

ביבליותרפיה יהודית - עיונים פסיכולוגיים וטיפוליים במקורות ישראל

אחת השאלות הגדולות שמרחפות מעל מחקר המיסטיקה היהודית וכרוכות בהבנת הקבלה כתורה וכתופעה היסטורית היא: מדוע הופיעה הקבלה דווקא במקום ובזמן שבו היא הופיעה? בשלהי המאה השתיים עשרה הופיעו בפרובנס כתבים מיסטיים שהם תחילתו של זרם מחשבה חדש ביהדות. זהותם של ראשוני ההוגים והכותבים אינה ידועה, אולם הכתבים עוררו תגובות עזות של שוללים ומחייבים ובתוך זמן לא רב התפשט זרם מחשבה זה עד לקטלוגיה שבספרד, התעצם והגיע לשיאו בספר הזוהר שנהגה בשנות השמונים של המאה השלוש-עשרה בגירונה.

מדוע דווקא אז ומדוע דווקא שם?

למרות שמקובל לקשור את ראשיתה של הקבלה בהופעתו של "ספר הבהיר" בפרובנס של המאה השתיים עשרה, הרי לדעת מרבית החוקרים מדובר ברצף מחשבתי ואידיאי שפרקיו השונים מצטרפים לזרם הכללי של המיסטיקה היהודית (שלום, תשל"ה, 11-18). לענייננו אתרכו באותו פרק שהגיע להבשלתו בספרד של המאה השלוש עשרה ב"ספר הזוהר" שהוא גיבושה של תורת הקבלה.

שאלת ראשית צמיחתה של הקבלה קשורה ללא הפרד בשאלת מהותו של זרם מחשבה זה ומאפייניו החדשניים. במאמר זה אתרכו בכמה מאפיינים. בראש ובראשונה במאפיין שחשיבותו מקובלת על הכל: התגלות האל בריבוי פנים. מתוך הבנת מאפיין זה נגיע להבנת הסיבות להופעתו במועד ובמקום שהופיע. במסורת היהודית, שתחילתה במקרא ושיאה במחשבת הפילוסופיה של ימי הביניים, האל שרוי באחדות גמורה. אין ליחס לאל ריבוי ולפיכך אין לגלות בו צדדים ופנים. הרמב"ם הרחיק לכת ואף נמנע מלומר שהאל קיים כי עצם הקביעה שהאל קיים, מטילה בו ריבוי. ההגדרה המזוככת ביותר של האל האחדותי מופיעה ב"הלכות יסודי התורה" של הרמב"ם (פרק א):

"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו..."
"אלוה זה אחד הוא ואינו שנים ולא יתר על שנים אלא אחד שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם, לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם... וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר ה' אלהינו ה' אחד."

לא כן הדבר בקבלה. כאן האל מתגלה לברואיו בריבוי פנים: יש בו טוב ורע, יש בו צד ימין וצד שמאל, מעלה ומטה, יש בו יסוד זכרי ויש בו צד נקבי. העיסוק בדימוי האל ובתוך כך בריבוי פניו, מעלה כמובן את השאלה שהמקובלים הרבו לעסוק בה בגלוי וברמז: מה משמעות היות האדם נברא בצלם אלוהים? מהו

הולדת הקבלה מרוח שירת ספרד

מיכה אנקורי

ד"ר מיכה אנקורי. התכנית לפסיכותרפיה, מכללת סמינר הקיבוצים ואורנים.

בתנאי רוגע ורווחה כלכלית.

לעיתים נוצר אקלים חברתי ותרבותי שמפנה מקום להופעת רעיונות מסוימים ואלה פורצים ועולים כמו חיכו להזדמנות להנץ ולפרוח. כך, נראה לי, קרה לרעיונות הקבלה בעקבות תור הזהר של שירת ספרד.

הבסיס לעיון הנוכחי כרוך בהפניית המבט אל הפן הפסיכולוגי של התופעה המיסטית. עיון זה עולה מן הפרשנות האנתרופולוגית-פסיכולוגית למיתוס ולמיסטיקה והוא קשור בתרומתם של שורת הוגים וחוקרים שפעלו במחצית הראשונה של המאה העשרים ובהם מירצ'ה אליאדה, ק. ג. יונג, ג'וזף קמפבל ואחרים (אנקורי, 1989, פרק 4). לגישה זו, כפי שנראה להלן, יש תימוכין רבים, עקיפים וישירים במסורת המיסטיקה היהודית.

ספר הזהר בנוי סביב האגדה התלמודית שמספרת על רבי שמעון בר יוחאי (רשב"י) ובנו אלעזר אשר ברחו מאימת הרומאים ונחבאו במערה עד יעבור זעם (בבלי, שבת ל"ג, ב'). חז"ל וממשיכיהם עסקו בשאלה מה עשה רשב"י בשבתו במערה שתיים-עשרה שנה ועוד שנה. כמיטב המסורת הרבנית נאמר עליו שניצל תקופה זו כדי ללמוד תורה ולפסוק הלכות. המסורת המיסטית מטה את הכיוון ומייחסת לתקופת אינקובציה זו במערה את הגילויים המיסטיים (זוהר חלק א דף רטז/ב). לשיטתנו נניח שרשב"י בשבתו במערה שלוש-עשרה שנה - עם עצמו ישב ואת נפשו הוא למד. סיפור זה מהודד את המיתוס המכונן ברבות מן התורות המיסטיות: החכם המתבודד גילה את צפונות נפשו ומשם למד וידע את צפונות העולם ואת סוד בוראו. לאחר מכן, להיות המיסטיקן מחוייב לא רק לעצמו ולא להווי, הוא יוצא מבדידותו ומחלק עם בני קהילתו את התובנות העצמיות שהעניק לו האל בחסדו.²

המוטיב הפסיכו-מיסטי של חקירת המיסטיקן את עולמו הפנימי מצוי בגלוי או ברמז בכל מסורת מיסטית.³ לדעתי מוטיב זה מצוי באחת מנקודות המוצא של המיסטיקה היהודית, זו המצויה במסכת חגיגה. מסכת זו, שהיא חגיגה של הצצה אל תחום הנסתר, פורשת סיפור כביכול-היסטורי ברבי יוחנן בן זכאי ואלעזר בן ערך שערכו טיול חמורים והחלו לדרוש במרכבה: מעשה ברבי יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור, (ויצא מירושלים) והיה רבי אלעזר בן ערך תלמידו מחמור אחריו (עין יעקב על מסכת חגיגה אות י').

ראשון לדרוש במרכבה, על פי האגדה, היה רבי אלעזר בן ערך. רבי יוחנן נעתר לבקשתו, ירד מן החמור, התעטף וישב תחת עץ הזית והיו מצפים לבואה של שכינה.

הרקע ההיסטורי של הסיפור מעניק לו משמעות עמוקה מאד. ר' יוחנן ור' אלעזר בן ערך יוצאים מירושלים החרבה ושביל החמורים שהם רוכבים בו מתפצל והופך לשני זירמי המחשבה הגדולים בתולדות המחשבה היהודית: השביל האחד מוליך לייסוד יבנה וחכמיה - זו המסורת ההלכתית-הרבנית והשביל

הצלם שעל פיו ובהתאמה אליו נברא האדם? בשאלה זו עסקו המיסטיקנים בצורות שונות. נניח שהמקובלים, כבואם לנסח את תפיסתם החדשנית אודות פני האל המתגלה, לא את האלוהים ראו אלא את צלמו. כאשר תיארנו המקובלים את האל כאמן, כפסל, הם ראו לפנייהם את כוח היצירה הפועל בנפשם וגזרו ממנו את דימוי האל הבורא. לפיכך, בניסיון להבין את פשר הופעת הקבלה, נשאל מדוע צלם-אלוהים-שבאדם התגלה להם בריבוי פניו דווקא במקום ובזמן שבו הופיעה הקבלה. אני מניח אפוא, שאם עניינה של מיסטיקה הוא בהתקרבות אל הקדושה, הרי שמדובר כאן בגילוי הנשגב שבאדם ובגילוי ריבוי הפנים שמתגלה בתוך גילוי זה.

מרבית החוקרים אשר עסקו בשאלת הופעת הקבלה הלכו בעקבות גרשם שלום. גם אלה שחלקו עליו (אידל, 1993, 47-45) קיבלו את נקודות המוצא שלו אודות השפעתם של זרמים גנוסטיים על הופעת הקבלה בפרובנס. גרשם שלום מצא הקבלה בין רעיונות קבליים לבין רעיונות גנוסטיים וניאו-אפלטוניים וטען שמיזוגם בהגות היהודית היה יסוד לקבלה (אידל, 1993, 47-45; תשבי, תשל"א, ק'-קא'; שלום, מחקרי קבלה, א, עמ' 45-43; Shcholem, 1954, 74-75). אינני רואה טעם לדון כאן בשאלה האם אכן הקבלה שאבה ממקורות לא יהודיים כמו הגנוזיס או שמא הגנוזיס עצמו ניזון ממקורות יהודיים. בכל מקרה, הדברים אינם מסבירים מדוע דווקא בשלהי המאה השתים-עשרה פרץ ועלה זרם הגותי זה. הרי זרמים רוחניים שרחשו בסביבה התרבותית שבה חיו יהודים, במקרים רבים גרמו לשלומי אמוני ישראל דווקא להתבצר בהיכלות הרוח היהודיים. מדוע דווקא כאן קרה אחרת?

לפני שנעבור לעצם הדיון הרי הערה כללית בעניין חקר המקורות של תופעות רוחניות מסוגה של הקבלה: במקרים רבים מחקר זה אינו מעלה דבר. הנסיון לגלות השפעות בין זרמי מחשבה מגלה דימיון בין תופעות ומאפיינים ושמתה לחשוב שזרם אחד ניזון מן האחר. במקרים רבים לא ניתן להוכיח זאת ולעיתים אף ברור שמדובר בתופעות רוחניות שצמחו ללא כל קשר היסטורי ביניהן. אי-השקט-הנפשי-היוצר אינו צריך למצוקות חיצוניות - מקורו בנפשו של היוצר וההקשר ההיסטורי לעיתים מעשיר את הבנת התופעה במידה מועטה בלבד. עם זאת אין להתעלם, כמובן, מקוים ורצפים היסטוריים של התפתחות רעיונות, למרות שהם בדרך כלל נותרים לעולם שנויים במחלוקת. כך גם בחקר מקורות הקבלה. היו שביקשו לראות בהופעתה של מיסטיקה תגובה לאבדן האמונה במציאות הסובבת. התחושה שאין בכוחה של המציאות להבטיח דבר גרמה למאמינים לפנות אל עולמם הפנימי, עולם הדימיון וההזיה. הופעת הקבלה מקבילה מבחינה היסטורית למסעי הצלב שהטילו את היהדות למצוקה נוראה מצד אחד. מצד שני הופעת ספר הזהר, שיאו של הקבלה הקדומה, התרחשה בתקופה של רווחה כלכלית וחברתית בספרד. כך גם הקבלה המאוחרת שנהגתה בצפת בשלהי המאה השש-עשרה

ראו: הוס, ב. 'חכם עדיף מנביא', קבלה, כתב עת לחקר המיסטיקה היהודית ד' לוס אנג'לס תשנ"ט, עמ' 129.
3. בין השאר אנו מוצאים זאת בקטעים רבים בספר יצירה, אולם בנושא זה לא נעסוק כאן

1. מבשרי המחשבה המיתו-פסיכולוגית בעת החדשה פעלו במאה התשע-עשרה. היו אלה שלינג במאמריו הרבים על המיתוס, וניטשה בספרו "הולדת הטרגדיה מתוך רוחה של המוסיקה".
2. בשאלה מדוע נבחר רשב"י להיות גיבורו של ספר הזהר עסקו רבים ונראה לי שבהצעותיהם אין כדי לספק תשובה מניחה את הדעת לשאלה. על עניין זה

בספרד המוסלמית, היא עניין בעל משמעות עמוקה מאד. יהודים כתבו שירי יין ושירי אהבה וכתבו שירי קודש ושירי חול. היהדות באופן מפתיע הכילה והטמיעה ריבוי פנים זה. ריבוי הפנים שהתגלה בשירה מקבל משמעות עמוקה עוד יותר לנוכח העובדה שאותם משוררים עצמם כתבו שירי קודש ושירי חול. היתה זו תופעה מיוחדת בריבוי פניה לא רק בעולם היהודי. גם במסגרת האיסלם, האוסר על שתיית יין, עלתה ופרחה תופעה זו. סביב בתי היין והגנים שבספרד המוסלמית התפתחה תרבות סובלנית ופתוחה, מכוונת לרחשי לבו ולרחשי יצריו של האדם, פתוחה למתן ביטוי מלא לחושי. שירה ארוטית שהתקבלה במסגרת התרבות המקומית והוטמעה במסורות הדת והפולחן נפוצה בחבלי ספרד השונים. השירים שנכתבו על ידי מיטב המשוררים הפכו לחלק מן הקאנון הדתי⁶. העובדה שהיהודים קיבלו תרבות זו והתקבלו בה היא ללא תקדים בתולדות ישראל. המשוררים דונש בן לברט, שמואל הנגיד, אבן גבירול, יהודה הלוי ומשה אבן עזרא שרו שירי יין, שירי חשק, שירי אהבה ושירי הקודש שלהם נקלטו בסידור התפילות כבר בימיהם.

הגשר בין קודש וחול, אשר נבנה על ידי משוררי תור הזהב, סלל את הדרך לחכמי הקבלה אשר בקשו לבנות גשר בין שמים וארץ. בקבלה נמצא מדרשים רבים על המאמר התלמודי "לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא בירושלים של מטה" (תענית ה ע"א). ככל הנראה בתלמוד נשמרת העדפת ירושלים של מעלה ואילו המקובלים, לעניינם, ראו במאמר זה דיאלוג שיויוני בין עולם החומר לעולם הרוח, בין עולם שמימי לעולם גשמי. הקוטביות של קודש וחול בשירתם ובאישיותם של כותביה היא גילוי ריבוי הפנים של האדם ובסיס לתפיסה של צלם האלוהים שבו. מכאן, לדעתי, תפיסת האלוהות החדשה. רעיונות חדשניים אלה שנבטו בשירת ספרד הפכו לעקרונ מרכזי בקבלה: "אין התעוררות בעליונים אלא אם כן יש התעוררות בתחתונים". במובנים אלו הקדימו משוררי תור הזהב והמקובלים היהודים את הרנסנס הכללי. הם ציירו את צלם אלוהים ואת צלם האדם תוך דיאלוג שיויוני ביניהם. מאות שנים אחריהם צייר מיכלאנג'לו בתקרת הקפלה הסיסטינית את אלוהים ואת האדם באותו גודל. אביא כמה דוגמאות לשירי אותה תקופה שקדמה להופעת הקבלה ואציג את החידוש שהיה בהם בנושא שבו אנו עוסקים. לאחר מכן אראה כיצד רעיונות שמצאו את ביטויים בשירים אלה מצאו את דרכם למרכזה של המחשבה הקבלית.

בשיר יין קצרצר פרי עטו של ר' שלמה אבן-גבירול (רשב"ג) מופיע בעצם רק רעיון אחד: ריבוי פני אדם המתגלה ביין:

אָדָם פְּרָצְפֵת אִישׁ עָלֵי פֶךְ
וְאֵת טַעְמוֹ יִשְׁנֶה טַעְמֵי אִישׁ
וְיִתְהַפֵּךְ פְּדָרְךְ זֶר הַפְּכָךְ

האחר הוא השביל המיסטי המתואר כאן באגדה. בשביל המוליך לכרם דיבנה היה משום ויתור על ריבונות מדינית ובמקום היכל שבירושלים נבנה היכל ההלכה התלמודית. השביל האחר הוא ויתור על היכל עץ ואבן שבעולם הנגלה והקמת היכל סימבולי - היכל הבנוי בנפשו של המאמין ומקבילו אינו בירושלים אלא בשמים. ספרות ההיכלות, שנהגתה סביב תקופת החורבן, היא דיאלוג בין היכל הבנוי בנפש האדם לבין היכל שמימי - זהו הציר המיסטי⁴. בהמשך השביל המיסטי הופיעה הקבלה וכבר בספר הראשון של הקבלה, "ספר הבהיר", אנו מוצאים:

"כבר אמרתי לכם ששבע צורות קדושות יש לו להקב"ה וכולם כנגדן באדם שנאמר (בראשית ט' ו') כי בצלם אלוהים עשה את האדם" (ספר הבהיר, מהדורת בקאל, עמ' 32).

הכתוב מעלה אפוא את הטענה, שגילוי הסודות האלוהיים, שהוא האינטרס המרכזי של המקובל, מניה וביה הוא גילוי חידותיה של נפש האדם.

על יסוד הנחות אלו אודות מקורה הפנים-נפשי של ההגות המיסטית נשוב לשאלת הופעתה של הקבלה, השלב החדש בזרם המחשבה המיסטית, במועד ובמקום שבו הופיעה. כמטפורה לרעיון המוצע בזה נעמיד את התיזה שהכל בגלל היין. בעת שתיית יין מתגלים פניו הנסתרות של האדם; אותם פנים שהאדם מקפיד להסתיר בפניו. פרוכנס וספרד הן ארצות היין. במחוז שמפיין הופיעו לראשונה כתבים קבליים - מקום הולדתה של השמפניה הוא מקום הולדתה של תורת הקבלה⁵. המדרש מציע תיאור להתגלות פני האדם בעת שתייה לשוכרה:

"...כשאדם שותה כוס אחד הוא כרחלה - עניו ושפל רות, וכשהוא שותה שתי כוסות מיד נעשה גבור כארי ומתחיל לדבר גדולות וכשהוא שותה ג' או ד' מיד הוא נעשה כחזיר" (ילקוט שמעוני בראשית - פרק ח - רמז סא).

אולם לא רק את הרבדים היציריים-הפרימיטיביים מגלה היין. בכמה מקומות בחז"ל נאמר כי עץ הדעת גפן היה (מדרש רבה: בראשית פרשה טו פסקה ז). מכאן למד המדרש כי גם רבדים גבוהים של ההכרה האנושית נחשפים בעת שתיית היין.

ריבוי פנים - הרנסנס היהודי

את הופעת הקבלה אני מבקש לנעוץ בחידוש שנתחדש באותה תקופה בדרך ראיית אדם את עצמו. עניין היין המגלה את פניו המרובים של האדם ישמש כאן כמטפורה; יינות צרפת וספרד לכשעצמם בודאי לא יסבירו את הופעת הקבלה, אולם עובדה היסטורית היא שבתקופה שקדמה לקבלה הופיעו שירי יין בעולמה הרוחני של היהדות. הופעה זו, בשירת תקופת הזוהר

תודתי לחביבה פדיה שהעירה את עיני לכך שבגימטריה "יין=סוד"
6. על מעמדה המורכב של שתיית האלכוהול באיסלם המוקדם ראה ספרה של: Kathryn Kueny *The Rhetoric of Sobriety: Wine in Early Islam* (2001)

4. רבים עסקו בשאלה מדוע בעלי ספרות ההיכלות קראו לעצמם "יורדי מרכבה" בעוד שהמרכבות שאליהן יש ליחס דימוי זה עלו ולא ירדו (מרכבת אליהו, מרכבת יחזקאל). הסיבה היא ככל הנראה שהעולה עולה לשמים והיורד - אל תוך נפשו ההוא יורד, אל תוך גינתו יורד - "דודי ירד לגנו"
5. לאחרונה התפרסם כי כל הטעמים מורכבים מארבע טעמים ואלפי ארומות, וכי רק חומר אחד מכיל את כל הטעמים ואת כל הארומות - היין קברנה סוביניון.

כאן זוכה למעמד נכבד חכמתו של הפילוסוף - משמעות שנעדרה עד אז מההגות היהודית. הרשות לחקור בנסתר מפגיעה את החכמה מבעלי ממון ושררה.

את בשורת הקבלה אנו מוצאים בשיר זה במקומות נוספים. המשפט "ואולי זה ידמו הנביאים באמרם כי בראו על כבודו" מרמז ככל הנראה לפסוק מישעיהו, "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (פרק מג 7). פסוק זה הוא מקורם של שמות ארבעת העולמות על פי הקבלה: אצילות, בריאה, יצירה, עשייה. ההקבלות בין בורא לנברא, בין עולם ואדם, יוצרות ציר זרימה דיאלוגי בין עליונים לתחתונים, שאף הוא ממאפייניה של תורת הקבלה. בשיר אהבתך נטל רשב"ג את מילות קריאת שמע המתארות יחס אל הנשגב: 'ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך' והפך כלפי מטה לאהבת איש את תלמידו "ככל לבו ונפשו עם מאדו".

את המשכו של מהלך זה אנו מוצאים בספר הזוהר. כאן התמונה של התלמידים היושבים לפני רבם, רבי שמעון (רשב"י) היא מוטיב מלווה לספר כולו. כמו אצל רשב"ג, האהבה שבין המורה לתלמידו היא דגם לאהבה שבה שרוי העולם כולו ולאהבת הבורא לברואיו: "שכאשר אנו עומדים לפני ר' שמעון מבעי הלב פתוחים לכל עבר והכל נגלה... אמר ר' חזקיה: זהו שכתוב 'ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים' (במ' יא כה), כנר זה שמאירים ממנו כמה נרות והוא בקיומו עומד... כך ר' שמעון בר יוחאי, בעל המאורות" (זוהר, ח"ג, עט ע"א, תרגום מלילה הלנר-אשד).

אהבתך מעלה כמה וכמה פעמים את מוטיב הבריאה. המורה מנחה את התלמיד להעמיק לתוך סוד הבריאה - לחצות את ה"ב" של בראשית כדי לגלות סודות נסתרים. בקבלה הפך מוטיב זה לעניין מרכזי. ספר הזוהר חוזר ומספר שוב ושוב את סיפור הבריאה - וסיפורי הבריאה של הזוהר שונים תכלית שינוי מסיפור הבריאה בתנ"ך. אין זאת אלא שביקשו חכמי הקבלה להציג בפנינו הצגה חדשנית את סדרו של עולם - וסדרו של עולם נקבע בעת הבריאה.

היות שעסקנו בריבוי פני האל כמאפיין מרכזי של הקבלה, ראוי כאן להעיר כי ריבוי פני האל מגיע לשיאו בקבלה המאוחרת. בתורה זו, אשר התפתחה בצפת בשלהי המאה השש-עשרה, הדימוי האלוהי מגיע לתיאור אנתרופומורפי מועצם: האלוהות מתוארת בדמות אדם. ריבוי פני האל מופיע בדימויים אנושיים. הספירות עצמן זוכות לכינויים אנושיים: אדם קדמון, פרצוף אבא, פרצוף אמא, זעיר אנפין, נוקבא. אין ספק שהדימויים האנתרופומורפיים היו אחת הסיבות להתנגדות העזה שעוררה הקבלה בחוגים הרבניים המסורתיים. אלה ראו בכך הנחת הדימוי האלוהי לרמה ארצית-אנושית. אולם כאשר אנו מתייחסים למקורות של הדימויים הללו בשירת ספרד, אנו רואים בכך לא הנחת האלוהי לרמה אנושית ופחותה, אלא אדרבא: גילוי הנשגב והאלוהי שבאדם⁸. יתכן שהאנתרופומורפיות המועצמת

אין ספק שאבן גבירול מתכוון בשירו להתגלות רבדי תודעה שונים בעת שכרון (מוטיבים דומים נוכל לראות בשירו של ר' שמואל הנגיד "טוב היין"). בשירו הידוע אהבתך מביא רשב"ג את הריבוי המתחיל באדם ומתגלה בהויה כולה⁹:

אהבתך

אהבתך פאהבת איש יחידו
בכלל בו ונפשו עם מאדו,
וששתי על לבבך אשר תר
להבין סוד פעלת צור ילדו,
והדבר מאד עמק ורחוק,
ומי ידע ומי יבין סודו?
אבל אגיד לך דבר שמעתי
ועליך להתבונן בסודו
תקמים אמרו, פי סוד היות כל
למען כל אשר הפל בידו,
והוא נכסף לשומו יש כמו יש,
כמו חושק אשר נכסף לדודו
ואולי זה ידמו הנביאים
באמרם פי בראו על כבודו.
השיבותי לך דבר, ואמה
קנה מופת למען העמידו

בשיר נפלא זה מעמיד המשורר בשורה אחת את חידות פני האלוהות ואת גילוי האדם את סודות נפשו שלו. השיר פותח בדיאלוג בין מורה לתלמידו שכמוהו כדיאלוג שבין הבורא לעולמו והחידה היא אותה חידה. היסוד הארטי שמופיע כאן הוא יסודו של הקשר בין מורה לתלמיד כמו בין גבר לאשה כמו בין אדון העולם לעולמו לימים תורת הקבלה תהפוך מוטיב זה לדיאלוג פנימי בתוך האלוהות עצמה. אין ספק שמוטיב זה לקוח מתרבות יוון. האהבה האפלטונית בין המורה לתלמיד היא המצע ללימודו וחינוכו של התלמיד. הכינוי "יחידו" נושא בתוכו דו משמעות: אלוהים הוא יחידו של עולם והבן הוא יחידו של האב: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק". דו-משמעות זו מחוללת את הדיאלוג בין אהבה אנושית לאהבה אלוהית. היחס הדיאלוגי המוצג בשיר בין "כל" של היקום לבין "כל" של הבורא, יהפוך בהמשך ליחס של האצלה. העולם הנאצל מן הבורא הוא כדמות בורא, ובתוכו מתעורר רצון הבריאה, רצון ההגשמה - "נכסף לשומו יש". לימים ה"יש" הנאצל יהפוך ל"עולם העשייה" הקבלי.

בשורה "וששתי על לבבך אשר תר להבין סוד פעלת צור ילדו", השיר מעניק מעמד לחכמה במובנה היווני. גאולה באמצעות ידע - מה שמקובל כרעיון גנוסטי ואומץ על ידי המקובלים - מופיע כאן ממקור יהודי לעילא. המשורר מזמין אותנו לעבור על האיסור לדרוש בבראשית (מאמר "אין דורשין" במסכת חגיגה) ומכאן ואילך חקר הסוד מקבל לגיטימציה גלויה. כאן הזמנה לגילוי הפן הנסתר של האלוהות.

חקר שירי השבח בשירתו של רשב"ג מצביע על מיעוט ייחוס חכמה לנדיב שזוכה לשבח, כאשר בשירי החול של אותה תקופה מקובל היה לשבח נדיבים גם על חכמתם (אור, 1998). ככל הנראה קשור הדבר במשמעות החדשה שייחס רשב"ג לחכמה.

8. יתכן שגם שההתנגדות העכשוית בקרב רבים מן החוקרים לאינטרפטציה פסיכולוגית של הקבלה מקורה באותה תפיסה הרואה בהתבוננות הפסיכולוגית וולגריזציה של התיאוסופיה הקבלית.

7. סקירה נרחבת על חקר השיר אהבתך וכן הצגת הקבלות בין מוטיבים בשיר לבין עקרונות המיסטיקה היהודית, ראו במאמרו של יהודה ליבס: ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירושו השיר 'אהבתך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו. תשמ"ז עמ' 73-123

דיאלוג בין דימוי עולמו הפנימי של האדם לבין דמות העולמות העליונים. היכל פנימי והיכל עליון מתגלים לו למקובל בדימויים זהים עד כי ההבחנה ביניהם בטלה בפני הדימיון. מתן ערך כה גבוה לעולמו הפנימי-פרטי של האדם הוא המעשה שבו הקדימו המשוררים את המקובלים והמקובלים הרחיבו מוטיב זה לכלל השפעה של המאמין בעולמות העליונים: במעשה התיקון של אדם את היכלו שלו הוא נוטל חלק בתיקון ההיכלות כולם. שירו של רשב"ג "כתר מלכות", שהוא צירוף של הגות פילוסופית ושירה, בנוי אף הוא, כמו "אדון עולם", משני חלקים קוטביים. הראשון שבהם מתאר את גדולת האל ומידותיו והשני את אפסות האדם ומצוקותיו. בצטטו מברכת דוד בדברי הימים מניח רשב"ג ב"כתר מלכות" את היסוד לשמות הספירות שאמצה הקבלה:

"לך ד' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד, לך ד' הממלכה והמתנשא לכל לראש והעושר והכבוד". (דה"א א', כט, יא).

מעל הפער שבין אפסות האדם לגדלות האל מותח רשב"ג גשר הבנוי על רגשות הערצה ואהבת בן לאביו (אבן גבירול, 1950):

וְאִם לֹא אוֹחִיל לְרַחֲמֶיךָ
מִי יְחוּס עֲלַי חוּץ מִמֶּךָ
לְכֵן אִם תִּקְטָלְנִי
לְךָ אֵיחָל
וְאִם תִּבְקָשׁ לְעוֹנֵי
אֶבְרַח מִמֶּךָ אֲלֶיךָ
וְאֶתְכַסֶּה מִחַמְתְּךָ בְּצִלְךָ.
(בית ל"ח עמ' פו-פז)

ובהמשך נמצא את העקרונות הבסיסיים של ההאצלה הקבלית:

אֶתָּה חָכֵם
וּמְחַכְמֶתְךָ אֶצְלֶתְךָ חִפְץ מְזִמָּן.
כְּפוּעַל וְאֶמָּן.
לְמִשְׁךָ מִשְׁךָ הַיֵּשׁ מִן הָאֵין.
כְּהַמְשֵׁךְ הָאוֹר הַיּוֹצֵא מִן הָעֵין.
וְשׂוֹאֵף מִמְקוֹר הָאוֹר מִבְּלֵי דָלִי.
וּפוּעַל הַכֹּל בְּלֵי כְּלֵי.
וְחֻצַּב וְחֻקָּק
וְטֵהָר וְזֻקָּק
וְקָרָא אֶל הָאֵין וְנִבְקַע
וְאֵל הַיֵּשׁ וְנִתְקַע
וְאֵל הָעוֹלָם וְנִרְקַע.
(שם, עמ' כא-כג).

כאן מציב רשב"ג את החידה הגדולה של היווצרות היש מן האין, מה שלימים ינוסח בקבלה כהאצלת הספירות, כהיווצרות הדדית-דיאלוגית של הכלים מן העצמות (השפע האלוהי). תיאור האל הבורא כאמן וכפסל, מקרב את הבורא ליוצר האנושי ואת הבריאה למעשה אומנות. מוטיב זה מפותח במדרשי בראשית בספר הזוהר: "בראש דבר המלך גילף גילופים בטוהר עליון..." (זוהר, א, דט"ו א).

בקבלה הצפתית קשורה לפרשנות המיוחדת שנתנה תורה זו לרעיון הגלות והגאולה כהליכים המתרחשים בתוככי נפש האדם (אנקורי ואזרחי, 2004, פרק יד).

לעילא ולתתא

במזמור אדון עולם (המיוחס אף הוא לרשב"ג אם כי הדבר איננו ודאי) אנו מוצאים את שני הקטבים הגדולים של תפיסת האל: הקוטב הטרנסצנדנטי והקוטב האימננטי:

אֲדוֹן עוֹלָם אֲשֶׁר מְלַךְ. בְּטָרֶם פֶּל יִצִּיר נִבְרָא:
לְעֵת נַעֲשֶׂה בְּחִפְצוֹ כֹּל. אֲזִי מְלַךְ שְׁמוֹ נִקְרָא:
וְאַחֲרֵי כְּכֹלֹת הַכֹּל. לְבַדּוֹ יִמְלַךְ נוֹרָא:
וְהוּא הִיָּה וְהוּא הוֹה. וְהוּא יְהִיָּה בְּתַפְאָרָה:
וְהוּא אֶחָד וְאֵין שְׁנֵי. לְהַמְשִׁיל לּוֹ לְהַחֲבִירָה:
בְּלֵי רְאִשִׁית בְּלֵי תְּכָלִית. וְלוֹ הָעֵז וְהַמְשָׁרָה:
וְהוּא אֵלֵי וְחֵי גוֹאֲלֵי. וְצִוֵּר חֲבֵלֵי בְּעַת צָרָה:
וְהוּא נְסִי וּמְנוֹס לִי. מְנַת כּוֹסֵי בְּיוֹם אֶקְרָא:
בְּיַדּוֹ אֶפְקִיד רוּחִי. בְּעַת אֵישָׁן וְאַעֲרָה:
וְעַם רוּחִי גּוֹיֵתִי. יְהוֹה לִי וְלֹא אֵיֶרָא:

כאן פרש המחבר את האלוהות בין הרמה האחדותית המונותאיסטית (הבית הראשון של השיר) לבין הרמה האישיונית הפגאנית (ארבע השורות האחרונות). תפיסה זו הופכת לציר מרכזי בתפיסת האלוהות בקבלה. מצד אחד שימרו המקובלים את דימוי האל הטרנסצנדנטי הנחבא בחיוני אינסוף ומצד שני תיארו את האל האימננטי אשר "לית אתר פנוי מניה". הגשר שבנו המקובלים בין שתי תפיסות-אל, אלו, נרמז אם כן כבר בשיר אדון עולם.

החידוש הגדול שבשיר זה הוא המימד האישי של התפילה. במסורת שהתגבשה בתחילת תקופת בית שני היתה התפילה למצווה שכל יהודי חייב בה ונוסח התפילה האחיד היה חלק מחובתו הדתית. כל יהודי מקיים את מצוות תפילת שמונה-עשרה שלוש פעמים ביום ובכך נשללו הביטוי האישי וכוונת ליבו של המתפלל. מאמרו של ר' שמעון בפרקי אבות: "אל תעש תפלתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא" נדחה בפני המגמה לקבוע נוסח קבוע שחל על הכל ובכל עת. הכמיהה לתפילה אישית התממשה בקבלה. בראשית המאה השלוש עשרה כתב ר' עזריאל מגירונה את ספרו "שער הכוונה למקובלים הראשונים" ומאז קיבלה ההתכוונות האישית של המאמין מקום יותר ויותר מרכזי בתפיסתם של המקובלים את התפילה (תשבי, תשל"א, כרך ב', עמ' רמז). אנו רואים אפוא שהמזמור אדון עולם שהוכנס לתפילה כבר בתקופת הזוהר הטרם מגמה זו ובישר אותה.

באותה תקופה של ראשית הקבלה מופיעים הנסיונות הראשונים לשנות את משמעותה של התפילה. המקובלים (והמשוררים לפנייהם) העניקו לתפילה משמעות של תיקון. מעשה התפילה הוא מעשה של התעלות מיסטית, שבו המקובל נוטל חלק בעולמות ובהיכלות שאליהם הוא מכוון את נפשו. וכאן עלתה שאלה חשובה: האם המאמץ האמוני המתגלם בתפילה מכוון לתקן את עולמו של הקב"ה או שהמאמין מתקין ומתקן בעת תפילתו את עולמו הפנימי, עולמו שלו? מובן שקשה להבחין בין שני אלה אולם ניתן לומר שבחידושיהם של המקובלים נוצר

תְּהַמָּה וְתִדְמָה לְעֵלוֹת כָּאֵשׁ
 יִשְׁעֵלוּ תְּמִיד עֲשֵׂנִיהָ!
 הָאֵת כְּמוֹ גִלְגַל אֲשֶׁר יִסֹּב
 עַל הָאֲדָמָה וְהַמוֹנִיָּה,
 או רְעִינִיךָ כְּמוֹ יָמִים
 שֶׁהִטְבְּעוּ בָהֶם אֲדִנְיָה?

שוב אנו רואים כי גילוי פניו השונים של האל בקבלה עָקב אחר זיהוי הנפש כעולמו הפנימי של האדם וגילוי מורכבותה. מכאן נגזר, כאמור, שינוי משמעותי באופי היחס של המאמין לאלוהיו, דבר שקיבל את ביטויו המועצם בשינוי מעמדה ומשמעותה של התפילה.

פזיזים וארוס

דרך הסתכלות היסטורית זו על הופעת הקבלה שופכת אור גם על משמעות הופעת היסוד הארוטי במחשבה היהודית. העוררות שאליה חותר ספר הזוהר מתוארת כעוררות ארוטית (הלר-אשד, 2005, פרק ד'). הדינמיקה הבסיסית ביותר באלוהות מתוארת כזיווג. הופעתו של מוטיב זה ביהדות, ובעוצמה כזו, הוא הפתעה גמורה. זהו היפוך גמור של תפיסת הרמב"ם, למשל, שאצלו ההתקרבות לאל היא שכלית (בהתבסס על הפסוק מירמיהו: "הִשְׁפֵּל וְיִדַע אֹתִי כִּי אֲנִי יְהוָה") ואילו את החושניות הוא תופס כנחותה ומגונה. זיהוי הנפש עם האינטלקט וההכרה אינו נחלתו של הרמב"ם בלבד - הוא מאפיין את הגישה הפילוסופית ככלל, בניגוד לגישה המיסטית אשר העמידה את החוויה כשוות ערך למחשבה.

מה חולל שינוי כה מהפכני באופי ההתקשרות לאל ובאופי הדינמיקה הבסיסית הרוחשת בקשר זה? נטען אפוא שמקורותיו של הארוס הקבלי נעוצים בשינוי במעמדו של האדם בעיני עצמו וביחסו לחשקו - שינוי שהתחולל בשירי האהבה של תור הזהב. הם, משוררי החשק והאהבה, העצימו את היסוד הארוטי של המיסטיקה היהודית. ממשיכיהם העמידו במרכז ספר הזוהר את שיר השירים והפכוהו לקודש קודשים (זוהר, ח"ב, קמ"ד ע"א). ביהדות המסורתית הקשר בין המאמין לאלוהיו התקיים בערוץ השכלתני והפורמטיבי, ואילו המקובלים בקשו לתת מקום ראוי לחוויה האמונית. הם חיפשו חוויה כוללנית יותר של קשר עם האל ואין ספק שהחוויה הכוללית ביותר של האדם היא החוויה המינית - הכוללת את כל אשר באדם - גוף ורוח. ניטשה טען כי "מיניות האדם יכולה להגיע עד מרומי רוחו", ומאות שנים לפניו ידעו זאת המקובלים וכפי שהראינו - שורשיה של תפיסה זו נעוצים בשירת ספרד¹⁰.

אחד הדברים המרשימים בספר הזוהר הוא שאין בו כל התבטאות שלילית ביחס לגוף. היהדות במקורה התנ"כי התיחסה בכבוד לגוף האדם - אשר נברא בצלם - אולם במרוצת הדורות, אולי בהשפעה נוצרית וגנוסטית, רחקה היהדות מן הגוף אולם שבה לכבד אותו בתקופת הזוהר. יחסה המקבל והאוהב של הקבלה אל הטבע ואל גוף האדם בכלל זה, הוא המשכו של התהליך שהחל בשירת ספרד ואחת מתולדותיו הוא השינוי הקוטבי שחל

סוף ואינסוף

אחד מחידושיה של הקבלה, הן בתחום האמוני והן בתחום הפילוסופי הוא הכנסת האינסוף לתוך הגותה. אמנם גם היוונים הקדמונים עסקו במידת מה במושג האינסוף אך משנתגבשה המחשבה הפילוסופית-המדעית נרתעו היוונים מן האינסוף כממשות הקיימת מחוץ למתימטיקה (ובולט הדבר במיוחד בהגותו של אריסטו, אשר פסל כל מהלך מחשבתי שמוליך לאינסוף). בקבלה, הטרנסצנדנטיות של האל מקבלת לראשונה מימד אינסופי (בין השאר, ככל הנראה, כפיצוי על הורדת דימוי האל לתוך המציאות הסופית הגדורה בגבולותיה). והנה, בהגות תור הזהב אנו מוצאים אצל ר' יהודה הלוי לראשונה הכרה באינסופיותה של נפש האדם:

"הויקנה פוגעת בגוף ואינה פוגעת בנפש כי הנפש מתחזקת אחרי שנת החמשים והגוף לעומת זה מתחיל יורד במורד. ושוב, מספר פעולות הגוף מצומצם הוא ואלו מספר פעולות הנפש אין לו סוף..."⁹

אולי קיבל המקובל את האינסוף לא מתוך התבוננות במציאות האלוהית אלא מתוך התבוננות בצלמו - במעמקים האינסופיים של נפש האדם?

בתנ"ך, המילה "נפש" מופיעה מאות פעמים - אולם אף לא פעם אחת, ככל הנראה, במובן המשמש אותנו כיום. עובדה זו מחדדת את השאלה מתי וכיצד התחולל השינוי אשר הביא להכרה בעולמו הפנימי של האדם כממשות שאפשר להתייחס אליה ישירות ולנסות להבינה. גם המקובלים אך לעתים רחוקות ביטאו ישירות ובמפורש את האמונה שהעולמות שבהם הם צופים הם עולמות הנפש (אידל, 2004). גם בקרב הפסיכולוגים בימנו, התייחסות ישירה אל נפש האדם כ"חלק אלוה ממעל" אינה מקובלת. צריך לומר, שרבים מהם עוסקים במנגנוני התנהגות ובדרכים לחולל בהם שינוי. העיון בשאלה זו במקורותינו מגלה שיהודה הלוי ואבן גבירול היו ככל הנראה הראשונים להשתמש במונח "נפש" באותו מובן של "עולם פנימי" שבו אנו משתמשים כיום. יהודה הלוי ב"הכוזרי" אומר:

"ומכיוון שהנפש אינה גוף ולא מקרה קיים בגופים או חל בהם יחול בה ואין מציאותה מתבררת כי אם מתוך הפעולות היוצאות ממנה, לא נותרה לנו אפשרות אחרת כי אם לראותה כעצם קיים לעצמו ואין לתארה כי אם בתארי המלאכים והעצמים האלוהיים..."
 (ספר הכוזרי - מאמר חמישי, אות א' - כח).

בספרו "מקור חיים" מציג אבן גבירול עמדה ניאואפלטונית שעל פיה הנפש האנושית נאצלת מנפש העולם¹⁰. ועמדה זו מתבטאת היטב גם בשיריו:

"נֶפֶשׁ אֲשֶׁר עָלוּ שְׂאוּנֶיהָ
 אָנָה תִּשְׁלַח רְעִינֶיהָ?"

10. על הספר מקור חיים ראה באנציקלופדיה העברית, כרך י', בערך 'אבן גבירול'.
 11. יש לציין שבאותה תקופה שבה היהדות פתחה צוהר לפיוס עם התשוקות והתאוות האנושיות, בנצרות מצאו אלה את מקומן ברשימת שבעת החטאים שעונשם מיתה.

9. ספר הכוזרי - מאמר חמישי, אות א' - כח. הפסיכולוגיה המודרנית החלה את דרכה מתורתו של פרויד אשר הנפש נתפסה אצלו כסופית ומכילה חלקים ורבידים שניתן למנותם. יונג כפר בתפיסה זו וראה מרחבי אינסוף בנפש. בין השאר היתה זו תוצאה של השפעתן החזקה של התורות המיסטיות על הגותו.

"יפרד והיה לארבעה ראשים" בפייהם של המקובלים הוא תיאור מעמיק ונאמן של הדינמיקה הרוחשת במציאות הנפשית והחברתית הנתונות לנטיות ולמגמות שונות, לעיתים מצטרפות ולעיתים סותרות זו את זו ואילו יסוד האחדות קשור בדימוי האל השרוי בחביוני אינסוף ומקרין את אחדותו לעולמו המסוכסך והמפורד.¹³

מדובר בשתי מגמות המוכרות לנו היטב בנפש האדם: דיפרנציאציה ואינטגרציה. התינוק נולד כשעולמו שרוי באחדות גמורה. אין הוא מבחין בין פנים וחוץ, בין אברי גופו השונים, בינו לבין אמו. למצב תודעתי זה קרא קלוד לוי שטראוס Participasion Mystique. בכך הוא הבחין בין האחדות הראשונית לאחדות המפותחת, הבוגרת. האחדות הבשלה היא מצב מתקדם שבו יבשילו הניגודים כל אחד לעצמו, אולם יתחברו לכלל שלמות הרמונית. מצב נשאר זה הוא ה-Conunctio (מושג שק.ג. יונג שאל מן האלכימאים ופיתח אותו כתיאור של מגמת האינטגרציה הפועלת בנפש האדם). ה-Conunctio הוא ה-Unio-Mystica של המיסטיקנים.

שתי אחדויות אלה, הראשונית והבוגרת, קשורות במצבי תודעה שונים בתכלית. חווית ה"הכל אחד" היא ביטוי לגעגוע לאחדות הראשונית, אחדות שאיננה מכירה לא בניגודים ולא בסבל העולה מהם ולפיכך היא קשורה ברמת מודעות ינקותית. למרבה האירוניה חלק גדול מלימוד הקבלה הרווח בימינו מונע על ידי מגמה זו וניזון ממנה. על מנת להגיע לרמת תודעה גבוהה נחוצה הפרה של האחדות הראשונית, "שבירת כלים", ורק אז נפתח פתח למהלך אינטגרטיבי שסמלו העיקרי בקבלה הוא הזיווג, "הייחוד". המוטיב שמקיים את הרציפות והאחדות הוא האהבה שספר הזוהר מעמיד אותה ככוח מלכד המקיים את העולם לנוכח מגמות ההתפוררות השולטות בו. מגמות אלו של אחדות וריבוי זכו לתיאורים רבים על ידי הוגי הקבלה. התיאור הבשל ביותר מצוי בקבלה הצפתית במהלך הסימבולי של צמצום, שבירה ותיקון. אולם יסודותיו מצויים בשירת ספרד, בריבוי הפנים המתגלה בה, בקוטביות של שירת קודש ושירת חול ובמתח שבין האל הנחבא בחביוני אינסוף לבין האל הפרסונאלי הקשוב למצוקות לבו של היחיד.

לסיכום, משוררי ספרד, אשר העזו להפר את האחדות השתלטנית שהתפתחה מתוך העולם הרבני והפילוסופי, הכינו את הרקע להתפתחות תובנה רפלקטיבית, עמוקה, רבת פנים ובשלה מבחינה פסיכולוגית. בצד "שיוויי ה' לנגדי תמיד" הציבו המקובלים וממשיכיהם בחסידות את "וזאת התורה אדם"¹⁴. תפנית זו, אשר הורתה ולידתה בתור הזהב בספרד, היא שהכשירה את הקרקע להופעת השלב החדש במיסטיקה היהודית והשפיעה השפעה נרחבת על עולם הסמלים של הקבלה.¹⁵

ביחס אל העקרון הנשי. בעוד שהתפיסה המסורתית ראתה את האשה בראיה רדודה וחד-ממדית (הרמב"ם זיהה את הנשי עם החומרי ועם הרוע), בזוהר מתוארת הנשיות בריבוי פניה, למן הרעיה רבת החסד ועד השכינה ש"רגליה יורדות שחת" (ספר יונת אלם מהדורא בתרא מכ"י - חלק ג פרק כח). הפתיחות שגילתה הקבלה ביחס לנשיות עד כדי ייחוס נשיות מורכבת ורבת פנים אף לאלוהות עצמה, מקורה בפתיחות האדם אל עצמו, לטבעו ולריבוי צדדיו. את יסודותיה של תפיסה רבת פנים זו של הארכיטיפ הנשי נוכל למצוא בשירי האהבה של תור הזהב. גם הפעם אבן גבירול:

פְתַמְרֵ אֶתְ

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| פְתַמְרֵ אֶתְ בְּקוֹמְתָךְ | וְכַשְׁמֶשׁ בְּיַפְיָתְךְ |
| חֲשִׁבְתִּיךְ בְּעֵלֶת צֶדֶק | אֲבִיגַיִל בְּצַדִּיקְתְּךְ |
| מְצַאֲתִיךְ פִּי הַרְגָתִי | כְּאִיזְבֵּל בְּרִשְׁעֶתְךְ |
| פְּלִילֵת הוֹד יֶפֶת מְרָאָה | אֲנִי חֶלֶה בְּאַהֲבָתְךְ |
| וְהַעֲלֵי מְשָׁאוֹל נַפְשִׁי | וְאַל אֲמוֹת לְעַמְתְּךְ. |

אחדות וריבוי

דעה נפוצה היא בימינו שהקבלה סובבת סביב מוטיב האחדות¹². המאמץ לראות את האחדות בכל- "הכל אחד" - אינו תואם את נפש האדם על ריבוי המבנים, הדחפים, המקורות והנטייות הפועלים בה. הריבוי הוא מקור הקונפליקט, הוא מקור הסבל והוא מקור היצירה. את זה ככל הנראה הבינו המקובלים. הם תיארו את עולמנו כעולם של פירוד. רק בסתר עליון מצויה האחדות, יאמר המקובל, ותיאורם של המקובלים הוא תיאור סובייקטיבי ונאמן של חווית אדם את עולמו הפנימי שהיא בראש ובראשונה חוויה של ריבוי ופירוד. ר' יוסף ג'יקטיליה, ממניחי היסודות לתורת הקבלה הקדומה אומר בספרו "שערי אורה":

"אזי: ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לד' ראשים:

ודע כי שתי מידות הללו הנקראות יהו"ה אלהים צבאו"ת, מהם נמשכין כל צבאות העולם, עליונים ותחתונים למיניהם, ומהם נמשכין כל מלחמות העולם. ובמקום זה הוא סוד הקנאה, וזהו 'סוד קנאת י"י' צבאות תעשה זאת' (ישעיהו לז, לב)" (ספר שערי אורה - השער השני - הספירה התשיעית)

הקבלה מכירה בקיומו של יסוד מאחד, אולם אין הוא נגיש לתודעה:

"ועד שם אדני הוא יסוד הייחוד האמיתי השלם, כמו שעדיין נפרש בעזרת השם, ומשם ולמטה הוא עולם הפירוד. והסוד: ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים (בראשית ב, י). ואלו הם ד' מחנות שכינה." (ספר שושן סודות - אות תקפג)

14. פירוש חסידי מקובל לפסוק מיקרא: "וזאת התורה אדם כי ימות באהל". ראה "נעם אלימלך" לאלימלך מליז'נסק, פרישת חוקת.
15. במחקר זה לא נבחנו הערוצים ההיסטוריים שבהם זרמה השפעת שירת תקופת הזוהר על היצירה הקבלית - אלה עדיין ממתנינים למחקרו של ההיסטוריון.

12. מוטיב זה נישא בפייהם של זרמים מסוימים של ה-New age בימינו, אשר ניתלו בתורת הקבלה והתאימו אותה לרששי ליבם ולצרכיהם.
13. על הדימוי הפנימי - הארכיטיפי של האל בנפש האדם ראה: אנקורי, מ. (1989). וזה היער ואין לו סוף, עמ' 179-196

מקורות:

אבן גבירול, ש. (1950). *כתר מלכות*. מהדורת א' זיידמן. ירושלים: מוסד הרב קוק

אור, ש. (1998). ודלתי התבונה נפתחו לי/ והם על כל בני עמי סגורות: על צמצום שבחי החכמה בשירי הידידות לרשב"ג. *בקורת ופרשנות*, 32, 7-23.

אידל, מ. (1993). *קבלה: הבטים חדשים*. ירושלים: שוקן.

אידל, מ. (2004). נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו. בתוך ארזי, ש. פכלר, מ. וכהנא, ב. (עורכים) *החיים כמדרש, עמ' 338-381*. תל אביב: משכל.

אנקורי, מ. (1989). *וזה היער אין לו סוף*. רמת השרון: גבל.

אנקורי, מ. אזרחי א. (2004) *בסוד לויתן*. בן שמן: מודן.

הלגר - אשד, מ. (2005). *ונהר יוצא מעדן*. תל אביב: עם עובד.

שלום, ג. (תשל"ה). *ראשית הקבלה וספר הבהיר*. ירושלים: אקדמון.

שלום, ג. (1998). *מחקרי קבלה*. ת"א: עם עובד

תשבי, י. (עורך) (תשל"א). *משנת הזוהר: גופי מאמרי הזוהר מסודרים לפי העיניינים ומתורגמים עברית*. ירושלים: מוסד ביאליק.

Scholem, G. (1954). *Major Trends In Jewish Mysticism*. NY. Schocken books.