ' 11. לדעתי, הצמצום בקבלת האר"י אינו משמש כסמל אלא כתיאור ממש לקורה באלוהות, תיאור שנוגע לתחום גבוה יותר מן הרובד אשר אליו רומזים, בדרך כלל, מכלול הסמלים. עוד ברצוני לציין, כי הבעה לא-סימבולית, מסוגה של זו שאצל האר"י, נחשבת ללשון דתית גבוהה יותר מאשר הבעה הסמלית אצל P. Tillich, 'The Religious Symbol', in: R. May (ed.), *Symbolism in Religion and Literature*, New York 1960, pp. 96-97. הסמלי והפשטני-מטריאליסטי-מיתי של הצמצום אצל האר"י, ראה י' דן, 'מן הסמל אל המסומל: להבנת "עשרת מאמרים בלתי-היסטוריים על הקבלה" לגרשום שלום', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה' (תשמ"ו), עמ' 371–373. דן אינו מזכיר שם כלל את הפרשנות ה'היפר-היסטורית' של שלום לסימבוליקה הלוריאנית, אך ראה להלן, הערה 189.

183 ראה ג' שלום, פרקי יסוד, עמ' 106; שם, עמ' 108. שלום כותב בפשטות שהמקובלים הכניסו את הגלות אל תוך האלוהות עצמה, מבלי לציין כלל שזוהי דעתו או השערתו. למרבה הפליאה, דווקא משפטים אלה, שאין להם ביסוס, השפיעו השפעה גדולה במיוחד, ואציין כאן דוגמא אחת, המלמדת על השפעת הגיגיו של שלום על חוקר מובהק של קבלת האר"י: L. Fine, 'The Contemplative Practice of "Yihudim in Lurianic Kabbalah"', in: A. Green (ed.), *Jewish Spirituality*, Crossroad, New York 1987, Vol. II, pp. 65-68. וראה להלן בהערות 184, 186, 188, 189, 190. ראוי לציין מיוחד מאמר, המבוסס כולו על הנחתו של שלום בדבר הזיקה שבין גירוש ספרד לצמצום ולגלות האל: E.H. Cohen, 'Exile et retrait dans le judaïsme mystique', *Sillages*, Vol. 4 (1981), pp. 90-93. וראה בייחוד שם, עמ' 90–92. רשימת החוקרים, שנודקו לתפיסה זו גדולה וארוכה אך קצר המקום מלהכילה.

כהגלייה עצמית של האלוהות מגלה אם כן, כי שלום עצמו הוא מקור הפירוש: בספרו 'זרמים עיקריים' הוא כתב:

One is tempted to interpret this withdrawal of God into his own being in terms of exile, of banishing himself from his totality into profound seclusion. Regarded this way, the idea of the *tsimtsum* is the deepest symbol of exile that could be thought of.¹⁸⁴

הפיתוי לפרש את הצמצום, אליבא דשלום עצמו, מונח ביסוד ראייה היסטוריוסופית מסוימת, שאין לה, לעת עתה, תימוכין במקורות: הגירוש לא הוזכר כלל בהקשר לצמצום או בכל הקשר משמעותי בקבלה הלוריאנית וכך גם לא הגלות הפנימית של האל.¹⁸⁵ אולם הזהירות היחסית שבשתי המובאות הללו נעלמה במסה חשובה של שלום, אשר זכתה להשפעה רבה:

בכל צמצום והגבלה יש מפעולת הדין וכן יש בכך משום אכזריות לגבי עצמו, משום גלות האל עצמו, שהגלה את עצמו מתוך אין־סופיות לאין־סופיות מצומצמת יותר. יש בכך משום גלות פנימית ביותר, לא גלות של אחד מהנבראים, אלא של האל עצמו שצמצם את עצמו.¹⁸⁶

כאן גורס שלום כי אמנם זוהי המשמעות הברורה של הצמצום, מבלי לציין כי למעשה אין זה אלא פירושו הוא. לאור ניסוחים מושכי לב כאלה, אין פלא שחוקרים נמשכואל פרשנותו של שלום, כתלמידים המקבלים תורה מפי רב, מבלי לנסות להתחקות אחר מקורותיו. כך התפשטה פרשנות מסוג מסוים – במקרה זה – פרשנות היפר־היסטורית – שאין בה, כפי ששלום הודה במקצת בעצמו, אלא משום השקפה פרטית, והיתה –

184 ראה ג' שלום, זרמים עיקריים, עמ' 261; ראה גם ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 177; וראה גם במאמרה 'המטאפיזיקה של רמח"ל בהקשרה האתי', ספר היובל לשלמה פינס במלואות לו שמונים שנה, מ' אידל, ז' הרוי, א' שבייד (עורכים), ירושלים תשנ"א, ב, עמ' 377.

185 ראה אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 265.

186 ראה ג' שלום, דברים בגו, עמ' 208. תן דעתך ל'התפתחויות' שבראיית 'הגלות הפנימית' של האלוהות כפי שחלו בזמן שחלף בין פרסום המהדורה העברית של ספרו שבתאי צבי ובין מועד פרסומה של המהדורה האנגלית: 'המקובלים לא אמרו בפירוש שפעולה זו של הצמצום רושם קדמוני של גלות יש בה: האל, במקום להתגלות, הגלה את עצמו במסתר־ישותר' (שבתאי צבי, תל אביב תשכ"ז, עמ' 25). וכנגד זאת, הנוסח האנגלי שלו, שיש בו תוספת לקטע הנ"ל: 'The Kabbalists did not explicitly say that the act of *Simsum* was a divine type and prefiguration of the exile, though the analogy seems obvious' (*Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah*, Tr. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton 1973, p. 31). מדוע האנלוגיה 'ברורה לעין' דווקא ב-1973? את זאת אין שלום מסביר. האם במקביל לצמצום כגלות אלוהית פנימית, מכיר שלום גם במקבילה של הגאולה האלוהית בהקשר לצמצום? וראה עוד שם, עמ' 34. עם הזמן נפוצה השערתו של שלום אף בספרי היסטוריה יהודית: ראה ח"ה בן־ששון, ותולדות עם ישראל (בעריכת ח"ה בן־ששון), ב, תל־אביב תשכ"ט, עמ' 294.

לתפיסה המקובלת אשר מציגה הסבר מוסמך ובלעדי למושג מיסטי-מיתי סבוך וראדיקאלי.¹⁸⁷ ואביא רק שתי דוגמאות להפצתה של תפיסתו של שלום; האר"י מתואר לאחרונה כמי שהציע שיטה מיסטית, המגלמת בתוכה את הגירוש: במיוחד במטאפורה של שבירת הכלים. דימוי זה משמש אמצעי להשליך את המאורע ההיסטורי של הגירוש – בתור שבר חמור בהיסטוריה היהודית – בהקשר של דראמה קוסמית המתרחשת בעולמות העליונים. שבירת הכלים או צמצום הישות האלוהית כפי ששלום תאר אותם הם מאורעות במציאות האלוהית עצמה.¹⁸⁸ כאן נעלמת התנודה בין תפיסות שונות של תולדות הצמצום המצויה אצל שלום, ומוצג תיאור של המושגים הלוריאניים, הצמצום והשבירה, כמבטאים את הגלות האלוהית, ובכך הם 'תואמים את הצרכים הרוחניים של התקופה'.¹⁸⁹

בהשפעת שלום, אם כי מתוך זווית המיוחדת לו, רואה אלכסנדר אלטמן את הופעת מושג הצמצום בהקשר לגירוש ספרד. אולם בנוסף להסבר של שלום בדבר הזיקה בין גלות העם לבין התכנסות האל, אלטמן מציע לראות במושג הצמצום סממן לסוג אחר של מיסטיקה יהודית, מיסטיקה הפונה פנימה, אל תוך עצמות המיסטיקן, בניגוד למיסטיקה האופיינית, לדברי אלטמן, לספר הזוהר, מיסטיקה אשר יש בה הדגשת החזות היחודית, *Mystik der Einheitschau* – לפי הבחנתו של רודולף אוטו. אולם אלטמן אינו רואה בהבחנה זו טיפולוגיה א־היסטורית, אלא מניח כי המעבר אל תפיסת הצמצום וההתכנסות עשויים להיות תוצאה של הגלות – בהקשר זה – הגירוש.¹⁹⁰ המכנה המשותף לכל ההסברים הנ"ל הוא הסכמתם של החוקרים להנחות, אשר שלום עצמו הודה כי אינן נסמכות על מקורות, שעליהן השתית שלום את הפירוש. לדעתו, זכותו המלאה של שלום להציע קריאה היסטוריוסופית של התפתחות הקבלה, כל עוד הוא מציין כי זוהי השערה בלבד וכי אין בידי הוכחות לכך. אולם נבצר ממני להבין, כיצד הפכה השערה זו להסבר מבוסס, שנתקבל ללא עוררין בקרב חוקרים אחרים,

187 על מקום 'השבר' בהיסטוריוסופיה המודרנית, ובכלל זה בזו של שלום, ראה: I. Marcus, 'Beyond the Sephardic Mystic', *Orim*, Vol. I (1986), pp. 35-53

188 ראה: N. Rotenstreich, 'Kabbalah and Gershom Scholem, a Comment', *Jerusalem Post*, 29/6/1989. וראה להלן, הערה 193, על מקור קדום לתפיסת שבירת הכלים.

189 ראה: J. Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York 1986, p. 266.

וראה גם שם, עמ' 267. חזרה על עצמה זו נמצאת שוב אצל: J. Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle, London 1986, pp. 94-96. בדיונים אלה לא הובא כל חומר חדש המחזק את הנחתו של שלום, והכל נסמך על דיוניו שהובאו לעיל. אזכיר, כי ההנחה הרומאנטית, שאפשר לתאר את ציפיות 'העם', ועל-ידי כך להסביר התפתחויות בתחום ההיסטוריה של הרעיונות, טעונה ביסוס מיתודולוגי החסר במחקר הקבלה. וראה עוד – J. Dan, 'No Evil Descends from Heaven', in: B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983, p. 103. שם גורס דן את הזיקה הכללית בין נטיית העם והמהפכה בקבלה הלוריאנית.

190 ראה א' אלטמן, פנים של יהדות, תל אביב תשמ"ג, עמ' 79.

האמורים להיות ביקורתיים. אני מציע לראות בהסבר זה של שלום – בניגוד לדעתו על הרצף האפשרי – הסבר היפר-היסטורי, כיוון שהוא העניק למאורע היסטורי, אשר לא הוזכר במקורות בהקשר לצמצום, תפקיד מכריע בהתהוותו, ולפי ניסוחים אחרים – בניסוחו של הרעיון. ייתכן כי טקסטים חדשים,¹⁹¹ או גישות מחקריות חדשות, יאמתו את הנחתו של שלום. אולם עד אשר יקרה הדבר, מן הראוי לחשוב שנית, לפני שחוזרים בנאמנות כה רבה על הנחה זו כעל עובדה מוגמרת.

ג. הגישה ההיפר-היסטורית

תלמידיו של שלום דלו מכתביו רק גישה אחת, והיא דווקא הגישה ההיפר-היסטורית, מבלי להזכיר את הבעיות הטקסטואליות ששלום היה ער להן, וכך הם הפכו הנחה ספקולטיבית לעובדה. החוקר המובהק ביותר של קבלת האר"י מבין תלמידיו של ג' שלום הוא, בלי ספק, ישעיה תשבי. הוא תרם תרומה חשובה להבנתה של קבלה סבוכה זו, ובעיקר ידועים בירוריו אודות התהליכים הראשונים הנוגעים לבריאת העולם והצמצום במרכזם. לעומת החוקרים שהזכרנו קודם, הוא צעד בכך צעד נוסף קדימה. אך בדומה לאחרים, אף ממנו נעלם כל דיון במקורות האפשריים של תפיסת הצמצום הלוריאנית – וזאת למרות העובדה שחיבורו על תורת הרע בקבלת האר"י, אשר מושג הצמצום תופס בה מקום מרכזי, נדפס שנים רבות אחרי הדפסת רוב הטקסטים שנזכרו לעיל, ושצוינו – ולעתים גם נדפסו – במחקריו של שלום. אינני מתכוון, כמובן, לדיונים שהיו צפונים בכתבי-יד ששלום לא ציין, כיוון שבתנאים של סוף שנות השלושים רק חוקרים מעטים יכלו לבדוק כתבי-יד עבריים שהיו פזורים בעולם הרחב. מכל מקום, מחקרו החלוצי והיסודי של תשבי לא התייחס אף לכתבי-יד שנידונו במאמריו של שלום ואשר היו בדפוס זה מכבר, ועובדה זו, יי בה כדי להעמיד בספק את דרך המחקר שנערך באותה תקופה.

אינני יודע מהו פשר ההתעלמות השיטתית הזאת, משל היה האר"י מנותק לגמרי מהתפתחות הקבלה,¹⁹² אולם תשבי אינו מזכיר אף את ההסבר ההיפר-היסטורי של שלום ואינו מציין בחיבוריו את הזיקה, ששלום הניח בין גירוש ספרד לבין מושג הצמצום. בשל שתי התעלמויות אלה, האחת לגבי החומר הקבלי והשנייה לגבי חומר מחקרי שהיה בדפוס לפניו, אני מציע לתאר את גישתו של תשבי בנושא הצמצום כהיפר-היסטורית.

191 ראה ליבס, 'כיוונים חדשים', עמ' 152 הערה 4, שם הוא הצביע על קשר אפשרי בין הצמצום לגלות, בספר עמק המלך של ר' נפתלי בכרך. אולם רעיון הגירוש איננו נזכר גם שם. האם הגיב בכרך, בפרנקפורט של מאה ה"ז, לגירוש ספרד ברמז?

192 כך בתורת הרע, ואף מאוחר יותר במאמרו 'לברור נתיבי ההגשמה וההפשטה בקבלה', שנדפס בנתיבי אמונה ומינות (ראה להלן, הערה 200). על האופי הגנוסטי של 'מיתוס הצמצום' כהיטהרות, ועל ההשפעה הגדולה שלו על 'היהדות בדורות הבאים', ראה שם, עמ' 29.

במקום שתי הגישות הללו של שלום הזדקק תשבי לרקע 'הגנוסטי' של תפיסת האר"י. לשם הבהרת המשמעות והרקע של המושגים צמצום ושכירה¹⁹³ בקבלת האר"י, מצטט תשבי מובאה ארוכה של ג' שלום, המתוארת אצלו כ'מעמיקה'¹⁹⁴ ואשר יש בה, בין היתר, המשפטים הבאים:

הגנוזיס, אחד מאחרוני הגילויים האדירים של המיתוס במחשבה הדתית, היא היא שהמציאה ציורי לשון למיסטיקאי היהודי. והרי גנוסיס זו התהוותה דוקא מתוך מלחמה ביהדות.¹⁹⁵

מכך ניתן ללמוד, כי לא הגירוש הוא שסיפק את המניע לשינוי משמעותו או להגדלת חשיבותו של הצמצום – כדעתו של שלום – אלא תחייתם הבלתי-מוסכרת מבחינה היסטורית של יסודות גנוסטיים, שהובסו כבר בתקופה העתיקה וקמו בימי האר"י לתחייה. תשבי יוצר חלוקה מעניינת בין מקובלים סתם, שהאמינו בצמצום כפשוטו, ושייכים, כנראה, למהלך המיתוגנוסטי של הקבלה, לבין מקובלים 'אורתודוקסים', שניסו לפרש את תורת הצמצום פירושים אלגוריים.¹⁹⁶ על-פי הבחנה זו יהיה עלינו לראות ברמב"ן ובר' שם טוב בן שם טוב מקובלים 'מהפכניים', מיתיים, בעוד שר' משה קורדובירו ור' יוסף אירגס הם מקובלים אורתודוקסים! מהפכנות זו נעוצה בהשערה החוזרת הרבה אצל חוקרים שונים, אך אופיינית מאוד לגישתו של תשבי, אשר לדבריו קבלת האר"י היא:

193 טענתו של תשבי, שם, עמ' יז, בדבר חדשנותם של מושגי האר"י, אינה מתקיימת גם במקרה של תפיסת השכירה. ראה ליבס, 'המיתוס הקבלי', עמ' 449–450. וראה עוד ליד הערה 188 לעיל, ועוד בהמשך. לשכירת הכלים בקבלה שלפני האר"י אני מקווה להידרש במקום אחר.

194 לאחרונה הפך תשבי פסקה 'מעמיקה' זו מהספר זרמים עקריים, עמ' 35 ל'רמיזה קלה'. ראה י' תשבי, 'חדשנות מדומה בחקר הקבלה', ציון נד (תשמ"ט), עמ' 477.

195 ראה תשבי, תורת הרע, עמד ס-סא. גנוסטיפיקציה זו של הקבלה היא חלק מאימוץ ההשקפה הכללית של שלום בידי תשבי, המתאר את הקבלה כ'שינוי גנוסטי של היהדות'. ראה: I. Tishby, 'Gnostic Doctrines in Sixteenth Century Jewish Mysticism', *JJS*, Vol. VI (1955), p. 146. הטענה הכוללת, שכל הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית בימי הביניים היו בעלי אופי גנוסטי – גם אם הכוונה רק למבנה פינמנולוגי שלהם – היא הכללה, שאינה עומדת בפני הביקורת גם על-פי קני-המידה של שלום ושל תשבי. כך, למשל, הקבלה האקסטאטית של אברהם אבולעפיה או הפרשנות הפילוסופית של הקבלה לכל אורך התפתחותה אינה סובלת תיאור מעין זה. למרות זאת תשבי כותב שם: 'The Gnostic character of the main trends of the Medieval Jewish mysticism, known as Kabbalah, is now a well known and well established fact, thanks to the researches of Professor Scholem' ביטחון מופלג זה של תשבי התערער לאחרונה (ראה בהערה הקודמת). אזכיר כאן את הביקורת החשובה והמעניינת לזיקה ששלום הציע בין תפיסת הצמצום הלוריאנית לבין הגנוזיס העתיק: Ch. Mopsik-E. Smilevitch, 'Observations sur l'oeuvre de Gershom Scholem', *Pardes*, Vol. I (1985), pp. 17-21. אני מקווה לחזור לנושא זה בדיון אחר על מקורות מושג הצמצום.

196 ראה תשבי, תורת הרע, עמ' ס והערה 2. הדעה, כאילו יש תפיסה יהודית אורתודוקסית הדוגלת בתפיסה שאין שינוי באלוהות, לעומת הגישה הריאליסטית אל הצמצום, היא, כך מסתבר מתוך הדברים, פחות אורתודוקסית, הובעה באופן עצמאי מדבריו של תשבי על-ידי ש"ץ, ברמ"ק והאר"י, עמ' 127.

מפנה יסודי הן בתורת הבריאה והן בכעית הרע ע"י הכנסת גורמים חדשים, שהם עמודי התווך של כל השיטה; צמצום, שבירה, תיקון – אך חידושים אלה אינם מקרבים קבלה זו למסורת הקדומה אלא מרחיקים אותה עוד ריחוק נוסף בסיבוך התהליכים ובהבלטת האופי ה'מית'גנוסטי'.¹⁹⁷

כל ההערכות המעניינות הללו הן תוצאה של חוסר עניין בחומר הקבלי שממנו ינק האר"י את השראתו ואת מושגיו.

מאוחר יותר קבע תשבי, כי תפיסת הצמצום של האר"י יחד עם תפיסת הרע הקאתארטית נובעות מפסקה מסוימת בספר הזוהר,¹⁹⁸ אלא שדא עקא: בספר הזוהר אין כל דיון בתפיסת הצמצום, כפי ששלום כבר העיר.¹⁹⁹ מכאן, מסתבר, ששיטתו סובלת מהיעדר הזדקקות למקורות ברורים על שורשי תפיסת הצמצום, ומייחוסה למקור שאין בו רמז לדבר. בשלב מאוחר יותר, במאמר שנדפס מחדש בשנת 1964, חוזר תשבי לטענתו על החדשנות שבתפיסת האר"י לגבי מושג הצמצום.²⁰⁰ מכך ניתן ללמוד, כי בכל ניתוחיו של תשבי אין ולו התייחסות אחת בלבד לטקסטים מוקדמים לאר"י שיש בהם אזכרה מפורשת של המונח צמצום.²⁰¹ תשבי, אם כן, מתייחס בדיוניו בעיקר לספר הזוהר וממעט להתייחס, אם בכלל, לכתבי־היד הקיימים. הצטמצמות הדיונים לחומר שבדפוס גורמת לעיכוב חמור בהתפתחות מחקר הקבלה, נוכל לסכם את סקירתנו בהצבעה על העובדה, כי למרות שכל החוקרים שהזכרנו

197 ראה תשבי, תורת הרע, עמ' יז, וראה גם שם, עמ' כו הערות 180 לעיל ר'200 להלן. כמה מן התיאורים של ההגות הלוריאנית כחדשנית וכמהפכנית אינם מסתברים הן בשל קיומם של היסודות 'המהפכניים' הללו בקבלה הקדומה והן בשל העובדה שההגות הרבנית היתה הרבה יותר מורכבת ולעתים יותר מיתית, משחוקרי הקבלה נטו להניח. ביטויים כגון 'שינוי גנוסטי של היהדות' (ראה הערה 195 לעיל) מעידים על תפיסה מונוליתית של 'היהדות', וראה: *Idel, Kabbalah: New Perspectives*, pp. 156-157. וגם 'ליבס', *De Natura Dei*.

198 ראה משנת הזוהר, א, עמ' קנא. לעניות דעתי, תשבי נטה לייחס לספר הזוהר השפעות הרבה מעבר להשפעה הגדולה בלאו הכי שהיתה לספר זה. ראה מ' אידל, 'ישן וחדש בחקר הקבלה', ציון נ (תשמ"ט), עמ' 501-502.

199 ראה לעיל, ליד הערה 181.

200 ראה י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות, עמ' 28: 'האר"י הכניס כמה חידושים יסודיים בתיאור מערכת האצילות: א. התוזה הראשונה בתחום האלוהות לא היתה התגלות והתפשטות אלא התעלמות והתכווצות... רק אחרי הצמצום החלה הקרנה בהתפשטות קו האצילות'. והנה לפנינו גישת שלום, אך בלי להזכיר כי ניתוח זה משל שלום הוא. ועוד, כאן הוא אינו מזכיר את מה שכתב במשנת הזוהר – כנראה נוכח לדעת בינתיים כי אין בספר הזוהר תורת צמצום! וראה לעיל, הערה 166.

201 תשבי אינו מציין אף את המחקר שנכתב לפניו, שהצביע על אפשרות של זיקה בין תפיסת הצמצום של האר"י לזו של הרמ"ק; ראה במראי המקומות הביבליוגרפיים שציין בן-שלמה בספרו תורת האלוהות, עמ' 98, הערה 41; וראה גם לעיל, הערה 147. היעדר התייחסות לדיונים שלפני הגירוש בדבר הצמצום מאפיין גם את מאמרה של ש"ץ, 'רמ"ק והאר"י', אף כי ממצאיה שונים מאלו של תשבי והיא קרובה יותר להגותו של שלום; ראה שם, עמ' 122.

לעיל ינקו ממחקריו של שלום, המורכבות של בעיית הצמצום אינה מצויה בכתביהם ולא ניכר אצלם הצורך הבסיסי לעיין בכתבי־יד ואפילו בחומר ששלום הדפיס! מכאן, מתבקשת חזרה לגישה טקסטואלית־היסטורית, שתתבסס על מלוא החומר הרלוואנטי בלי להשתעבד לסכימות היסטוריוסופיות שאין מאחוריהן ביסוס טקסטואלי. מושג הצמצום, כמוהו כמושגים קבליים אחרים, הגיע לאר"י ממקורות שעדיין מצויים בידינו, ואל למחקר המדעי לפסוח על עובדת־יסוד זו. יש לקוות, כי דיונינו לעיל יגרמו לחזרה אל ניתוחים טקסטואליים של התהוות המושגים השונים הנוגעים למונח צמצום, ושההכרזות בדבר 'חידושי' של האר"י – האמיתיים והמדומים – תיעשנה רק לאחר לימוד וליבון של החומר הקבלי שהיה לפנינו בנושא הנידון.²⁰²

לבסוף עלינו להזדקק לסוגיה מיתודולוגית הנוגעת לכל ניתוחנו לעיל. ניסיתי לעקוב אחר פרטי הדיונים הקבליים שבהם נזכר מושג 'הצמצום' במסגרת השיטות הקבליות, שבהן הדיונים הללו מופיעים. כוונתי העיקרית היא להוכיח, כי מקובלים ספרדיים אכן התעניינו בסוגיית הצמצום זמן רב לפני גירוש ספרד – למעשה, לכל אורך קיומה של הקבלה בספרד – ולכן אין לתלות את השימוש במושג זה לאחר הגירוש בתגובה למאורע היסטורי, כל עוד אין בידינו דיונים, המצביעים על זיקה מעין זו. אולם הנחת העבודה הזו איננה שוללת, בהכרח, חידושים, הנוגעים למושג הצמצום לאחר הגירוש. אין כל צורך לראות במקובלים בני המאה הט"ז הוגי דעות פחות מקוריים מאשר קודמיהם בספרד. אולם את עיקרי השינויים יש לחפש לאר־דווקא בהמצאת מושגים חדשים להסבר מאורעות היסטוריים, אלא בשימוש השונה שעשו בחומר הקבלי שהגיע אליהם. דומני, כי הן במקרה של ר' משה קורדובירו והן במקרה של האר"י, המבנים הכלליים של מחשבתם הקבלית ושל החיים המיסטיים מכתיבים את משמעו ואת תפקידיו של המושג. במקום להתמקד בהצבעה על החדשנות המושגית, כפי שהיה מקובל בקרב חוקרי האר"י, מוטב לנסות להגדיר את אופנים של המבנים הכלליים.²⁰³ אפשר לתאר את חיפוש החדשנות ברובד המושגי ואת החיפוש ברובד המבני כשתי גישות שונות לתולדות הרעיונות; אני מעדיף את הגישה השנייה, כפי שהיא תוארה בידי קאסירר:²⁰⁴ 'ההיסטוריון של האידיאות איננו שואל, בראש ובראשונה, מהי עצמותם של הרעיונות. הוא שואל מה היא הדינאמיקה שלהם. מה שהוא מחפש, או מה שעליו לחפש, הוא פחות את תוכן הרעיונות ויותר את הדינאמיקה שלהם'.

קביעת חדשנותו של האר"י ברובד המושגי בעניין תפיסת הצמצום התגלתה

²⁰² על המקורות הקדם־קבליים של הצמצום אני מקווה לדון במקום אחר.

²⁰³ במידה רבה, מרוח הלכה בדרך זו בעבודתה: ראה מרוז, 'גאולה בקבלת האר"י'; וראה לעיל בסיום סעיף 1.

²⁰⁴ E. Cassirer, 'Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance', *Journal of History of Ideas*, 4 (1943), pp. 49-56

כבעייתית לאור קיומם של טקסטים מוקדמים, שבהם מצוי המונח במשמעויות קרובות ביותר, או אפילו זהות לאלו המצויות בקבלה שלאחר הגירוש. למעשה, אם נתבונן בהגות הקבלית אודות התהוות היש מנקודת־הראות של תפקיד הצמצום, יהיה קשה מאד לקבל את ההנחה, כי התהוותה דינאמיקה חדשה, כאשר האר"י הביא את 'התורה החדשה של הצמצום', המנטרלת את הסכנה הפאנתיאיסטית שברעיון האצילות.²⁰⁵ עלינו לראות את כל תולדותיה של התיאוסופיה הקבלית כתנודה בין הדגשות שונות בנושא האונטולוגיה: יש שיטות קבליות, כמו אלה שתיארנו לעיל, אשר בהן הצמצום אכן ממלא תפקיד חשוב, ולצדן גם שיטות קבליות אחרות, שמושג זה אינו מצוי בהן.²⁰⁶

205 ראה שלום, אברהם כהן הירירה (לעיל, הערה 181), עמ' מו: וראה גם יוסף בן־שלמה, 'מחקרו של גרשום שלום על הפאנתיאיזם בקבלה', גרשום שלום, על האיש ופועלו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 25-26.

206 ראה להלן, נספח א.

נספח א

כפי שראינו לעיל, הרמב"ן מעיד כי תפיסתו את הצמצום היא מסורת שהיתה בידו. עדות זו מעניינת, כיוון שהיא מלמדת שהרמב"ן ראה פער בין התפיסות המדרשיות לגבי הצמצום, השכינה או הכבוד בבית המקדש¹ לבין ההבנה, שהוא קיבל במסורת. פער זה מתבטא בהעלאת תהליך הצמצום לשלב הגבוה ביותר במערכת הספירית, דהיינו בפינוי המקום המקדים את ההתפשטות הראשונית של 'האור הנאצל'.² ברצוני לנתח כאן בקצרה טקסט שנכתב בדורו של הרמב"ן על-ידי אחד ממקובלי גירונה. מטרתי להראות, כי תפיסת הצמצום בטקסט זה שונה מזו של הרמב"ן, וכן כי בנושא תיאולוגי בעל חשיבות גדולה יש להבחין היטב בין גישת הרמב"ן לבין זו של מקובלי גירונה האחרים.³ הטקסט מצוי בשני כתבי-יד, שיש בהם מובאות רבות משל מקובלי גירונה: כתב-יד ניו-יורק, בית המדרש לרבנים, 1887 (הלברשטאם 444) דף 39א' וכתב-יד ניו-יורק, בית המדרש לרבנים, ACC. 78467 (2194) דף 85* [= (ב)]. מיקומו של הקטע בין שני טקסטים מפירוש האגדות של ר' עזריאל⁴ מוכיח את צדקת טענתו של שלום לגבי המחבר:⁵

אחד⁷ על גבי שלשה ר"ל הנעלם עם המשך בחכמה והחכמה והבינה הרי⁸ שלשה לפי שהנעלם והמשך דבר אחד כאשר פירשתי⁹ והזכיר האחד כנגד קצות מקום קדוש כל דרך מה שפירשתי.¹⁰ ובעבור שהאחד מתאחד בכלן לכן אמ' אחד על גבי שלשה. וכל השלשה הנזכרים גם כן דבר אחד אבל הם שם

1 אני מקווה להאריך בנושא זה במקום אחר. וראה לעיל, הערה 174.

2 ראה לעיל, סעיף א.

3 על כתב-יד זה העיר גרשם שלום בהערה בשולי מאמרו על הרמב"ן; ראה פרקים, עמ' 103. אך מתוך הערתו מסתבר, כי אין הבדל בין דעת הרמב"ן לדעתו של בעל הטקסט, שהוא לדעת שלום, ר' עזריאל מגירונה.

4 ראה אידל 'על כוונת שמונה עשרה' (לעיל, הערה 1 בגוף המאמר): הנ"ל, 'באור החיים: עיון באסכאטולוגיה קבלית, קדושת החיים, קדושת החיים (בעריכת י' גפני וא' רביצקי), ירושלים תשנ"ג, עמ' 181-201.

5 ראה י' תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל מגירונה, ירושלים תש"ה, עמ' טז.

6 ראה לעיל, הערה 3. אני מקווה לפרסם את הקטע בשלמותו במאמר על תפיסת המקום בקבלה. מקבילה קרובה לטקסט זה מצויה בספר מראות הצובאות לר' דוד בן יהודה החסיד, מהדורת דניאל, ח מט, עמ' קלא.

7 ראה ספר יצירה, ו, ה.

8 בכתב-יד כ - הם.

9 ראה באותו קטע דף 38ב: 'אחד על גבי שלשה: האחד המתאחד נכלל עם השלשה כי המשך הנמשך בחכמה - אחד, והחכמה - הרי כאן שנים, ומן החכמה בבינה הרי שלשה. והאחד והמשך הנמשך בחכמה מאין סוף אינם שני דברים אלא הכל דבר אחד.'

10 המקום כסמל בעולם הספירות הוא נושא מורכב בקבלת גירונה, ואני מתכוון להרחיב עליו את הדיון במקום אחר. ראה לעת עתה כתב-יד ניו-יורק, בהמ"ל 1887, דף 37ב, ולהלן, ליד הערה 16.

לנעלם וקראם בעל ספר יצירה ושמו¹¹ הגדול¹² עם הקו האמצעי מתאחד¹³ בבינה כהמשך¹⁴ הנמשך מן הבינה והחכמה והמשך הנמשך מן הנעלם בהם ובקו האמצעי על כן הוא מונה אותם השלשה לבד מן האחד ובאמת¹⁵ שהוא כלול בשלשה. והקו האמצעי חוזר ונמנה עם השכינה והמשכיל יבין. ואלה השלשה על גבי השבעה הם שבעה ספירות שלמטה מן השלושה שהם שש בשש קצות ועם השכינה שהוא כנגד המקום¹⁶ הרי שבעה. ושלש מלמעלה¹⁷ הנוכ' הרי עשר ספירות והאחד נכלל במשך הנמשך בחכמה לפי שהכל דבר אחד שאינו אלא התפשטות הרצון¹⁸ בחכמה. וצמצם שכינתו בטפח¹⁹ וארון יוכיח שהיה מדבר עם משה מבין שני הכרובים. ועוד משכן ובית עולמים יוכיחו שאמ' לשלמה²⁰ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית אשר בניתי וכבודו מלא עולם והשרה שכינתו בשניהם.²¹

משמעות הקטע היא כדלקמן: האחד, הזהה לנעלם,²² הוא מזודהה עם המשך, המתפקד במקום ספירת כתר. יחד עם ספירות חכמה ובינה, נרמזים האחד, המשך ושתי הספירות בספר יצירה בביטוי 'אחד כל גבי שלושה'. שבעה הקצוות שנזכרים בספר יצירה הם שש הספירות מחסד ועד יסוד ואילו הספירה האחרונה היא השכינה.²³ לגבי הספירה האחרונה מזכיר המתבר את הביטוי 'צמצם שכינתו' בדרך הקרובה למדרש.

- 11 בכתב־יד ב – שמו.
- 12 על הזיקה בין השם הגדול לבין ספירת בינה, ראה אידל, 'על כוונת שמונה עשרה' (לעיל, הערה 1 בגוף המאמר).
- 13 בכתב־יד ב – המתאחד.
- 14 בכתב־יד ב – המשך.
- 15 בכתב־יד ב – והאמת.
- 16 ראה לעיל, הערה 10.
- 17 בכתב־יד ב – של מעלה.
- 18 על תורת הרצון של ר' עזריאל ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 434–438. דומה, כי אין צורך להבחין בחדות גדולה מדי בין תורת הרצון של ר' עזריאל לבין מקורותיו הקבליים: כך, למשל, כתוב בפירוש מעשה בראשית של ר' יצחק סגי נהור, כתב־יד ניריורק, בהמ"ל 1887, דף 29ב: 'ויאמר אלהים יהי אור: ויאמר – היה רצונו שיתפשט אור השכל'. אפשר אמנם לגרוס, כי 'היה רצונו', משמעו מיטאפורי, אולם ייתכן כי לפנינו מעין תרגום של 'אמר' – ל'רצה' בהשפעה הערבית.
- 19 על־פי סנהדרין ז ע"ב. וראה לעיל, ליד הערה 73.
- 20 ראה דברי הימים ב, ז, יט.
- 21 בכתב־יד ב – ביניהם.
- 22 ל'אחד' אצל ר' עזריאל יש משמעויות רבות: ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 438, הערה 170. על הנעלם, ראה שם, עמ' 441–442.
- 23 כידוע, השכינה יכולה לציין בקבלה הן את הספירה האחרונה והן את הספירה השנייה, את ספירת החכמה. אולם כאן מדובר בספירת מלכות. על השכינה כספירה אחרונה, ראה כתב־יד ניריורק, בהמ"ל 1887, דף 38ג: 'לפי שהשכינה מקבלת זוהר הכבוד הפנימי על הספירות הקדושות שלמעלה ממנה... ומקבלת הכח והברכה והזוהר על ידי כלן... אומ' בעלי הקבלה שהיא נקראת חכמה לכך אמ' בעל ספר יצירה נעוץ סופן בתחלתן, הרי הם דבר אחד'.

יש לציין, כי לפני פעולת הצמצום נזכרת ההתפשטות: 'והאחד נכלל במשך הנמשך בחכמה לפי שהכל דבר אחד שאינו אלא התפשטות הרצון בחכמה'. מכאן ברור, שההאצלה היא הפעולה המקדימה בהרבה את הצמצום, המתרחש רק בשלב האחרון של האצילות הספירית. מכאן, שהסכימה התיאוסופית של ר' עזריאל שונה מאוד מזו של הרמב"ן, שם מקדים הצמצום את ההתפשטות. עניין זה מלמדנו, כי כבר בראשית הקבלה התמודדו גישות שונות בדבר ראשית התהוות העולם. אין זה מקרה, שר' עזריאל בעל הנטייה הפאנתיאיסטית איננו מעמיד את מאורע הצמצום לפני תהליך ההאצלה אלא בסופו דווקא.²⁴

24 ראה בן-שלמה, 'מחקרו של גרשם שלום' (לעיל, הערה 205 בגוף המאמר), עמ' 19-20.

נספח ב

הבדל חשוב בין המסורת שהרמב"ן מביא אודות הצמצום לבין השתיים האחרות, בנות תקופתו, הוא הממד האפיסטימולוגי הגלום במסורת של הרמב"ן. החכמה היא סוף תחום ההשגה האנושית ולכן מה שמעליה, דהיינו החושך והכתר עליון ית', אין בהם השגה: הכתר – בשל מלאותו, והחושך – בשל הכיסוי שבו. בעל ההשלמות לפירוש ספר יצירה של הרמב"ן כתב במפורש, 'כילא ישיג לשכל למעלה מן החכמה'; 'החשך ר"ל דבר שאין הדעת משגת והיא מכוסה'.¹ היבט אפיסטימולוגי זה מופיע שוב בתשובה לשאלה שנשאל מקובל אנונימי בשלהי המאה הי"ג או בראשית המאה הי"ד. ואלה דבריו:

עוד שאלות על ענין הצמצום שכתב הר"ל ז"ש לפי מיעוט כוונתי תשובתו בצידו שכתב: כי כבר ידעת כתר עליון ית' מלא יותר ממה שהלב יכול להרהר. אם כן המחשבה, אינה תופסת בו. אבל החכמה נקראת מחשבה. הצמצום וזהו לשון שעור שכתב.²

הגבלת תהליך ההכרה לספירת חכמה מלמד על פער שיוצר הצמצום בין הרוכד הנעלם באלוהות לבין תחום ההתבוננות האנושית. אם הצמצום אמנם מאפשר הכרה מסוימת מחד גיסא, הרי שמאידך גיסא הוא מעמיד מעצור שאין לעבור אותו: החושך. תפיסה זו שונה מגישתו של ר' יצחק סגי נהור – שלא דגל בתפיסת הצמצום – ואשר מניח אפשרות להתעלות בהתבוננות עד אין סוף.³

בדיוניו של ר' שם טוב תופס ההיבט האפיסטימולוגי רק מקום שולי. דומה, כי ככל שמתברר מעוניין יותר בצד האונטולוגי של הצמצום, כך גם פוחתת התעניינותו בצד האפיסטימולוגי. כך, מסתבר, קרה בשיטתו של ר' משה קורדובירו. הצמצום לצורך ההשגה הוא בין הרעיונות האופייניים ביותר לטיפולו של רמ"ק בנושא זה.⁴ לעומת זאת הקבלה הלוריאנית נטתה להדגיש דווקא את הצד האונטולוגי של התהליך, אם בנוסח של ר' חיים ויטאל ועל אחת כמה וכמה בנוסח של אבן טבול. אולם דומה, כי פירוש

1 ראה שלום, פרקים, עמ' 103 בחילופי נוסח. וראה גם גוטליב, מחקרים, עמ' 91. על משמעות הצמצום ככיסוי, ראה הערה 35 בגוף המאמר. ועל האפשרות כי תפיסת הכיסוי והגילוי של הרמב"ן כאן השפיעה על רמ"ק, ראה זק, 'תורת הצמצום', עמ' 207–208.

2 ראה כתב־יד ניריורק, בהמ"ל 1887 (לשעבר 838), דף א4–ב4; על קטע זה העיר כבר שלום, 'לידיעת הקבלה', עמ' 173, הערה 20. טקסט זה נמצא גם בכתב־יד פריס 843, דף 38ב, בנוסח פחות טוב מזה שבכתב־יד ניריורק. במקום 'הצמצום' הגרסה שם היא 'השימוש'.

3 ראה חביבה פדיה, 'משבר באלוהות', עמ' 72–73.

4 ראה זק, 'תורת הצמצום', עמ' 222–224; עקבותיה של התפיסה האפיסטימולוגית של הצמצום נוסח רמ"ק מצויים גם בספר שפע טל לר' שחתי הורוויץ. ראה זק, שם, עמ' 207–208, 235; ראה גם ליבס, 'המיתוס הקבלי', עמ' 451–452.

אפיסטימולוגי של הצמצום מופיע אצל ר' אברהם הירירה, מחבר בעל מגמה פילוסוף-פית מובהקת, שהתאמץ לפרש את המיתוסים הלוריאניים פירוש ספקולטיבי.⁵ בחיבורו שער השמים הוא מתאר את ירידת האור האינסופי בעזרת משל שהוא עיקר ענייננו בנספח זה:

אור בלתי תכלי, אשר על ידי מחיצות ומסכים⁶ יוכן וישער אל הראות אשר מעצמו היה בלתי משוער ונראה, ואמת הדבר כי השכלים הנבראים הם פחות הערך מול האור האלוהי, מיותר מעין הינשוף והעטלף נגד אור השמש בצהרים, כי בעבור שלא יוכלו לראותו בעצמותו יביטוהו באור הלבנה והכוכבים. וכן שכל הנער יצטרך אל אמון פדגוג מדקדק ולא פילוסוף. רצוני אל מבט ראוי ומוכן שילמדוהו בינה, ולא חכם גדול שבעמק הבכא יעמידהו.⁷

אכן אין מדובר כאן במפורש בצמצום אלא בהתאמה של האור האינסופי לכושר הקליטה של האנשים, אולם השימוש במשל הנער, הזקוק לפדגוג ולא דווקא לפילוסוף גדול כדי שילמדו, הוא מאלף. משל זה עשוי להצביע על הבנת הצמצום כהתאמה של האינסופי לרמת ההכרה האנושית.⁸ כידוע, שימש משל החכם המצמצם את שכלו כדי ללמד את הנער להסברת הצמצום האינסופי לסופי בספרות החסידית, החל במגיד הגדול.⁹ ברצוני להביא לפני החוקרים מובאה מעניינת, שנכתבה ממש

5 ראה: A. Altmann, 'Lurianic Kabbalah in a Platonic Key, Abraham Cohen Herrera's *Puerta Del Cielo*', in: I. Twersky-B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., London 1987, pp. 1-37, ובמיוחד עמ' 30-37.

6 על הצורך במסכים כדי לסבול את האור, אנו למדים כבר בקבלה קדומה אצל ר' אשר בן דוד; ראה גוטליב, מחקרים, עמ' 315. וראה לגבי הקבלה הלוריאנית, אלטמן, שם, עמ' 36; וראה גם א' אלטמן, 'הערות על התורה הקבלית של רמ"ע מפאנו', מחקרים בקבלה, בפילוסופיה היהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי, 'דן-ה' הקר (עורכים), ירושלים, תשמ"ו, עמ' 246-247.

7 ראה אברהם כהן הירירה, שער השמים, מאמר ד, פרק טו (ורשא, 1864), דף לו ע"ב. תודתי נתונה לנסים יושע, שהסב את תשומת לבי לקטע זה. וראה גם שלום, הקבלה, עמ' 134. למרות השפעתו הכללית של הירירה על ר' יוסף אירגס בהבנתו המיטאפורית את הצמצום, הרי שהמשל הזה לא צוטט בהקשר להבנתו של אירגס את הצמצום. על תפיסת הצמצום של הירירה ראה בדיונו המקיף של נסים יושע, 'הפרשנות הפילוסופית של ר' אברהם כהן הירירה לקבלת האר"י', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"א, עמ' 249-255, 134-159, 173-174. וראה גם להלן, הערה 8.

8 סקירה מקיפה של הבנת הצמצום בחסידות והפניות ביבליוגרפיות לדיונים בנושא זה ימצא הקורא אצל ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 61-77, ואצל י' יעקבסון, 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', אשל באר שבע, א (תשל"ו), עמ' 316-318.

9 ראה, למשל, אור תורה, ירושלים, תשכ"ח, עמ' א; מגיד דבריו ליעקב, מהד' ר' שץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 201; וראה גם ש' רוזנברג, 'הפשר האפיסטמולוגי של הקבלה במאה הי"ח' (בדפוס); מ' רוטנברג, קיום בסוד הצמצום, ירושלים תש"ן, עמ' 110-113; יושע, 'הפרשנות הפילוסופית', עמ' 253-254.

בימיו של המגיד הגדול אך לא זכתה להופיע בדפוס: כוונתי לטקסט של שלמה מימון, שנמצא בכתב ידו בספר 'חשק שלמה':¹⁰

[ו' ע"ב שורה ב. 11] 'שנברא או נעשה אחרון אחרון הוא יותר שלם מהקודמים וכו'. כבר בארנו איך שהוא ית' הנמצא השלם החולק ממציאותו לכל נמצא ועכ"ז לא תחסר מציאותו מצד זה ולא יתוסף עליו זולתו ולא הי' כ"א התגלות הנעלם.¹² וזהו מה שהמקובלים רגילים לקרוא צמצום כי מצד היותו ית' בב"ת¹³ צריך שיהיו פעולותיו ג"כ בב"ת. אבל מאחר שעלה ברצונו הפשוט ההתגלות הנז' וזה א"א בבב"ת שאינו נתפס בהשגה כלל ולזה הי' מהצורך שיצמצם את פעולתו ושתהי' ב"ת¹⁴ והוא כעין המלמד החכם השלם כשירצה ללמד לתלמידו שאינו שלם כמוהו לא יוכל ללמוד אלא כל מה שידע אבל ילמדו כל מה שבכחו להשיג וכשיצטרך ללמד עם תלמיד אחר חסר מהראשון לא יוכל ללמדו אפי' מה שלמד עם הא' אבל ג"כ כפי כחו וכן תמיד פוחת והולם ואפי' בעיון א' בעצמו יש הפרש בענין הלמוד כאמור כי הוא בעצמו יודע בעיון ההוא בדקותו כפי מה שהוא ושיצטרך להבינו לתלמידו אזי ילמדנו בעיון גם וילבישנו במשל וכן פוחת והולך כאמור. ומעתה עמוד והתבונן אם חסרה חכמת המלמד מצד הלמוד לתלמידו על דרך האמור או הוסיפה לא כו אבל ככחו אז ככחו עתה ואינו כ"א התגלות הנעלם ר"ל שקודם זה היתה חכמתו נעלמת בעצמו ועתה נתגלתה ונתפשטה לזולתו והוא כמו שהמשילו רז"ל¹⁵ בענין הנבואה כמדליק נר מנר ואין הראשון חסר כלום כן הענין בנדון שלפנינו ג"כ. וכבר נודע ג"כ שלשון בריאה נופל על הסתלקות כמו וברא¹⁶ אתהן בחרבותיהם, ובראת¹⁷ לך וז"ס הפסוק בראשית ברא אלהי' וגו' ר"ל שמתחלה נסתלק בסוד הצמצום האמור בשביל התגלות שמים וארץ מה שהי' בלתי אפשר מבלעדי זה כמ"ש¹⁸ והארץ היתה תהו ובהו וגו' ר"ל שהי' עדיין הכל בערבוב ולא נבדלו ונבררו הנמצאי' כ"א מזולתו. ויאמר¹⁹ אלקי' יהי אור וגו'

10 ראה כתב"יד ברלין, עמ' 24-25. דיונים על הצמצום מופיעים גם במקומות אחרים בספר חשק שלמה, וכמוכן בחיי שלמה מימון, והעיסוק בסוגיה זו בכללה - במקום אחר.

11 הכוונה לדרשותיו של ר' נסים גירונדי, שלכמה מרעיונותיו מתייחס שלמה מימון בחלק זה של החיבור המכונה בשם 'מעשה נסים'. ראה דרשות הר"ן, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשל"ז, עמ' יג.

12 על נושא הגילוי וההעלם בהקשר דומה ראה בן-שלמה, תורת האלוהות, עמ' 95-100; זק, 'תורת הצמצום', עמ' 207-208.

13 = בלתי בעל תכלית.

14 = בעל תכלית.

15 ראה במדבר רבה, יג, כ. דימוי זה רווח מאוד בקבלה כדי לציין את הנבואה ואת האצילות; ראה תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' קלו.

16 ראה יחזקאל כג, מז. 17 ראה יהושע יז, טו.

18 ראה בראשית א, ב. 19 ראה שם.

והוא אור החכמה המשערת ומגבלת²⁰ ומציירת כל הנמצאים במהותם ואיכו-
 תם זמנם ומקומם וז"ס מאמר רז"ל²¹ אור שנברא ביום ראשון אדם צופה בו
 מסוף העולם ועד סופו באמת האור הנז' אלו הי' לאדם הי' צופה בו כו' והוא
 מבואר כיוון שע"י נעשה הכל מסוף העולם ועד סופו אבל ראה הקב"ה שאין
 העולם כדאי וכו' גנוז לצדיקים לעול'. כי אז אחר זיכוך החומר ירבה השכל
 ומלאה²² הארץ דעה להשיג כל מה שבכח האדם להשיג והוא מסוף העולם ועד
 סופו משא"כ למעלה מזה שאין שם תפיסת השגה כלל. ואולם מה שתקרא
 החכמה אור הוא מבואר שכמו שהאור בין נמצא ויראה כ"א מהם כמו שהוא על
 אמתתו בשעורו ובתכונתו בזמנו ובמקומו וכן ענין החכמה בעצמו אם חכמת
 הבורא ית' שע"י הוא פועל בכל על הדרך האמור ואם מה שהשפיע מהחכמה
 על האדם שע"י הוא צופה ומביט בכל זה. ואולם מה שהוצרך להיות החכמה
 הנז' עם היות חכמתו ית' בעצמו תמיד בפועל הוא ג"כ מבואר מפני שחכמתו
 ית' בעצמו בב"ת ולכן להמציא נמצאים ב"ת הוצרך ג"כ לצמצם החכמה הנז'
 כפי הצורך. אח"כ נבררו הדברים ונבדלו כ"א ביומו ולהיות שהי' בכאן כמה
 מיני התלבשות עד שיצא אל תכלית ההתגלות והמדריגה העליונה מתלבשת
 במה שתחתיה ונעשית פנימית לה וכן תמיד. ולכן אחר ההבדל הוצרך מתחלה
 להתראות היותר חיצון ואחריו הפנימי לו וכן לעולם כי איך יתכן להפשיט
 הלבוש הפנימי קודם הפשטת החצון שעליו ולזה כל הנברא או נעשה אחרון
 אחרון הוא יותר שלם מהקודמים אליו במדריגה וכל המאוחר מחבירו שליט
 בחבירו ודי בזה.

מימון אינו מקשר את הצמצום לאור, לרצון, למציאות או לכבוד אלהי כמו קודמיו אלא
 דווקא לחכמה. בדומה למקובל האנונימי, שענה לשאלה בדבר משמעות הצמצום אצל
 הרמב"ן, ולרמ"ק²³ גם מימון רואה בחכמה האלוהית את הנושא של תהליך הצמצום.
 לכן מופיע משל המלמד כמשל חשוב ביותר, המדגים את השינוי בדעת החכם כתלוי
 אך ורק בתלמיד. השינויים השונים הם פועל יוצא של המוגבלות האנושית, והבריאה
 שהאל בורא היא הגבלת החכמה האינסופית למידה שהנמצאים מסוגלים להבין: לכן
 משווה מימון את החכמה לאור, שכן שניהם קשורים לתהליכי הבנה. נושא שלא נוכל
 לנתח כאן הוא הזיקה, הנראית לי ברורה למדי, בין רעיון דרך ההגבלה Via
 restrictionis²⁴ המופיע בשלב המאוחר של הגותו של מימון, לבין תפיסת צמצום

20 על האור כמשער וכמגביל ראה הר"ן, דרשות הר"ן, עמ' יד.

21 ראה חגיגה יב ע"א. והשווה גם הר"ן, שם, עמ' יג-יד, הכותב על דברי חז"ל אלה שיש בו סוד נשגב מדעתנו.

22 ישעיה יא, ט. 23 ראה זק, 'תורת הצמצום', עמ' 220-221.

24 ראה: S. Atlas, *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Solomon Maimon*, The Hague 1964, p. 192

החכמה בחיבור הנעורים שלו. הזיקה שבין הצמצום לבין החכמה, האופיינית לקטע זה של מימון, נמצאת גם אצל המגיד הגדול; באחד מניסוחי תורותיו נאמר 'הצמצום נקרא חכמה', וזאת לאחר הבאת משל דומה לזה של מימון: 'צמצום שכל האב לפי שכל בנו', או לפי דיונים אחרים: 'צמצום שכל הרב לפי רמת התלמיד'.²⁵

ממובאה זו אנו למדים מספר דברים מבחינה היסטורית: (א) למרות שמימון הכיר את חצרו של המגיד הגדול והיה יכול למסור את תפיסת הצמצום החסידית תוך כדי הסתרת המקור, דומני כי לא זהו המקרה. כפי שהוא מציין באוטוביוגרפיה שלו,²⁶ הוויכוח בינו לבין המקובלים, שהאמינו בצמצום כפשוטו, נערך, לפני שנתוודע לחוגו של המגיד הגדול.²⁷ הרי לא ייתכן לזהות את המאמינים בצמצום כפשוטו עם החסידים. מכאן, שאין ליצור זיקה בנושא זה בין מימון לבין המגיד הגדול, ויש להתייחס למובאה הנ"ל כעדות לקיומה העצמאי של הפרשנות האפיסטימולוגית של הצמצום – ובכלל זה המשל, שהתפשט בין מורי החסידות. עלינו לחפש מקורות משותפים הן למימון והן לראשוני מורי החסידות.

(ב) הפולמוס דוגמת הפולמוס חיון-אירגס²⁸ אודות הצמצום כפשוטו ושלא כפשוטו נמשך עדיין במחצית השנייה של המאה הי"ח, והוא אינו קשור לשבתאות ולמחלוקת אודות הצמצום בין ר' שנאור זלמן מלאדי מחד גיסא לבין הגאון מוילנא מאידך גיסא.²⁹

(ג) כדי להבין היטב את התהליכים הרוחניים הקשורים להופעת החסידות, יש להתייחס למלוא החומר הרלוואנטי, ובכלל זה – לחומר המצוי בכתבי יד. במקרה של מימון מסתבר, כי הנטייה לתורתו של רמ"ק³⁰ דומה לזו המצויה אצל החסידים, ומכאן שיש להבין את הפרשנות המטאפורית לתורת הצמצום הלוריאנית כחלק ממהלך כללי יותר, מעבר למה שכבר ידוע מן הדוגמאות של ר' אברהם הירירה ושל ר' יוסף

25 ראה אור תורה, עמ' ה. וראה גם שם, עמ' כד-כח, לה-לו, ועוד. וראה גם זק, 'תורת הצמצום', עמ' 222, הערה 60.

26 ראה י"ל ברוך (מתרגם), חיי שלמה מימון, תל-אביב תשי"ג, עמ' 116-118.

27 ראה שם, עמ' 132 ואילך. תמוה הדבר, שלמרות העובדה שהחוקרים התייחסו תכופות לתיאורו של מימון את חצרו של המגיד הגדול, הם התעלמו מכול וכול מדיונו על הצמצום וממה שמשמע ממנו לגבי הבנת התהוותה של ההגות החסידית.

28 ראה שלום, הקבלה, עמ' 134.

29 ראה שם, עמ' 135; תמר רוס, 'מקומה של תורת הצמצום הלוריאנית בשיטת הרב קוק', מחקרים בהגות יהודית, ש"א ה'ר-וילנסקי-מ' אידל (עורכים), ירושלים תשמ"ט, עמ' 161-163; הנ"ל, 'שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוחין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ב), עמ' 153-169. נושא שטרם זכה לניתוח, הוא תפיסת הצמצום אצל בן דורם האחר של שני מחברים אלה, הלא הוא ר' פנחס אליהו הורוביץ, בעל ספר הברית. הוא הכיר יפה הן את תפיסת הצמצום של הירירה ואירגס והן את זו של ר' עימנאל חי ריקי. בעניין זה אציין, כי הוא מצטט את משל האב והבן בנוגע להכנה פסיכולוגית של הצמצום: ראה ספר הברית, חלק ב, מאמר יב, פרק ה, וילנא תרנ"ו, דף קמו, ע"א.

30 ראה חיי שלמה מימון, עמ' 110-111.

אירגס. אחד הגורמים החשובים לנטייה זו הוא הפרשנות הפילוסופית לקבלה, תופעה האופיינית לריניסאנס האיטלקי ולכמה מקובלים יהודים. כמו במקרה של השפעת המאגיה האסטרלית,³¹ כך גם הפרשנות העיונית לצמצום מלמדת רבות על זיקות משמעותיות, שטרם הוחל בליבונן המפורט, בין הקבלה הריניסאנסית לבין החסידות.

M. Idel, 'Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism', in: J. Neusner, E. 31
Frerichs, P. Flesher (eds.), *Religion, Science and Magic*, New York, Oxford 1989, pp. 82-117

רשימת הפניות ביביליוגרפיות ופירוט קיצורים

אידל, *Kabbalah: New Perspectives*

Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-London 1988

אידל, 'חומר קבלי'

משה אידל, 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד', מחקרי

ירושלים במחשבת ישראל ב, תשמ"ג, עמ' 169-207.

אידל, 'המחשבה הרעה'

משה אידל, 'המחשבה הרעה של האל', תרכ"ז מט (תש"ם), עמ' 356-364.

בן-שלמה, תורת האלוהות

יוסף בן-שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה.

גוטליב, מחקרים

אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עורך יוסף הקר, תל-אביב תשל"ו.

דן, תורת הסוד

יוסף דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח.

וולפסון, 'על דרך האמת'

Elliot Wolfson, 'By the Way of Truth: Aspects of Nahmanides'

Kabbalistic Hermeneutics, *AJS Review* XIV (1989), pp. 103-178

זק, 'תורת הצמצום'

ברכה זק, 'תורת הצמצום של משה קורדובירו', תרכ"ז נח (תשמ"ט),

עמ' 207-237.

כתבי הרמב"ן

כתבי רבינו משה בן נחמן, מהד' חיים דוב שעוועל, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד

(שני כרכים).

ליבס, 'המיתוס הקבלי'

יהודה ליבס, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', מחקרי ירושלים במחשבת

ישראל ז (תשמ"ח), עמ' 425-459.

ליבס, 'כיוונים חדשים'

יהודה ליבס, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים 50 (בדפוס).

מרון, 'גאולה בתורת האר"י'

רונית מרון, 'גאולה בתורת האר"י', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור של

האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ח.

פינס, 'האל, הכבוד והמלאכים'

שלמה פינס, 'האל, הכבוד והמלאכים לפי שיטה תיאולוגית של המאה השניה

לספירה', ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, עורך יוסף דן, ירושלים

תשמ"ז, עמ' 304-314.

שלום, קרית ספר

גרשם שלום, 'שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון על יסודות תורת

הספירות', קרית ספר ח (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 397-408, 534-542; ט

(תרצ"ב), עמ' 126-133.

- שלום, פרקים
 גרשם שלום, פרקים מתולדות ספרות הקבלה, ירושלים, תרצ"א.
 שלום, ראשית הקבלה
 גרשם שלום, ראשית הקבלה, תל-אביב וירושלים, תש"ח.
 שלום, זרמים עיקריים
 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*³, New York 1967
 שלום, הקבלה בגירונה
 גרשם שלום, הקבלה בגירונה, ירושלים (אקדמון) תשכ"ד.
 שלום, מקורות הקבלה
 G. Scholem, *The Origins of Kabbalah*, tr. A. Arkush, ed. R.J.Z.
 Werblowsky, Princeton 1987
 שלום, דברים בגו
 גרשם שלום, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו.
 שלום, הקבלה
 G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974
 ש"ץ, 'רמ"ק והאר"י'
 רבקה ש"ץ, 'ר' משה קורדובירו והאר"י – בין נומינליזם לריאליזם', מחקרי
 ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ב), עמ' 122–136.
 תשבי, משנת הזוהר
 ישעיה תשבי, משנת הזוהר ב, ירושלים תשכ"א.
 תשבי, נתיבי אמונה ומינות
 ישעיה תשבי, נתיבי אמונה ומינות, רמת גן תשמ"ד.
 תשבי, תורת הרע
 ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה, ירושלים תשמ"ד.



On the Concept of Zimzum in Kabbalah and its Research /

על תולדות מושג ה'צמצום' בקבלה ובמחקר

Author(s): משה אידל and Moshe Idel

Source: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* / כרך י, במחשבת ישראל, מחקרי ירושלים
PROCEEDINGS OF THE FOURTH INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE HISTORY OF JEWISH
MYSTICISM: LURIANIC KABBALAH / היהודית לזכר גרשם שלום: קבלת האר"י
דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה

המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל /

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies /

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23364516>

Accessed: 04/03/2014 09:43

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mandel Institute for Jewish Studies / ע"ש מנדל is collaborating with
JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Jerusalem Studies in Jewish Thought* / מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל

<http://www.jstor.org>