

פרק א

השם החסר ומילואו: פירוש ר' יצחק סגני נהור לספר יצירה

השם המפורש

העיון בשם המפורש הריהו לב תורת הסוד במאה השתים עשרה ובתחילת המאה השלוש עשרה, אצל מקובלים השוכנים בפרובנס ואצל חסידי אשכנז.¹ זיהוי השם המפורש כסתרי תורה קיים גם אצל חכמים מצפון צרפת² גם אם אינם בעלי סוד, הרי העיסוק בשם נקשר בידם לפעילות של מסתורין, או של שימוש בשם, וגם אצל פילוסופים יהודים³ הטוענים גם הם לכתרה של תורה; תורתם שונה לחלוטין מתורת המקובלים אך גם הם מציינים את השם המפורש כ'סתרי תורה'. בין אם זיהו זה נעשה בידי הפילוסופים מתוך רצון מודע לקישור של מערכות ידע שבידיהם למסגרת הסמלית המסורתית ובין אם מתוך הכרה של ממש בחשיבות השם המפורש, הריהו מלמד מכל מקום על רציפות התודעה הדתית היהודית באשר לגולת הכותרת של

1 התחום הסודי והמקודש ביותר בתורת חסידי אשכנז היה תחום השמות הקדושים, כפי שמורים מחקריו של י' דן. דן מורה על כך שהספר המקיף ביותר של ר' אלעזר מורמס בתורת הסוד הוא 'ספר השם', הפותח בהתנצלות על כתיבת הפירוש של שם הוי"ה. ראה דן, תורת הסוד, עמ' 74-76. קיום טקס מסירת השם באשכנז מעיד על חוגי סוד שעניין השם המפורש מוסיף להתקיים בהם כמעין טקס חניכה (ראה שם, עמ' 74 הערה 1). ראויה לציון העובדה שבחסידות אשכנז כבר אין מדובר בסודות 'שימוש' (=מגיה), אלא בסודות עיוניים (שם, עמ' 75), ועיין עוד מאז: וולפסון, ספקולום, עמ' 234-247; אידל, אבולעפיה, עמ' 251-252.

2 בצפון צרפת נכרכות לעתים קרובות הצפייה במרכבה או הכניסה לפרדס בעיסוק בשם המפורש. ראה תיאורים שמביא אידל, אבולעפיה, עמ' 251; הנ"ל, החוויה המיסטית, עמ' 16-17. עוד עיין פירושו של הרשב"ם לזמאי ניהו סתרי תורה: 'מעשה המרכבה ומעשה בראשית ופירושו של שם כדכתיב זה שמי לעלם, והמכסה היינו שאינו מוסר אותם לכל אדם אלא למי שלבו דואג' (בבלי, פסחים קיט ע"א).

3 למשל ר' יהודה הלוי, הכוזרי, ד, א-ג, דיונים בשם המפורש כשם העצם של האל. אצל הרמב"ם מוזהה השם המפורש עם 'סתרי תורה', ומסירתו כוללת מסירת עיונים אלוהיים הנלמדים ממנו, ראה מורה נבוכים חלק א פרקים סא-סב. השם המפורש מוזהה בתורתו של ר' אברהם אבן עזרא עם ה'כול' הכולל והשלם ומהווה אצלו מושא הדבקות. ראה רביצקי, הנס, עמ' 331 הערה 9. על העיון בשמות האל כדרך להכרת האל והמצויאות אצל ראב"ע, רס"ג ואבן לטיף ראה: אידל, אבולעפיה, עמ' 163-164; הנ"ל, החוויה המיסטית, עמ' 17-23.

הידע הסודי. במובן זה יש כאן גם המשכיות של הזרמים השונים עם תפיסות קדומות של תורת הסוד היהודית.⁴

השם המפורש הוא לב תורתו הקבלית של ר' יצחק סגי נהור. בתורה זו האלוהות נתפסת כשפה, והשם המפורש כנקודת הכובד של שפה זו. בחינת מקומו של ר' יצחק בעניין זה על רקע מוריו ותלמידיו מעלה, כי רוב הקטעים שיש בידינו מראשוני המקובלים היושבים בפרובנס, מן הראב"ד ומר' יעקב הנזיר,⁵ מורים על עיסוק פרשני בשם המפורש: בחלוקה של אותיותיו, במשמעות רמזיהן ובמעמדו של השם המפורש בכוונות התפילה. נראה, שעיקר הלמדנות הקבלית בחוגים אלה היה כרוך בבניית נדבך נוסף של פרשנויות על מסורות הסוד העתיקות בעניין השם המפורש ויישומן בהקשרי התפילה.⁶ ר' יצחק מקבל מסורות מאבותיו ומרבותיו ומוסר הלאה את תורת האלוהות המלוכדת סביב השם המפורש. תלמידיו ופרשני תורותיו המובהקים ר' אשר בן דוד, ר' עזרא ור' עזריאל, מזהים את מהות המסורת הקבלית, או את גולת הכותרת של סודותיה, עם השם המפורש:⁷ ר' אשר בן דוד מציג את כל תורת האלוהות של הקבלה במסגרת פירוש לשם המפורש;⁸ ר' עזרא מגדיר את הקבלה כמסורת

- 4 ראה: שלום, גנוסטיציזם, עמ' 75-83; הנ"ל, פרקי יסוד, עמ' 41-44. שלום תיאר את תפיסת שמו של האל כריכוז עליון של הכוח האלוהי, כמהווה חוליה המחברת תחום רעיוני הקשור במקורו בשימוש עם מושגים השייכים לתחום העיוני-סמלי ממש. הוא הצביע על קשר זה בתולדות הקבלה הקדומה ועל יסודו במדרשים קדומים למדיי. ועוד ראה אליאור, ספרות ההיכלות, בעיקר עמ' 17-24. גם כמה מתשובות הגאונים עוסקות בשם המפורש, ראה לוין, אוצר הגאונים, חגיגה, עמ' 16-24. חלק מן התשובות נשתמר דווקא במסגרת פרשנות לכתובים העוסקים בדברים שהם 'מכבשונו של עולם' – פירוש ספר יצירה לר' יהודה הברצלוני, שהשפיע רבות על קבלת ר' יצחק. ראה למשל באוצר הגאונים, קידושין, עמ' 176-177, ותשובות שהשתמרו בפירוש ר' יהודה הברצלוני לספר יצירה, עמ' 102, וכן בעמ' 114. עיין גם במחקריו המוזכרים של אידל (לעיל הערה 2).
- 5 ראה השרידים של קבלת ר' יעקב הנזיר וקבלת הראב"ד שפרסם שלום בראשית הקבלה, עמ' 73-74 הערה 2. וראה מה שפרסם שם שלום כמיוחס לראב"ד, עמ' 18 הערה 1, וכן דינו על כך: הנ"ל, פרובנס, עמ' 91-103.
- 6 על מעמד התפילה אצל מקובלים אלה ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ' 93-98. וראה מאז: אידל, הכוונה בתפילה, עמ' ה-יד; הנ"ל, התפילה בפרובנס, עמ' 265-286; הנ"ל, כוונת שמונה עשרה, עמ' 25-52.
- 7 נראה שהמעבר מסוד לגילוי בראשית הקבלה אצל ר' עזרא ור' עזריאל – מתבטא גם בהרחבת תחומי היצירה הקבלית שלהם מכתובת סודות קבליים מוגדרים ליצירה במסגרת ז'אנרים פרשניים שונים כאגדה וראשית פירושי מקרא. אכן, תחומי קבלתם מתפרשים מבחינה כמותית ומבחינת היקף תכניהם על תחומים הרחבים בהרבה מתחום השם המפורש. מכל מקום, תפיסתם העצמית את קבלתם כעוסקת בשם המפורש וכן מציאותו של עניין זה בהרחבה דווקא בשכבה המוקדמת של יצירתו הקבלית של ר' עזריאל – החדשן שבין השניים – (וכאן כוונתי בעיקר לקטעים העוסקים בפירוש התפילה שפרסם שלום [שרידים, עמ' 207-222]), וכן לאיגרת לבורגוס [הנ"ל, קבלות, עמ' 231-232]) מורים ללא ספק כי מרכזיות השם המפורש הונחלה להם מרבים. ואמנם ר' אשר, על אף ההרחבה שבה הוא כותב על עניינים מסוימים, העיסוק בשם המפורש, שבא לו במסורת מר' יצחק סגי נהור, מהווה אבן פינה בכל חיבוריו. לתהליכי מעבר אלה מסוד לגילוי בחוג מפרשי הרמב"ן השווה אברמס, המסורת שבעל פה, לאורך המאמר, ועיין גם פדיה, הרמב"ן, פרק א.
- 8 פירוש שם המפורש בתוך ר' אשר, עמ' 13-27.

החכמה של 'ידיעת השם';⁹ ר' עזריאל מזהה את מהותו של השם עם סוד האלוהות.¹⁰ הבנת מעמדו של השם המפורש בקבלת ר' יצחק מוארת על רקע המעמד הסמלי של השפה השלובה עמוק בחווייתו הדתית. שיטה סמלית זו היא השיטה העיקרית לתיאור ההוויה בקבלת ר' יצחק סגי נהור.¹¹ היא מתבלטת בעושרה ובכך שהיא מביעה גוני גוונים של תהליכים: תהליך התפרטות האצילות ומובחנותה,¹² תהליך ההשגה של האדם,¹³ תיאור דרגות ההוויה¹⁴ ותיאור קצב הקיום.¹⁵ בתוך השפה הרוחנית כמארג ההוויה מהווה השם המפורש את שורשה. הוא מביע את רעיון הגרעין שממנו מתפשטת ההוויה, הוא המקור, האחד והמקיים:

בשם אחד - שרשם בשם אחד, כי האותיות הם הענפים הנראים כמו השלהביות המתנועעות שיש בהם תנועה מחוברת בגחלת, וכמו בדי האילן וענפיו ופאותיו ששרשם באילן, וכן השקול מן החציבה, והתמורה מן השקול, ומתוך התמורה הצורה. וכל הדברים נעשים צורה, וכל הצורות אינם יוצאים אלא בשם אחד, כמו הענף היוצא מן השרש, נמצא כשהכל הוא בשרש הוא שם אחד, לכך אומר בסוף שם אחד.¹⁶

את מרכזיות השפה בקבלת ר' יצחק ניתן להסביר על רקע העובדה שחלק גדול של התורה שמוסר ר' יצחק הוא במסגרת פרשנות לספר יצירה,¹⁷ ספר המעניק לאותיות ולשפה מעמד אלוהי (בניגוד לשפה 'הסכמית'),¹⁸ והן מהוות בו מעין מפתחות הבריאה. הסברה שיטתית של עקרונות דקדוקיים ושל אותיות על רקע התורה הנאראפלטונית ומתוך הסתמכות על תורות מתמטיות וגאומטריות הניזונות מעקרונות סמליים ניתן למצוא אצל ר' אברהם אבן עזרא. השפעתו של אבן עזרא בתחום זה היא חלק מהשפעה רחבה ומקפת של תורתו על קבלת ר' יצחק. עניין זה מתבלט הן בשימוש במינוח האופייני לר' אברהם אבן עזרא: מלא, חסר, פרטים, כללים, כול, צד, מעמיד, כוח, הן במבנים רעיוניים: התפיסה של מדרגות ההוויה כמבטאים תבנית שניותית בסיסית של כלי רוח; תפיסת הנס והנבואה המעניקה תבנית של כללי השפעת האדם על האלוהות והשראת האלוהות על האדם; גם אצל ראב"ע מופיע העיסוק בשפה

9 ר' עזרא, פירוש שיר השירים, עמ' תעז-תעח.

10 שלום, קבלות, עמ' 233.

11 ראה גם: שלום, פרובנס, עמ' 206-215; הנ"ל, פרקי יסוד, עמ' 39-40.

12 ראה פירוש ספר יצירה, עמ' 2-35, שורות 47-67, עמ' 6 שורות 135-141, עמ' 9 שורות 202-207.

13 ראה שם, עמ' 6 שורות 126-134, עמ' 4 שורות 230-235.

14 ראה שם, עמ' 10 שורות 213-217, עמ' 12 שורות 261-272.

15 ראה שם, עמ' 10 שורות 208-211, עמ' 12 שורות 252-260.

16 פירוש ספר יצירה, עמ' 10 שורות 213-217. וראה שלום, פרובנס, עמ' 210-213.

17 לכך התייחסה כבר גברין, ר' עזריאל, עמ' 11.

18 באשר למושג זה עיין אידל, לשון, עמ' 30-32.

ובשמות כמלמד אמתות, וכמובן השם המפורש מרכזי לעניין זה. קיימת הקבלה בין הראב"ע לחוגו של ריס"ן גם בנושא המחזורים הקוסמיים.¹⁹ בתוך התיאור הסמלי-שיטתי של השפה, ובמיוחד על רקע נדירותן של דרשות על הממד החזותי של האותיות,²⁰ מתבלטים פירושים הנשענים על ממד השמיעה וההגייה שבשפה.²¹ עניין זה יש להסבירו על רקע רציפות עם מסורות קדומות הן בידי חז"ל הן בידי בעלי מסתורין קדומים, שהלא משמעות מסירת השם המפורש היא מסירת אופן הגייתו.

אור ולשון, שמיעה וראייה

שלום התייחס לתופעה של תיאור האצילות בקבלה בשני אופנים סמליים מקבילים: האור והלשון. בחינת יחסי הכוחות בין מערכות סמלים אלה בתוך קבלת ר' יצחק סגי נהור עצמו מעלה, כי סמליות השפה היא הסמליות המובהקת לתיאור האלוהות

- 19 עדויות לקיום תורת השמיטות ביד ריס"ן לבד מן המצוי אצל ר' עזרא ור' עזריאל הן לפי המצוי בחיבורי ר' אשר בן דוד ובעיקר בהסתמך על השגת הראב"ד על הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ח ה"ח: אמר אברהם: נראה כמכחיש שאין העולם חוזר ובהו והקב"ה מחדש עולמו ואמרו שיתא אלפי שנין היו עלמא וחד חרוב ונמצא שהוא עולם חדש). ניתן לשער שריס"ן עצמו החזיק אף הוא בתורת השמיטות, ואם כן הרי כאן הקבלה נוספת – שכן גם ראב"ע החזיק בתורה זו.
- 20 דרשות על הממד החזותי של האותיות ניתן למצוא כבר בספרות התלמודית, ראה למשל: בבלי, שבת קד ע"א; בבא בתרא כה ע"ב; מנחות כט ע"ב. ראה גם: אותיות דרבי עקיבא, נוסח ב, בתי מדרשות, ב, עמ' תד-תיא; מדרש האותיות שם, עמ' תסב-תסה, וכן מקבילות שמצביע עליהן שם ורטהימר. בימי הביניים אנו מוצאים דרשות של צורת האותיות אצל אבן עזרא. ויש עדיין מקום לבדוק את השפעת תורת האותיות של אבן עזרא על חוגי מקובלים שהעיסוק בשפה מרכזי אצלם. ראה למשל: ספר צחות ג, כ ע"א דרשה על צורת האל"ף ושמ, כ ע"ב דרשה על צורת ה"א. לא ניכנס לשאלה אם אבן עזרא עצמו הוא הפותח בפיתוח שיטתי של פרשנות מסוג זה על האותיות, אך יש טעם לציין שבעניין זה אבן עזרא הוא לפחות בעיני עצמו בעל תודעה של יוצר ומחדש, וכן הוא אומר: יקודם שאזכיר שאר האותיות, אומר דבר כלל בכל, כי כל טעם שאני אומר בצורת האותיות ובשמותם [...] לא קבלתי מרבי ולא למדתי מספר, רק דרך סברה, ויתכן המשכיל הבא אחרי שיוציא ג"כ הוא טעמים לאשר הזכרתי [...] לכן אנכי החילתי לסקל האורח' (שם, יד ע"א). תודעת החידוש של אבן עזרא בעניין זה מאפיינת בכלל את יחסו למסורת. יותר מאוחר מוצאים אנו דרשות על הממד החזותי של האותיות ביד המקובלים: האחים הכהנים, אצל ר' שם טוב אבן גאון, ר' דוד בן יהודה החסיד, וספר התמונה. האחים הכהנים מתבלטים הן בפרשנות המוזיקלית והקולית הן בפרשנות הצורנית.
- 21 היינמן (דרכי האגדה, עמ' 104) כבר עמד על נדירות דרשות המבוססות על צליל אותיות. אחת הדרשות הבודדות בספרות מדרשי האותיות המתייחסת לממד הווקלי מצויה במדרש אותיות דרבי עקיבא השלם, נוסח א, בתי מדרשות, ב, עמ' סג: אין ה"י אלא שם המפורש שבו נברא כל העולם [...] ומה נשתנה ה"י יתיר מכל האותיות כולן שבהם ניתנה תורה לישראל [מפני] שאין בו ממש שכל האותיות כשהאדם מוציאן בפיו הוא מרגיש בהן בשפתו ובלשונו ויוצא טיפה רוק מפיו, אבל ה"י כשהאדם מוציאן מפיו אינו מרגיש בה, לא בלשונו ולא בשפתו ואינו מוציא בה טיפת רוק מפיו של אדם. את ייחודה של האות ה"א, הקשורה אף פה בשם המפורש, מחליפה אצל ר' יצחק האות אל"ף.

וההוויה, ואילו סמלי האור תופסים מקום שולי בלבד. עיון בחיבורים אשר ללא כל ספק שייכים לר' יצחק,²² מעלה כי בודדים המקומות שבהם הוא משתמש בסמלים של אור.²³ הניסיון לאפיין את דרכי השימוש בסמלי האור מעלה כי גם סמלים אלה קשורים בטבורם ללשונו של ספר יצירה; העניין הבולט החוזר היחידי הוא עניין השלהבת והגחלת. אף כאן זוהי ספק לשון סמלית ספק לשון דימוית גרידא, שכן השימוש בשלהביות ובגחלת דומה לשימוש בדימויים ובמשלים אחרים אצל ר' יצחק לשם הבעת רעיון היציאה מן האחד. באופן זה משמשים גם הדימוי של בדי האילן היוצאים מן השורש, או הבנייה בהר וחפירת מחילות העפר.²⁴

לעומת זאת, בולט בפירושו של ר' יצחק לספר יצירה עושר סמלים מתחום השפה הרובם המכריע מוזיקליים: 'אוויר נתפס', 'אוויר דק אינו נתפס', 'חשיות', 'שריקה', 'דממה דקה', 'התפשטות הרוח', 'רוח', 'המשכת הקול', 'נעימות הקול', 'קול פנימי דק מאוד ואין משיגו', 'כלי הרוח', 'תנועות לשון', 'תנועות פה', 'רפוי', 'דגוש', 'אות', 'רשימה', 'ספר', 'שם', 'שם אחד', 'שם פנימי', 'נקרא', 'אינו נקרא', 'שם מפורש'.

רובו של אוצר סמלים זה שאוב מספר יצירה, אך הריהו מפותח בהרחבה ומשמש להבעת גוני גוונים של היחסים בין הספירות ואופן השגת האדם אותן. יש לציין שר' יצחק הוא ככל הנראה מראשוני המקובלים הפותחים בפרשנות סוד לצד המוזיקלי של השפה, ניקוד האותיות וטעמי המקרא.

את ממד השמיעה בקבלת ר' יצחק ייתכן שיש להסביר גם על רקע תפיסות פילוסופיות מסוימות בימי הביניים שקבעו לחוש השמיעה את הבכורה על שאר החושים כחוש האצילי ביותר.²⁵ עוד ייתכן שמגמה דתית זו קשורה גם בעיוורונו של ר' יצחק (כפי שמורה שם התואר: סגי נהור), לפחות בחלק מחייו.²⁶ למעשה, אחד

22 הוצאת מדרש כונן מכלל חיבורי ר' יצחק סגי נהור (אידל, ר' דוד, עמ' 170 הערה 9) מאששת אבחנה זו.

23 ראה פירוש ספר יצירה, עמ' 1 שורות 2-5, עמ' 6 שורה 123, עמ' 9 שורות 184-185, עמ' 10 שורה 214.

24 ראה שם, עמ' 1-2 שורות 24-25.

25 ראה קויפמן, החושים, בעיקר עמ' 141-143. מעניין לציין שבהגות המודרנית נעשו ניסיונות להנגיד את היהדות לחכמת יוון והנצרות על ידי אפיון הראשונה בתכונת השמיעה והשנייה בתכונת הראייה. עיין ר' דוד הכהן, קול הנבואה, המיסוד רובו ככולו על אבחנה זו, וכן עיין בובר, דרכו של מקרא, עמ' 41-58, הרואה את ייחודו של המקרא בהתגלות המיסודת על דיבור ושמיעה. דיון בראייה ובשמיעה בתוך החוויה הדתית ראה אצל פדיה, המראה והדיבור. אולי ניתן להציע שעל רקע מרכזיות הראייה בספרות ההיכלות הקדומה מחד גיסא, ובזוהר מאידך גיסא, ואף על רקע מרכזיותה אצל תלמידי ר' יצחק עצמו, מתבלטת תורתו הקבלית כיצאת דופן במקום המועט שתופסים בה סמלים וחוויות המבוססים על אור או מראה. ההיבטים העיוניים והמעשיים של חוויית הראייה מתוארים בעומק ובדקוּת בידי ר' זוּרְיָאל, בתוך שלום, קבלות, עמ' 238-239.

26 שלום (פרובנס, עמ' 129-132) בירר את עניין עיוורונו של ר' יצחק סגי נהור מתוך בדיקת מסורות שונות עליו. הוא הורה על כך שלפי מסורת המקובלים בספרד בסוף המאה השלוש עשרה, היה ידוע בהסכמה כללית כי היה עיוור. כיוון שעיוורונו לא הוזכר על ידי חוג תלמידי הראשונים, נטה שלום לדעה שהוא התעורר בזמן מן הזמנים בחייו. שלום העלה את השאלה אם תוכן תורת הסוד של ר' יצחק עשוי לאשש או לסתור עדות זו. הוא הראה פנים לכאן ולכאן, אך לא הגיע לכלל מסקנה; את

ממשליו היפים של ר' יצחק על האצילות ואופן השגתו של האדם אותה, ניתן אף הוא להנהרה נוספת אם מניחים שאכן היה עיוור: 'ומאותן הנפלאות המפליאות, הנתיבות הן כעין חוטי השלהביות שהן נתיבות לגחלים, ועל ידי השלהביות אדם רואה הגחלת, כדרך הפקעת שעל ידי החוט אדם הולך למקום הפקעת' (פירוש ספר יצירה, עמ' 1 שורות 2-5). יש כאן צירוף בין דימוי מתחום הראייה ובין דוגמה מתחום ההתקדמות, האופייני לעיוור דווקא. ייתכן להציע שמשל זה, על אף שהוא מובע בשפת השלהבת (היונקת מספר יצירה עצמו),²⁷ עשוי לשקף בין היתר חוויית יסוד של אדם עיוור – היות מובל.

פירוש ספר יצירה

נפנה לעיין בפירושו של ר' יצחק לספר יצירה.

כנקודת מוצא לדיון שלהלן ישמש רמז בדבר תיקון השם המפורש החבוי בכמה שורות בפירושו של ר' יצחק סגי נהור לספר זה. מתיאורו של תהליך תיקון זה בשם המפורש משתמעת טענה בדבר חסרונו של השם בהווה. על רקע מרכזיות סמליות השפה לתיאור האלוהות ומרכזיות השם המפורש כסמל לאלוהות בראשית הקבלה בכלל ואצל ר' יצחק בפרט, דומה שהטענה כי השם המפורש הוא חסר, משמעה הוא כי האלוהות כביכול חסרה. תיאור האלוהות בסמלים של מצבים חסרים ומתוקנים מהותי לקבלה מראשיתה.

געיין בדברים:

קצוות מלשון קצה

וכולן משה ששה

וכן כתוב 'בשש צרות יצילך' (איוב ה 19)

לא אמר משה אלא בשש

הם הצרות שהם מצרות לאחרים ויהיו לך שחוק

כי השביעית המכרעת היא אות שניה של שם

טיעוניו המסתמכים על פירוש מדרש כונן אפשר להוציא ממסגרת הדיון (אידל, ר' דוד, עמ' 170 הערה 9); כמו כן, עמד שלום על כך שתורות המסתרין של ר' יצחק אינן חזותיות בעיקרן ואין בהן ציורים רבים; הן מופשטות למדי; בחינה של מקום הסמליות של המראה והשמיעה בקבלת ר' יצחק מורה כי מקום סמלי האור שולי ביחס לסמלי השפה, וכי חלקה של הסמליות הפונטית והמוזיקלית בתוך סמלי השפה הוא גדול. ממד זה בקבלת ר' יצחק – דהיינו ממד השפה כתשתית כל השיטה הסמלית – פחות מובלט על ידי תלמידיו. עיונים הקשורים באבחנות דקות על אודות הראייה מופיעים אצל חלק מן המקובלים שתורתם מתייחסת אליו. בחינה מחדשת של סוגיית הראייה בקבלת ר' יצחק סגי נהור ראה וולפסון, ספקולום, עמ' 288-293, 360.

27 למשל זה יסוד בספרות המדרש, ראה בראשית רבה יב, עמ' 98, וההקבלות במיתולוגיה היוונית, בסיפור חוטה של אריאדנה.

בשביל שזאת עיקרה אלף
 ובאלף השם מתעלה
 והוא השם הפנימי
 שהשם מתעלה בו
 שאנו אומרים בו ושמך נורא
 בשביל שהיא אלף חק שהיא התשובה
 שהיא באלף הא
 ולכן היא נמנית במנין אות אחת
 כאילו היא אלף
 והחותם של אלף מכל צד הוא תחילה וסוף
 אבל אלף האמצעית של שם
 היא כמו נשמה
 לולי הרוחות לא תעמודנה הגוויות
 ואם הכל רוח לא יקרא שם
 ועל כן הא לא תשתנה
 אלא שתתעלה ותיקרא
 שם מלא לא ימוט
 כ"ש ר' עקיבא לא ימוט שמך עמך
 לאיזה צד שיהיה אין זה התמוטטות
 והכל פונים למערב להתפלל.²⁸

עד כאן דברי ר' יצחק, ולהלן הצעתי לפירושים:²⁹

[שש ספירות תחתונות מכונות] קצוות מלשון קצה, וכולן מששה ששה³⁰ [הן כפולות]. וכן כתוב בשש צרות יצילך,³¹ לא אמר משש אלא בשש³² [על ידי שש צרות

28 ראה פירוש ספר יצירה, עמ' 15-16 שורות 330-338. מראי מקומות והערותיי המלוות את הציטוט יובאו להלן ביחס לפירוש שאציע על הדברים.

29 אני שבה וחוזרת על הציטוט תוך כדי פרשנותו. התוספות הפרשניות שלי בסוגריים מרובעים, מה שאינו נתון בסוגריים הריהו ציטוט.

30 כפילות הביטוי 'ששה' עשויה להיות מיוסדת על גרסה אחרת לפירוש ספר יצירה המצוטטת גם בידי הברצלוני: 'שבעה ולא ששה שבעה ולא שמונה, שש צלעות לששה סדרים' (ר' יהודה, פירוש ספר יצירה, עמ' 231). כפילות זו עשויה לרמוז לפרשנות של י"ג מידות שש מכל צד כשבינה היא הי"ג האמצעי והמכריע, וכן מצינו אצל ר' זוריאל, המשתמש בפרשנות זו להנגדה של עולם זה לעולם הגאולה. ראה שלום, שרידים, עמ' 211-212. על אפשרות זו העמידני יהודה ליבס. וראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 171 הערה 297. והשווה עתה אידל, משיחים, עמ' 123. עוד אדגיש חשיבות תבנית סמלית זו על רקע מושג התמורות של ספר יצירה, דהיינו בתפיסה זו שש הספירות קשורות למושג התמורות בעוד השביעית היא מעל לתמורות. ועיין פדיה, שבת, עמ' 145-147.

31 איוב ה' 19, והמשך הפסוק: 'ובשבע לא יגע בך רע'. הקשר הגאולה הוא ההקשר המובהק שבו, כפי שיתברר, נתונה המסורת שלפנינו. לאור זה חשוב לציין שפסוק זה נדרש בבראשית רבה כברכה שמוסר יצחק ליעקב כנגד הגלות. עיין בראשית רבה עה, עמ' 886-887.

32 מכון הינצלות על ידי עצם הצרות ולא הינצלות מהן. והשווה ר' אשר מלוניל (ספר המנהגות,

יצילך, כן הצרות הם מצרות לאחרים [אך] לך יהיו שחוק³³ כי [ספירת בינה שהיא] השביעית³⁴ [היא] המכריעה³⁵ [אותן לשחוק]. והיא [ספירת בינה רמוזה ב]אות שנייה של שם³⁶ [המפורש, שהיא אות ה"א, והיא מכרעת] בשביל שזאת [מכיוון שהבינה] עיקרה³⁷ אלף³⁸ [ואלף היא כתר, הקו האמצעי המכריע, והוא מקורה ושורשה של

עמ' 142-143) המכנה את ימות המשיח ימות צרה. כך למשל הוא מפרש שאחרי אמירת 'אשרי' (תה) קמה) בתפילה, המכוון לדעתו לתקופת הגאולה, אומרים 'יענך יי ביום צרה' (שם כ), המדבר על ימות המשיח כמו שכתוב 'והיתה עת צרה' וגו' (יר' ל 4).

33 הביטוי 'שחוק' חוזר במדרשים שונים לשם אפיון התקופה שלעתיד לבוא. ראה למשל בבלי, ברכות לא ע"א; סוטה מט ע"א. הוא מופיע גם בתיאור ירושלים של מעלה, ר' יהודה, ספר יצירה, עמ' 233. גם ביטוי זה מהווה חזיון - במישור המינוח - לפרשנות קטע זה כמייצג תפיסות הקשורות באופייה של הגאולה לעתיד לבא.

34 ספירת בינה נמנית כשביעית (כאשר מונים מלמטה כלפי מעלה, ולא כשמינית) בקבלת ר' יצחק סגי נהור, ראה למשל פירוש ספר יצירה, עמ' 10 שורה 225: 'עשר ספירות שהם ו' קצוות והזמנת התשובה שהיא חביון עוזר. את התבנית של העמדת שש על ידי וי"ו שביעי מעניין להשוות לדברי אבן עזרא: 'שש הקצוות בכוחו מעמיד', שירי הקודש, א, שיר 171. התבנית של העמדת שש על ידי כוח שביעי היא תבנית מפתח להבנת היחסים בין הספירות ולהבנת תהליכי המיעוט והתיקון באלוהות.

35 המונח 'מכריע' - הלקוח מספר יצירה - משמש בקבלת ר' יצחק לתיאורן של ספירות שונות, בדרך כלל אלה הנקשרות לקו האמצעי של הספירות ומאזנות בין אלה לבין אלה. עיין למשל פירוש ספר יצירה, עמ' 4 שורה 80.

36 בינה מזוהה עם האות השנייה של השם המפורש, כלומר האות ה"א, וראה דברי ר' יצחק בפירוש ספר יצירה, עמ' 4 שורה 79: 'אחרית, היא הבינה שהיא תחילה, הנקראת הא כמו סוף השם. והדברים תואמים גם את קבלת ר' יעקב הנזיר: 'ועוד קיבל בסוד השם הנכבד שהי"ו כנגד חכמה, והוא כנגד בינה, והי"ו כנגד שש קצוות, והוא האחרונה כנגד מלכות'. ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ' 73.

37 על פי תפיסתו של ר' יצחק סגי נהור כולל כל פרט בהוויה פרטים מרובים, ויש בו נקודת כובד המאפיינת אותו מתוך קישורו למקורו, והיא עיקרו. ראה פירוש ספר יצירה, עמ' 12 שורה 264: 'ובכל אחת מן האותיות כל האותיות, אבל כל אחת יש לה עיקר בפני עצמה'. כאן כוונת ר' יצחק לומר שעיקרה של הבינה הוא הכתר, היינו כתר שהוא מקורה, מיוצג בה תדיר.

38 אלף מזוהה בקבלת ר' יצחק בעיקר עם ספירת כתר, אך גם עם ספירת בינה על פי רעיון העיקר. במעמדה המיוחד של האות אלף בתורת ר' יצחק ניכרת השפעת עקרונות הדקדוק של אבן עזרא. עיין ספר צחות ג, יג ע"ב: 'ואין באותיות הגרון יותר קל מהאלף ואין צורך לומר המלה כולה רק אם תנועה תחתיה. והנה מצאנו האלף שיבא נח נעלם אחר כל תנועה על כן הושם בראש האותיות [...] וטעם אחר כי האלף סימן המדבר והנה ראוי להיותו ראש לכל האותיות'. וראה יסוד מורא, ב, עמ' יח. דבריו של ר' אשר בן דוד, תלמידו של ר' יצחק, משקפים בבירור תפיסה זו. ראה פירוש שם המפורש בתוך ר' אשר, אברמס, עמ' 230: 'ראויה היתה הא' להיות נראית ונקראת באחרונה בסדר האותיות ולא נראית בראשונה כי אם לגלות מעלתה, ולהודיע שממנה יונקות אשר אחריה באות, וכולן ממנה מתברכות ומתפרנסות ובה יכולה להצטייר כל אות אם לכל צד התפכנה תוכל לבנות כל אות ואת ממנה והיא המורה על האחדות יותר מכל שאר האותיות'. והשווה הבהיר (מרגליות), סימנים יז, כו, ובעיקר ע, שם מתבלט מעמדה המיוחד של האות אלף המזוהה מבחינה סמלית עם ראשית האצילות.

והשווה גם קבלת ר' יעקב הנזיר: 'האלף רמו לאדון היחיד, בתוך שלום, ראשית הקבלה, עמ' 74 הערה 2; על מקומה המיוחד של האות אלף במסותרין היהודי, ראה שלום, פרקי יסוד, עמ' 34-35. במקום אחר (פדיה, העריכה), הצעתי לשקול את האפשרות שדווקא בומן עריכת ספר הבהיר, אימצה השכבה האחרונה בספר השפעות מקבלת ר' יצחק סגי נהור, וכי אולי במיצוע העיבוד של ר' יצחק נשתלבו בספר הבהיר תורות שונות של התקופה כמו זו של אבן עזרא, או של בר חייא; משמעות הצעתי היא שאין לראות בהכרח את ספר הבהיר כמשפיע על ר' יצחק בעניין זה, אלא אולי

הבינה]. ובאלף השם [המפורש] מתעלה,³⁹ והוא [האל"ף הגו] השם הפנימי⁴⁰ [הנסתר, האמצעי] שהשם [המפורש] מתעלה בו שאנו אומרים בו ושמך נורא,⁴¹ [שהוא שם אהיה], בשביל [כלומר: כיוון] [ששם זה] הוא אל"ף חק⁴² שהיא התשובה [הבינה] הרמוזה

להפך; לפחות בפירוש ספר יצירה של ר' יצחק לא בולטת השפעה של ספר הבהיר. גם אידל, במאמרו 'הספירות שמעל הספירות', התייחס לכך שמסורות הבהיר ור' יצחק סגי נהור אינן דומות (אם כי אינני מקבלת כל טיעוניו במאמר זה ועל כך ראה להלן פרק ב, הערה 87), ראה הנ"ל, הספירות, עמ' 239-280. ורמן (התפתחות חוג העיון, עמ' 169) מגיב על גישתי במאמרי 'העריכה': בצדק הוא מעיר כי קיימת במאמר הנחה שהספר נערך בפרובנס, הנחה שאמנם לא ניסיתי להוכיח אותה, אלא משקפת קבלת התזה של שלום; בעקבות דבריו של ורמן אני מקבלת את הטעון שיש לבחון הנחה זו מחדש. יחד עם זאת, שתי טענותיי העיקריות החשובות במאמר זה הן: (א) קבלת ר' יצחק סגי נהור עצמה, לפחות בפירוש ספר יצירה, אינה משקפת היכרות עמוקה ורמת הפנמה גבוהה של ספר הבהיר (דבר ששלום עצמו לא טען); (ב) ניכרים בספר הבהיר סימני עריכה של אנשים המכירים את תורות ר' יצחק או הדומות להן מאוד, וייתכן שהיו אלה אפוא תלמידיו. אכן, לא ניסיתי למקד ולהצביע על דמות מסוימת כדמות העורך כי הבעתי את הנחתי שמדובר לא באדם יחיד אלא בחבורה של לומדים ומעיינים ושתהליך העריכה היה חלק מהותי מתהליך הלימוד. אמת שנשיתי יתר על המידה לקשר בין המינוח הגאוגרפי לבין תיאור חוג ריס"ן, ובכך הלכתי בעקבות שלום, אולם הבירור התוכני והעיוני לא נפגם בשל כך וההצבעה על ר' עזריאל כעורך אפשרי של הספר עולה בקנה אחד עם דבריי. עיין ורמן, התפתחות חוג העיון, עמ' 167 והערה 20. ועדיין צריך עיון.

39 מונח זה משמש לתיאור התנועה של יחסי התחברות והתקשרות בתוך הספירות ומשמש כמו אף יחד עם המונח 'יחוד'; הוא משמש באופן זה כבר אצל הראב"ד, בתוך הסוד שהוא מוסר על ד"ר פרצופין. ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ' 79 הערה 2: 'עוד כי לולי שנברא דרפרצופין לא ייעשה מהם יחוד גמור ולא יתעלה מדת הרחמים בדין.'

40 השם הפנימי רמוז באות אל"ף. קרוב לוודאי שהכוונה לשם אהיה, המיוצג לעתים קרובות באות אל"ף ומוזוה לעתים עם בינה. פירוש זה מתחזק גם מן היחסים הנרמזים כאן בין שם המפורש לשם שמעלי. והשווה דברי ר' יעקב הנזיר שפרסם שלום בראשית הקבלה, עמ' 73-74 הערה 2. שם מתברר כי שם אהיה הראשון בפסוק אהיה אשר אהיה רומז לבינה והצירוף אל"ף-ה"א רומז לכתר: 'וקבלת הר' יעקב ז"ל [...] וקבל בשם אהיה הראשון כנגד יוצר בראשית וכנגד הבינה והשני כנגד אדון יחיד ותכמה, אל"ף ה"א כנגד כתר עליון (הראשון מתוך שני שמות אהיה נתפס בדרך כלל כנמוך יותר שכן השני הוא זה הרומז לעתיד). נראה שהשימוש במונח 'פנימי' כמונח קבוע שהוראתו 'נעלם', בא אף הוא בהשראת הפילוסופיה היהודית. באשר לראשית השימוש במונח 'פנימי' בהוראה 'סוד' אצל בעל המנהיג ראה טברסקי, ראב"ד, עמ' 243 הערה 16. אמנם יש כאן שימוש במונח זה במשמעות קיום ממש; פנימי לא רק במשמע הסוד, הנעלם – כפי שאנו מוצאים אצל הפילוסופים – אלא אף במשמע קיום הוויה אלוהית. צורת שימוש נוספת של ר' יצחק במונח 'פנימי' היא במשמעות של 'בלתי ניתן להשגה', ראה פירוש ספר יצירה, עמ' 9 שורה 204, עמ' 11 שורות 234-235, עמ' 3 שורה 57, עמ' 1 שורה 6. ראה גם אידל, הספירות, עמ' 240-265, עמ' 241 הערה 12.

41 הציטוט הוא, כפי שמציין שלום בשולי הכתוב, מן התפילה לימים הנוראים 'ובכן תן פחדך', שם נאמר: 'ושמך נורא על כל מה שבראת'. נראה שהכוונה היא כי השם הנורא רומז לשם המפורש, המוזהה עם תפארת, ואין מבחינה תחבירית יש לקרוא שהשם המתעלה הוא השם הנורא. שם זה מונגד לשם הפנימי, שם אהיה. רמזיה לשם הנורא מופיעה פעם נוספת בפירוש ספר יצירה של ר' יצחק, עמ' 5 שורה 14: 'דברו – תפארת, התעלות הדבר בכלול, כי במעט רצון הדבר מתעלה, כדכתיב אל נערץ בסוד קדושים רבה, וכן ושמך נורא'. ראה גם בפירוש התפילות לראש השנה של ר' עזריאל 42 ע"ב: 'ושמך נורא, כח הרחמים שהוא כלילתם, הגדולה וגם הגבורה נקרא שם.'

42 הביטוי 'אל"ף חק' מצוי בספר יצירה ו, א. ר' יצחק סגי נהור מוזהה כאן במפורש בין 'אל"ף חק' לתשובה. על פי קבלת ר' יצחק 'חק' בפני עצמה היא התפארת, ואילו בהתעלותה לבינה נוצר המצב או הצירוף של 'אל"ף חק'. עניין זה ניתן ללמוד ממקום אחר בפירושו (עמ' 8 שורה 162): 'ולשון חק, תפארת נקרא

באלף-יהא, ולכך היא נמנית במנין אות אחת, כאילו היא אלף,⁴³ והחותם⁴⁴ של אלף⁴⁵

חק, כדכתיב כי חק לישראל הוא, אבל אלף חק, התעלות החק ורוממות כתר, וראה עוד שם, עמ' 13 שורה 273. בעניין זה פירושו של ר' עזריאל קרוב לעיקרון הרוחני שאליו מכוון ר' יצחק ואותו הוא מבאר יפה, אך נראה שהוא פונה מן השיטה המזוהה את 'אלף-חק' עם בינה, ומזוהה אותה עם כתר, וזאת למרות אחת האמירות המפורשות ביותר של ר' יצחק. ר' עזריאל כותב בפירושו ספר יצירה ג, א, עמ' תט: 'אלף חק פירוש כתר עליון, כשהתפארת - הנקרא חק - מתעלה עד כתר עליון - הנקרא אלף - הוא הנקרא 'אלף חק', וכשאינו מתעלה התפארת למעלה - נקרא לשון חק, והיא אמצעי המכריע ימין ושמאל בינתיים'. ייתכן שר' עזריאל מסתמך על כך שהבינה מייצגת הן את בינה הן את כתר על פי ר' יצחק. את השוני הפרשני אפשר לתלות בניסיונו הדתי הכולט יותר לעיון במקור הספירות העליון. נטייתו זו מתבטאת בפרשנותו ליחסים בין שם אהיה לשם המפורש ובעניינו הרב יותר בשם אהיה. יש לציין כי מפירושו של ר' עזריאל לספר יצירה עולה כי ייתכן שהביטוי 'אלף חק' היה קיים בנוסח ספר יצירה שלנגד עיניו גם בפרק ג משנה א 'ולשון אלף חק מכריע בינתיים'. כיוון אחר הוא הארת תופעה זו על רקע מרכזיות סמלי הקו האמצעי בקבלת ר' עזריאל כפי שעולה מפירושו לספר יצירה. עיין לדוגמה דבריו על המשפט: 'ודברו בהן ברצוא ושוב - פי' המוטבע במורגש והמורגש במושכל והמושכל בנעלם ובכל אחד ואחד מהם. הקו האמצעי קרוי "דברו" שהוא אמצעי בהם והוא מתעלה לקבל משך החסד הרצון במהירות יתירה ברצוא ושוב' (פירושו לפרק א משנה ו). הבינה עשויה להימנות כאלף על פי רעיון העיקר.

43

44 המונח 'חותם' קשור בשם אהיה כבר בספרות הסוד הקדומה, וישנן קבוצות דרשות העוסקות בו. ראה למשל בתי מדרשות א, סדר רבה דבראשית דמרכבה, עמ' כ-כא: 'באות הא ברא שמים וארץ העוה"ו והעוה"ב, וחתמה בטבעת אהיה אשר אהיה, ומפני מה חתמה בחותמו, שאילו לא חתמה בחותמו אין כל בריה יכולה לדרוש באותיותיה, וכל מי שבא לדרוש באותיותיה היה מתמלא כל העולם כולו אש, לפיכך סתם אותיותיה'. כאן המונח 'חותם' קשור בשם אהיה וכן מבטא את מהותו ותפקידו של שם אהיה כנעלם וכמעלים. ואמנם בביאורו הרחב של ר' עזריאל על פירוש השם המפורש כרוכה התגלות שם אהיה ברמה גבוהה יותר של ההשגה האנושית, שבמהלך דברי הימים וקורות העתים 'הוצפנה' תרתי משמע: מלשון דבר בתוך דבר ומלשון צופן - בשם המפורש. ראה דבריו של ר' עזריאל בתוך שלום, קבלות, עמ' 233. על הקשר בין 'ימות המשיח לבין השגה שכלית ראה ליבס, המשיח של הווה, עמ' 170-175. כפי הנראה גם ההסבר לשם 'אהוי' בספר העיון, מהדורת חסידה, כו, עמ' 1, ניוון ממסורות קדומות אלה, ועיין גם בטקסט המובא אצל רומן, ספרי העיון, עמ' 100. הכינוי 'חותם' מופיע אצל ר' יצחק סני נהור גם לתיאור האדם ומעמדו בשלשלת ההווה. ראה פירושו ספר יצירה, עמ' 14 שורה 294: 'כי האדם חותם גדול שיש בו תחלה וסוף כלל כל הנבראים'. גטשל (אהיה אשר אהיה), הביא כמה דוגמאות חשובות למעמד שם זה בספרות הסוד הקדומה בסוף דיונו המעמיק בשם אהיה, עמ' 297-298. על מעמד שם אהיה בחוג הרמב"ן ראה עתה גם פדיה, הרמב"ן, חלק ב.

45 האות אלף מייצגת את השם הפנימי, הלוא הוא שם אהיה המזוהה עם הבינה. שם זה רמוז באות אלף. נראה שכונתו לומר שהאלף חותמת את שם אהיה בתחילתו ובסופו, שכן היא נהגית (ואף כתובה) הן בתחילתו הן בסופו (שם היא, כנראה, מניעה את האות ה"א על פי הגיית שם אהיה בחוג ר' יצחק). ר' עזריאל פיתח עניין זה ביותר; על פי תורתו פגימת האלוהות וההווה ניכרת גם בשם אהיה, ותיקונו בעתיד של שם זה הוא בכך שלעתידי יהיה שם זה חתום בקצותיו, בכל קצה, באלף ה"א, באופן שייכתב כך: אהיהא (ראה שלום, שרידים חדשים, עמ' 218-219). על פי דבריו של ר' יצחק כאן מתברר שאין כל בעיה בשם זה; החותם של אלף זו הוא שלם ומקיפה מכל צד תחילה וסוף. יתר על כן, כפי שיתברר בהמשך, מתנגד ר' יצחק לתיקון שביטויי הסמלי הוא שינוי ממשי בכתיבה. עניין זה עשוי ללמד שהפגימה והתיקון על פי ר' יצחק מתוארים רק מן הבחינה הפונטית, ואילו ר' עזריאל מוסיף ומביע מן הבחינה החזותית. מן הפרשנות שמביא ר' אשר בן דוד (ספר הייחוד, בתוך אברמס, קבלת ר' אשר, עמ' 139) לקטעים אופייניים במדרש הקשורים בספרות המרכבה אנו למדים על צירוף בן שש אותיות שבו נברא העולם והוא מורכב מצירוף שם יי והשם המפורש. את שם יי הוא מקשר לשכינה ואת השם המפורש לריבון כל העולמים. צירופים נוספים של שמות

[כלומר: של כל שם אהיה] מכל צד⁴⁶ הוא תחילה וסוף [האל"ף מניעה את שם אהיה מכל צד מראשו ומסופו, שכן היא כלולה גם בה"א אחרונה שלו].

אבל אלף האמצעית [כלומר: הפנימית] של שם [המפורש, נעלמת בתוכו והרי] היא כמו נשמה [אף הנשמה מקיימת הכל והיא נעלמת, וכן אל"ף זו מניעה את השם ומבחינה דקדוקית הריהי תנועה והיא המעמידה אותו].⁴⁷ אין אל"ף זו נגלית, ובה תלוי קיום הכול [כי] לולי הרוחות לא תעמודנה הגויות.⁴⁸ [אמנם] אם הכל יהיה רוח [ויהיה במדרגה של נעלם ופנימי כמו תנועה] לא יקרא שם [כי תהינה רק תנועות ללא עיצורים], ועל כן [מכיוון שיש צורך ברוח כממד הנעלם ובגוויה כממד הגלוי, ששילובם מאפשר את קריאת השם] הא [אחרונה של שם המפורש] לא תשתנה [היא לא תהפוך לאות אל"ף באחרית הימים, היא לא תהפוך לממד הרוחני הבלתי נראה], אלא שתתעלה [ולגביה התעלותה היא שתפסיק לתפקד כתנועה עלומה בסוף השם] ותיקרא,⁴⁹ [היא תתחיל להיות הגויה] [מלשון להגות].

[וכשתתעלה ה"א זאת אז יהיה השם המפורש] שם מלא⁵⁰ לא ימוט [לא יהיה ממוטט או רופף כי מעתה יהיה השם מחוזק ומתוקן] כמו שאמר ר' עקיבא לא ימוט שמך

היו בידי המקובלים וביניהם צירוף של שם אהיה ושם המפורש (עיי' גטשל, אהיה אשר אהיה, עמ' 287-298), שם י'ה ושם המפורש.

46 באשר לשימוש במונח 'צד' ביחס לאלוהות כאחד הכולל פרטים, ראה גם אבן עזרא, שירי הקודש, א, שיר 176 טורים 13-14: 'האחד בכל עניניו מכל צדדיו ופניו. והשווה רמב"ם, מורה נבוכים ח"א פרק נב בסופו: 'שהוא ית' אחד מכל הצדדים', ואלחריזי שם, נא בסופו: 'אחד מכל צד'. למרות השימוש באותו מינוח כאן הכוונה לשימוש בו מצד השגת האדם כמו שעולה בפרק הקודם לכך במורה נבוכים. 47 'מעמיד' הוא מונח קבוע בקבלת ר' יצחק, המשמש לתיאור שרייתו של הנוכחות המתמדת בהוויה. מונח זה משמש אצל אבן עזרא באותו אופן ובעיקר להדגשת תפקידו של השם המפורש כמקיים הכול. ראה למשל שם' ג 15, עמ' כה: 'בעבור שהשם שוכן עד עומד לבדו, ובו הכל עומד'. וכן שם' ג 13 (עמ' רמו בפירוש הקצר): 'כי כל יש לא יעמוד, כי אם השם או בשם', ועוד: 'שש הקצוות בכוחו מעמיד' (שירי הקודש, א, שיר 171). במשמע זה משמש המונח 'מעמיד' גם אצל ר' יצחק, ראה למשל פירוש ספר יצירה, עמ' 5 שורות 100-101: "'עדי עד" - התעודדות, עמידה, התיצבות, קימה לדבר שהוא עדיין, מלשון עוד, כלומר שעוד הוא עומד'.

48 העיקרון הדקדוקי שהעיצורים (הגויות) נוקקים לשם מבטאם לתנועות (הרוחות) מנוסח כמליצה פיוטית. עיקרון זה משמש כאן באופן סמלי להבעת עקרון נוכחות האל, התנועות הן הניקוד, הן המוחיקה של האמירה, הן הרוח. ועדיין לא עמדתי על מקורה המדויק של מליצה זו בלשון זו ממש. אין להוציא מכלל אפשרות שר' יצחק ניסחה באופן פיוטי זה בהשראת אחת מהגרסאות הרבות של מליצה זו. מליצה זו רווחה אצל אבן עזרא שהשפיע רבות על ר' יצחק. אבן עזרא העדיף להשתמש במילה 'גויות' ולא ב'גופות'. על ההשראה שהעניק עיקרון זה למקובלים כבר הורה המחקר, אך דומה שלא עמדו על קיומה באופן זה גם אצל ר' יצחק. עיי': שלום, ספר הבהיר, עמ' 87-89, 168 והמקורות שהוא מפנה אליהם; ליבס, מילון הווהר, הערך 'גופא', עמ' 174 סעיף 24. עניין זה מופיע גם בספר הבהיר (מרגליות), קטז. באשר לשאלת היחס בין ספר הבהיר לקבלת ר' יצחק עיי' פדיה, העריכה. ראה גם: בן מנחם, שני פתגמים, עמ' 3-9; חלמיש, ענייני לשון, עמ' 111-112. על השינוי של גוף ורוח בתוך האותיות עצמן כותב ר' יצחק במפורש: 'והאותיות יש להם גוף ונשמה' (פירוש ספר יצירה, עמ' 10 שורה 205). עוד ראה מאז דינו של אידל, כוונת שמונה עשרה, בנושא ניקוד השם.

49 מכאן שהה"א אינה נקראת בהווה.

50 המונח שם מלא רומז למדרש 'כל זמן שזרעו של עמלק בעולם לא השם שלם ולא הכסא שלם' (פדר"כ,

עמך⁵¹ [כלומר מעתה לא יהיה השם ממוטט כי כל האותיות תהיינה זו עם זו, היינו שמך עמך]. לאיזה צד שיהיה [מאיזה צד שתסתכל על השם המפורש] אין זו התמוטטות⁵² [הוא לא יהיה ממוטט, היינו חסר, כי גם בראשו וגם בתחילתו הוא יהיה נקרא ומונע בדומה למצבו של שם אהיה בהווה] והכל [הספירות] [יהיו] פונים למערב

זכור, עמ' 53). על הקשר ההדוק של התורה שלפנינו לפירוש מדרש זה נעמוד בהמשך (פרק ב). מכל מקום יש לציין שכאן מופיע הביטוי 'שם מלא' ולא הביטוי 'שם שלם', המופיע במדרש לעניין זה (להוציא כ"י כרמולי המאוחר, עיין בפסיקתא שם). במדרש מאוחר, שכל טוב, מופיע בהקשר עמלק התיאור: 'יה שם חסר', ראה שמות יז 16, עמ' 325. המונח חסר הוא כבר היפוכו של המונח מלא. במדרש חסרות ויתרות מופיע המונח 'מלא' כניגודו של המונח 'חסר'. ראה לדוגמה: 'כל אלהים שבתורה חסר [...] למה חסר לפי שאינו דין שיהא של הקב"ה חסר ושל מלאכיו מלא, בתי מדרשות, עמ' רכ-רכא (מדרש זה השפיע רבות על קבלת ר' יצחק, וראה במבוא של ורטהימר, שם, עמ' רח-ריב לגבי תפוצתו של מדרש זה). בהמשך יסתבר כי המונח 'מלא' בתורתו של ר' יצחק משמש בכפל משמעויות: להבעת נוכחות יתרה ולקיומה של תנועה (כמונח דקדוקי) בעיצור. ייתכן שיש פה המשך של השיטה הפרשנית של מדרש חסרות ויתרות של המונחים, תוך כדי שינוי הוראתם הקבועה המדויקת של המונחים: במדרש חסרות ויתרות הכוונה לתוספת או חסרון יתרות (והדגש הוא אפוא חזונית); אצל ר' יצחק הכוונה לחסרות תנועה (והדגש הוא פונטי). יש לציין שכבר במדרש חסרות ויתרות אפשר למצוא דרשות גאולה הבנויות על חסר לעומת מלא. הן דורשות את החסר בהווה ואת המלא לעתיד. למשל שם, עמ' רכג סימן ו. הקשר בין המונח מלא בצורת חישוב - במקרה זה חישוב מספרי - ובין למידה על מהותו של האלוהים מצוי בצורה בולטת במדרש תדשא, ביחס לדיברות: 'מאחד עד עשרה מנין מלא שידעו הכל שהק' מלא כל העולם' (עמ' 164). יש בכך עניין - מנקודת הראות של ראשית הקבלה - שהאלוהים כמלא' נלמד כאן דווקא מתוך עשרה עקרונות. המונח 'מלא' כתואר לממד באלוהות מופיע גם בספר הבהיר, ה, ונדרש על הפסוק 'ומלא ברכת ה'. אצל אבן עזרא מופיע המונח 'מלא' כתואר קבוע לאלוהים: 'הכל תמלל למלא לא חסר' (שירי הקודש, א, שיר 42 טור 1), 'הכל חסר ואתה מלא' (שם, טור 17), 'הכל תהילתך מגיד וזולתך חסר ואתה מלא' (שם, ב, שיר 313 טור 10). המונחים 'חסר' ו'מלא' משרתים כאן את הנגדת אלוהים לעולם ולאדם. על השפעת המדרש המאוחר שנערך בפרובנס על ספר הבהיר עיין מאק, במדבר רבה, עמ' 78-94; ונראה לי שיש לבחון גם את שאלת השפעת המדרש על ספר הבהיר במיצועם של מקובלים מחוג ריסן, שהרי בקבלתם בולטת הזיקה למדרש המאוחר שעריכתו בפרובנס.

51 ייתכן שיש שיבוש בשם ואין זה ר' עקיבא. על פי הלשון מציע י ליבס, שייכתן שזהו ציטוט מפיוט. מעניין שבקטע נדיר שיצא מתחת ידי ר' יצחק עצמו, המובא בידי אברמסון, עניינות, עמ' 153, יש ייחוס מפורש של פיוט לר' עקיבא, וראה מה שהעיר על כך אברמסון שם בהערה 5. ציטוטים ישירים מעטים בקבלת ר' יצחק ועל ההשפעות אנו עומדים בדרך כלל באופן עקיף, והנה בקטע זה מופיעים בסמוך שני ניסוחים או ציטוטים, שייכתן שהשראתם באה מתורות דקדוקיות ומן הפיוט.

52 עם תיקון השם המפורש והיותו מונע על ידי האליף מכל צדדיו יהיה זה שם לא ממוטט. לעיל השתמש ר' יצחק במונח 'צד' כדי להבהיר ששם אהיה מוקף תנועת אליף מצדדיו וכן יהיה לעתיד בשם המפורש: מכל צד לא יהיה חסר את תנועת האליף. באשר לשימוש בדימוי של התמוטטות דווקא, ייתכן שרמזה כאן חוליה אחרת של מסורת זו, והיא שהשם והכיסא אינם שלמים (נעמוד עליה להלן בפרק ב). בהמשך יסתבר שעניין הכיסא המתמוטט קשור קשר הדוק למקדש שנחרב בשל עמלק (להלן פרק ג). במדרש מובע הרעיון שבניית המקדש תרמה ליציבות העולם, על ידי שימוש במשל הכיסא. ראה למשל תנחומא בובר, תרומה, ח מז ע"ב: 'אמר ר' שמואל בר נחמן: עד שלא נבנה בית המקדש היה העולם עומד על תרנוס של שני רגלים, אבל משנבנה בית המקדש נתבסס העולם ונעמד בישובו. במדרש זה ההבחנה היא לגבי העבר ולגבי העולם, ואילו כאן מיושם משל זה בהקשר גאולה ולגבי האלוהות.

[מתחברים למערב, היינו לשכינה שהייתה נפולה ועתה שוב נמצאת במערב] להתפלל.⁵³

לפנינו דיון בשם המפורש, הנבנה על מסורת הגייתו של השם המפורש כפי שהייתה 'מקובלת' בחוגו של ר' יצחק, הדיון מבוסס על הבחנה בין עצם ההיגוי של השם המפורש לבין הסוד או התוכן הנלמד ממנו ביחס לאלוהות.⁵⁴ הסמלים המוצעים שואבים השראתם בין היתר מתורות דקדוקיות.

ייחודן של אותיות השם המפורש הוא בתפקידן הכפול בשפה העברית, הן כעיצורים הן כתנועות. על האותיות המניעות נמנית גם האות אל"ף שאינה כלולה בשם המפורש. אופן הגייתן ואופן תפקודן של האותיות זו כלפי זו כעיצור או כתנועה, מהווים סמל ליחסים הפנימיים בין הספירות לבין עצמן כמבטאים את חייה הפנימיים של האלוהות; העיצור הוא הכלי, הממד הקולט, הקבוע; התנועה היא הרוח, כוח החיות.

53 תמיהה היא כיצד פונים הכל למערב להתפלל. אין להבין את הדברים כאן כמכילים רמז למציאות היסטורית של כיוון התפילה באזור הגאוגרפי של פרובנס. התפילה משמשת כאן כסמל ליחסים בין הספירות, דבר העשוי אולי ללמד על מרכזיות התפילה בחוויה הדתית של ראשוני המקובלים (וראה גם להלן בפרק ב, ר' יצחק משתמש בסמל של נשיאת כפיים ביחס לספירות עצמן). ראה פירוש של ר' יצחק מספר יצירה, שם הוא אומר: 'ולא בא לסדר הרוחות אלא לסדר הכוחות בהתכוונם להתפלל למערב' (עמ' 4 שורות 86-87). מן הפירוט שמפרט ר' יצחק לאלו ספירות רומזות רוחות השמים, עולה שמערב הוא נצח (שם, שורה 84), אך נראה שכינוי זה שימש גם לספירת מלכות (בהשראת שכינה במערב, בבלי, בבא בתרא כה ע"א), והוראתו על פי ר' יצחק: 'מערב הוא דבר המתקבל בערבות מן הדברים המעורבים שאין בהם רשימה' (שם, עמ' 5 שורה 95); עניין זה מקביל בתורתו להתקבלות המידה ה'מושגת' מן המידות ה'בלתי מושגות' שאינן פתוחות לאבחנה, 'אין בהם רשימה'. על פי קבלת ר' יצחק הספירות פונות בלילה להתפלל למערב (ראה גם ר' זוריאל, פירוש האגדות, עמ' 71). שאלה היא אם לפרש את 'הכל פונים' כמכוון להווה (היינו, כל הספירות מתפללות בהווה למען השכינה שהיא במערב) או לעתיד (היינו, בעתיד יפנו כל הספירות או אולי כל שרי האומות אל השכינה). באשר לסוגיית כיוון התפילה ראה מדרש שה"ש ד, יא, שם נדרש הפסוק 'בנוי לתלפיות' כמכוון לתל שמתפללין בו כל פיות, וכמתאר את פנייתם של המתפללים (בין שהם בחוץ לארץ, בארץ, בירושלים, או במקדש), כלפי קודש הקודשים. נוסח מדרש זה משוקע כנראה בדברי ר' יצחק כאן. וראה בעניין זה גם בבלי, ברכות ל ע"א, וירושלמי, ברכות ד, ה. ועוד ראה גינצבורג, חידושים בירושלמי, ג, עמ' 381-402. גינצבורג כותב שהמחלוקת על מקום שכינה אין עניינה אצל כיוון התפילה, והשווה אורבך, חז"ל, עמ' 45-50. אלבוגן (התפילה בישראל, עמ' 347) מתאר שבכל רחבי אירופה נתקבל כיוון הפנייה למזרח. באשר לכיוון התפילה הנהוג בפרובנס ראה למשל עדות בספר המנהג, מג, עמ' פ-פג.

54 הבחנה בשם המפורש בין ההיגוי לבין התוכן הדתי הנלמד ממנו קיימת גם אצל הרמב"ם. הבחנתו של הרמב"ם בנושא זה באה בעיקר להתנגח עם 'שימוש' בשם המפורש. מכל מקום נקבע כאן טיבו של יחס וקשר בין ההיגוי לבין הסוד האלוהי: 'צונו בברכת כהנים, ובה שם ה' ככתבו אשר הוא שם המפורש, ולא היה נודע אל כל אדם איך יהיה הדבור בו, ובאי זה תנועה יניע כל אות מאותיותיו, או אם ידגש קצת אותיותיו שם היתה אות מקבלת דגשות, אבל אנשי החכמה היו מוסרים אותו זה לזה, ר"ל תאר הדבור בו, ולא היו מלמדים אותו לאדם אלא לתלמיד הגון פעם אחת בשבוע, ואני סבור שזה שאמרו שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרים אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע, אין זה איך יהיה הדבור בו לבד, אלא ללמד גם הענין אשר בעבורו ייחד זה השם ויהי בו סוד אלהי' (מורה נבוכים, חלק א פרק סב). הרמב"ם מדגיש בעניין השם המפורש 'שזה כולו אינו רק הודעת ענינים אלהיים ומכלל הענינים שהם סתרי תורה' (שם). בדברים אלה יש הבחנה בין עצם מסורת

'עיקר' והתעלות'

ביחסים בין אותיות השם המפורש בקבלת ר' יצחק סגי נהור פועלים שני עקרונות בולטים; אכנה אותם על פי לשון ר' יצחק: עקרון ה'עיקר' ועקרון ה'התעלות'. עקרון ה'עיקר' משמעו עקרון הייצוגיות, או הנוכחות הקבועה של ספירה עליונה בתוך ספירה תחתונה. עקרון ה'התעלות' הוא עקרון השאיפה והתנועה של ספירה תחתונה להתחבר, לשהות, לינוק או להתקשר עם ספירה עליונה ממנה. ניתן לומר כי עקרונות אלה, יש בהם הקבלה ניגודית והם משלימים זה את זה. בהמשך נראה כי שניהם אף מתבטאים בכוונות תפילה של האדם, המכוונות הן למשוך ולהוריד את הנוכחות העליונה הן להעלות את הספירות התחתונות.

עיקר

עקרון ה'עיקר' מבטא את הרעיון, כי בכל פרט בהוויה יש יסוד הקושר אותו לשורשו ולמקורו ומאפיין אותו; פרטים שונים המכילים גורם זהה, הלוא הוא ה'עיקר', עשויים לייצג זה את זה. עיקרון זה חל גם על הספירות.⁵⁵ 'עיקר' הוא מונח המקביל למונחים 'שורש' או 'סיבה' אצל ר' יצחק סגי נהור.⁵⁶ השימוש במונח 'עיקר' תואם את דרך השימוש במונח זה בפילוסופיה העברית של

ההיגוי של השם ובין הסוד האלוהי שהשם מלמד. כאמור, הרמב"ם מפרש כך כדי להוציא מלב בעלי קמיעות למיניהם תפיסה מגית של השם: 'התרחב להם הכוב והמאמר שיקבצו אי זה אותיות שרצו ויאמרו שזה הוא שם, יעשה ויפעל כשיכתב או כשיאמר על תאר כך' (שם), אך התבנית הקיימת כאן דומה לתבנית הקיימת בהתייחסות של ר' יצחק; גם אצל ר' יצחק. תורת השם מורכבת ממסורת היגוי ותורה עיונית (על דרך המסותרין כמובן). ר' יצחק קושר בביורו את אופן ההיגוי כמלמד את תוכן הסוד. אין להוציא מכלל אפשרות שר' יצחק הכיר את דבריו של הרמב"ם כאן (לעניין השפעת מורה נבוכים על חכמי פרובנס ראה זנה, איגרת הרמב"ם, עמ' 276-277). ראה גם דברי אבן עזרא: 'זהמשכיל שידע יסוד הנוח והנוע - ידע דרך השם ואיך הוא במבטא. גם אליה הנביא יורה צדק וזה סוד' (שמ' ג 13, הפירוש הקצר, עמ' רמז). כאן יש טענה שעצם הידיעה הנכונה של כללי הדקדוק (ולא מסורת!) מובילה לידיעה כיצד יש לבטא את השם. ייתכן שאליהו ילמד את סודו העיוני של השם, וייתכן שמשפט סתום זה מכיל בעצם ניסוחו או מילותיו רמזיה לדרך ההיגוי, אך לא ירדתי לסוף כוונתו. ליבס (מלאכי קול השופר, עמ' 193-194 הערות 86, 91) הפנה את דעת המחקר לדבריו של אירנאוס על השם המפורש והגיייתו. דבריו של אירנאוס משקפים תפיסה, שניקוד שונה של אותו שם אלוהי (לאו דווקא השם המפורש) מביע היבט דתי אחר של המהות האחת. ראה אירנאוס, ב, פרק 35 עסיף 3, והשווה דודס, תאורגיה, עמ' 62; הוא מתאר אצל פרוקלוס שבע תנועות סמליות הרומזות לשבע האלוהויות, והגיייתן הנכונה הייתה סוד שהועבר בעל פה בין יודעי דבר. השווה גם אידל, קבלה, הערה 147 בעמ' 387.

55 ראה גם פירוש ספר יצירה לר' יצחק, עמ' 8 שורה 173, עמ' 12 שורה 264.

56 דומה שבאופן זה יש לפרש את המונח 'עיקר' החוזר ב'שער הכוונה למקובלים הראשונים', ראה שלום, גירונה, עמ' 354-357.

ימי הביניים,⁵⁷ וביותר יש להצביע על ר' יהודה אלחריזי המזהה בעקיבות את 'שורש' עם 'עיקר' ומשתמש הרבה במונח 'עיקר' במקום במונח 'שורש'.⁵⁸ ייתכן שהעדפת השפה של ר' יהודה אלחריזי בקבלת ר' יצחק סגני נהור כאן, מוארת על רקע פנייתם של 'אצילי פרובינצה וחכמיה' לאלחריזי לתרגם להם את הספר בשפה נוחה יותר מן השפה התיבנית.⁵⁹ פעמים רבות ניתן להצביע על דיוק בשימוש במינוח הפילוסופי בקבלת ר' יצחק, כפי שהעיר יצחק טברסקי ביחס לראב"ד.⁶⁰ ניתן גם לאפיין המרת המינוח לקבלי, המרה המקיימת רציפות עם המשמעות הפילוסופית. כך, למשל, פעמים שמוסב מונח פילוסופי ממשמעות הקשורה בתורת ההכרה למשמעות הקשורה בתפיסת המציאות. קיים קשר בין מושג העיקר - השורש - לבין מושג הקביעה. מצד אחד 'ההוויות קבועות בחכמה' לפי תיאור ריס"ן, ומצד אחר האדם הקובע בדעתו דבר (=מתרכז בחשיבה על אודות גורם עליון), עשוי דבר עליון זה לשמש לו כעיקר, כשורש וכמקור (להשראה, לשפע).⁶¹ וכן בדברי ר' אשר: 'לא שהם נטיעות לרוח הפנימי אלא הרוח הפנימי הוא נטע בהם ולכך נקרא הרוח הנטע בהם נטיעות כי כל דבר הקבוע במקום שאינו זו ואינו נפרד משם לעולם נקרא נטוע כמו שכתוב וכמסמרות נטועות בעלי אסופות כי כאשר המסמר תקוע בלוח או במקום קבוע נקרא נטוע והוא הפועל בהם ואין פעלתם מזולתו על כן כל פעלותיו בהם דרך האחדות כלן אחת או באחת וכולל בה את כלם או מקצתן הכל'.⁶²

התעלות

המונח התעלות אינו מונח שקיים בספר 'צירה עצמו, אך הוא מונח האופייני לספרות ההיכלות; באמצעות מונח זה מתאר ומפרש ר' יצחק כמה מן היחסים העקרונתיים בין הספירות, אף שקיימים בספר 'צירה מונחים שונים שהיו עשויים לשמשו להבעת התנועה שבין הספירות, חזרה, שיבה, צפייה, ריצה. עניין זה מדגיש לדעתי את מרכזיות מונח זה וקיומו העצמאי בקבלת ר' יצחק גם ללא תלות בספר 'צירה. מונח זה רווח בספרות מדרשי האותיות ובהיכלות לתיאור זיקתו של האלוהים לעולמו, והוא שכיח

57 ראה קלצקין, אוצר המונחים, ג, עמ' 166.

58 ראה לדוגמה תרגומו למורה נבוכים, חלק ב פרק כג: 'והנה זה סותר כל העיקרים'.

59 ראה זנה, איגרת הרמב"ם, עמ' 150-153.

60 טברסקי, ראב"ד, עמ' 279-280.

61 ראה שער הכוונה למקובלים הראשונים שג' שלום ייחסו לר' עזריאל (חיבור זה מכיל גם סימנים המקרבים אותו לחוג העיון ולהשפעות נוספות; מכל מקום ודאי משקף גם מושגים הדומים אצל ר' עזריאל): 'כל הקובע דבר בדעתו קביעות שלם, ישוב אליו עיקר' ועוד שם: 'אם רק ידע להקיף פאתי המוגבלים ורצון מחשבותיהם מן העיקר אשר הם ממנו ועוד: 'בדרך זו היו הראשונים שוהין שעה אחת קודם התפילה להעביר שאר המחשבות ולקבוע דרכו הכוונה וכח הנהגתה' (שלום, הקבלה בגירונה, עמ' 354-357).

62 פירוש י"ג מדות, בתוך אברמס, קבלת ר' אשר, עמ' 183.

פחות בספרות התלמודית. עלייה ואף ירידה משמשות כבר במדרש ככל משמעויות – עלייה: הסתלקות וכעס, או ביטוי של קורת רוח. התעלות והכתרת האל בעולמו; והוא הדין באשר לירידה: ביטוי לנוכחותו ושרייתו החיובית של האלוהים בעולם, או מנגד ירידה שהיא כנפילה: צער, גלות, או סבל של השכינה. ככל משמעויות זה משמש גם בקבלת ר' יצחק. במדרשי חכמים בולט בעיקר הממד של העלייה ככעס. בספרות של מדרשי אותיות ובהיכלות בולטת העלייה בשתי המשמעויות שצינו. הפועל 'נתעלה' (בניגוד לעלייה סתם) משמש בספרות מדרשי האותיות וההיכלות להבעת האדרה של האלוהות; זוהי מעין התרחקות של הבורא־האומן לצורך הסתכלות מסכמת על הבריאה. התרחקות זו מבטאת קורת רוח רבה של האלוהים ממעשיו ואת הישארותו בזיקה אליהם תוך כדי צבירת כוח ועוצמה, הבאים לידי ביטוי בעלייתו. נראה שעל כן קשורה פעמים רבות ההתעלות בכיסא; זוהי מעין ישיבה של מנוחה ביום המלאכה. כך אנו קוראים למשל: 'ותיקן מעשה בראשית קבע הקב"ה שמה של ירושלם ושמה של ארץ ישראל להשרות שכינתו בתוכו ואחר כך נתעלה וישב ברומו של עולם',⁶³ זוהי חריגה מן המציאות אך חריגה שאין בה כעס, שכן היא מבוססת על הפקדת ממד פנימי בבריאה – השכינה – והיא משלימה את הקיום. וכך אנו קוראים במדרש אלפ"א בית"ת: 'נטל קשר בעולמו וקשרו בכסאו והעלה את כסאו לשמי [שמים] [...] נתעלה וישב ברומו של עולם'.⁶⁴

בקבלת ר' יצחק מבטא עקרון ה'התעלות' תפיסה של קיום תנועה פנימית מתמדת בין הספירות לבין עצמן באופנים ובדרגות שונות. זוהי תנועה של התחברות ספירות שונות באלוהות על ידי תנועה, המתוארת באופן סמלי כתנועה של עלייה. השלכותיה של תנועה זו הן תואם ואיחוד בעולם הספירות, וקבלת כוח של הספירות זו מזו. אין מדובר דווקא על עלייה לאינסוף ואף לא לשלוש הספירות העליונות. תנועה זו של עלייה עשויה להתקיים בין ספירות שונות בתוך מערכת האצילות. כך לדוגמה אנו קוראים על אודות התעלות התפארת: "'דברו" – תפארת התעלות הדבר ככולן כי במעט רצון הדבר מתעלה',⁶⁵ במקום אחר מודגשת התעלות התפארת כתנועה הקושרת את כל עולם הספירות: 'המכריע המתעלה מלמעלה למטה ולמטה למעלה שהוא חתום ומתעלה עם הכל ברום עד אין סוף'.⁶⁶ לאחר תנועת העלייה יורדות הספירות שוב ל'עצמן'; זוהי מעין מחזוריות מתמדת של קיום. אין בתנועה זו, כפי שהיא מובעת אצל ר' יצחק, היבטים של מתיחות וביטול, כלומר, במרוצת העלייה של ספירה אל ספירה, כל הספירות אחוזות וקשורות זו בזו; הן אינן מתנתקות מזיקתן למציאות היקום או מזיקתן זו לזו, ושומרות על אפיון העצמי: 'שהדברים במהירותם מתעלים בסודותם ושבים אל מקומם אחרי התקבלם'.⁶⁷ על דרך ההכללה ניתן לומר כי המקום שתופסת

63 סדר רבה דבראשית, בתוך: בתי מדרשות, א, עמ' כג.

64 בתי מדרשות, ב, עמ' תכג. עיין עוד עתה פדיה, הרמב"ן, פרק טו.

65 פירוש ספר יצירה, עמ' 5 שורות 114-115.

66 שם, עמ' 4 שורות 83-85.

67 שם, עמ' 6 שורות 132-133.

ההתעלות בקבלת ר' יצחק, מקביל למקום שתופס עניין הייחוד בספר הזוהר.⁶⁸ עקרון ההתעלות משקף תפיסה של ההתהוות והקיום כתהליך השתלשלות כלפי מטה והיפוכו הוא העלייה: 'ומפלא, שהוא מתעלה למעלה, והם דברים שלא היתה להם ירידה'.⁶⁹ המגמה של החזרה מתבלטת בתנועה זו של עלייה, כפי שציין שלום.⁷⁰ עניין השיבה והחזרה קיים אצל ר' יצחק סגי נהור גם בתיאור המציאות והיסודות הגשמיים שבה. לגבי תחום זה אין הוא נוקט כלל את המונח 'התעלות', אלא את המונח 'חזרה'. את המונח 'התעלות' הוא מייחד לתחום השגת האדם את הספירות. 'יתכן שניתן לזהות בכך גוון ערכי הנלווה למונח 'התעלות' מעצם ייחודו רק לעולם האלוהי או האנושי'.⁷¹ שאיפת העלייה היא כוח עצום המניע כל ספירה בשאיפה להתחבר עם ספירות עליונות ממנה או לשוב לנקודת המוצא של האצילות. גם הספירות הגבוהות מפעם בהן כוח העלייה שכמוהו ככוח החיים.

עקרונות אלה - 'העיקר' וה'התעלות' - משמשים את ר' יצחק בהסבר היחסים שבין אותיות השם המפורש. נוסף עליהם את בירור רעיון האמצע בטרם נפנה לדון בדברים.

האמצע

לאמצע נקשרים בקבלת ר' יצחק סגי נהור סמלים ותפקידים שונים: האמצע הוא הפנימי, הנעלם, הבלתי ניתן להשגה. מעין נוכחות בלתי נתפסת. בתוך השם המפורש

68 כוונתנו היא לתנועה הפנימית הקיימת בחיי האלוהות גם ללא השפעה מצד האדם. על מקומו של הייחוד בזוהר וחלקו של האדם בו עיין תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' צה-קז, ובעיקר עמ' קה-קז. תשבי מבחין שם בשני תכנים בסוד הייחוד בזוהר: (א) הקמת האחדות ההרמונית בתוך בניין עולם הספירות; (ב) ייחוד המאציל והאצילות בהשבת הספירות למקורן. תשבי עומד שם על הרציפות בין תפיסת הזוהר לבין כוונות התפילה של ראשוני המקובלים ועל מעמדה של התעלות הכוונה בתוכן. באשר לשאלה אם השתמש ר' יצחק במונח 'ייחוד', יש לציין כי הוא משתמש במונח זה בפירושו לספר יצירה מספר פעמים. ראה עמ' 6 שורה 19, וכן עמ' 4 שורה 74, שם הוא כותב: 'השב תפארת היוצר על מכונן, מכונן נצחו והודו שם למטה לייחד בבינה. כאן המונח 'ייחוד' מפרש את המונח 'לשוב' שבספר יצירה במשמע של התקשרות הספירות ויניקתן או כלילתן בבינה. הן 'תפוסות' בה אך לא נבלעות בה. וראה עוד עמ' 5 שורה 99: 'ייחיד שהוא מיוחד בכל והכל מיוחד בו', משפט זה הוא בעל אופי נוסחתי שנקלט וחוזר פעמים רבות גם אצל ר' יצחק ור' עזריאל ומשמעותו אחדות ההוויה של הפרטים האחרים במכלול או במקור, והשווה נוסחה כזו למשפט: 'שהשם חתום בכל והכל חתום בו', עמ' 12 שורה 247. הבחנות יסוד נוספות בין ייחוד לבין התעלות ראה עתה פדיה, הרמב"ן, פרק טו.

69 פירוש ספר יצירה, עמ' 11 שורה 245.

70 ראה שלום, פרוכנס, עמ' 228-239.

71 את התנועה המתכוננת כלפי נקודת המוצא או אל מעבר לה, הנידונה כאן במישור הקיום המתמיד של האלוהות, מעניין להשוות גם לתנועה במישור ההיסטורי; שלום (דברים בגו, עמ' 157), מאפיין ברעיון המשיחי דחף חדשני לעומת דחף אוטופי. ניתן להשוות בין מהלך דברי הימים לתפיסת האלוהות: האלוהות כחוזרת אל עצמה, שרויה ב'התפתחות' מתמדת, או כעתידה להתפתח. הקבלות אלה הובלטו ביתר שאת ביד חוגים קבליים אחרים. התייחסות לכך ראה פדיה, הרמב"ן, סוף דבר.

ישנה אל"ף שהיא 'אמצעית'. היינו - פנימית ונעלמת בתוך השם המפורש. המדובר הוא כנראה באל"ף המניעה את האות ו"ו שבשם המפורש ומייצגת את בינה הכוללת את כתר. יש כאן השלמה בתפקידי האל"ף: בשם אהיה היא קושרת תחילה וסוף, ובשם המפורש היא מהווה את מרכזו הפנימי.

האמצע הוא מקור ההוויה והקיום, מקור הספירות, מקור התפשטות ההוויה, מקור הכוח או הנשיאה' שלה בהווה, ומושא השאיפה, ההישאבות והחזרה שלה:⁷² 'רום הוא המעמיד הכל, לכך הושם באמצע'.⁷³ האמצע מסומל כנשמה עליונה ולעתים כמקדש של מעלה. בקבלת ר' יצחק ספירת בינה מדומה לעתים קרובות לרוח או לנשמה: 'והיכל הוא התשובה והזמנתו, והוא נושא כמו הנשמה הנושאת את הכל'.⁷⁴ את הרעיון על אודות הבינה כנשמה הביע ר' יצחק גם באגרתו המכוונת לרמב"ן ולר' יונה גירונדי,⁷⁵ שם כתב: 'כל הנשמה היא הבינה'.

זיהוי בין בינה לנשמה מצוי גם בשריד מקבלת ר' יעקב הנזיר וכך הוא כותב:

וקבלת הרי' יעקב ז"ל שאין אומרינן 'קדוש וברוך' ו'מלך' ו'גדול' - כי אם לבינה, לכבוד, ושכל החתימות - ליוצר בראשית והוא הנקרא האל הגדול, והבינה כנשמה לו והוא כגוף לנשמה, והוא הנקרא כמו כן כסא הכבוד, לפי שהוא כסא לבינה.⁷⁶

הקשר בין אמצע למקדש מובלט בדבריו של אחיו הצעיר של ר' יעקב, ר' אשר מלוניל, באופן המקביל במידה רבה לדברים של ר' יצחק סגי נהור:

יהיה מבורך - מן היכל הקדש שהוא באמצע, והוא נושא את הכל [...] ודוגמתו אבן שואבת שמעמידין אותה למעלה ונושאת את הברזל מתחתיה.⁷⁷

- 72 וכך גם ברמה של חזרת הנפש לאלוהות, ראה מאו אידל, באור החיים, עמ' 196-207.
- 73 פירוש ספר יצירה, עמ' 4 שורה 82. בתפיסה זו של האמצע בולטת השפעת תורתו של אבן עזרא, ראה למשל פירוש 'לשם' ח 18 (עמ' נו): 'וטעם "כי אני ה' בקרב הארץ". דרך משל כמנהג המלכים לעמוד באמצע מלכותם להיות קרוב אל הקצוות כאשר ברא השם לב האדם שהוא מלך על כל הגוף ורוח האדם באדם באמצע הגוף וכתוב ויוצר רוח אדם בקרבו ועל זה ראיות רבות מן התולדה. על כן כתוב "מציון מכלל יופי אלקים הופיע" כי הוא באמצע הישוב ומלכות השם תראה בישוב. והשווה דברי ר' יצחק בפירוש ספר יצירה, עמ' 2 שורות 41-43: 'דוגמת יו"ד שיש במוח הראש בשביל החכמה שהיא אמצעית וסובבת הכל. וכן המוח באמצע הראש ומשם מקבלים מכאן ומכאן צד ומכל פנה יש ממנה יניקה לכל'.
- 74 פירוש ספר יצירה, עמ' 16 שורה 341, והדברים מכוונים למשפט בספר יצירה האומר: 'והיכל הקדש מכוון באמצע והוא נושא את כולן' (פ"ד מ"ג).
- 75 שלום, תעודה חדשה, עמ' 144.
- 76 שלום, ראשית הקבלה, עמ' 73. בדברים אלה מופיעה ההבחנה בין שני ממדים בספירות הנקשרים לגוף ולנשמה, וראה מאו אבחנתה של פרבר, שיעור קומה, עמ' 377-378. באשר למושג 'יוצר בראשית' עייני דיונו של שלום בראב"ד, ראשית הקבלה, עמ' 74-78. רקע לסוגיית הכבוד אצל חסידי אשכנז עייני דן, תורת הסוד, עמ' 104-170, ראה גם להלן הערה 90.
- 77 ספר המנהגות, עמ' 144.

האבן השואבת, מונח המופיע כבר בספרות התלמוד⁷⁸ (המקביל למונח הלועזי מגנט), יש לו תפקיד מפתח בקבלת ר' יצחק להבהרת עניין החזרה אל האלוהות מצד אחד, ועניין רציפות ההוויה מצד אחר. וכן כותב גם ר' אשר בן דוד:

ומצאתי לי לעזר לפי זה שפרשתי בשם הראשון מי"ג מדות, מדברי אברהם אבי ע"ה שכתב בספרו הנכבד הנקרא ספר יצירה, וז"ל: שבע כפולות בג"ד כפר"ת, כנגד שבע קצוות מקום, קצות מקום קדוש מוכן במקומו, אחת שתיים קצוות מעלה שלש קצוות מטה ארבע קצוות מזרח חמש קצוות מערב שש קצוות צפון שבע קצוות דרום שש קצוות עדי עד והיכל הקדש מכוון באמצע. ולא הזכירו בלשון מקום אלא היכל, ר"ל שאינו כשאר מקומות של שש קצוות הנזכרים ולא מקום מצד עצמו, כי אם מצד שהוא מעמיד המקומות ומקימם בכבודו ובמאמרו. ולכך נקרא תחלה בלשון מקום לפי שהיא מקומו של עולם ואין העולם מקומו [בראשית רבה פס"ח, עמ' 777-778] כמו שדרשו רז"ל בפסוק 'הנה מקום אתי' [שמ' לג 21] אבל בסוף קראו היכל שלא יעלה על דעתך שהוא מקום ואינו אלא סובל והיכל שהזכירו מלשון 'ולא יָכֹלו גויים זעמו' [יר' י 10], וכן 'בארות נשברים אשר לא יָכֹלו המים' [שם ב 13], כן כשהבור נשבר לא יוכל לסבול ממיו ולערבם בתוכו ופונים והלכים להם לצד אחר, ועוד ראייה לדבר זה שאינו אלא סובל שלא אמר: והיכל הקדש באמצע, שאלו אמר כן נראה שהוא דבר מוגבל וצריך למקום, ולכך אמר: מכוון באמצע, ר"ל כנגד הקו האמצעי שואב כח מן הכבוד הפנימי המכוון באמצע הנקרא היכל הקדש כמו ששואב הברזל מן האבן השואבת שהעמידתו ואינו רשאי ליפול, כך עלת העלות סובל ומעמיד כל הקצוות בכח רצונו ומקיימם.⁷⁹

עניין זה בידי ראשוני המקובלים מקביל לאחד מגופי תורה של משנתו של אבן עזרא.⁸⁰ ונראה שתפיסה זו השפיעה על ר' יצחק בתפיסת הבינה כנשמה הנושאת (=מקיימת) את הכול. הויהווי בין אמצע לבין נשמה עשוי לחזק את הפרשנות לאמצע כפנימי. סמלי האמצע קשורים בתפיסת ההוויה האלוהית כעיגול בתוך עיגול, כשהעיגול המקיף מקבל כוח מן המרכז הפנימי: 'מה ענין טבעת האצבע נכנס בתוכו והוא דבר שהוא חשוך בדבר חושק דבר אחר והדבר חחשוך בו משם כחו, שכל זמן שאותו טבעת החותם באצבעו מקבל תוספת בהחתמו בהם. וכל אלו כלם כחות נוראים אלו מתוך אלו והפנימיים שבהם מן הפנימיים להם זה מזה וזה מזה';⁸¹ 'כי כל הדברים היות

78 ראה למשל: בבלי, עבודה זרה מד ע"א; פירוש רש"י לסוטה מז ע"א.

79 פירוש י"ג מדות, בתוך אברמס, קבלת ר' אשר, עמ' 180.

80 על הביטוי 'נשמה עליונה' כנפש כללית אצל אבן עזרא, ראה רביצקי, הנס, עמ' 330 ושם הערה 17. שלום (ראשית הקבלה, עמ' 75) מעיר שראשית התפיסה של בינה כנשמה היא בספר הבהיר. כאן מוצע כיוון אפשרי נוסף, שאינו תלוי בספר הבהיר, לקיומו של רעיון זה אצל חוג מקובלים זה.

81 פירוש ספר יצירה, עמ' 12 שורות 247-251.

ומתוך היות פנים בתוך פנים מתוך פנים.⁸² האמצע מהווה אצל ר' יצחק מקיף ופנימי בעת ובעונה אחת: 'זה החכמה מכרעת בכל, הרי חמש כנגד חמש. וז"ש "וברית יחיד" - יו"ד שהיתה זקופה שנכפפה. "מכוונת באמצע" - למעלה בלשון, ולמטה היא כפופה בברית, והם באמצע זו כנגד זו, וכן המוח באמצע הראש ומשם מקבלים מכאן ומכאן ומכל צד ומכל פנה יש ממנה יניקה לכל [...] "מכוונת" - כשתקח שני יודין זו כנגד זו סובבין הכל שביניהם והכל משם יונק'.⁸³ תבנית זו קשורה לעומקה גם בתיאור איך סוף בקבלת האר"י כמקיף כל העולמות וכמוקף מהם.⁸⁴

ה"א אחרונה של שם: הגייה או נחה

לאחר שהבהרנו את הרעיונות הקשורים באמצע, עיקר והתעלות בידי ר' יצחק סגני נהור נשוב לדיוגנו. הדיון שלפנינו מתרכזו בבירור התנועה של היחסים בין צמדי הספירות - בינה וכתר, בינה ותפארת, בינה ומלכות, תפארת ומלכות; ספירות אלה מצטרפות יחד לקו האמצעי של הספירות על פי קבלת ר' יצחק.⁸⁵ היחסים בין ספירות אלה מתבטאים מבחינה סמלית בעיקר על ידי התכונה הפונטית המשותפת לאותיות אל"ף וה"א. מבחינה דקדוקית, שתי אותיות אלה מייצגות עיצורים גרוניים, והן עשויות לשמש גם כתנועות. כתנועות הן עשויות להתחלף.⁸⁶ שכן הן משמשות באופן שווה, ולא ניתן להבחין ביניהן על פי שמיעה בלבד.

82 שם, עמ' 11 שורות 236-237; והשווה דברי ר' יעקב בן ששת בספר האמונה והבטחון נמצא כל הדברים זה בזה פנים בתוך פנים וראוי ליתן את של זה בזה. והבורא הכל מיוחד בכלום וכולם מיוחדים בר (עמ' שצב).

83 ראה פירוש ספר יצירה, עמ' 2-3 שורות 39-46. ר' יעקב בן ששת מוסר כי רעיון זה נמסר לו בשם הראב"ד על ידי ריסין: 'נמצאת אומר האמונה היא החכמה והחכמה היא האמונה, והיא סביבותיו של הקב"ה, שנאמר "מי כמוך חסין יה ואמונתך סביבותיך" [תה' פט 9] ואומר "באמונתך עני בצדקתך" [שם קמג 1] כאלו משיבעו. כך שמעתי מפי החסיד הגדול ר' אברהם זצ"ל שאמר משום אביו (ספר האמונה והבטחון, עמ' שנו).

84 ראה לדוגמה, עץ חיים, היכל א"ק, ריש שער ג, דף טז טור ב.

85 היחסים בין ספירות הקו האמצעי הם המוזכרים בקטע, למרות שביטוי זה עצמו אינו מופיע במקום זה. ביטוי זה מצוי במסורת המיוחדת לראב"ד: 'שאלו מהראב"ד ז"ל למה אנו מסדרים באמת ויציב ט"ו ויין? והשיב: על שם שברא הקב"ה עולמו בכ"ב אותיות שעולין י"ה שהם חשבון ט"ו שנא' "כי ב"ה ה' צור עולמים" [יש' כו 4]. א בתחלה ה בסוף רמז אה"ה. ולמה לקח הוויין יותר משאר האותיות לפי שהוא הוא מדת יעקב אבינו ע"ה שהוא מדת אמת שבה התחיל וכן כתוב "תתן אמת ליעקב" [מ"ז 20] שהוא קו האמצעי שנא: "כי במקלי עברתי את הירדן הזה" [בר' לב 11] כלומר במקלי שהיא מדת אמת, והוא הווי שהוא הקו האמצעי, ע"כ. ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ' 81 (שלום לא היה בטוח באמתות תשובה זו, אם גם אין כל נימוק כנגדה). כן בפירוש ספר יצירה לר' יצחק, עמ' 4 שורה 72: 'הקו המכוון באמצע'.

86 על עקרון החילופיות של אותיות אה"י ראה גם אצל אבן עזרא: 'על כן היו בלשון הקדש אותיות אה"י למשוך ולנחה ולהתחלף אלה באלה' (ספר השם, א, ו ע"ב-ז ע"א).

הדמיון בין אל"ף לה"א מסביר את כל מהלכי התנועה המיוחסים לקו האמצעי בספירות. תנועה זו בין הספירות מושתתת על עקרונות העיקר וההתעלות של ספירה אל ספירה. על פי הדברים שלפנינו, ספירת הבינה - המזוהה עם האות ה"א, האות השנייה של השם המפורש - עיקרה או שורשה הם למעשה כתר המזוהה עם האות אל"ף, כתר המיוצג בתוכה או נוכח בה תדיר. עקב הדדיות זו בין הכתר לבין הבינה, עשויה הבינה עצמה להיקרא אל"ף או אל"ף-ה"א, אך למרות שהיא נקראת אל"ף-ה"א, כלומר כשתי אותיות, היא נמנית כאות אחת. זוהי למעשה הברה אחת: אה. אל"ף זו של בינה מסמלת גם את שם אהיה, השם הפנימי, שלתוכו מתעלה תדיר השם המפורש, ומתחבר על ידי כך גם הוא עם בינה ועם כוח הכתר המצוי בה. עיקרו של השם המפורש המתעלה הוא תפארת המכונה חוק, ובהתעלותו זו לאל"ף הבינה, המייצגת גם את הכתר, הם מכונים יחד אל"ף-חוק; זהו השם המפורש המתעלה בשם אהיה.

בינה מייצגת אפוא תדיר את כתר, כוחו נוכח בה תמיד, ובלשון סמלית, הרי זו ה"א שעיקרה אל"ף. תפארת מתעלה רצוא ושוב לבינה, ובלשון סמלית הריהו חוק המתעלה לאל"ף-חוק, או שם המפורש המתעלה לשם אהיה. מצבם המושלם של יחסים אלה מתבטא מבחינה סמלית בכך ששם אהיה חתום מכל צדדיו באל"ף-ה"א, אם מבטאים אותו במילוי תנועות.

לעומת זאת, תנועת ההתעלות של ספירת מלכות לספירת תפארת, המקושרת בבינה ובכתר, אינה מתרחשת בהווה. בלשון הסמל הפונטי, הרי זו ה"א אחרונה של שם המפורש שכוח אל"ף אינו נוכח בה. זוהי התרחשות השמורה לעתיד. ה"א תעלה באחרית הימים אל אל"ף-חוק, ותהיה מקושרת לכוח התנועה של הספירות.

אף שר' יצחק אינו אומר במפורש מהי הפגימה של ה"א בהווה, הריהו מדבר על תיקונה, ומכלל הן אתה שומע לאו; עתידה ה"א שלא תשתנה לאל"ף אלא שתתעלה ותיקרא. משמע, עתה כשאין היא מתעלה, אין היא נקראת ואין היא נהגית. ניתן להסיק מכך כי הבעייתיות הכרוכה באות ה"א בהווה היא בהוותה תנועה עלומה, אילמת, בסוף השם המפורש.⁸⁷

ביסוד הדיון שלפנינו מונחת אפוא מסורת בדבר הגיית השם המפורש, אשר על פיה האות האחרונה, ה"א, לא נהגתה בה אלא שימשה כנחה.⁸⁸ המתח הכרוך בשם

87 מן העובדה שהאל"ף היא התנועה שאינה שורה בה"א אפשר להניח שהגיית ה"א העתידה תהיה בקמץ.

88 שלום (פרקי יסוד, עמ' 129) הצביע על כך שעוד במאה השתים עשרה הייתה קיימת בגרמניה ובצרפת מסורת שהועברה בעל פה, ומקורה אולי קדום, על דרכי ביטויים של שמות אלוהיים. וראה עוד דן, תורת הסוד, עמ' 74-76, שם מובא תיאור חשוב של טקס מסירת השם בחוג חסידי אשכנז. דומה שכאן מתבהר דבר קיומה של מסורת כזו בפרובנס. למסורת הגייה זו אף ניתן פירוש הלומד מתוכה טיבם של פגימה ותיקון באלוהות. סביר להניח שיש כאן מסורת הגייה קדומה, שזכתה לפירוש נוסף. כפי שציינו לעיל, מזהה ר' עזרא, תלמידו של ר' יצחק, את עצם מסורת תורת הקבלה עם ידיעת השם. ייתכן שיש בכך ללמד על קדמות המסורת של היגוי השם המפורש. אמנם ר' עזרא טוען שחכמת הסוד נשתכחה, אך נראה שאין כוונתו שנעלמה כליל. הוא מזהה עצמו עם השרידים הקוראים בשם

המפורש מסתבר כאן כמתח שעיקרו סביב אי־הגייתו של חלק מן השם המפורש. במובן רחב זה יש כאן רציפות עם אחד מן המתחים העיקריים סביב השם המפורש בתקופת חכמים. מתח זה יסודו באיסור חכמים להגות את השם המפורש, ובהחלפתו בכינוי, בשם אדוני.⁸⁹ בספר הזוהר למשל בולטות פרשנויות גם למתח בין שם הויה לשם אדנות. אבל כאן, בידי ראשוני המקובלים, לפנינו תורה קבלית המפרשת את המתח בין ההגייה לבין אי־ההגייה כמתבטא גם בתוך השם המפורש עצמו, ולא רק בינו לבין כינויו. מתח זה מתפרש כמלמד לא רק על המציאות האנושית הפגומה, אלא גם כמביע את רעיון גלות השכינה.⁹⁰

מסורת ההגייה של השם המפורש נמצאת מלמדת הן על מצב לא שלם של עולם האלוהות בהווה הן על טיבה של התרחשות של גאולה. להגדרות תפקיד השם המפורש אצל ר' יצחק סגי נהור, כמקפל בתוכו ידע על האלוהות ומסמלה וכאמצעי להשפיע על האלוהות או להשיגה ולדבוק בה, נוכל להוסיף שהריהו גם מעין 'צופן גאולה' בקבלתו.⁹¹ יש כאן שלושה יסודות, העשויים גם כל אחד כשלעצמו להצדיק כתיבה סודית וכל שכן כשחוברים הם יחדיו: הגיית השם, משבר בעולם הספירות והתרחשות הגאולה. יש בכך גם הסבר אפשרי לכתיבה הקשה של הדברים שלפנינו – המגמה להסתיר דברים שהם 'מכבשנו של עולם'.

השם, ורואה בסכנת השכחה צידוק לעצם כתיבתו הגלויה את הסודות (ר' זורא, פירוש שיר השירים, עמ' עח-תפ). ייתכן שניתן להאיר את פירושו של ר' יצחק לשם המפורש על רקע אפשרות עיוורונו שדנו בה לעיל. הפגימה מובעת באמצעות הסמל של חוסר השמיעה: קיימת אות בשם המפורש שאינה מבוטאת, ומכאן שגם אינה נשמעת, עד לגאולה. אם עניין זה עשוי לשמש סמל לאולת ידו של האדם ולחוסר יכולתו להשיג ולהבין, הרי לאדם עיוור – שמשענו על השמיעה – על אחת כמה וכמה. בדברי אירנאוס, שאותם הזכרנו לעיל בהערה 54, כרוכה הדוגמה שהוא מביא ביחס לשם המפורש דווקא בהגיית ה"א אחרונה. הוא טוען שביטוייה כארוכה ובשאיפת אוויר (היינו כשהיא מונעת) מסמל רעיון אלוהי. יש עוד להעיר על כך שבספר יצירה מופיע שמו הגדול כבן שלוש אותיות, כיהר ללא ה"א אחרונה, ואולי עניין הה"א החסרה כרוך גם בדרשה על ספר יצירה.

ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 103-114; אלון, מחקרים, א, עמ' 194-205. איסור זה מסבירו אורבך על רקע החשש משימוש בשם המפורש באופן של 'שימוש' או באופן המשלבו עם עבודת אלילים. את המאמר האמוראי (בבלי, פסחים נ ע"א), על היחס בין השם הנכתב והנאמר בכינוי (בעולם הזה) ובין השם הנקרא ככתבו (בעולם הבא), מפרש אורבך (שם, עמ' 113), כהבעת השלמה עם המציאות הפגומה מבחינה דתית.

תפיסות אלה מובעות גם בספר הזוהר. על התיקון כקשור בשם המפורש ראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 95-97 והערות 31, 39. ראה גם שם, עמ' 222-226. יש הקבלה מסוימת בין תפיסת שם המפורש כדיון קשה שמצביע עליו ליבס, לבין תפיסת השם כחסר בשל אירוע הקשור במאבק ברע בקבלת ר' יצחק. ייתכן שחלק מן ההיבטים המרכיבים את תורת הפגימה והתיקון של האדרות קשורים בחוליה המובילה מתפיסת השם החסר בקבלת ר' יצחק דרך תלמידו ר' עזריאל אל הזוהר. על ההתאמה בין הזוהר לבין ר' עזריאל בעניין התבנית של שש ושבע עמד ליבס, שם, עמ' 171 הערה 297.

הגדרה זו ניתן להוסיפה גם להגדרות שונות שניתנו במחקר. ראה למשל האבחנות אצל אידל, אבולופיה, עמ' 129-141, 228. לבד מן הטעונוים הרעיוניים, המלמדים על ההקשר המשיחי של הדברים, ניתן גם להצביע על מילות מפתח בקטע המלמדות על הקשר זה: המונח 'אבל', החוצה את הקטע ומנגיד את ביאור חוקיות שם אהיה לביאור חוקיות השם המפורש, והמעבר העקיב ללשון עתיד עם המעבר לדיון בשם המפורש; יקרא, לא תשתנה, תתעלה ותיקרא, לא ימוט.

לולי הרוחות לא תעמודנה הגוויות ואם הכל רוח – לא יקרא שם'

הטענה שהיא לא תשתנה לאל"ף אלא תתעלה ותהיה מונעת בידי האל"ף, מעוגנת בהסבר נושא מתיחות פנימית של הצורך בקיומם של העלם וגילוי בהוויה ללא רצון לבטל אחד מהם. ר' יצחק פותח ומבאר כי בניגוד לשם אהיה, שהאל"ף בו היא גלויה וחותמת תחילה וסוף, הרי בשם המפורש יש אל"ף פנימית ונעלמת, 'אמצעית', שיחסה לאותיות השם הוא כחסס הרוח לגווייה. היא המעמידה ומקיימת אותן.

ר' יצחק מסביר את חשיבותה של האל"ף הזו באמצעות המליצה הדקדוקית: 'לולי הרוחות לא תעמודנה הגוויות' והוא מוסיף לה טענה, המבקשת להסביר את הצורך בקיומה של ההיא בסוף השם המפורש באומרו: 'ואם הכל רוח לא יקרא שם'.

ביישומו של עיקרון זה לפרשנות השם המפורש, מייצגת האות אל"ף את הנשמה, הרוח, היינו את הנעלם, את הסוד, את הנוכחות הפנימית אך הבלתי נתפסת המניעה את הכול. לעומת זאת, מייצגת האות ה"א את הגוף, היינו את הגלוי, את המפורש או את היסוד הנח הקיים בכל עיצור שהוא.⁹² ר' יצחק טוען כי ללא הנעלם, הסוד, או הנוכחות הרוחית הפנימית, אין קיום לגופני, לנגלה: 'לולי הרוחות לא תעמודנה הגוויות'. אך אם הכל יהיה במעמד של נעלם או סוד, לא תהיה שום אפשרות של ביטוי, של אמירה, של התגלות, של קיום.⁹³ 'ואם הכל רוח לא יקרא שם'. משמע, גם המצב המושלם הוא המצב שבו הגלוי והנעלם אחוזים זה בזה, וזקוקים זה לזה. הגוף זקוק לרוח בשביל קיומו, והרוח מביעה עצמה על ידי הגופני ולא על ידי ביטולו. היחס בין עיצורים לתנועות שאנו מלמדים עליו משמעו ניקוד; הרוחות – שהן התנועות – הן למעשה הניקוד.

המתח בין הרוח לבין הכלי הנלמד מהבאתו של העיקרון הדקדוקי בהקשר זה, מאפיין את תורתו הקבלית של ר' יצחק ומתבלט ברמיזה במקומות נוספים בפירוש

92 על בינה כרוח ראה פירוש מעשה בראשית לריס"ן, 29 ע"א-ע"ב. אצל ר' יצחק עצמו לא מצאתי שימוש ברור בכינויה של מלכות כגוף. אחד המקורות האפשריים לזיהוי כזה הוא פירוש ספר יצירה לר' יהודה הברצלוני (ראה למשל שם, עמ' 232-233 ודיונו להלן פרק ג) ומקורו בתורת הכבוד (על התהוותה של תורת הכבוד ראה דן, תורת הסוד, עמ' 104-116). וראה עוד שלום, פרקי יסוד, עמ' 268-272. זיהוי כזה מופיע בקבלת ר' יעקב הנזיר (הזכרונותו לעיל ליד הערה 76 ובהערה): 'ושכל החתימות ליוצר בראשית, והוא הנקרא האל הגדול, והבינה כנשמה לו, והוא כגוף לנשמה, והוא הנקרא כמו כן כסא הכבוד לפי שהוא כסא לבינה' (שלום, ראשית הקבלה, עמ' 73). יש כאן לפנינו זיהוי בין יוצר בראשית, כיסא הכבוד וגוף, זיהוי היכול לשמש בסיס לזיהוי מלכות-גוף (=ה"א) ובינה-נשמה (=אל"ף). על המבנה גוף ונשמה בקטע זה של ר' יעקב ראה דן, חוגי המקובלים, עמ' 145-146. על שימוש מקביל בסמל זה אצל ר' אלחנן בן יקר ועל חשיבות סמל זה בתולדות הקבלה ראה שם, עמ' 130-131. על מלכות כגוף ראה עוד י" ליבס, גופא, מילון הזוהר, עמ' 178 סעיף 33. ליבס מלמד על כך שברע"א מהימנא המלכות נקראת גוף לעומת התפארת, שהוא נשמתה. לנושא הבחנה בין ממדים אלה בספרות הסוד הקדומה עיין פרבר, שיעור קומה, עמ' 377-378; עוד לנושא הבחנה היסודית בין שני ממדים באלוהות בחוג הרמב"ן עיין עתה פדיה, הרמב"ן, פרקים ה-ו.

93 השווה מה שכותב ליבס על היחס בין גילוי לבין כיסוי: המשיח של הזוהר, עמ' 139-145.

ספר יצירה. הוא מופיע באופנים שונים בידי תלמידיו ומוסר מסורות משמו. כך כותב למשל ר' יעקב בן ששת: 'ועיקר הענין ותוכן הבנין עם הזכרת השם בכניו מה טובו ומה יפיו ולכון אותו באותיותיו ונקודו וימלא כבודו ושאר הפרטים לא נודעו רק ליחידים'.⁹⁴

הרוח וההתפעלות

התבנית הבסיסית של כלי ונוכחות אופיינית למגמות דתיות הקשורות בחוויית התפעמות רוחית.⁹⁵ ביטויה הקדום של תבנית זו בולט כבר בספר יחזקאל.⁹⁶ חזון העצמות היבשות, עקרון התנועה של המרכבה שהיא נחה לכשעצמה וכן גלגליה, וכן עקרון התנבאותו של יחזקאל עצמו בנויים כולם על כניסת הרוח בישות נחה. בחזון המרכבה אנו קוראים כי: 'אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו לא יסבו בלכתך (יח' א 12); 'ותבא בי רוח כאשר דבר אלי ותעמדני על רגלי' (שם ב 2); 'ותבא בהם הרוח ויחיו ויעמדו על רגליהם חיל גדול מאד מאד' (שם לו 10).

התבנית הרוחית קיימת אצל ר' יצחק סגי נהור במישור קיום היקום.⁹⁷ עקרון כניסת הרוח בולט גם בפירושו של ר' יצחק לעניין מעשה בראשית, ואמנם הוא משווה בין מעשה הבריאה למתי יחזקאל.⁹⁸ העדויות העשירות ביותר לקיום תבנית זאת בתורת ר' יצחק הן מתחום החוויה הדתית.⁹⁹ ר' יצחק חוזר ומדגיש את תלותו המוחלטת של הכלי בנוכחות הרוחנית הממלאת אותו מצד אחד, ואת בלעדיות הכלי כאמצעי להשגת הרוחניות מצד אחר. כך הוא כותב: 'אם אין יצירה מדברת – אינו כלום, כי השלמות אינו אלא ברוח. ואם רבא ברא גברא – השיבו לעפרו, מפני שלא היה יודע להכניס בו רוח, שידבר ושיתקיים בו'.¹⁰⁰ בלא הרוח אין עמידה קיום וחיים, בלא הרוח הכלי או הגוף הוא 'כלום'.

'המוגבל' – כמו הגוף או המילה הוא הדרך היחידה של המקובל להגיע אל הבלתי מוגבל: 'ונמסרו לישראל להתבונן, מתוך המדה הנראית בלב – להתבונן עד אין סוף. כי אין דרך להתפלל, אלא על ידי הדברים המוגבלים אדם מתקבל ומתעלה במחשבה עד אין סוף'.¹⁰¹ וכן הוא מוסיף וכותב: 'היות נסתרות שאין בהם רשימה, אין כח

94 שער השמים, עמ' 158 בתוך אוצר נחמד, ח"ג, מנקודת המבט של דיונו נשים לב לכך שהזכרה גורמת להתמלאות הכבוד (התמלאות בניגוד למיעוט).

95 עיין פדיה, המראה והדיבור, פרק ד.

96 המעניק בעניין זה השראה למליצה שלפנינו.

97 ברומה למעמד הרוח אצל הרמב"ן, עיין פדיה, הרמב"ן, חלק ב.

98 פירוש מעשה בראשית, 29 ע"א. תבנית זו קיימת אצלו גם ביחס לאלוהות עצמה.

99 פדיה, אחוזים בדיבור, לאורך המאמר, עמ' 565-636.

100 פירוש ספר יצירה, עמ' 10 שורות 211-213; באשר לנושא הגולם המוזכר במשפט זה עיין אידל, גולם, עמ' 133-134.

101 פירוש ספר יצירה, עמ' 6 שורות 130-134.

להתבונן בהן אלא לדבר הנאצל מהם. ומהו ההתבוננות, לדבר ההוא או למשכיל המתבונן, כי מתוך ההיות הרשומות – התבוננות בשיאן רשומות, ומתוך פנימיות השגת מחשבתם – התבוננות סיבתם באין סוף.¹⁰² הרשום, הנגלה והמוגבל, העיצור, השכינה, הם כחוט המוביל אל הפקעת; שינויה של ה"א לאל"ף משמעו ביטול המפתח שנותנת למקובל 'המדה הנראית בלב' – אל ההתבוננות באיך-סוף. נראה שאצל ר' יצחק סגי נהור החוויה הדתית גם בשיאה משיגה תכנים: ירחב הנפש להתפשט בפרטים באין סוף.¹⁰³ ג' שלום מפרש את הטענה אין דרך להתפלל אלא על ידי הדברים המוגבלים;¹⁰⁴ כמלמדת שהדבקות בתורת ר' יצחק אין פירושה חווית איחוד של האדם עם האל. המתח והחשש מפני כך אצל תלמידי ר' יצחק, מוסבר אצל שלום על רקע ההתנגדות לתפיסת תהליך התפילה כאירוע שבמחשבה בלבד, על ידי הפילוסופים.¹⁰⁵ מקבלים אנו את דבריו ומוסיפים כי לשיטתנו, עיון בכתבי ר' יצחק מורה, כי מתח זה קיים כבר אצלו וכי זהו מתח דתי מהותי, הקיים בתוך קבלתו עצמה.¹⁰⁶ מתח זה אין לתרגמו דווקא למתח בין מיסטיקה איחודית לבלתי איחודית הריהו גם מתח אימננטי לתפילה בידי מיסטיקאי: המתח בין המצומצם והמוגבל לבין המופשט וחסר הגבולות.¹⁰⁷

גוטליב¹⁰⁸ לימד שאצל ר' אשר בן דוד קיימת הקבלה בין תפיסת הספירות ככלי קיבול לבין תפיסתו את הנבואה. נוסף כי אין כאן הקבלה בלבד, אלא עדות לאופי חוויה דתית, והדברים מעוגנים כבר בתורתו של ר' יצחק סגי נהור.¹⁰⁹ השימוש בסמלי גוף ורוח כלפי הספירות עצמן עשוי להוביל לפיתוח תפיסת הספירות ככלים.¹¹⁰ בדברי ר' יצחק סגי נהור שלפנינו, קיימים הן סמלים הן תבנית יחסים המאפשרים פיתוח

102 שם, עמ' 3 שורות 57-67.

103 שם, עמ' 5 שורה 110.

104 שלום, ראשית הקבלה, עמ' 114-115, 134-136.

105 הסברים אלה עשויים להתקיים גם יחדיו. ניתן לטעון שעמדתם של הפילוסופים רק הגבירה, כפי הנראה, את המתח הפנימי של חלק מן המקובלים, שהיו בעלי נטיות של פרשנות רוחנית קיצונית בעצמם. כאן מתגלה מתח זה מתוך הקשר פולמוסי, אבל יש לזכור שהעמדה המנוגדת מוסברת כך בידי ר' יצחק עצמו, ובמונחים של קבלתו הוא; כלומר, ייתכן שהוא מלמד על עצמו יותר משהוא מלמד על הבר פלוגתא שלו.

106 שתי עדויות עקיפות נוספות על חווייתו הדתית של ר' יצחק עשויות להילמד מפירושו לספר יצירה: תיאור מיתת הצדיק כפועל של היבלעות – 'ישואבת אותו מידת השלום' (עמ' 17 שורה 359); והשווה אידל, באור החיים, עמ' 191 ואילך. וכן התיאור 'ההשתחוויה היא כמי שמניח מידותיו, משפיל הגוף, להגביר נשמתו' (עמ' 6 שורות 117-118). קשה להבין תיאור זה האחרון, אם אין עניינו אלא רמזיה בכיוון סגפני, או שמובלע כאן גם תיאור חוויה המבוססת על תבנית זו של מתח בין גוף לבין נפש. על מגמה סגפנית באזור פרובנס ועל השתקפותה גם בשמות התואר של המקובלים הראשונים ראה טברסקי, ראב"ד, עמ' 25-29. ועיין עוד קרייסל, הסגפנות, עמ' 5-22.

107 עיין ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, בעיקר עמ' 96-110.

108 גוטליב, מחקרים, עמ' 313-314.

109 הרחבת הדיון בסוגיית החוויה הדתית ימצא הקורא אצל פדיה, אחוים בדיבור, לאורך המאמר ובמיוחד עמ' 555-591, 619-636.

110 על תפיסת עצמות וכלים אצל ר' אשר בן דוד, ראה גוטליב, מחקרים, עמ' 293-315.

מאוחר של תפיסת הספירות ככלים, אם כי ר' יצחק סגי נהור אינו משתמש כלל במינוח עצמות וכלים ביחס לספירות.¹¹¹

אנו נוטים להסביר מגמות בקבלה על רקע קיומם של שני טיפוסים יסודיים של החוויה הדתית: הטיפוס 'היוצא' והטיפוס 'העומד' או טיפוס המקיף וטיפוס הפנימי, או טיפוס האיחוד וטיפוס הייחוד.¹¹² מאפיין של האחד הוא ההיטמעות וביטול תחושות ושל השני ייחוד והשגת תכנים. ואכן בין תלמידי ר' יצחק סגי נהור ובעיקר אצל ר' אשר בן דוד בולטת מגמת הייחוד.

השימוש במשל הכלים להסברת המשבר בעולם הספירות מופיע דווקא ברעיא מהימנא, המרבה להשתמש בסמלי גוף ונשמה ביחס לספירות.¹¹³ המונח עצמות וכלים מופיע בשלב מסוים בתולדות הקבלה,¹¹⁴ אולם, לתפיסתנו, המתח בין גוף לנשמה הוא יסודי יותר. הדגם של רוח וכלים משמש כבר בראשית הקבלה כדגם של משבר או מתח אפשרי בתוך האלוהות, ותיאור האר"י את האלוהות בדגם של אור וכלים הנו ההמשך הטבעי לתיאורה בידי ראשוני המקובלים כרוח וכלים.¹¹⁵ התבנית המצטיירת כאן, היא החרפת המתח של שניות זו בין גוף לרוח, או כלי ונוכחות, עד לניתוקם המוחלט.

על פי זה מובן, כי למרות שבשם המפורש מצויה אות אל"ף רק בחינת תנועה נעלמת, ובפועל היא אינה נכתבת ואינה נראית לעין כקיימת בתוכו, אין ר' יצחק שואף למצב שבו ישנתה השם המפורש ותיכתב בו אל"ף. יתר על כן, למרות שהוא סבור כי קיים חיסרון באות ה"א אחרונה של השם המפורש, וכי הדבר אמנם קשור בזיקתה של ה"א לאל"ף, הרי אין תיקונו של החיסרון בהשתנות ה"א לאל"ף, שכן הפגימה אינה בעצם הווייתה של ה"א כגוף [=של מלכות או השכינה כגלויה, כנוכחת] ואף לא בעצם הווייתה של האל"ף כנשמה [=של בינה או כתר ושל תפארת המקושרת בן כנעלמות], אלא הפגימה היא בעצם הזיקה ביניהן [בין ה"א לאל"ף, בין מלכות לבינה על כל מה שהן מייצגות], שכן הקשר המתמיד ביניהן הופר. הפגימה אינה בעצם הגדרת זהותן העצמית – כל אחת כשלעצמה – אלא באיציירופן של אלה יחד. זו בלא זו הריהן נשמה ערטיאלית וגוף מת; השכינה הריהי כגווייה, וללא רוח הבינה המניע אותה אין לה עמידה; והבינה היא הנשמה החסרה את האמצעי להיות נוכח, שוכן ומתגלה, וללא השכינה אין לה התבטאות.

111 ראה אידל, קבלה, עמ' 153-160.

112 בכך יש השקה להגדרות הקיימות במחקר הדתות כגון האבחנה בין מיסטיקה מטיפוס אקסטרורברי או מטיפוס אינטרורברי, ואולם פיתוחנו מושגים אלה הוא שונה. על כך בהרחבה אצל פדיה, המראה והדיבור, במיוחד פרק ג, ולאורך הספר.

113 ראה ספר הזוהר, חלק ב, מב ע"ב: 'זאי יתבר אומנא אלין מאנין דתקין יהדרון מיא למקור וישתארו מאנין תבירין יבשין בלא מיא'. על יחסי גוף-נשמה בספירות ראה ליבס, מילון הזוהר, עמ' 88 סעיף 69, עמ' 192 סעיף 90.

114 ראה אידל, קבלה, 157-160.

115 הן ברמה של האור כתוכן הממיר את הרוח הן ברמה של התבנית – דהיינו, שניות ומתח בין נוכחות לבין כלי.

מן הטענה שהפגימה היא בעצם הזיקה בין ה"א לאל"ף ולא בהן כשלעצמן, יובן מאליו מדוע מתנגד ר' יצחק לתיקון מצבה של ה"א על ידי שינויה המוחלט לאל"ף, שכן הזיקה ביניהן היא שצריכה להיתקן. שינוי מוחלט של ה"א לאל"ף משמעו הסתלקות המוגבל אל הבלתי מוגבל. בתוך הסברו השולל התרחשות מעין זו באחרית הימים, נחשפים בצורה ברורה ביותר עקרונות הסוד המניעים את קבלתו; מסתבר כי מבחינת תורת האלוהות אין כאן שאיפה לחזרת הספירות המושגות או הנראות בלב, הסופיות, אל הנעלם, אל האינסופי, אלא תיקון כל ממד בפני עצמו ותיקון הזיקה ביניהם.

לאחר חשיפת תוכן הטיעונים לגבי תיקון השם המפורש וההצבעה על מרכזיות הטענה שה"א לא תשתנה לאל"ף בתוכם, ייתכן לשער כי ר' יצחק מכיר את כתיבי חוג העיון,¹¹⁶ וכי ברקע דבריו עומדת ההתמודדות עם הטענה, שאותיות אהו"י הן שהיו צריכות להרכיב את השם המפורש;¹¹⁷ על פי זה יחול שינוי בשם המפורש באחרית הימים: בסופו תהיה כתובה אל"ף, ואילו ה"א הכפולה והמיותרת תישמט. עמדה זו, כפי שמפרשה ר' יצחק עצמו, מתנגשת עם נטייתו הדתית לעומקה.

אין להוציא מכלל אפשרות, שר' יצחק מחדד ומקצין כל כך את משמעות העמדה המנוגדת לו דווקא בשל העיסוק בשם המפורש והעובדה ששינוי זה טעון מתח.¹¹⁸

116 אמנם ורמן לשיטתו מאחר את כל כתיבי חוג העיון, אולם דעתי נוטה יותר להצעתו של גולדרייך. עיין: ורמן, ספרי העיון, לאורך הספר; הנ"ל, התפתחות חוג העיון, לאורך המאמר; גולדרייך, האחדות השווה, עמ' 141-156.

117 על אותיות אהו"י כמרכיבות את השם בחוג העיון, ראה ספר העיון, מהדורת חסידה, כו, עמ' 1, וכן שלום (שרידיים חדשים, עמ' 219 הערה 2) הכותב על כך שדעות כגון אלה נמצאו במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה. באשר לתורתו של ר' עזריאל, שם מדובר כפי הנראה על כך ששם אהיה יתגלה באחרית הימים כשם אהיה, ואין מדובר שם על השם המפורש כפי שתהיה שלום. עדיין לא נתבררה לי הכתובת המדויקת של בר הפלוגתא של ר' יצחק בסוגיה זו. על מעמדן המיוחד של אותיות אהו"י כמרכיבות את השם המפורש ראה למשל הכוזרי, מאמר ד, ג. ראה גם דברי אבן עזרא בספר צחות, ה"א: 'ובעבור גדול מעלתם היה השם הנכבד והנורא מהם'. וראה עוד בפירושו לתורה, שמ' ג 15. אצל אבן עזרא אין זה ברור אם הוא מסתפק בקיומה הפוטנציאלי של האל"ף (ובעבור כי האל"ף כמו האחד על כן נעלם עם כל תנועה) בשם המפורש, או שיש בו שאיפה לשינוי כתיבת השם. לא מצאתי אצלו רמז בולט לציפייה לשינוי בשם המפורש. יש לציין מקום אחד המשתמע כנוטה לשני פנים: 'זה השם נודע לישראל לבדו, ועליו הוא נקרא, ועליו יעמוד, כי השם יעמידנו, ואם עבר על ישראל רע עוד ישוב כשהיה' (שמ"ב ז 26). כאן המילים 'עוד ישוב כשהיה' עשויות להיות מוסבות על העם, אך ברמיזה גם על השם. מכל מקום אין בהקשר זה רמז לשם אהו"י, אלא אולי רק למהלך של גאולה הקשור בשם המפורש.

118 ר' עזריאל אמנם מפתח את טענת החיסרון בשם בחריפות רבה (ראה דבריו בתוך שלום, קבלות, עמ' 231-232). דברי רמ"ק בפרדס רימונים (שעליהם העיר שלום בשרידיים חדשים, עמ' 219 הערה 2) מעידים גם הם על מודעות עזה לגישה אנטינומיסטית: 'ובעוקתא דארעא דאהו"י שמיה – בשם זה אמרו קצת המפרשים כי זה עיקר שמו של הקב"ה, והוא אהו"י, והקב"ה הסתיר שמו למשכילים בשם אהי"ה ובשם ידו"ד, כי מבין שניהם יוצא שם אהו"י, והוא עיקר השם, והשמות האלה שבהם נכפלו האותיות נתנו להמן העם וכו'. ובוזה האריכו פיהם להעמיק בקבלותיהם. ורחמנא ליצלן מהאי דעתא, לא נאבה לו ולא נשמע אליו, כי עיקר השמות הם אותם אשר באו בפי התורה' (פרדס רימונים, שער

אולם נוטים אנו לטעון שמתח עז זה בין המצוצמם למופשט מאפיין מתח פנימי בעולמו הדתי של ר' יצחק ומגמת הביטול באלוהות לבין מגמת התאחדות עם האלוהות תוך שמירת זהות היא רק אחד מפניו.

יש לשים לב לכך שאף על פי שר' יצחק סגני נהור מתאר את ההתרחשות בזמן הגאולה באות ה"א כ'התעלות' הרי דגם התיקון - מבחינה חזותית לפחות - אינו מבטא רק תנועה של עלייה, אלא הוא דגם של נוכחות מחודשת של ה'עיקר' וה'תנועה' (האליף, הבינה), החוזרים לשכון בתוך ה'עיצור' שהתרוקן (הה"א, המלכות). יש אפוא בתיקון זה תנועה דרכיונית, ההולמת את עקרונות ה'עיקר' וה'התעלות' שעליהם דיברנו לעיל; מצד אחד ספירת מלכות, הה"א, מתעלה, ומצד אחר הספירות העליונות, כתר המיוצג בבינה או האליף, חוזרות להיות נוכחות בה ומניעות אותה. לו הייתה הה"א 'משתנה', הייתה חוזרת למקור ונבלעת בו, אלא שהיא 'מתעלה' - עולה במעמד ובוהות מתוך שמירה על הזהות החיצונית ומתוך התמלאות מבפנים בנוכחות שהייתה חסרה. עם נוכחות האליף החסרה בתוך הה"א, נוכחות המבטאת את המשכיות היניקה ממקור הספירות עד סופן, יהיה השם מלא. חסרון התנועה נתפס כסמל לגלות השכינה. במדרש אפשר למצוא דרשות המבוססות על כתיב מלא וחסר במקרא, ולעתים על אות המופיעה קטנה על פי המסורה, התופסות את החיסרון או המיעוט כרומזים לפגם במציאות או בהוויה. לעניין הבעת מצב ההוויה כסמל של חיסרון קיימת מסורת נוספת בחוג המקובלים בגירונה, שככל הנראה באה מפרובנס, העושה שימוש דרשני בחיסרון. זהו חיסרון של אות או פסוק, בדומה למדרש, ולא חסרון תנועה והגייה, וכמובן ללא דיון בשם המפורש. הכוונה לחסרון פסוק הפותח באות נון במזמור תהלים קמה, המסודר באקרוסטיכון. עניין זה נדרש כבר בידי חכמים:¹¹⁹ 'מפני מה לא נאמרה נון באשרי מפני שיש בה על מפתן של שונאי ישראל דכתיב, נפלה לא תוסיף קום עוד בתולת ישראל. במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל. אמר רב נחמן בר יצחק חזר דוד וסמכן ברוח הקודש', עוד דרשה חזונית בעניין הנון נקשרת גם היא לפסוק זה: 'מפני מה יריכו לאחור ופניו כלפי מ"ם שהוא נראה כנופל ומתחנן כלפי המלך להקימו, שנאמר [עמ' ה 2] "נפלה לא תוסיף קום עוד בתולת ישראל"¹²⁰. עניין זה נמסר גם על ידי ר' זוריאל וגם על ידי ר' יעקב בן ששת כמסורת שקיבלו: 'כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, מפני ששם כל הדברים, ומה שהיה ועתיד להיות, וכבר נון שסופה להאמר בימי הגאולה.'¹²¹ דבריו של ר' יעקב בן ששת מעניינים במיוחד משום שהם קושרים בין

פרטי השמות, ג, צח ע"ד). עוד מקורות ראה ורמן, ספרי העיון, עמ' 100; ושם נראה מדובר על שם אה"ו ונראה מקביל למעמד השם יה"ו בספר יצירה. לסוגיית יחסי ר' זוריאל וחוג העיון עיין גם גולדרייך, האחדות השווה, עמ' 141-156, ודעתנו כאמור נוטה יותר להצעתו של גולדרייך.

119 בבלי, ברכות ד ע"ב.

120 בתי מדרשות, ב, אותיות דר' עקיבא, נר"ב, עמ' תז.

121 ראה פירוש האגדות לר' זוריאל, עמ' 1-2. תשבי (שם, הערה 1) עמד על ההקבלה לר' יעקב בן ששת בספר משיב דברים נכוחים, עמ' 156 שורות 127-128, עמ' 157-158 שורות 16-35.

עניין זה לבין הפגיעה בכיסא ובשם, ונראה כי ידועה לו המסורת על השם המפורש החסר: 'וחסר ממנו אות, וכן ראוי להיות חסר, לפי שנקרא תהילה כלו' תהלתו של הב"ה, ואין תהלתו של הב"ה שלמה אם אין כסאו שלם'.¹²² וכן אנו מוצאים בספר המנהגות לר' אשר מלוניל; אמנם אין הוא מזכיר במפורש חיסרון, אך דבריו חשובים לאור דברי ר' עזריאל וריב"ש הנמסרים כקבלה: 'זאע"פ שאינו מן המזמור תקנו לאמרו בראשו מפני שמבאר היטב שמדבר לעתיד, וכן בסופו שמו פסוק אחד שמדבר לעתיד, והוא ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם'.¹²³ נראה שהפירוש שבא לר' עזריאל בקבלה, כנראה מר' יצחק, הוא נפילתה של בתולת ישראל, הלא היא השכינה, מלכות, הלא היא ה"א שנונחה על ידי האל"ף. במשמע מוזיקלי, מדובר כאן על מצב שבו השם המפורש נהגה במילוי תנועותיו. ובמשמע סמלי, זהו מצב של מלאות או יתר נוכחות, שהאלוהות חסרה אותן בהווה. באחרית הימים יבוא על מילואו חלל הקיים באלוהות. אנו חשים בנימה חגיגית באמירה החותמת של ר' יצחק: 'שם מלא לא ימוט. לאיזה צד שיהיה אין זה התמוטטות'. אף כאן לפנינו תיאור ממשי שעליו מיוסד המשמע הסמלי. תוכן דבריו: כשהשם יהיה מלא בתנועותיו, הרי מכל צד שתביט תראה שהוא אינו ממוטט, הוא אינו חסר, שהרי מכל צד של השם הוא יהיה מונע. צד אחד של השם ממוטט בהווה: ה"א אינה נהגית; צד זה יבוא על תיקונו בעתיד עם הגיית השם המפורש במילוי תנועותיו. עם תיקונו של הצד הממוטט, יהיו 'הכל פונים למערב להתפלל'. נראה שהכוונה היא לקשירת הספירות אל השכינה שהיא במערב, או אולי אף להתחברותן לבינה.

דיונו לעיל בעקרון ההתעלות הראה כי המונח התעלות משמש תדיר אצל ר' יצחק לתיאור התנועה המתמדת של היחסים בין הספירות. עתה מתברר כי מונח זה אף מתאר את התנועה של התיקון ('שתתעלה ותיקרא'). הממד של שמירת הספירות על זהותן וייחודן זו מזו, הקיים בהתעלות המתמדת, מתבלט גם הוא בהתעלות העתידה. נוכל אפוא לומר, כי מבחינה זו יש התאמה בין עקרון הקיום ובין עקרון הגאולה במשנתו הקבלית של ר' יצחק סגי נהור.

מהותו של המשבר הוא באי-נוכחותן של הספירות העליונות בתוך הספירה התחתונה. תיקונו – בשרייתן בתוכה ולא בהיאספותה אליהן. שלום הצביע על קיומה של תורת אחרית ימים אצל ר' יצחק סגי נהור כאחד משני הפנים של חזרת הדברים לשורש עיקרם.¹²⁴ בצד החזרה המתמדת, המאפיינת את עצם הקיום של כל דרגות ההוויה ובה משתלב מעשה הכוונה והדבקות של האדם, הצביע על חזרת כל המציאות לקדמותה באחרית הימים. קדמות זו, כתב שלום: 'אינה מעמד מתוקן של ההוויה שאין בה פגם אלא הסתלקותה לתוך אותה המציאות המיסטית של הספירות של המידות

122 שם, עמ' 157 שורות 19-21.

123 שם, עמ' 142-143.

124 שלום, ראשית הקבלה, עמ' 120-122.

והספירות ומקורן שמשם נאצלה:¹²⁵ יש לציין כי שלום עצמו הדגיש שאת עניין חזרת המציאות למקורה באחרית הימים לא למד משרידי כתביו של ר' יצחק, וכי זוהי השערה מצדו, השערה המסתמכת על ריבוי החומר הדין בבעיות אלה בדור תלמידיו.¹²⁶ מבירורנו בפרק זה העלינו כי קיימת תורת סוד בדבר הגאולה בכתבי ר' יצחק עצמו, וכי ממנה עולה דגם של משבר ותיקון הכרוך בחזרה למצב ראשוני ולא בחזרה אל האלוהות. קרוב לוודאי שבצד דגם החזרה למצב ראשוני, שעליו הצבענו כאן, פעל בקבלת ר' יצחק סגני נהור גם דגם הסתלקות המציאות לקדמותה באלוהות, אך עניין זה טעון עיון נוסף. דגם זה מופיע בדרך כלל בקבלה בזיקה לתורת השמיטות. גם אצל הרמב"ן ולא רק אצל תלמידיו ר' יצחק – פועלים זה בצד זה שני הדגמים, כאשר הדגם של החזרה אל המקור פועל בסוף השמיטה או בסוף היובל, ואילו דגם החזרה למצב ראשוני הפועל בסוף כל מחזור לכשלעצמו הוא זמן הגאולה ההיסטורית.¹²⁷ נוכל לומר, כי תורת הגאולה המסוימת שלפנינו אינה מבוססת על עקרון שיבת הדברים למקורם הראשוני והאחד ועל עקרון הסתלקות ההווה האלוהית לאחדותה המוחלטת הבראשיתית, אלא היא אף מביעה בין השיטין התנגדות לעיקרון זה, וכנראה שלא מתוך פולמוס בלבד אלא גם מתוך מתח פנימי המהותי לתפיסתו הדתית של ר' יצחק סגני נהור.

אין בתורה זו, כפי שהיא נמסרת כאן, נתונים מספיקים לצייר את התפיסה הכוללת של המציאות שמהלכי גלות וגאולה אלה מהווים את קורותיה; האם מהלכים אלה הנם בגדר אירועים שקדמו למציאות ודברי הימים אינם אלא השתקפותם, או שמא הם אירועים הקשורים בקורות העתים, דהיינו אם אלה הם אירועים שקדמו למהלך ההיסטוריה או שהם חלק אימננטי ממהלכיה.

125 שם, עמ' 121.

126 שם.

127 ראה פדיה, הרמב"ן, סוף דבר. וראה עוד: שלום, פרובנס, עמ' 256-267; הנ"ל, גירונה, עמ' 405-407.