

ר' צבי הירש מזידיצ'וב על ראשית ההתהוות: הגות חסידית?

דב שוורץ

האם יש קבלה האופיינית לכתבים שהתחברו בידי מנהיגים רוחניים בחסידות? האם מנהיגים אלה הציגו גישה קבלית בעלת מאפיינים ייחודיים, או שאימצו גרסאות של קבלת האר"י עם דגשים מסוימים ותו לא? האם בכלל היה אינטרס עיוני להוגים חסידיים או שמא הם ביקשו לפלס נתיב חווייתי בעבודת האלוהים, וההגות היא משנית או חסרת חשיבות? האם ההגות מבטאת את ה'אותנטיות' של החסידות או אולי הסיפור הוא המאפיין אותה? האם הסוגה הדרשנית היא המאפיינת העיקרית של הרעיונות שהעלו המנהיגים הרוחניים, ועל כן שורשי רעיונותיהם נעוצים בעיקר בספרות המוסר והדרוש, או שמא התכנים הספקולטיביים הם בעלי חלק חשוב בהגותם? שאלות אלה כולן עולות ממאפיינים רעיוניים דומים של מנהיגים חסידיים במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה. עם זאת, חוקרים הצביעו על פערים בין חצרות החסידים בשאלות רבות ומהותיות כגון דרכי העבודה, יחס למודרנה, מבנה ארגוני וחברתי והיחס לקבלה,¹ והעמידו בספק את קיומו של 'בית מדרש חסידי' שהפיץ הגות מסודרת ואחידה.² הגיוון הרעיוני בא לביטוי גם במקורות. ישעיה תשבי הצביע למשל על הגישות השונות והמנוגדות של הוגים חסידיים להגות הרמח"ל.³

* תודתי לפרופ' זאב גריס ולפרופ' בנימין בראון על הערותיהם.

- 1 ראו למשל – A. Green, 'Early Hasidism – Some Old/New Questions', A. Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London and Portland OR 1997, pp. 441–446
- 2 ראו ז' גריס, ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות, תל אביב תשנ"ב, עמ' 60–61; הנ"ל, הספר העברי פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע"ו, עמ' 152, 393–394.
- 3 'דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא', קרית ספר מה (תש"ל), עמ' 153 (נדפס בתוך י' תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 937); ח' ליברמן, אהל רח"ל, ניו יורק תש"ם, א, עמ' 74.

גרשם שלום טען שתי טענות חשובות: (א) תפיסת הדבקות של החסידות, המכוננת את הגותה, יונקת את שורשיה מהקבלה, והיא אף קובעת בה שלב חדש; (ב) יש משמעות מיוחדת לתפיסה המשיחית של החסידות ('נטרול המתח המשיחי'). משמעות זו מבליטה את ההיבט הרעיוני, ויש לה השלכות על משקל הקבלה בחסידות. בכך עורר שלום ויכוחים הנמשכים עד עצם ימים אלה בשאלת מעמדו של הרעיון המשיחי ובזיקתו לתפיסה הקבלית של החסידות.

מנדל פייקאז' וזאב גריס טענו שההגות לא הייתה בקדמת השיקולים של מורי החסידות. פייקאז' התמקד בתפיסת הצדיק ובדומיננטיות של האתוס, וגריס – בהנהגות בעלות האופי ההלכתי; בכך החיו בקרב חוקרי מחשבת ישראל את גישתו של בובר, שהתמקד בסיפור החסידי. משה אידל ביקש להפגיש את שתי המגמות באמצעות השילוב בין ההגות לבין הפרקטיקה המגית. ואלה מקצת מהטיעונים בשאלת משקל ההגות בחסידות.

זאת ועוד, כל מנתח טקסטים העומד מול היסודות הקבליים שאימצו הדרשנים וההוגים החסידים מבין שהם הדגישו את ההיבט האימננטי של האלוהות, כלומר את הנוכחות האלוהית בעולמות התחתונים עד למעמקי העולם החומרי. 'ממלא כל עלמין' חשוב לא פחות ואולי אף יותר מ'סובב כל עלמין'. עובדה נוספת היא, שהתהוו גישות רעיוניות מובחנות שהיו ייחודיות לזרמים בתוך החסידות. למשל, חסידות חב"ד יצקה את הדיאלקטיקה הקיומית והישותית לתפיסה הקבלית, ויש חילוקי דעות במחקר בשאלת טיבה של דיאלקטיקה כזו. אם אכן מדובר בדיאלקטיקה קיצונית, כפי שטענתי במקום אחר, והיא אכן מושרשת במסורת הפרשנית לקבלת האר"י כפי שהראה משה אידל,⁴ הרי שאדמו"רי חב"ד חתרו להציג גישה קבלית עצמאית ומובחנת.

4 ראו ד' שוורץ, מחשבת חב"ד, רמת גן תשע"ד, עמ' 57–58. בחיבור זה טענתי כי תפיסה כזאת, שבה העולם נעלם ונברא בכל הרף עין, שורשה בכלאם, שעיקריו הופיעו במורה הנבוכים, ספר שוודאי עמד לפני חלק מהאדמו"רים. חוליה אחרת המאפשרת להתחקות אחר מקורות הדיאלקטיקה הקיצונית של הקיום היא הסבר האטומיסטי שהציע אידל להאצלת הנקודות לאחר הצמצום בקבלת ר' ישראל סרוק. ראו M. Idel, 'Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century', I. Twersky and B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge MA and London 1987, pp. 180-197; נ' יושע, מיתוס ומטאפורה: הפרשנות הפילוסופית של ר' אברהם כהן הירירה לקבלת האר"י, ירושלים תשנ"ד, עמ' 189–190; ב' הוס, על אדני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס, עמ' 133–135. על הנקודה והנקודות שהתהוו ברשימו לפי סרוק ראו למשל ספר דרוש המלבוש והצמצום לר' ישראל סרוק [נדפס עם ספר יראת אל ושמוש תורה], הוצאת מ' סאפרין, ירושלים תשס"א, עמ' יא–יג ועוד. בחיבורי הנ"ל הצעתי הסבר האופייני לתאוריה האטומיסטית, דהיינו

על דרך כלל אפשר לקבוע, כי הדיונים ארוכי היריעה של ההגות החב"דית ממקדים את ההגות שהועלתה בחצרות אחרות, ותפיסות שבאו לידי ביטוי גרעיני בקרב הוגים חסידיים אחרים מתפרטות ומתנסחות באופן מובנה בהגות חב"ד. על כן הגות זו מקלה לעיתים על המבקש אחר יסודות חסידיים בקבלה. ופעמים שההשפעה פעלה בכיוון ההפוך. הדיונים המופשטים בכתבי חסידות חב"ד יצרו לעיתים נוגדנים בקרב זרמים אחרים. ר' צבי הירש אייכנשטיין מזידיצ'וב שבגליציה (1763–1831), שבמשנתו הקבלית והפרשנית נדון בהרחבה בשורות הבאות, חש צורך להבדיל את עצמו מגישות חב"דיות כדי להציג את ייחודו.

שאלה נוספת היא, עד כמה מעוגנת התורה הקבלית שאימצו הוגי החסידות – אם אכן הנחנו את קיומה – בסביבה החברתית וההיסטורית של התנועה. אפשר להצביע על תפיסות ממוקדות המעוגנות באתוס החסידי. למשל, תורת הדילוג שהתנסחה בשיטתיות בהגות החב"דית. לפי תורה זו, כשם שבמישור האונטולוגי יש דילוג על פערים ישותיים, למשל מעולם לעולם במבנה של ארבעת העולמות, אצילות, בריאה, יצירה ועשייה, כך גם במישור האישי והנפשי יש דילוג כזה. כשם שאפשר לדלג על 'פרסה' או על 'מסך', בלשון הקבלית, כך אפשר לדלג על גופי ידע בזכות המצב הנפשי החווייתי ובזכות תורת הפעולה. קיום המצוות בריכוז נפשי מאפשר דבקות באותה רמה של הכרת הסודות הקבליים. תפיסה כזאת מעוגנת בהוויה החסידית החברתית, שקידמה את האדם הפשוט על חשבון האליטה הלמדנית.

היו מנהיגים רוחניים בחסידות שהאינטרס ההגותי והאוריינטציה הקבלית שלהם לא היו מוטלים בספק. בשורות שלהלן אני מבקש לנתח סוגיה קבלית ופרשנית מובהקת המתנסחת בחיבור קבלי ופרשני של אדמו"ר חסידי מובהק, ר' צבי הירש מזידיצ'וב. פירושו של ר' צבי הירש על הזוהר הציב אותו בחזית המקובלים של החסידות, כאלה שאין ספק שהאינטרס העיוני היה נוכח אצלם בעוצמה. פירוש זה עדיין טעון בחינה יסודית.

אני מבקש לבחון להלן את סוגיית ראשית ההתהוות בהגותו של ר' צבי הירש, ולהציג את היסודות החסידיים הנרמזים בה. בכוונתי לנתח את פירושו לפסקה הפותחת את הזוהר בראש פרשת בראשית. פסקה נודעת ורבת השפעה זו כבר התפרשה בידי מקובלים רבים, ור' צבי הירש הקדיש עיונים מפורטים כדי להשתית אותה על מערכת טרמינולוגית וסימבולית של קבלת האר"י על פי פרשנותו של ר'

היעלמותם והופעתם של האטומים בכל אטום של זמן, כהנהרה של תפיסת המציאות של חב"ד, שהיא ממשית ולא אשלייתית. אך השו"ר אליאור, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג. במעמדו של דימוי הנקודה בדיונים על ראשית ההתהוות אעסוק להלן בהרחבה.

חיים ויטל. לבסוף ככוונתי להראות כיצד הפרשנות לפסקה זו מבטאת להערכת יסודות חסידיים חבויים.

(א) מבוא

המתבונן בכתבי אבות החסידות מבין שהדרושים שלהם ביטאו אמירות קבליות. הם הרי הסתמכו במישרין על תהליכי האצלה של הספירות ועל תהליכים שהתנסחו בקבלת האר"י. העובדה שהאדמו"רים נקטו שפה קבלית אינה מוטלת בספק. אולם המחקר הניח כי יש צורך ברקונסטרוקציה כדי להבין את המשמעות האותנטית של האמירות הקבליות בסביבתן. הדרושים החסידיים כשהם לעצמם הם תלויי זמן ומקום. הם באים לצורך נקודתי, כגון הפיכת הכתוב המקראי לאקטואלי והדגשת עמדה מוסרית או דתית כלשהי. שלמה מימון, שביקר בבית מדרשו של המגיד ממזריץ', הציג את הדרשות הללו כלהטוטים שנועדו לקבע את דמותו של הדרשן כבעל השראה שמימית. האדמו"ר החסידי שלט בקבלה ברמות שונות, אולם כתיבתו הייתה מלכתחילה דרשנית, ונועדה לתעד אירוע חינוכי והטפתי. מעטים היו האדמו"רים שבכוונה תחילה שלחו ידם בכתיבה קבלית לשמה, ומעטים מהם חתרו להציג גישה קבלית.

הגוף הקבלי של כתבי ר' צבי הירש אייכנשטיין מזידיצ'וב מעמיד אותו בצד הזרמים החסידיים שהאינטרס שלהם היה אינטלקטואלי לא פחות מחווייתי. יתר על כן, אני טוען שהשקפת העולם של הוגים חסידיים לא מעטים הייתה שאי אפשר להפריד בין החוויה לבין גוף הידע שלה. גישה כזאת התעצמה בבית המדרש של ר' דב בער, המגיד ממזריץ', ובאה לידי ביטוי רחב יריעה וחודר בהגות חב"ד. ר' צבי הירש ייסד שושלת חסידית. אחיינו ותלמידו, ר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנה, המשיך את המגמה הקבלית בחסידות. בעשורים האחרונים החלה להיחקר הגותו של ר' צבי הירש ופרשנותו לזוהר.⁵ אני מבקש כעת לברר את תפיסת עולמו הקבלית של ר' צבי הירש, ולבחון האם ועד כמה נוכחים בה יסודות מעולמה של החסידות. חוקרים מובהקים של הזוהר, כגון יהודה ליבס ובוועז הוס, עדיין לא עסקו בהשפעתו על החסידות, והמקרה של ר' צבי הירש מבטא השפעה כזאת.

5 ראו ד' שוורץ, 'רבי צבי הירש מזידיטשוב - בין קבלה לחסידות', סיני קב (תשמ"ח), עמ' רמא-רנא; ר' הרן, 'עולם הפוך: תפיסת העולם הרדיקלית בהגותו של רבי צבי הירש מזידיטשוב', תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 537-564; א' סגל, ועל דרך העבודה: פרקים במשנת הקבלה והחסידות של ר' צבי הירש מזידיטשוב, ירושלים תשע"א; ר' גולדשמידט, 'לפול תלמודי בלימוד וביצירה הקבלית במזרח אירופה', קבלה 45 (תש"ף) עמ' 245-274.

ראשית ההתהוות: התפתחות

בשלב הכריזמטי הראשוני של החסידות, דהיינו עד השליש השני של המאה השמונה עשרה בערך, עוד לפני שהייתה לפי דעות מסוימות בעלת תודעה של תנועה,⁶ נתפסים המאורעות הקוסמיים לעיתים כאירועים נפשיים, וחוזר חלילה. הצמצום נתפס כמטפורי על פי גישות כגון אלה של ר' אברהם הירירה ור' יוסף אירגאס; ותפיסת המלבוש מיסודו של ר' ישראל סרוק, שהכניסה לתהליך הקוסמי את התורה ואותיותיה, הייתה נוכחת. אף בבית המדרש של המגיד ממזריץ', שהיה בו רובד אינפורמטיבי ואינטלקטואלי, הועמדו הניסוחים על ראשית ההתהוות במעורפל ככוונה תחילה. רבקה ש"ץ טענה שהצמצום הוא פסיכולוגי,⁷ ואילו רון מרגולין טען שמשמעו מהלך ממשי של התאמת ההתגלות האלוהית למישור החומרי.⁸ הצמצום היה מרכיב בחוויה הדתית, והיו לו היבטים אפיסטמולוגיים, פסיכולוגיים ותאולוגיים. מצב זה עתיד להשתנות.

לצורך הדין נגדיר את 'ראשית ההתהוות' בהוראה רחבה, דהיינו כשרשרת האירועים הפותחת בשכבה התחתונה של אין סוף, מצייגה את התכנסות העצמית בפעולת צמצום ויצירת חלל עגול, ממשיכה בהיווצרות המבנה הראשוני של העולם האלוהי ('אדם קדמון') כתוצאה מהקו, ומסיימת בשלב התחתון של עולם העקודים, דהיינו התהוות כלי העקודים. בתוך אירועים אלה מופיעים שלבי ביניים שונים. לעומת זאת, עולם הנקודים ולמטה איננו נכלל ב'ראשית ההתהוות'. ארצה להראות להלן כי הבחנה זו עולה במישורין מהדיון של ר' צבי הירש. אם נשתמש במערכת המונחים ששאב ממקורותיו הרי שראשית ההתהוות משמעה שורת התהליכים מהצמצום וה'שורשים' ועד לעקודים.

להלן נראה כי קווי מתאר אלה חשובים מאוד להבנת ההפנמה הקבלית של הוגים חסידיים. עם התגבשות התודעה העצמית של החסידות אנו מוצאים שני זרמים עיקריים בשיח על ראשית ההתהוות. הזרמים הללו נבדלים זה מזה משתי בחינות:

- 6 ראו למשל מ' רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, תרגם ד' לוביש, ירושלים תש"ס.
- 7 ראו ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית, ירושלים תש"ם, עמ' 122-128.
- 8 ר' מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 329-332. וכבר העיר אידל, שלתפיסת הצמצום של החסידות שורשים קדומים בקבלת הראשונים. ראו מ' אידל, 'על תולדות מושג ה"צמצום" בקבלה ובמחקר', ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), קבלת האר"י, דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך י], ירושלים תשנ"ב, עמ' 109-110. וכדאי להעיר שר' מאיר פופרש, ממסדרי הכתבים של ר' חיים ויטל, שהיה בעל השפעה חשובה על ר' צבי הירש מזידיצ'וב (ראו להלן), כתב פירוש קבלי על ביאור רמב"ן לתורה ('תורה אור').

(א) מבחינה אונטולוגית, במידת הממשות שייחסו למאורע; כלומר, האם באמת עסקו האדמו"רים בהתרחשות הקוסמית הקונקרטית או שמא ההתרחשות הקדמונית הייתה מטפורית, ועניינה התאמת האלוהות לדרגה שבה אדם נמצא.

(ב) מבחינה ספרותית, באורך וברוחב היריעה של העיסוק בסוגיה ובהידרשות לפרטים הרבים המופיעים בקבלת האר"י.

ואלה שני הזרמים שעקבותיהם נמצאים בקרב מנהיגים רוחניים בחסידות במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה:

(א) הוגים שהמשיכו את תפיסת הצמצום כחוויה מתקופת העיצוב. הוגים חסידיים רבים פתחו את הדיונים שלהם באזכור תמציתי של הצמצום, ומשם פנו לצרכים הפרשניים, הדרשניים והמוסריים שלהם. כביכול, התורות על הצדיק או התורות המוסריות נובעות היישר מהמבנה הקוסמי ושואבות את הסמכות ממנו. דוגמאות רבות לכך מצויות בטקסטים רבים המיוחסים לבעש"ט. תלמידיו ותלמידי תלמידיו אימצו מגמה זו, וכונו אותה בעיקר על מעלת הצדיק. למשל, הצמצום כמפתח ליראה ולבושה: 'כי הבושה גורם היראה והצמצום, כי היראה באה מחמת שפלותו בעיני עצמו' (ר' דב בער, 'המגיד ממזריץ').⁹ 'כשרואה הצדיק מחוזה שדי מפעלותיו של השי"ת בבריאתו העולם בצמצום אור שכינת כבודו שיתהווה יש מאין אז מדבק את עצמו גם כן במידת השי"ת ונופל ממדרגתו וממחשבתו הדבוקה בה' ומצמצם עצמו בדיבורים וגלוי עינים כדי לגלות עיני העדה ולהאיר להם בהתגלות אור כבודו יתברך' (ר' אפרים מסודילקוב).¹⁰ 'כשעלה ברצונו יתברך לברוא את העולם להטיב לברואיו היה צריך לצמצם עצמו כדי לפנות מקום להמציא את ברואיו כמו כן צריך האדם לצמצם עצמו' (ר' אלימלך מליז'נסק).¹¹ הצדיק מעלה את הלילה לדרגת יום, כשם שהצמצום שהוא דין נועד למעשה להשפיע חסד (ר' מנחם מנדל מוויטבסק).¹² אולם אין הוגים אלה באמת מעוניינים בממשות הקוסמית, ולמעשה הם אדישים אליה. עניינם נוגע לאופן שבו החסיד חווה את האירוע הקוסמי. הם מבהירים לחסיד שהאל ויתר למענו על המלאות, וכי הוא פונה ישירות לדרגה שבה נמצא האדם. הצמצום מוצג בפרופיל קצר, ואין העיסוק בו מטרת הפירוש או הדרוש. האדמו"ר רק מציין שהפירוש או הדרוש שורשם ברמות העליונות של האלוהות, וכי הוא שואב את דבריו מהדרגות המרביות של ההתגלות. דוגמה להוגה כזה היא ר' קלונימוס

9 אור תורה, דף יד ע"א.

10 דגל מחנה אפרים, ליקוטים, קורץ תק"ע, דף קז ע"ד.

11 נעם אלימלך, תרומה, מהדורת ג' נגאל, ירושלים, א, עמ' רנט.

12 פרי הארץ, בראשית, ברוקלין תשי"ט, דף ב ע"א.

קלמן אפשטיין, בעל 'מאור ושמשי', שבפירושו לבראשית המשיך את המומנט החויתית.¹³

(ב) אלה שהצמצום הפך אצלם לאירוע קוסמי ממוקד. לפי הזרם הזה, ההשלכות הפסיכולוגיות והתאולוגיות של הצמצום באות רק לאחר העמדתו כאירוע ממשי, ולאחר הדיון המעמיק בשלבו. הזרם ודאי שאב את עוצמתו, מבחינת הפרשנות הפשטנית לצמצום, מהעובדה שהספר 'משנת חסידים' לר' עמנואל חי ריקי היה בעל השפעה על הדורות הראשונים של החסידות הודות לזמינותו בדפוס ולהתקדשות שלו.¹⁴ לעומת זאת, תורות האר"י החלו להידפס רק בשלהי המאה השמונה עשרה, ולחסידים היה חלק ניכר ביוזמה זו.¹⁵ ואכן הקבוצה החסידית, שבעיניה היה הצמצום אירוע קוסמי ממשי, התמקדה בפרטים המרחביים והתהליכיים של הצמצום. לדידה, לאירוע הקוסמי הקונקרטי ולבירור מפורט של יסודותיו יש מקום חשוב בעיצוב התפיסה הפרשנית או הדרשנית. המאמרים והדרושים הרבים של אדמו"רי חב"ד ביטאו גישת ביניים. הם חילקו בין צמצום ראשון, שהיה כפשוטו, לבין 'שאר צמצומים' שהיו מטפוריים.¹⁶ בצמצום הראשון דנו בפרטיו ובתהליכיו על פי המסורת הראליסטית. הצמצומים האחרים כבר נתפסו כהתאמת העצמות האלוהית לשלבים התחתונים של הקיום. מכל מקום מבחינת הוגי חב"ד הצמצום הראשון והאירועים המתלווים אליו היו ממשיים.

אף ר' צבי הירש מזידיצ'וב היה שייך לזרם הראליסטי. הוא אימץ את תפיסת הצמצום כפשוטה, והסתייג מהגישות המציגות את המודלים של האר"י בדרך של משל וחידה.¹⁷ את דברי האר"י יש לקרוא מתוך המודעות לכך שמדובר כאן בגבהים שלא ישוערו, אך הם גבהים ממשיים. ר' צבי הירש כתב:

והנה הארכתני בכל זה, כי ראיתי לחכמים חכמי הדור אשר לוקחים ומסבירים כל דברי הזהר והאדרות ודברי האר"י ז"ל המדבר בפרצופים אבי"ע ואומרים

- 13 ראו ד' שוורץ, 'על חויות הבריאה וראשית ההתהוות בספר "מאור ושמשי" (עומד להופיע).
- 14 צ' לובושיץ, 'ספר, סידור, קמיע: על גלגולי ספר "משנת חסידים" לר' עמנואל חי ריקי', עלי ספר (בדפוס). ראו בייחוד שם, הערה 44. וראו הנ"ל, 'נוסח קדום של "יושר לבב" לר' עמנואל חי ריקי – מבוא ומהדורה ל"פולמוס הצמצום"', קבלה 42 (תשע"ח), עמ' 269–320.
- 15 ראו ר' גולדשמידט, 'לימוד קבלת האר"י בחוג הבעש"ט: עיון בשרף פרי עץ חיים לרבי משה שוהם מדולינה', קבלה 29 (תשע"ג), עמ' 209–286. כן ראו דבריו של זאב גריס, הספר העברי (לעיל הערה 2), עמ' 48, 231–232. גריס הוכיח שהכתבים שהראה ר' אדם לבעש"ט היו כתבי יד של האר"י. ראו גריס, הספר כסוכן תרבות בשנים 1700–1900, תל אביב תשס"ב, עמ' 100–101.
- 16 ראו שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 4), פרק ראשון.
- 17 ראו N. Loewenthal, *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*, Chicago and London 1990, pp. 171–172

כי זה הכל דרך משל וחדות וחכמה לעבודת האל, ומסבירים ענינים ע"י משל בחקירות השכל ומוציאין הדברים מהוויתן לקרב הכל את שכל החושי [...]. ואנו לא כן עמנו [...]. אבל צריך להאמין כנ"ל אשר כל הסיפורים מן האדרות וס"ד¹⁸ ודברי האר"י ז"ל הכל הווים ונמצאים אורות רוחניים דקים מושגים בצורת המרכבה לזכי הראות לבעלי רוח"ק והנביאים כמו שכתב הרמב"ם ז"ל. ויש אורות רבים מקובלים אצלנו אשר לא ישיג שום נביא ושום חוזה מופרש ומובדל מכל רעיון מתעלם מן ההעלם אל ההעלם יותר פנימי יותר עליון. וכאמור ונעלמה מעין כל חי, וגם מעוף השמים נסתרה.¹⁹ ולמה להם לחכמים האלה להוציא דברים עליונים ציורים דקים להמשיל משל חושיי בשכל גם אנושי.²⁰

האירועים שמציינת קבלת האר"י אירעו אפוא כפשוטם, והם היו ממשיים לחלוטין. אומנם בראליה האלוהית הבראשיתית נופלים ספקות, אולם 'גם השרשים הדקים מושרשים שם'.²¹ הציון של הרמב"ם בא לומר שיש לדחות את ההגשמה בחריפות, אך החשש מההגשמה לא מפיקע את התהליך הקבלי מפשוטו. הרי מה שהנביא משיג עם ירידת השפע עליו (מורה הנבוכים ב, לו) הן השגות ממשיות.

ר' צבי הירש סבר כי התוכן של קבלת האר"י עוסק ברמות העליונות ביותר של הקיום, ועל כן יש להבינו בהתאם, כתיאור תהליכים פנימיים ועדינים ביותר. אדם יכול להשיג רק מקצתם. 'כל השכליות אשר אתה משיג בשכלך לצורך העבודה יש עליהם רבוא רבואות עולמות אשר לא תוכל להשיג ולית מחשבה תפיסא בהם כלל'.²² אך אכן מדובר בהשגה פוזיטיבית של אירועים שהתרחשו כפשוטם באור האלוהי. תהליכי ההארה, המרחבים המתוארים, מבטאים מציאות מופשטת ועילאית. האירועים אכן התרחשו בתוך העולם האלוהי, והבנתם דורשת יכולת הפשטה ורגישות. לפנינו תופעה מעניינת: הזוהר ודאי השתמש בסמלים ובמשלים. והנה, ר' צבי הירש תבע שלא לפרש את הסמלים והמשלים הללו באמצעות סמלים ומשלים אחרים אלא באמצעות תהליכים ראיסטיים פנים-אלוהיים, אף כי ערטילאיים ביותר.

18 וספרא דצניעותא.

19 על פי איוב כה, כא.

20 סור מרע ועשה טוב, הוצאת י' קערפעל, ירושלים תשכ"ט, עמ' פה.

21 עטרת צבי, ירושלים תש"ך (מהדורת צילום של דפוס לבוב), דף ה ע"ד. בדרך כלל השתמש ר' צבי הירש בביטוי 'שורשים' כדי לציין את הפעילות של אדם קדמון קודם להתהוות כלי העקודים. ראו להלן.

22 סור מרע ועשה טוב (לעיל הערה 20), עמ' פד, על פי הקדמת תיקוני זוהר, דף יז ע"א.

אם נשוב לחלוקה הכפולה של הזרמים העוסקים בצמצום בקרב המנהיגים הרוחניים בחסידות, נמצא שר' צבי הירש כאילו ביקש להבדיל עצמו מהזרם הראשון. בתודעתו הוא היה בראש ובראשונה פרשן קבלי, ולא בהכרח כותב דרשות חסידית.

אומנם אבקש להראות להלן שהוא מוסיף רובד האופייני להוגים לא מעטים בחסידות ששלחו ידם בפרשנות הזוהר, גם אם רובד זה הוא לעיתים סמוי, אולם אף רובד כזה איננו תוצאה של דרשות חסידית טיפוסית, דהיינו אמירת 'תורות' לפרשת השבוע, לאירועים חגיגיים וכדומה. מה גם שאצל אדמו"רים רבים התלמידים הם שהעלו על הכתב את התורות של המורים, בעוד חיבוריו של ר' צבי הירש היו מונוגרפיות שהתחברו בידי כוונה תחילה ככאלה. ר' צבי הירש התנגד להדפסת ספריו בחייו, אך הוא חיבר את כתביו בתודעה של סופר המבטא רעיונות עקיבים ושיטתיים.²³

פרשנות

תרומתו החשובה ביותר של ר' צבי הירש מזידיצ'וב למסורת הקבלה היא פירושו לזוהר 'עטרת צבי'. בועז הוס כתב כי 'התפשטותה של קבלת האר"י במאה השבע עשרה, ובעיקר במאות השמונה עשרה והתשע עשרה, ביססה את מעמדה כפרשנות האוטוריטיבית לזוהר, וסמכותו של הזוהר נתפסה ככפופה להבנתו באמצעות פרשנות האר"י'.²⁴ עטרת צבי הוא חוליה חשובה במגמה זו, בהיותו ביטוי לפרשן הנמנה עם החסידות.

ר' צבי הירש הציג בפירושו על הזוהר פרופיל של הצמצום ושל אירועי ראשית ההתהוות. הוא חתר להצגה בהירה ככל האפשר של ההתרחשות הקדמונית, וכינה את גישתו 'פשט'.²⁵ מבחינתו הגרסה של ר' חיים ויטל כמות שהיא המפתח החשוב ביותר להבנת הצמצום ושרשרת התהליכים שהובילו לבריאה. פירושו של ר' חיים ויטל, 'עץ חיים', הוא מקור מרכזי להבנת גישתו של האר"י.²⁶ דעתו של ר' צבי הירש לא נחה מהפרשנויות של ראשוני המפיצים של קבלת האר"י לצמצום, שכל אחד מהם

23 ראו סגל, דרך העבודה (לעיל הערה 5), עמ' 82. שניים מרבתי של ר' צבי הירש היו חלקים בדעותיהם ביחס להדפסת ספרי קבלה. ר' אברהם יהושע השל מאפטא התנגד להדפסתם, בעוד ר' ישראל הופשטיין, המגיד מקוונ'ניץ, הקדיש מאמצים רבים להוצאה לאור של ספרי קבלה.

24 ב' הוס, כוזהר הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 210.

25 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ה ע"ד.

26 ראו גולדשמידט, פלפול (לעיל הערה 5), עמ' 258.

הוסיף גוון אחר מזה של ר' חיים ויטל.²⁷ מבחינה זו עמדתו של ר' צבי הירש הייתה שמרנית למדי.

לעמדתו זו של ר' צבי הירש היה גם ביטוי ספרותי מובהק. פירושו לפסקאות הזוהר על ראשית ההתהוות, המרוכז בדפים ד-1 של עטרת צבי (דפוס לבוב תרל"א), מושתת בעיקר על ציטוטים מכתבי האר"י, ובייחוד מהחומרים שנכתבו בידי ר' חיים ויטל, ככיכול הם מתפרשים מעצמם וכל תוספת מיותרת.

העילה של ר' צבי הירש להבעת הדעה באשר לצמצום ולראשית ההתהוות הייתה הפירוש לדברים נודעים של הזוהר בריש פרשת בראשית על ראשית ההתהוות. דברים אלה מבטאים בלשון עתירת דימויים וסמלים את תחילת תהליך ההאצלה.²⁸ וזו לשון הזוהר בפסקה שתעסיק אותנו לאורך הדיון שלהלן:

תרגום (לחובר ותשבי)

זוהר

בריש הורמנותא דמלכא גליף גלופי בראש דבר המלך גלף גילופים בטוהר בטהירו עלאה, בוצינא דקרדינותא²⁹ העליון. שביב של קדרות יצא בתוך ונפיק גו סתים דסתימו, מרזא דאין סוף, הסתום שבסתום,³⁰ מסוד אין-סוף, אד בתוך

27 ראו ג' שלום, ר' ישראל סרוג – תלמיד האר"י?, ציון ה (ת"ש), עמ' 230–231.

28 ראו א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, ערך וההדיר י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 174.

29 על ביטוי זה ראו י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, עמ' 145–151; א' וולפסון, 'דימוי אנתרופומורפי וסימבוליקה של האותיות בספר הזוהר', י' דן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 170. וכן ראו הרצאתו של יהודה ליבס, המופיעה באתר https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/collections/jewish-collection/scholem/Documents/%D7%A2%D7%A7%D7%91%D7%95%D7%AA%20%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%9D_%D7%99%D7%94%D7%95%D7%93%D7%94_%D7%9C%D7%99%D7%91%D7%A1.pdf. על הפרשנות לבוצינא דקרדינותא במאה השש עשרה ראו למשל הוס, על אדני פז (לעיל הערה 4), עמ' 115–116. הוס הראה שאבן לביא פירש את 'בוצינא דקרדינותא' על פי הכאת הניצוץ. ראוי לציין, כי המקור לכך הוא בתרגום המטאורולוגיקה של אריסטו בידי ר' שמואל אבן תבון. ואכן אבן לביא ציין שם 'כדמיון הברק המתהווה באויר בפגעו בו יסוד האש כן בפגעו הבוצינא במדת החכמה נתלכדה והניח שם נקודה שהוא התחלת ההתפשטות' (שם, עמ' 116). כלומר סביבת הטיעון היא מטאורולוגית. ראו למשל א' רביצקי, 'ספר המטאורולוגיקה לאריסטו ודרכי הפרשנות המימיונית למעשה בראשית', מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 225–250. בפירוש ספרא דצניעותא שבשער מאמרי רשב"י ובמקומות נוספים השתמש ר' חיים ויטל במונח 'הכאה' ובהטיותיו. ראו למשל י' אביב, בנין אריאל: מבוא דרושי האלהי רבי יצחק לוריא זכרונו לברכה, ירושלים תשמ"ז, עמ' קכו.

30 לפי הנוסחה צריך להוסיף 'מראשו'.

קוטרא בגולמא, נעיץ בעזקא, לא חוור גולם, נעוץ בטבעת, לא לבן ולא שחור
 ולא אוכם ולא סומק ולא ירוק, ולא גוון וולא אדום ולא ירוק, ללא גוון כלל, כשמדד
 כלל, כ³² כ³³ מדיד משיחא עביד גוונין בקוהמיה עשה גוונים להאיר בתוך
 לאנהרא לגו בגו³⁴ בוצינא נפיק חד השביב לפני ולפנים יצא מעין אחד, שממנו
 נביעו, דמניה אצטבעו גוונין לתתא, נצטבעו הגוונים למטה, [והוא] סתום
 סתים גו סתימין³⁵ דרוא דאין סוף, בקע שבסתומות של סוד אין-סוף. הוא בקע
 ולא בקע³⁶ אוירא דיליה, לא אתיידע ולא בקע את האויר שלו, לא נודע כלל,
 כלל, עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נהיר עד שמתוך דוחק בקיעתו האירו נקודה
 נקודה³⁷ חדא סתימא עלאה, בתר ההיא אחת, סתומה, עליונה. מעבר לנקודה זו לא
 נקודה לא אתיידע כלל, ובגין כך אקרי נודע כלום, ולפיכך היא נקראת "ראשית":
 "ראשית". מאמר קדמאה דכלא.³⁸ מאמר ראשון לכל.³⁹

במידה מסוימת יציקת דברי הזוהר בשורות אלה ליסודות קבלת האר"י חשפה את
 אי-הבהירות בתורתו, והבהירה כיצד התהוו פרשנויות רבות לה. מוטיבים כמו אוויר,
 נקודה, ראש וראשית התגלו ברבגוניותם.

- 31 פרשני האר"י הראשונים תרגמוהו 'קיסור בגולם' או 'עשן בגולם', ובעקבותיהם הלך ר' צבי
 הירש. ראו להלן.
 32 לעיתים הלבן מבטא את הכתר ולעיתים את החוכמה. ראו למשל ג' שלום, 'מפתח לפירושים על
 עשר ספרות', קריית ספר י (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 505. השחור מבטא בדרך כלל מלכות, והאדום
 והירוק – דין ותפארת בהתאמה. על הצבעים בחוג בעל הזוהר ובסביבותיו ראו למשל, M. Idel,
 'Visualization of Colors, 1: David ben Yehudah he-Ḥasid's Kabbalistic Diagram',
Ars Judaica 11 (2015), pp. 31–54; idem, 'Visualization of Colors, 2: Implications of
 David ben Yehudah he-Ḥasid's Diagram for the History of Kabbalah', *Ars Judaica*
 12 (2016), pp. 39–51; idem, 'Kabbalistic Prayer and Colors', D. R. Blumenthal
 (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times* 3; Atlanta 1988, pp. 17–27
 33 להלן נראה שר' צבי הירש אימץ את הגרסה המוסיפה 'הדר', ויש לתרגם 'כשחזר ומדד בקו-
 המידה'.
 34 ראו מ"צ קדרי, דקדוק הלשון הארמית של הזוהר, ירושלים 1971, עמ' 148.
 35 את הביטוי 'סתימא דסתימין' עתיד ר' צבי הירש לפרש בפסקה הבאה של הזוהר ככינוי לאין סוף.
 ראו להלן. וראו י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך ספר הזוהר ודורו (לעיל הערה 29),
 עמ' 36.
 36 בהערות על הזוהר שלו כתב גרשם שלום 'בקע ולא בקע – מוסב על המבוע (שהוא 'סתום בתוך
 סתום')'.
 37 על זהות הנקודה התעורר ויכוח בין הפרשנים. ראו להלן.
 38 זוהר לבראשית, א, דף טו ע"א.
 39 פ' לחובר וי' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשמ"ב, א, עמ' קסג.

אני מבקש בדיון זה לבחון ולנתח את פרשנותו של ר' צבי הירש מזידיצ'וב לדברי הזוהר בריש בראשית. בכוונתי לבדוק את המתודות, התכנים והמונחים שנקט ר' צבי הירש בפרשנותו לפסקה המובאת מן הזוהר. הוא הקדים לפירושו את הדברים, 'בפי' זה המאמר העמוק אשר תחלתו פירש בו הרב הקדוש מוהרמ"פ הכהן, ויש לי בו איזה דקדוקים הנלפע"ד על פי הקדמות הרב אדונינו הקדוש והנורא האר"י ז"ל. ואעתיק בקיצור פירושו ז"ל ואכתוב עליו הנלפע"ד בעזר השם'.⁴⁰

כדי לפרש את דברי הזוהר הללו נזקק ר' צבי הירש, כאמור, להביא פסקאות אחדות על טיבו של הצמצום. בניגוד לאדמו"רים לא מעטים שקדמוהו, שהציגו את פרופיל הצמצום בקצרה בלשונם, ר' צבי הירש נסמך על קדמונים, דהיינו על דבריו של ר' מאיר פופרש, מראשוני המפיצים של קבלת האר"י ועורך כתביו של ר' חיים ויטל.

ר' צבי הירש לא פתח את חיבורו עטרת צבי בפרופיל כזה, אלא שילב אותו בפירוש הרציף לזוהר על הכתוב 'המשכילים יזהירו כוזהר הרקיע' (דניאל יב, ג). הזוהר כונן כתוב זה על עניינים אחדים, כדוגמת מעמדם הדומיננטי של טעמי המקרא.⁴¹ ר' צבי הירש הציג את הדיון בצמצום ובראשית ההתהוות כמעין אקסקורסוס, לאמור: דיון מפורט נלווה, עצמאי למחצה, למהלך פירושו לזוהר. האקסקורסוס הורכב רובו ככולו מציטוט ארוך מפירושו של ר' מאיר פופרש על הזוהר. כמדומה שר' צבי הירש ביקש להציג תדמית של רציפות, שבמסגרתה הוא אינו אלא ממשיך את מפעלה של המסורת הקבלית.

ר' מאיר פופרש היה סמכות פרשנית לכתבי האר"י בשל היותו מהעורכים של כתבי ר' חיים ויטל ובזכות חיבוריו הרהוטים שהנגישו את קבלת האר"י לציבור הלומדים.⁴² ר' צבי הירש ציטט בפירושו על הזוהר, עטרת צבי – באריכות אך בדילוגים מתוך הפירוש של ר' מאיר פופרש על הצמצום וראשית ההתהוות – דברים בעלי השפעה שצוטטו בחלקם גם בידי ר' יהונתן אייבשיץ,⁴³ למשל, והציגו בבהירות את השתלשלות האירועים מאז הצמצום הראשוני ועד להתהוות אדם קדמון ואף למטה ממנו. מלבד זאת, דבריו של פופרש נאמרו כפירוש ישיר לזוהר, ועל כן הקלו

40 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ד ע"ג.

41 זוהר לבראשית, דף טו ע"ב; לחובר ותשבי, משנת הזוהר (לעיל הערה 39), עמ' קסו.

42 ראו למשל מ' בניהו, 'ספר בית מועד: מהדורה בלתי ידועה של ספר הכוונות מסידורם של רבי בנימין הלוי ובנו רבי שלמה הלוי', בתוך הג"ל (עורך), ספר זכרון להרב יצחק נסים וזכר צדיק לברכה הראשון לציון הרב הראשי לישראל: קבלת האר"י ותעודות על קהילות ואישים, ירושלים תשמ"ה, עמ' קלט-קמ; אביב"י, בנין אריאל (לעיל הערה 29), עמ' סח-עא; הג"ל, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח, ב, עמ' 637-656.

43 שם עולם, מהדורת א"ש ווייסמאנן, וויען תרנ"א, עמ' 35.

על ר' צבי הירש להציג רציפות פרשנית. גם לאחר האקסקורסוס המשיך ר' צבי הירש להתייחס לפרשנותו של פופרש.

בתוך הציטוט הארוך שילב ר' צבי הירש הערות פרשניות בסוגריים, חלקן הפניות וציטוטים מתוך כתבי האר"י וחלקן הוספות ביקורתיות משלו. כפי שנראה להלן, הסמכות העליונה היא של המסורות של ר' חיים ויטל, בייחוד בעץ חיים. הערותיו של ר' צבי הירש מלמדות על האופן שבו קרא את ההתרחשות הראשונית, ובעקיפין הן חושפות את יחסו למסורות הפרשניות לתפיסת האר"י. נעמיד אפוא את דבריו של פופרש לנוכח הערותיו הביקורתיות של ר' צבי הירש ונעמוד על משמעותם.

(ב) על המתודה

ר' צבי הירש מזידיצ'וב עמד על היבטים שיטתיים בעיסוק בפירושו הזוהרי לראשית ההתהוות. ההיבטים הללו מלמדים לא פחות מאשר התוכן עצמו על האופן שבו קרא את הטקסט הזוהרי ועל הדרך השמרנית במסורת הקבלית שבה בחר. אני מתייחס כאן למתודה בהוראה הרחבה שלה, דהיינו דרכי ההתייחסות לתפיסה הקבלית והאופנים שבהם שילב ר' צבי הירש בסמוי או בגלוי תפיסות המקרבות את הטקסט לחוויה החסידית.

ר' צבי הירש נקט מתודות דוגמת האנלוגיה והדיאלקטיקה הפרשנית מצד אחד, ושילוב דיון פסיכולוגי ואונטולוגי מצד אחר. האנלוגיה והדיאלקטיקה מאפשרות לו לעסוק בדרגות הגבוהות של ראשית ההתהוות, בעוד השילוב הפסיכולוגי מאפשר לו את הקרבה הרמוזה לדרך החסידית. המתודות עולות כבר מהפירושים הראשונים שהעניק ר' צבי הירש לדברי הזוהר על ראשית ההתהוות.

כפי שנראה להלן, החשובה שבהן היא האנלוגיה. העיסוק ברמות העליונות של האלוהות, שמטבען הן משוללות תארים, והשפה האנושית איננה יכולה להן, נעשה באמצעות האנלוגיה. קבלת האר"י אומנם נטלה מונחים מהאוצר הקבלי של ימי הביניים והעניקה להם פרשנות חדשה לחלוטין (צמצום, אדם קדמון, שלושה ראשים, פרצופים וכדומה). פרשנות זו יצרה סיפור חדש לגמרי. אולם גם סיפור זה היה חייב להסתמך על אנלוגיה.

דוגמה לסיפור שיצרה האנלוגיה היא תהליך יצירת עולם העקודים, שבו היו שותפות בחינות כתר, חוכמה ומלכות של אדם קדמון. אולם מה המשמעות של בחינות אלה? הרי שלוש הספירות הללו עדיין לא התהוו. מבחינה ישותית אפשר לדבר על ספירות רק בפוטנציאל שנמצא ברשימו. הדרגה התחתונה מאפשרת את השיח בעליונה.

הדוגמה המשקפת היא השימוש התדיר של ר' צבי הירש בדרגת מלכות של אין סוף והצגת רציפותה בתהליך ההתהוות. כאמור, המלכות עדיין לא נוצרה כלל בשלב זה. אין לה שום מעמד ישוטי. אבל האנלוגיה מתפקידה של המלכות בתחתית העולם האלוהי מאפשרת הבנה של השלב הראשוני. ר' צבי הירש השתמש באנלוגיות לא מעטות כדי לבטא את פרשנותו לזוהר ברוח קבלת האר"י.

אל הנפש

אני מבקש לטעון שר' צבי הירש רמז פעמים רבות לתפיסות שיש להן זיקה לדרך החסידית. לעיתים הערותיו רומזות לגישה ולטרמינולוגיה של המנהיגים הרוחניים של החסידות, גם אם המוטיבים המרכזיים, כגון הצדיק, נעדרים מהדיון. לעיתים הפתיחה היא בעלת חשיבות מיוחדת, שכן היא מבהירה מדוע המחבר בחר לצטט דווקא מנקודה זו. נציג אפוא את פתיחת הציטוט מדברי פופרש, ונביא את הערותיו של ר' צבי הירש אחריה:

פופרש:

ו"ל הרב מוהרמ"פ הכהן: ואקדים תחלה הקדמה אחת, כי כשעלה ברצונו הפשוט להאציל העולמות צמצם עצמו באמצע אורו ממש אל הסביבות.⁴⁴
 ר' צבי הירש (להלן, רצ"ה):
 ועיין בע"ח שער עגולים ויושר ענף ב' ג' ותמצא.⁴⁵

פופרש ציין את הרצון הפשוט, ובספרו 'אור צח' הוא הוסיף מניע, 'וכשעלה ברצונו להאציל הנאצלים להקרא רחום וחנון ע"י שיקבלו ברואיו רחמים ממנו'.⁴⁶ כלומר, פופרש עמד על המניע הקלסי שהאל כטוב מושלם שואף להיטיב, והחיל אותו על הצמצום.

ר' צבי הירש התכוון לציין את התהליך של היושר והעיגולים. לפי עץ חיים קו המידה החל להתפשט עד דרגת כתר, למשל, ושם התעגל. עיגול זה הוא מתחת לאין סוף או לאור אין סוף (אין הבחנה בדברי האר"י). לאחר מכן המשיך הקו להתפשט לדרגת חוכמה, ושם התעגל פעם נוספת. ואכן בחיבור אור צח הצביע פופרש על התהליך בפירושו: 'ושם בתוך הצינור ממש קודם שנתפשט לעגולים, נאצלו באמצע

44 פרושי מאמרי זוהר מהר"ר מאיר פאפרוש הכהן, נדפס בתוך זוהר הרקיע לר' יעקב בן חיים צמח, לבוב תקמ"ה, דף כג ע"א.

45 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ד ע"ג.

46 ר' מאיר פופרש, אור צח, ירושלים תשד"מ, עמ' א. על מקור הרעיון בהגותו של רב סעדיה גאון ראו להלן הערה 70.

העגולים עשר ספירות ביושר, ונקרא אדם קדמון [...]. ודע כי תחלה יצאו עשר ספירות עגולים דא"ק בצנור אשר שם (א"ק) זו בתוך זו, ואח"כ נעשה יושר דא"ק.⁴⁷ בענף השלישי של עץ חיים, שאליו הפנה ר' צבי הירש, הדגם של עיגולים ויושר הושלך על המבנה של רובדי הנפש. האדם העליון, הוא אדם קדמון, מקביל לאדם התחתון (גרסה של מוטיב המיקרוקוסמוס).⁴⁸ אף ברובדי הנפש מופיעים העיגולים, ומעליהם היושר, דהיינו הקו. פופרש ציין באור צח שהעיגולים הם בחינת הנפש, והיושר הוא בחינת הרוח. אולם בפירוש לזוהר אין ציון זה מופיע, ועל כן ר' צבי הירש הוסיף אותו.

נמצאנו למדים כי ההפניה של ר' צבי הירש התכוונה לאותת לקורא שראשית ההתהוות מעוגנת במבנה הנפשי של האדם, ועל כן התהליכים הקדמוניים מנהירים את התהליכים הנפשיים. כלומר, המגמה היא כבמשל האותיות הקטנות והגדולות של אפלטון. הבנת המבנה הקוסמי היא גם הבנת השכבות האינטימיות של היחיד. פופרש עמד על כך הרחק בעומק פירושו.⁴⁹ צבי הירש ביקש להדגיש זאת בתחילה.

אנלוגיה

נמשיך לבחון את הערותיו של ר' צבי הירש לדבריו של פופרש. הסוגיה הבאה הייתה מעמדה של האנלוגיה בראשית ההתהוות. במכתבו של ר' צבי הירש לר' אברהם יהושע השל מאפטא כתב, 'הנה מי אשר לא למד שרשי מדות העליונות בצנורות הדקים בשיעור קומה לדמות צורה ליוצרה אינו שומע אינו מבין שום דבור צדיק וכו'.⁵⁰ ביטויים כגון 'דוגמת' או 'לשכך את האוזן' בהוראה של אנלוגיה שבים ונשנים בדיוניו של ר' צבי הירש. את הקריאה המטפורית בכתבי האר"י דחה ר' צבי הירש. אולם האנלוגיה מבחינתו היא כלי שיטתי חשוב לתפיסת הראליה הפנים-אלוהית. המטפורה בהקשר זה עניינה הצגת תופעה מתחום אחד באמצעות תופעה מתחום אחר לחלוטין. התהליך הגאומטרי המרחבי (צמצום, חלל, קו) מבטא למעשה תהליך של התאמת הישות האלוהית הנעלה לדרגות נמוכות. אין דמיון בין התחום הגאומטרי לתחום האלוהי. האנלוגיה עניינה הצגת תופעה באותו התחום או בתחומים דומים.

47 שם, עמ' א-ב. על התבניות של 'אדם קדמון' ראו מ' אידל, 'דמות האדם שמעל הספירות', דעת 4 (תש"ם), עמ' 41-55. על הדגם של עיגולים ויושר ראו עוד מ' פכטר, 'עיגולים ויושר: לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י ועד משנת הרב קוק)', דעת 18 (תשמ"ז), עמ' 90-99.

48 ראו A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, pp. 1-40.

49 פופרש, מאמרי זוהר (לעיל הערה 44), דף כד ע"א.

50 פרי קודש הלולים, ירושלים תשכ"ט, עמ' פב.

אנלוגיה מתייחסת לשלבים שונים של אותו התהליך. לדוגמה היחס בין ספירות מסוימות בעולם אחד (אצילות, בריאה, יצירה או עשייה) אנלוגי ליחס ביניהן בעולם אחר.⁵¹ וכה כתבו השניים:

פופרש:

ושם האציל כל העולמות במקום פנוי הוה. והנה במקום פנוי הוה האציל נאצל ראשון הנקרא אצלינו בשם אדם קדמון לכל הקדומים, ונתבאר בשער שבירת הכלים שיש בראש א"ק⁵² למעלה בראשו כתר דוגמת בחינת עתיק דאצילות.⁵³ ומ"ש בתקונים וקורא לאדם קדמון אדם דבריאה עם שהוא קודם לאצילות.⁵⁴ כי מבואר בדברי הרב ז"ל שעולם אצילות נקרא עולם עשי' בערך א"ס ב"ה ועולם העקודים יצירה ואדם קדמון בריאה ועתיק דלעילא מגולגלתא דילי⁵⁵ אצילות, וא"ס המאציל.⁵⁶

הערתו של ר' צבי הירש על דברים אלה של פופרש כשאר הערותיו מופיעה בסוגריים. בהערה זו בחר ר' צבי הירש לצטט מתוך כתבי ר' חיים ויטל, שבחלקם צוטטו גם בידי פופרש בסמוך. על כן הבאתי את הדברים אלה בצד אלה:

51 על היחס של מקובלים לסמל ולאנלוגיה ראו למשל י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות, תל אביב תשכ"ד, עמ' 11–22; י' דן, 'מן הסמל אל המסומל: להבנת "עשרה מאמרים בלתי-היסטוריים על הקבלה" לגרשם שלום', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה (תשמ"ו), עמ' 363–385; א' אלקיים, 'בין פרנציאליזם לביצוע: שתי גישות בהבנת הסמל הקבלי בספר "מערכת האלהות"', דעת 24 (תש"ן), עמ' 5–40; ב' הוס, 'הגדרת הסמל של ר' יוסף ג'יקטיליה וגולגוליה בספרות הקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יב (תשנ"ו), עמ' 157–176; הנ"ל, 'עידן חדש בחקר המיסטיקה היהודית', תיאוריה וביקורת 27 (2005), עמ' 246–253; ר' ויינשטיין, שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית, תל אביב תשע"א; א' ספראי, "עבודה שבלב" בקבלת המאה השש עשרה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ו, עמ' 15–26, 205–316; א' תמרי, 'שיח הגוף בקבלת האר"י', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ו, עמ' 10–19, 127–143.

52 ר"ת 'אדם קדמון'.

53 עץ חיים, שער ט, פרק ו, ירושלים תשכ"א, א, עמ' קל. באור צח ציין פופרש שכמו שבאדם קדמון יש עיגולים ויושר כך בעתיק ומטה (בעולם הנקודים). ראו אור צח (לעיל הערה 46), עמ' יז.

54 תיקוני זוהר, תיקון שבעים, דף קלג ע"א.

55 כלומר, עתיק הוא הבחינה בכתר, שהיא למעלה מאחת הדרגות הגבוהות של בחינת אריך אנפין שלו, דהיינו הגולגלתא.

56 פופרש, מאמרי זוהר (לעיל הערה 44), דף כג ע"א.

פופרש	רצ"ה
והנה לא ידעתי אם יאמן הוא, שיש שורש ספי' בא"ס.	וכתב הרב פ"א משער אבי"ע וז"ל: ונמצא כי יש בבחינ' זו ב' מדריגות. א' היא הבחינה היותר שפלה ותחתונה מכל בחי' א"ס וכאלו נאמר דרך משל שהיא בחי' מלכות שבמלכות של א"ס, ואע"פ שאינו כן שאין שם דמות וספירה ח"ו כלל רק לשכך את האזן.
אברא, שבשער אבי"ע כתב הרב קרוב לזה שאמר שם הבחי' היותר שפלה מכל בחי' הא"ס וכאלו נאמר דרך משל המל' דמל' א"ס רק לשבר האזן הוא אשר המאציל (האציל היותר מובחר) היותר מובחן מן הנאצל ע"כ. ⁵⁷	והנה בזה המדרגה התחתונה שבא"ס יש בה כללות כל מה שלמעלה הימנו ומקבלת מכלם כנודע, ומדריגה זו התחתונה היא האצילה את בחי' השני' שהיא המדריגה העליונה מכל מה שבכל הנאצלים, ויש בה שורש כל הנאצלים והיא משפעת לכלם עכ"ל. עיי"ש. ⁵⁸

נושא הפסקה הוא היחסיות הקיימת באין סוף, המאפשרת את התיאור של השלב הראשוני בבריאה, דהיינו הופעת אדם קדמון. בחינת עתיק דאצילות מבטאת את השלב העליון של עולם האצילות. כשם שבשלב זה קיימת דרגת כתר, כך אף השלב הנעלה לאין ערוך, הופעת אדם קדמון, יש בראשו כתר. האנלוגיה היא כלי ותיק בדיונים בתורת התארים האלוהיים. הוגים רבים בהגות ובסכולסטיקה של ימי הביניים השתמשו בכלי זה כדי לעקוף את האגוז הקשה של התאולוגיה השלילית, לאמור את היותו של האל בלתי ניתן לתיאור בחשיבה ובשפה האנושיות. והנה פופרש העביר את האנלוגיה למעמדו של אין סוף, ור' צבי הירש הצביע על העיגון שלה בעץ חיים. וזו האנלוגיה של פופרש:

	ביחס להשגה האנושית	ביחס לאין סוף (עולמות)
א	עתיק יומין	אצילות
ב	אדם קדמון לכל קדומים	בריאה
ג	עולם העקודים	יצירה
ד	אצילות	עשייה

- 57 עץ חיים, שער מב, פרק א, בדפוס ירושלים תשכ"א, ב, עמ' רצט. המובאה מתוך עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ד ע"ג – ע"ד.
- 58 פופרש, מאמרי הוהר (לעיל הערה 44), דף כג ע"ב.

לפי ההוספה של ר' צבי הירש אפשר להוסיף דרגה מעל הסכמה של פופרש. דרגה זו משמעה ביחס להשגה האנושית תמצית האין סוף, וביחס לאין סוף זהו 'עתיק יומין'. כלומר, ר' צבי הירש הדגיש בדבריו שמלכות של אין סוף היא חוליה בהתהוות היש. פופרש ציין בשם ויטל 'שיש למעלה מראש א"ק כתר בראשו דוגמת בחי' עתיק דאצילות',⁵⁹ וצבי הירש טען שיש להוסיף את דברי ויטל, שמעל עתיק דאצילות 'כל מה שלמעלה הימנו', שמשתקף במלכות. הוא הכניס לדיון את התוכן של אין סוף כשהוא לעצמו. ההבחנה בין פופרש לצבי הירש היא בדגשים: לפי האחרון יש להביא בחשבון את הדרגות הגבוהות ביותר בדיון על הראשית. ראוי לציין את דברי ר' שניאור זלמן מליאדי, 'כי הנה בחי' מלכות הוא הממוצע, מלכות דאצילות נעשה עתיק לבריאה, ומלכות דבריאה עתיק ליצירה כו', ומלכות דא"ס עתיק לאצילות, שבחי' מלכות לבד שבעליון יורדת להיות עתיק ומקור לתחתון'.⁶⁰

האנלוגיה עיצבה את דרכי פרשנותו של ר' צבי הירש אף בהמשך פירושו לדברי הזוהר על ראשית ההתהוות. הוא עסק בשלב שלאחר יציאת ארבעת העולמות ועשר הספירות מן הרשימו, וכתב:

דמיני' אצטבע'ו גווי'ן לתת"א – הם סוד י"ס דאצילות, והם באים מכחו, כאומר כלם בחכמה עשית (תה' קד, כד);⁶¹ כי בחי' אצילות לגבי א"ס הוא בחי' עשי', ושייך שם שפיר אצטבע'ו, כי ניכר בהם ומושג יותר המדות כמו צבע נגד ערך המדות והתקונים המושגים בא"ק.⁶²

כלומר עולם האצילות מבחינת אין סוף שקול לעולם העשייה, שכן האצילות היא הדרגה הנמוכה של אין סוף. ככל הנראה דרגה זו מבטאת את הממד של מלכות באין סוף. ר' צבי הירש הלך כאן אחר שער סדר האצילות, שם נכתב 'כי י"ס דאצילות שם בחי' עשי' נגד א"ס העליון'.⁶³

נשוב כעת לציטוט דבריו של ר' מאיר פופרש, ונברר: מה ביקש ר' צבי הירש להוסיף על דברי פופרש? פופרש הסתפק בעצם קיום ממד של ספירות באין סוף, דהיינו בדיספוזיציה באין סוף. על כן פתר את הספק באזכור קצר של 'מלכות שבמלכות של אין סוף'. ר' צבי הירש הצביע בעקבות פופרש על פיתוח, שבכתבי

59 שם, דף כג ע"א.

60 לקוטי תורה, מסעי, דף צב ע"א.

61 הרמז הוא לבחינת חוכמה של אדם קדמון.

62 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ה ע"ג.

63 עץ חיים, שער ג פרק ג; עטרת צבי, שם.

האר"י לא היה לו מקום מרכזי, בעוד שבכתבים חסידיים לא מעטים הוא הודגש ביותר. פיתוח זה הוא כפול:

- (א) בחינה קלושה של מלכות באין סוף (מופיע גם אצל פופרש).
 (ב) דרגת כתר בנויה משני רבדים: הרובד האחד הוא הממד התחתון ביותר של אין סוף,⁶⁴ והרובד הנוסף הוא הממד העליון של היקום האלוהי והעולמי המתהווים. הדרגה הראשונה היא 'מלכות שבמלכות' של אין סוף, והיא כוללת באופן גרעיני ורדוד את האין סוף (היבט זה לא מופיע אצל פופרש).

החידוש שהוסיף ר' צבי הירש היה זיהוי הדיספוזיציה באין סוף עם הבחינה הפנימית של כתר. הווי אומר, שמלכות של אין סוף איננה ממד ערטילאי, אלא היא חוליה בהתפתחות הקיום. הדרגה השנייה של כתר כוללת את שורשם של כל האובייקטים הנבראים.

בשיח של חסידות חב"ד, למשל, החלוקה בין עתיק יומין או מלכות שבאין סוף לבין אריך אנפין רווחת ביותר. הרציפות של מלכות שבאין סוף ממלאת כאן מקום חשוב. למשל, 'פנימיו' הכתר הוא בחי' תחתונה שבמאציל (שהוא בחי' א"ס) וחיצונית הכתר הוא בחי' ראשונה שבנאצלי'⁶⁵ (ר' שניאור זלמן מליאדי);⁶⁶ 'ידוע שיש בו [אור הכתר] מבחינ' אחרונ' שבעצמות א"ס ב"ה והוא מל' דא"ס, וגם הוא שרש וראש לנאצלים, והיינו פנימית וחיצונית שבכתר שהוא ע"י [עתיק יומין] וא"א [ואריך אנפין].⁶⁶ (ר' דובער שניאורסון). מכל מקום האנלוגיה כמתודה ממלאת תפקיד חשוב בשיח הקבלי שהשגיר ר' צבי הירש, ובהמשך נשוב ונידרש אליה כפעם בפעם.

נפנה כעת לתרומה שהרים ר' צבי הירש לדיון, מלבד הניתוב לסוגיות שהעסיקו את בית מדרשו של המגיד ממזריץ' ולטרמינולוגיה שהולידה את הדיון הקבלי בחסידות. ראשית, הוא הפנה את תשומת הלב למקומה של המלכות בשלד הרציף והאורגני של ראשית ההתהוות (הכפילות של עתיק יומין ואריך אנפין); ושנית, הוא הצביע על מעמדה של המלכות כמכילה את תמצית העולם האלוהי שמעליה.⁶⁷

ר' צבי הירש הסיט את הדיון לדרגות התחתונות של הקיום, וביקש להראות שהאירועים המתרחשים בראשית ההתהוות מושרשים ומעוגנים בעולם הארצי, וכי הדרגות העליונות ביותר מקושרות להווייה השפלה ונספגות בתוכה. ודאי, לא מדובר

64 כדבריו 'ונודע כי כל בחי' כתר הוא ממלכות שלמעלה ממדריגתו' (עטרת צבי, דף ח ע"ב).

65 מאמרי אדמו"ר הזקן, תקס"ג [א], עמ' צה.

66 נר מצוה ותורה אור, שער האמונה, למברג תר"כ, פרק לג, דף נו ע"א-ע"ב.

67 כך יש להבין את המובאה שציטט סגל, דרך העבודה (לעיל הערה 5), עמ' 178. 'מלכות שלמעלה'

היא מלכות דאין סוף, שיש בה התכללות של האין סוף.

במהלך מהפכני או אפילו חדשני. צבי הירש בסך הכול סידר מחדש את החומר שעסק בו פופרש, ובחר להדגיש דברים של ויטל שהיו מקובלים על פופרש. אולם מהלך זה והסדר המיוחד המאפיין אותו מבטאים את האינטרס של צבי הירש להעלות את הדיון גבוה ככל האפשר.

דיאלקטיקה פרשנית

ר' צבי הירש היה קנאי לגרסתו של ר' חיים ויטל לקבלת האר"י ורצה לשמר אותה כמות שהיא, ולא להוסיף עליה מסורות ורמזים, כפי שכבר עלה מדבריו ב'סור מרע ועשה טוב'. על כן דחה למשל את ההערות הסרוגיות ואת הערותיו של אבן טבול על דברי המורה, ונמנע מלצטט את הגישות הפרשניות שפופרש הביאן בהמשך הציטוט הרחב מדבריו. במילים אחרות, הוא המשיך להביא מדבריו של פופרש בפעם האחרונה, בבחינת מעשה לסתור. מתוך הוויכוח הסמוי עולה עמדתו של ר' צבי הירש בשאלת האוטוריית שיש לנהוג במסורות הסודות.

הנושא בדיון הוא שביב הקדרות (בוצינא דקרדינותא), שפופרש פירש אותו כשורשי דין הנמצאים ברשימו בראשית ההתהוות, דהיינו באדם קדמון. הפירוש ששרד מכתבי האר"י זיהה את הבוצינא עם קו המידה.⁶⁸ כאמור, לאחר ציטוט זה משך ר' צבי הירש את ידיו מהסוגיה. וכה כתב בשולי דבריו של פופרש:

פופרש:

והנה כל בחי' צמצום הוא בחי' דין שרש דקה מן הדקה,⁶⁹ כי כל דבר שהוא בגבול ומדה אינו אלא בחי' דין, כי טבע החסד הטוב להיטב⁷⁰ וטבעו להתפשט עד בלי די וגבול, עם שהוא רוחני ולא גשמי ח"ו, ע"כ יורה קמיטו⁷¹ וצמצום שהוא דין. וכח הדין נקרא בוצינא דקרדנות"א (או דקרדנות"א כגירסת הספר), לשון נר חזק מלשון חטי דקרדנות'.⁷² ולפי ששורש אור זה עשה מדה וגבול בתחלת אצילות לכן כשיורד אור זה בעולמות נקרא "קו המדה", כי הוא נותן

68 ג' שלום, 'כתביו האמתיים של האר"י בקבלה', קרית ספר יט (תש"ב-תש"ג), עמ' 184-199, בעמ' 199.

69 על פי משנת יומא ד, ד; בבלי, יומא מה ע"א; כריתות ו ע"ב.

70 מטבע לשון רווחת בקרב המפיצים הראשונים של קבלת האר"י. אפשר לאתר את מקורו עד לרב סעדיה גאון, שפתח את המאמר השלישי של אמונות ודעות בכך שהעולם נברא כתוצאה מהטוב האלוהי, ומכך שאין משמעות לטוב אם אין לו אויביקטים שיוכל להטיב להם.

71 כלומר 'קמט', שאף הוא מבטא את ההתכנסות.

72 ראו עץ חיים, שער א, ענף ב, דפוס ירושלים תשכ"א, א, עמ' כח.

גבול ומדה לכל הספירות, ואומר עד פה תבא.⁷³ וזאת הבוצינא נתלכשה תוך א"ק, כי א"ק הלביש הרשימו שהניח א"ס, כי הרשימו כזה גורם להיות א"ק עצמות וכלים וערך עצמותו הוך והצלול דקה מן הדקה, ואחר גודל העיון שם הוברר לו מקום, כי שורש הצמצום בי' הי' ביסוד המלכות הנעלמת בא"ס כנ"ל. והנה מלכות בחי' דין בעולמות ובה ה"ג⁷⁴ בשרשי השרשים הנעלמים בה' אותיות אלקי"ם, וזהו היסוד דמלכות נקרא בוצינא דקרדנותא.⁷⁵ רצ"ה:

והנה בכאן האריך מוהרמ"פ לפרש בקצת עפ"י קבלת מהר"י סרוג עיי"ש⁷⁶, אבל אין לנו עסק בנסתרות לה' אלקינו אין בידינו⁷⁷ אלא דברי הרח"ו, כי דברי זוהר בכאן נוכל לפרש עפ"י הקדמת מהרח"ו ז"ל, ולנו להשעין על אבינו שבשמים⁷⁸ יורנו הדרך נלך בה.⁷⁹ וכל שופט במשפט שכלו, ומעיין היטב בדרושי מהרח"ו בדרושי עגולים ויושר ובדרושי אח"פ ובדרושי הנקודות יראה אשר מהרח"ו ז"ל לא דרך דרך זה כלל. ואם תעיין אחי בדרושים הנ"ל משם תראה את דברינו אשר נבאר לך בקיצור סלת נקי⁸⁰ דבר דבור על אופניו (מש' כה, יא) זה המאמר בעזהש"י, ואתה דע לך.⁸¹

73 על פי איוב לח, יא.

74 חמש גבורות.

75 פופרש, מאמרי הוזהר (לעיל הערה 44), דף כג ע"ג.

76 פופרש הביא שם את פירושו של ר' מנחם די לונזאנו על 'בוצינא דקרדינותא', שנתפרש כקו המידה, וגילם בו את פעולת הספירות מתפארת דרך יסוד ועד למלכות. לאחריו הביא את פירושו של סרוק, שיצק את תורת המלבוש למבנה הקו, והציג פירוש זה כפירוש אמיתי (שם, דף כג ע"ג-ע"ד). עם זאת חלק עליו בסוגיות אחרות. ראו אביב"י, קבלת האר"י (לעיל הערה 42), א, עמ' 384. סרוק כתב למשל בדרוש המלבוש (לעיל הערה 4), פסקאות אחדות לאחר שהביא את דברי הוזהר בריש בראשית: 'אבל דע כלל אחד, כי כל דבר רוחני אעפ"י שנסתלק האור נשאר הרשימו שלו, ולא זו ממקומו [...] ואורו יתברך כשנתצמצם מן הרשימו שלו נעשה מלבוש, כדי שאותו המלבוש הוא יעשה מקום פנוי ואינו פנוי, כלומר כאשר יסתלק גם הלבוש למעלה ישאר לעולם אותו הרשימו למטה, כדי שיהיה פנוי מהלבוש עצמו ואינו פנוי מהרשימו' (דרוש המלבוש, עמ' ט). על קבלת סרוק ראו למשל מ' אידל, 'בין קבלת ירושלים לקבלת ר' ישראל סרוק: מקורות לתורת המלבוש של ר' ישראל סרוק', שלם ו (תשנ"ב), עמ' 165-173; ר' מרוז, 'ישראל סרוג תלמיד האר"י: עיון מחודש בסוגיה', דעת 28 (תשנ"ב), עמ' 41-50; הנ"ל, 'אסכולת סרוק: היסטוריה חדשה', שלם ז (תשס"ב), עמ' 151-193.

77 על פי חגיגה יג ע"א והכתוב בדברים כט, כה.

78 משנת סוטה ט, טו; בבלי, סוטה מט ע"א-ע"ב.

79 ראו ירמיהו מב, ג; תהילים כה, יב.

80 ראו למשל בבלי, יומא פג ע"ב.

81 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דפים ד ע"ד - ה ע"א.

ר' צבי הירש נקט עמדה פרשנית שמרנית במחלוקת על תורת האר"י. הוא יצר מבנה של פשט ושכבות אוטוריות כביכול. פשט תורות האר"י מופיע בהרחבה בחיבוריו של ר' חיים ויטל. לעומת זאת פרשני האר"י האחרים יצרו עמדות אוטוריות, וביקשו בדבריו כוונות נסתרות. המגמה בפירוש הזוהר בחיבור עטרת צבי היא להראות כי דברי הקבלה פשוטים ובהירים, ואין להוסיף עליהם שכבות סודיות. כך כתב גם פופרש, 'כי כן ציוה הרח"ו בהקדמת ע"ה⁸² שלא נלמוד בדברי שום אדם זולתו, ומצוה לקיים דבריו, ולכן בכל חיבורי לא תמצא שאני זוכר שום דרוש רק דברי קדשו של הרח"ו ז"ל, אבל באתי להראות לך כי לא אמרתי דבר מסברת נפשי, כי זה אמת ונכון'.⁸³ אף על פי כן הביא את פירושו של סרוק. אולם ר' צבי הירש נותר נאמן באופן כמעט מוחלט לר' חיים ויטל.

הסוד הפך בטיעוניו של ר' צבי הירש לנגלה. הוא כבר ציין בראש ספרו סוד מרע ועשה טוב, כי הקב"ה הוריד ממרום את רבינו הקדוש האר"י ז"ל עם תלמידיו הקדושים, ובראשם רבינו מהרח"ו ז"ל הקדוש'.⁸⁴ לשון ההורדה מבטאת גוון מסוים של התגלות, שמשמעה השיפת סודות. ההתגלות היא שקופה וברורה. מעניין לציין שר' שלמה לוצקר, בהקדמתו ל'מגיד דבריו ליעקב', טען שעד להופעת החסידות ההשגה המרבית בכתבי האר"י הייתה 'רק דברים כפשוטן', ו'טפח על מנת להטפח',⁸⁵ לעומת זאת הבעש"ט ותלמידיו, ר' יעקב יוסף מפולנאה ור' דב בער ממזריץ', ירדו לעומק כוונתם של כתבים אלה. 'כי הוא [בעש"ט] גילה מקור יקר תפארת'⁸⁶ חכמה זו על כל קוץ וקוץ תלין תלין של הליכו' עולם העליון והתאחדותה בעולם התחתון בכל תנועה והילוך ודיבור ועובדא'.⁸⁷ כלומר, השקיפות הייתה כביכול קודם החסידות, שהציגה ממד של עומק בקבלת האר"י. ר' צבי הירש ממשיך אפוא מסורת חסידית שלפיה החסידות היא פרשנות לקבלת האר"י, שכן ספרי החסידים מלאים בתורות מתוך קבלת האר"י.

למעשה התנווד ר' צבי הירש בין שתי מגמות פרשניות. מצד אחד, העיסוק הקבלי כשהוא לעצמו הוא אוטורי במובהק. לעיתים דווקא הפרשנות לזוהר על פי קבלת

82 ראו עץ חיים, הקדמה, עמ' כ.

83 פופרש, מאמרי הזוהר (לעיל הערה 44), דף כג ע"ד.

84 סוד מרע ועשה טוב (לעיל הערה 20), עמ' י. וראו סגל, דרך העבודה (לעיל הערה 5), עמ' 67.

85 על פי בבלי, ברכות כה ע"ב; יומא עח ע"א.

86 על פי אסתר א, ד. להלן דיבר לוצקר על איחוד העולם העליון והעולם התחתון, ומכאן ברורה הפתיחה הרומזת לאיחוד מיני. ראו ויקרא כ, יח וכו'. ראו מ' לורברבוים, "ואח"כ הוא בא למידת אין": הדתיות המיסטית ב"מגיד דבריו ליעקב", קבלה לא (תשע"ד), עמ' 173–174.

87 ההקדמה הראשונה של ר' שלמה לוצקר למגיד דבריו ליעקב, קורץ תקמ"א.

האר"י לא מפשטת אותו אלא להיפך, מעמיקה את משמעויותיו.⁸⁸ מצד אחר, ר' צבי הירש חתר לפשט ככל האפשר את קבלת האר"י ולהציבה על פי פרשנותו של ר' חיים ויטל. על אף שהתייחס בכבוד רב לתלמידי האר"י הראשונים ולפרשניו המוקדמים, כגון סרוק ואבן טבול, הוא ביקש לכונן את קבלתו ואת הפרשנות שלו לספר הזוהר במלואן על גרסתו של ויטל.

סדר וחוקיות

מכאן בא ר' צבי הירש להציע את הפירוש שלו לדברי הזוהר על ראשית ההתהוות שהבאנו לעיל, דברים המתארים לדידו את שביב הקדרות ואת היווצרות אדם קדמון. בין שני השלבים מופיע עתיק, שהוא הממד הנסתר של כתר. ר' צבי הירש כלל בדברי הזוהר את המאורעות הבאים מיד לאחר הצמצום. המגמה שלו הייתה להבליט את הסדר והמדרג שבתהליך הראשוני. התהליך לא היה אקראי ואטומיסטי, אלא יש לו חוקיות, הכוללת סדר יורד, שורה של דיספוזיציות וכן הלאה. בחיבורו סור מרע ועשה טוב טען באריכות בזכות קיום ה'השתלשלות', כלומר ההאצלה המסודרת המבטאת את יחסי העילה והעלול.⁸⁹ עיקרון הסדר של התהליכים האלוהיים היה חשוב בעיניו ביותר. האינטרס של ר' צבי הירש היה להראות שהתיאור הזוהרי, המתנסח בשלל סמלים ודימויים, מבטא את החוקיות המתנסחת בדברי האר"י. וכה כתב:

ו"ש הזוהר בוצינא דקדרוניתא נפיק גו סתים דסתימין מרו דא"ס – שיוצא כח הבוצינא זו ונכנסת בא"ק הנק' "סתים דסתימין".⁹⁰
ומה שאמר ג"ו סתי"ם – כי נעשה בחי' עתיק בראש אדם קדמון, והוא סתי"ם דסתימין".

קוטר בגולמא נעץ בעזקא – יש גורסין חוטר"א, וכן בתיקונים תקון ה' גרס חוטר"א, והוא סוד חוט א"ס ב"ה הנמשך מראש העגול מקום פנוי הנ"ל, עיין בענף הג' הנ"ל.⁹¹ והוא כמו עשן ואינו נתפס כלל, ונכנס בתוך העגול מקום הנ"ל, ושם בחי' הגולם של א"ק.

88 סגל, דרך העבודה (לעיל הערה 5), עמ' 149.

89 סור מרע ועשה טוב (לעיל הערה 20), עמ' קח.

90 האר"י פירש 'סתים דסתימין' – 'זהו אור אין סוף' (שלום, כתביו של האר"י [לעיל הערה 68], עמ' 199).

91 קודם ציטט ר' צבי הירש את דברי ויטל: 'ענין הצמצום הזה הוא לגלות שורש הדינים כדי לתת מדת הדין בעולמות אח"כ' (עץ חיים, שער א, ענף ב, דפוס ירושלים תשכ"א, א, עמ' כח). בענף השלישי עסק ויטל בויקה של העיגולים והיושר לחלל; ובו כתב: 'ועד"ז בכל העולמות הנאצלים והנבראים והיצורים והנעשים אשר נתקנו תוך המקום החלל והאוויר הפנוי כנ"ל, כי במקום הזה

וקראו בכאן גול"ם – כי החוט הזה הוא המקיימו,⁹² כי הוא בחי' נשמה לעגולי א"ק אשר הם בחי' נפש.⁹³ וג"כ נקרא "גולם" כטעם גולמי כלי עץ, שלא נעשה בו עוד שום בחי' כלי כמ"ש לא חו"ר ולא אוכ"ם לא סומך ולא ירוק ולא גוון כלל.⁹⁴

הפירוש המוצע כאן הוא החלת סכמה פשוטה של מושגי האר"י על דברי הזוהר. הוא מתאר את יציאתו מאין סוף של הניצוץ, שבסופו של דבר מאציל, על פי הזוהר, את הספירות. הניצוץ נעשה ל'קו המידה', וה'גולם' – בנין הספירות על פי הזוהר – הופך לאדם קדמון. כמובן, התיאור נאמן לסכמה של ר' חיים ויטל.

ר' צבי הירש הציג בעקבות פורש את הגרסה 'חוטרא' (מקל) במקום 'קוטרא', שהוא עשן, אד או קשר.⁹⁵ 'חוטרא' הוא ביטוי לקו המידה, הנקרא אצל ר' צבי הירש 'חוט'. כלומר, הוא מצא קרבה לשונית מסוימת בין 'חוטרא' ל'חוט'. כינוי קו המידה במונח 'חוט' או 'קו וחוט' רווח ביותר בהגות חב"ד ולצד זה גם בהגות של אדמו"רים הקרובים לר' צבי הירש; למשל, בכתביו של ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, בעל 'בני יששכר'.

מבחינת המתודה נזהר ר' צבי הירש לשמור על גישתו של ר' חיים ויטל, שלפיה יש להציג באופן שיטתי ככל האפשר את תורותיו של האר"י. לנוכח התהליכים הרבגוניים וההפשטה המרבית סבר ר' צבי הירש שיש להיזהר שבעתיים מלחשוף את כפיפותה של קבלת האר"י לחוקיות מופתית.

92 נתהו כל העולמות כולם אין דבר חוצה לו, ואור א"ס מקיף וסובב עליהם ומאיר לכל העולמות אשר בתוך המקום הזה מכל צדדיהם בהשוואה א'. מלבד מה שמאיר בהם עיקר הארה האמיתית גדולה וממשית דרך קו המתפשט ממנו ונמשך בתוך כל העולמות האלו כנ"ל וכל עולם ועולם מהם וכל פרט ופרט שבכל עולם ועולם יש בו ב' בחי' הנ"ל שהם העגולים והישר' (שם, עמ' לג). את אדם קדמון.

93 קודם ראינו שהישר הוא בבחינת רוח לעיגולים, שהם בבחינת נפש. כאן ציין ר' צבי הירש שקו המידה הוא בבחינת נשמה. כנראה הוא אימץ את ההבחנה שבין הקו בראשית הצמצום לבין הקו שלאחר הופעת אדם קדמון. כאן הקו הוא מפתח לסדר הספירות על פי שלושת הקווים. על התשתית להתרוממות הטרימינולוגיה ראו למשל זוהר חדש, מהדורת מרגליות, דפים לא ע"ב, לג ע"ב. או אז ההקבלה שבין דרגות הנפש להתרחשות הישותית היא: נפש – עיגולים; רוח – יושר; נשמה – קו המידה.

94 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ה ע"א.

95 ראו מאמרי הזוהר לפורש (לעיל הערה 44), דף כד ע"ב. על הגרסאות החלופיות ל'קוטרא' ראו במהדורת, D. C. Matt (translator and commentator), *The Zohar*, Stanford CA 2004, vol. 1, p. 108 n. 7

בין פשט למטפורה

ר' צבי הירש הקפיד לטעון שתהליכי ההארה בעולמות העליונים התרחשו כפשוטם. כדי לתפוס את הסכמות, צריך מיומנות גבוהה של הפשטה ושל אינטואיציה. אולם צמצום איננו התאמת האלוהות לדרגות תחתונות, למשל, אלא הוא אכן התכנסות של האלוהות על מנת שיתהווה מקום ליצירת העולמות. האור הוא אומנם ביטוי של האלוהי, אולם התהליכים שהתרחשו באור התרחשו גם באלוהות. במילים אחרות, מדובר בתהליכים ראיסטיים, שאיננו מבינים את עוצמתם ואת רמת ההפשטה שלהם, אך אנו יכולים למפות אותם מפני שהם התרחשו בפועל. כפי שצינתי לעיל, בחב"ד תפסו כך את הצמצום הראשון (של 'מקום פנוי'), אולם שאר הצמצומים נתפסו כמטפוריים. ר' צבי הירש פירש את ראשית תהליכי ההתהוות כפשוטם. ואף על פי כן, את הכלי כבר לא היה אפשר לפרש כפשוטו. לשם כך גייס הפרשן את האנלוגיה, שכבר עמדנו על חשיבותה המתודית לעיל. כתב ר' צבי הירש:

ודע לך אחי כלל גדול בחכמה זו בכל מקום אשר תמצא שם כלי או פנימיות וחיצוניות או פנים ואחור בספירות הקדושים אל תדמה שם כלי ממש ח"ו אבל הוא שם מושאל לתוארי ושבחי הבורא ב"ה והוא כמו מאמרם ז"ל כלי מחזיק ברכה הוא השלום,⁹⁶ היינו דבר המקבל בתוכו איזה ישות נקרא כלי למה שבתוכו, וע"י הכלי מקבלי פנימיותו, והשלום הוא הכלי להחזיק בו הברכה. וכן כל הספירות נקראים "כלים" לתוארי תושבחות האל מה שאנו רוצי' לכנותו להדרו להכתירו ולפארו ולהמליכו עלינו בלבנו אנו מחזיקי' באיזה מדה וספירה קוראי' באותו השם להטות לבבינו אליו ללכת בכל דרכיו⁹⁷ ליחדו בכל הנמצא.⁹⁸

הדוגמה שנקט ר' צבי הירש והאריך בה היא כלי הכתר, שהוא הקרוב ביותר לתהליכים של ראשית ההתהוות. אנו רואים מתוך דבריו את המאמצים לשלול מצד אחד את

96 ראו משנת עוקצין ג, יב; במדבר רבה כא, א. 97 על פי מלכים א' ה, נח.

98 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ו ע"ד. ראו סגל, דרך העבודה (לעיל הערה 5), עמ' 158–159. לא ברור לי מה פשר הטענה שהכלי איננו 'אונטולוגי' והוא לא ישות. אדרבה, הכלי הוא אור ברמה נמוכה, תוצר של תהליכים מקבילים לתורת האור במישור הטבעי, כפי שנראה להלן, והוא ישות ממשית לחלוטין. מה שטען ר' צבי הירש הוא שיש לשלול את הממד הגשמי. אולם הכלי הוא 'דבר', אובייקט, 'המקבל בתוכו איזה ישות'. הוא אף איננו ישות פוטנציאלית, אלא אובייקט בפועל. ובאותה מידה, ואולי אף מתוך קל וחומר, האורות האלוהיים הם ממשיות במובהק, ויש להבין את התהליכים שבהם מתוך האנלוגיה לאורות הפיזיקליים. ראו למשל ק"א גרוצינגר, 'יסודות ומגמות בתיאורי הקוסמולוגיה בכתבי האר"י', בתוך אליאור וליבס, קבלת האר"י, (לעיל הערה 8) עמ' 38–43.

ההיבטים הגשמיים של הכלי המעוגנים בניסיון האנושי, ומצד אחר – לדבוק בראליזם של האובייקט האלוהי. ר' צבי הירש כתב:

והנה כאשר אנו מכנים לכתר בחיצונות הכלי הוא רק דוגמה לפנימות הכלי אשר הוא שרש אי"ן נעלמת מעוף השמים, לא נודע ערכה, סתימא דסתימין לית מחשבה תפיסה בה כלל אחר כל עומק המושג מגדלות בוראינו יוצרינו הא כלא סתים בקדמיתא מה פשפשת מה מצאת מה ידעת⁹⁹ [...] וכשאנו רוצים לשבח ולהדר בחי' עומק מדרגה הזאת אנו קוראים בשם "כתר" כלי הכתר, והוא באמת חיצוני' הכלי רושם הכוונה העצומה אשר הכלי הזאת מרמזת עלי', ומדה זו מתפשטת לאלפים ולרבבות כלים מכלים שונים בערכי הכנויים התוארים השבחי' בעצמות וכלים פנימים ואמצעי' וחיצונים המכונים ומושאלים ונחלקים ומסתעפים מן שרש הכתר עד שאנו מכנים אותו לפעמים בשם "א"ס ב"ה"¹⁰⁰.

הכלי, כאמור, יוצר רושם גשמי. אולם ההשגה האנושית מגיעה בקושי לתפיסה אינטואיטיבית ('רושם') של חיצוניות הכלי. האנלוגיה היא כפולה: בשלב הראשון יכולת הקיבול של האורות מוצגת באנלוגיה לכלי הגשמי. ובשלב השני פנימיות הכלי נתפסת באנלוגיה מחיצוניותו. מאחר שפנימיות הכתר גובלת באין סוף, ולמעשה מתלכדת עם מלכות של אין סוף, הרי ברור שהיא לא ניתנת להשגה אלא באנלוגיה כפולה כזאת. ר' צבי הירש ציין, שהכלים מציינים מדרגים ישותיים וממשיים, המבטאים את הדפוסים, התבניות והתהליכים הפנים-אלוהיים.

לבסוף ראוי לציין, כי ר' צבי הירש אף צידד בדגם התאורגי והמגי של המשכת 'אור שמו ב"ה למדותיו, והם נקראי' בשם כלים והיכלות לאשר נוכל להחזיק בהם שבתו ב"ה וב"ש להללו ולשבחו להמליכו וליחדו'.¹⁰¹ כלומר, מדובר לא רק בתהליכים פנים-אלוהיים אקסקלוסיביים אלא בתהליכים כאלה שהאדם שותף מלא בהתקמותם ובהסדרתם.

(ג) מצמצום להתפשטות

נפנה כעת לפירוט התהליכים של ראשית ההתהוות. נציג את תפיסתו של ר' צבי

99 ראו הקדמת הזוהר, דף א ע"ב.

100 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ז ע"א.

101 עטרת צבי, דף ז ע"א. על ההיבט המגי ראו מ' אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, תרגם ע' ירדן, ירושלים ותל אביב תשס"א.

הירש שהתגבשו מתוך העימות עם פופרש, בצד התפיסות שעלו מתוך פרשנותו לפתיחת הזוהר לפירוש פרשת בראשית במשקפיה של קבלת האר"י. המוטיב המנחה בפרשנותו של ר' צבי הירש הוא כינון האירועים של ראשית ההתהוות על התהליכים האלוהיים הנעלים ביותר. הוא התנגד לניסיונות לפתוח בדרגות הנמוכות יותר, ניסיונות הנובעים מהחשש של הפרשן להגיע גבוה מדי. לדידו של ר' צבי הירש הזוהר בריש בראשית מבטא בלא הסתייגות והיסוס את הבריאה בשלביה הראשונים. במגמה פרשנית זו שילב ר' צבי הירש רמיוות לדרך הפרשנית וההנהגתית המאפיינת את החסידות.

המחלוקת על הצמצום

ר' צבי הירש העיר על דברי פופרש מתוך הדגשת הסגנון של כתיבה אוטורית הדורשת קורא פעיל לפענוח משמעויותיה. סוגיית המחלוקת היא הטהירו, ולכך הקדיש ר' צבי הירש שתי הערות. פופרש פתח בפירוש ברוח קבלת האר"י למאמר הפותח את ספר הזוהר, שבו נאמר שתחילת הבריאה היא החקיקה שחקק ושגילף המלך ברצונו באור הבראשיתי. וכה כתבו השניים:

פופרש:

והנה זאת המלכות שלמעלה מא"ק כתר ועטרה בראש צדיקו של עולם א"ק ב"ה, וראש העטרה¹⁰² נקראת "ברי"ש הורמנותא דמלכ"א" – ראשית רשות מקום שעשה המלך עולמים א"ס ב"ה; "גלי"ף גליפ"ו" – הזאת, שהוא מקום הצמצום; "בטהירו"ו עלא"ה", שהוא א"ס, ונקרא "טהירו" כי תוקף האור שם כצהרים.¹⁰³

102 כלומר בחינת מלכות שבאין סוף.

103 פופרש, מאמרי זוהר (לעיל הערה 44), שם. האר"י בפירושו על הזוהר כונן את 'גליף גליפו' על מציאות הכלי. הוא כתב בפירושו על אתר: 'להבין מהיכן נתהוו הכלים בתחילת האצילות אחר שאין סוף פשוט בתכלית הפשיטות ופירושו הוא כי קודם האצילות היה הוא ושמו אחד והיה ממלא מקום העולמות כלם. וכשעלה ברצונו הפשוט להמציא העולמות כולם ולהיטב לזולתו צמצם שכינתו ונסתלק אורו למעלה ונשאר מקום שבו [נ]בראו העולמות פנוי' (שלום, כתביו של האר"י [לעיל הערה 68], עמ' 197). ובקצרה: 'טהירו נקרא כלי הראשון אויר קדמון' (שם, עמ' 199). פופרש נתלה מן הסתם בקרבה הלשונית שבין 'טהירו' ל'טיהרא', כלומר הצהריים (ראו למשל בבלי, שבת סג ע"א; חולין ס ע"ב). על מיקומו של הפירוש לריש פרשת בראשית בפרשנותו של האר"י לזוהר ראו ר' מרוו, 'גאולה בתורת האר"י', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 75.

רצ"ה:

ולפעד"נ שנקרא "טהירו" כהוא דאמרין בריש ברכות מאי וטהר טהר יומא
בא שמש ואדכי יומא עיי"ש,¹⁰⁴ והמשכיל יבין.¹⁰⁵

פופרש:

והנה מקום פנוי עם הרשימו הנשאר בו נקרא גליפ'¹⁰⁶ – כי פי' גליפו מסר לנו
הרב ו"ל כלי קבול לקבל בתוכו כל אור שישפיע א"ס ב"ה בו מאז והלאה.¹⁰⁷

רצ"ה:

ונלפע"ד שלכך קורא אותו טהירו עלא"ה ולא "טהירו" סתם, כי ירמוז למ"ש
האר"י ז"ל בפ"ב משער דרוש הנקודות, וז"ל: טרם שהוציא אלו האורות דרך
עינים צמצם עצמו כו' ונשאר מהטבור למטה מקום ריקן בלתי אור וכו',¹⁰⁸ גם
תבין כי בכל הוצאות אורות החדשים הי' קודם לה ענין הצמצום כי כן מצינו
בא"א¹⁰⁹ שצמצם נה"י¹¹⁰ שלו כדי לאפקא זו"נ¹¹¹ וכו' עיי"ש.¹¹² לזה הוסיף
עלא"ה על צמצום ראשון.¹¹³

פופרש עסק בחלל הקדום שהתהווה לאחר הצמצום, הוא חלל ה'טהירו' (כלומר אור),
ותלה את דיונו זה במשמעות דברי הוהר, שבמקורם עוסקים בתהליך האצילות.
לפי פופרש הגורם להתהוות התהליכים שהובילו להופעת החלל הוא דרגת המלכות
שבאין סוף, או הדרגה העליונה של הכתר. היא זו שיצרה את החלל ואת האדם הקדמון
שהתהווה בתוכו מהרשימו.

המשמעות של 'טהירו' ומידת האור שבו נידונו באינטנסיביות בקרב המפיצים
הראשונים של קבלת האר"י. הם קבעו שתי דרגות בטהירו, שהראשונה בהן היא

104 בבלי, ברכות ב ע"א.

105 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ד ע"ד.

106 על ביאור הוהר 'גליפ' גליפו – חקק חקיקה בטהירו, שהוא האור שפי', ועשה ממנו כלי; בטהירו
עלאה – כלי הראשון אויר קדמון' ראו אביב", בנין אריאל (לעיל הערה 29), עמ' שנו. ביאור זה
על הטהירו ככלי מופיע בחיבורו של פופרש, מאורות נתן, ורשה תרכ"ז, דף לה ע"א. ראו עוד
הנ"ל, ספר אילן הגדול (תרנ"ב), סימן ב: 'הא מקום פנוי הנקרא אויר קדמון'.

107 פופרש, מאמרי הוהר (לעיל הערה 44), שם, דף כג ע"ב–ע"ג.

108 כאן נוסף בעץ חיים – 'המשכיל יבין וידמה מלתא למלתא'.

109 ר"ת 'אריך אנפין'.

110 ר"ת 'נצח, הוד, יסוד'.

111 ר"ת 'זעיר [אנפין] ונוקבא [דזעיר]'.

112 עץ חיים, שער ה, פרק ב, דפוס ירושלים תשכ"א, א, עמ' קז–קח.

113 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ד ע"ד.

'טהירו עילאה'.¹¹⁴ פופרש ור' צבי הירש פירשו דרגה זו כאין סוף עצמו. ב'טהירו עילאה', דהיינו האור האלוהי הקדמון, התהווה החלל. פופרש טען שאור אין סוף שבחלל מאיר באור בוהק כאור הצהריים. אפשר שהוא צידד בתפיסה הסרוגית ובתפיסת ר' מנחם עזריה מפאנו, שלא הייתה הסתלקות ממשית של האור בצמצום אלא רק יצירה של בחינת מקיף ומוקף באין סוף.¹¹⁵ ר' צבי הירש טען שאין סוף הוא למעשה חושך קדמון. כלומר, הוא הדגיש את מוטיב האין, האפלה המופיעה כאשר השמש שוקעת.¹¹⁶ אם כן, הוא הגן על עמדתו של ר' חיים ויטל. זאת ועוד, הוא ציין במובאה השנייה את החושך הגמור. אף כאן השתמש ר' צבי הירש באנלוגיה מהדרגות התחתונות, דהיינו מעולם הנקודים על העקודים. אצל אדם קדמון מהטבור ולמטה¹¹⁷ – שהוא מקום עולם הנקודים – מרחב הצמצום הוא חשוך, והוא מלמד על החלל הראשוני של ראשית ההתהוות.

המחלוקת הייתה אפוא האם המרחב הראשוני היה מואר או חשוך. מה היה האינטרס הפרשני של ר' צבי הירש לטעון שהחלל היה חשוך? כאמור, ר' צבי הירש צידד בגישתו של ר' חיים ויטל. אך יכול להיות שההבחנה בינו לבין פופרש הייתה נעוצה בשאלת ה'רשימו' של ההתהוות הראשונה. לפי פופרש, ברשימו היה שורש הכלי, שהוא לעצמו אור בדרגה נמוכה ביותר. לכן הרשימו האיר. לעומת זאת לפי ר' צבי הירש ברשימו היו אפלה וריקנות. הוא כיסה את גישתו זו במעטה אוטורי ('המשכיל יבין'), כדרכו של כל מקובל המעז לטעון שיש מקום שאין בו נוכחות אלוהית כלל. על כן דחה ר' צבי הירש את קביעת הרשימו בצמצום הראשוני. לפי פופרש שורשי הדין המרכיבים את הכלי נמצאים כבר בחלל הקדמון. האור של אין סוף היה כה גדול עד שהוא הבהיק גם בחלל. לפי ר' צבי הירש, כאמור לעיל, החלל היה ריקן ועל כן גם חשוך. כלומר הוא קרא את פופרש במשקפיים של ר' יוסף אבן טבול.¹¹⁸ הוא

114 ראו למשל א' אלטמן, 'הערות על התפתחות תורתו הקבלית של רמ"ע מפאנו', י' דן וי' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 255; ב' זק, שומר הפרדס: המקובל רבי שבתי שעפטל הורוויץ מפראג, באר שבע תשס"ב, עמ' 128.

115 באמת בהמשך הדברים התייחס פופרש במפורש לסרוק, אך לא באופן חד משמעי. ראו מאמרי הוהר (לעיל הערה 44), דף כג ע"ב. לאור ההיעדר של 'טהירו' מעץ חיים שערך פופרש הוא כביכול נאלץ להתנצל על שהביא את גישת סרוק על ה'טהירו' מפני שהם מתאימים לדברי הוהר המתפרשים.

116 פעמים רבות הצבע השחור מבטא את המלכות (ראו לעיל הערה 30), ולפי זה החלל מבטא את מלכות של אין סוף, שהותירה בו רושם.

117 ראו מרון, הגאולה בתורת האר"י (לעיל הערה 103), עמ' 228–229.

118 ראו י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשמ"ד, עמ' כב–כג; L. Fine;

חשש שפופרש לא השגיח בקובעו את הרשימו גם בדרגה הראשונית של ההתהוות. ובכלל דעתו לא נחה מקביעת הריכוז של שורשי דין בחלל המתהווה, כפי שטענו פופרש ואבן טבול גם יחד. ר' צבי הירש סבר שדי בדגם של עיגולים ויושר כדי לציין את ההתרחשות הראשונית בהתאם לגישת ר' חיים ויטל, ואין מקום לשורשי הדינים, לפחות לא בשלב הראשוני. ואכן ר' צבי הירש כתב מפורשות בהמשך, בפירוש דברי הזוהר הנסבים על היעדר הגוונים בהתרחשות הראשונית,

כי בהאי א"ק לא נתגלו הגוונים ולא הי' ניכר בו כ"א כמו קיטור בגולם, ולא ניכר בו מעשה כלי, ולא הי' ניכר בו מד' אשר שם במקום הגבוה הלזה המה כמו אצלינו בגוון ניכר מן איזה מדה מאיר בו, ושם לא הי' ניכר כ"א כמו גולם אור המאיר מסוף העולם ועד סופו הנברא ביום ראשון, וכמו בגולם לא ניכר בו חיתוך איברים כ"א אור פשוט ממלא את כל אור הטהירו לא ניכר בו שום גוון, הוא שרשים דקים למען נוכל לשער באיזה מדה וספירה אשר הם שיעור קומת האדם. ופי' נעוץ בעזק"א¹¹⁹ הוא בתוך אותו העגול מקום פנוי מקום הצמצום, ועגול הוא כמו טבעת. אי נמי עזק"א ירמוז לעגולי א"ק הזה אשר היושר נעוץ בעגולים, עיין בדרושי עגולים ויושר.¹²⁰

הטהירו בנוי אפוא מאור הומוגני, אור בטהרתו, שאין בו גוונים ומובחניות כלשהם (כפי שציין המאמר המתפרש של הזוהר, לבן, שחור, אדום וירוק). ר' צבי הירש שלל אפילו פוטנציאליות כלשהי באור הקדמוני כדי שלא יטעה הקורא לחשוב שהיו באין סוף מלכתחילה שורשי דין שהובחנו. הדימוי הזוהרי של הגולם משמעו שהחלל הוא ראשוני ולא מעובד. ר' צבי הירש נשען בדבריו על שער מאמרי רשב"י, שבו נכתב, 'אל' יפתוך רמי הקומה¹²¹ קרואי שאול¹²² האומרים / כי שם מראות וגוונים / במקום הנאצלים העליונים / עבר עליהם המים הזדונים¹²³ / ויחפו דברים אשר לא כן¹²⁴ על

Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship, Stanford CA 2003, p. 130. ראוי לציין כי חיבורים של אבן טבול היו לפני פופרש. ראו אביב"י, קבלת האר"י (לעיל הערה 42), א, עמ' 191–192; ב, עמ' 639.

119 כלומר בטבעת.

120 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ה ע"ב.

121 על פי ישעיהו י, לג.

122 הצירוף מופיע בחיבור בחינת עולם לר' ידעיה הפניני, יד, צג.

123 על פי תהילים קכד, ה.

124 על פי מלכים ב' יז, ט.

אדוני האדונים¹²⁵ / כי אין שם גוון ולא מראה / רואה ואינו נראה¹²⁶ / המתגאה על גאה'.¹²⁷

ראוי לציין כי בהמשך מאמרו של פופרש מופיעה ההבחנה שבין ר' חיים ויטל לאבן טבול ור' ישראל סרוק בשאלה האם יש עולמות למעלה מאדם קדמון. פופרש טען כי ר' חיים ויטל לא חלק על אבן טבול ועל סרוק, ואכן אימץ את תפיסת העולמות מעל אדם קדמון, אלא שחשב שלא ראוי לדבר על כך.¹²⁸ ואומנם המאמר המצוטט בזה הוא מקור ההבחנה בין ר' חיים ויטל לר' יוסף אבן טבול. ר' צבי הירש הדגיש שוב ושוב, ש'טהירו עילאה' משמעו שהחלל הראשוני ('צמצום ראשון') היה ריקן, בהתאם לרוח גישתו של ר' חיים ויטל.

לסיכום, פיוון שיש צמצומים רבים, שאינם מתרחשים בחלל ריקן, ראוי לציין את דרגת 'עילאה' של הטהירו, דהיינו את העובדה שהחלל הקדמוני היה פנוי כולו. חלל זה היה כולו 'אור' המלא ב'אור פשוט'.

פוטנציאל

ומכאן לדיון בקו המידה. ר' צבי הירש קיבל את הגרסה המורחבת בקטע הפותח את פרשת בראשית בזהר 'כד הדר מדיד משיחא', כלומר 'כשחזר ומדד בקו המידה'. לפי גרסה זו מדובר בתהליך של אור חוזר. שביב הקדרות, הגורם להופעת הגוונים, דהיינו בכוח הדין המאפיין את הצמצום, חוזר למקורו לאחר ששטף את החלל הקדמוני. ר' צבי הירש חנן בפירושו את השאלה של עניין חזרת האור, וכיצד היא מתקשרת להתהוות הגוונים. כן ביקש לענות על שאלת התוכן של החלל הקדמוני, לאמור: מה בדיוק נוצר באותו חלל. הבחינה שהציע מתייחסת ישירות לראשית ההתהוות. כלומר, הוא לא התייחס לשלבים הנמוכים יותר. וכה כתב:

והרצון בזה ירמוז למ"ש האר"י ז"ל בכמה מקומות בשער מטי ולא מטי פ"א ובשער העקודים פ"ג ופ"ה כי אין שום כלי נעשה משום דבר עד שחוזר האור לשרשו, ומזה נתהווה בחי' כלי, ולזה נקט הד"ר – ר"ל חזרת האור על ידו. התחיל שרש קו המדה למדוד ולעשות גוונים, היינו שורש דקה מן הדקה שרשי המדות העליונות לעשות בחי' מדה וגבול לכל דבר. והמדות והספירות בכאן

125 על פי דברים י, יז; תהילים קלו, ג.

126 ראו למשל אבות דר' נתן, נוסחא א, מ; בבלי, ברכות י ע"א.

127 ראו למשל תנחומא, מהדורת בובר, בשלח, יד. המובאה מתוך שער מאמרי רשב"י, פירוש ספרא דצניעותא, פרק א, ירושלים תשכ"א, עמ' קיז. בעטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ה ע"א, ציין כי הביאו מכתב יד. מכל מקום ציטוטו משובש למדי.

128 פופרש, מאמרי הזהר (לעיל הערה 44), שם, דפים כג ע"ד – כד ע"א.

הוא בדרך מושג מציור הגוון,¹²⁹ לידע מן איזה יסוד הגובר בו אם כח האש או המים, ועיין בר"מ בא דף מ"ב, כי בכאן ע"י הסתלקות וחזרת האור לשרשו התחילו בו בחי' הגוונים, והוא רמז לכח השרשים הדקים הנעלמים להיותם נגלים מעט מהעדר על הוי' בשרש תכלית הדקות, וזהו לג"ו בג"ו בוצינא – ר"ל לא שהי' מושגי' עוד אבל הם בג"ו בוצינא הוא המוזכר למעלה, שהוא המלכות דא"ס, בה כח הצמצום. ומכח זה נרשמים שם בחי' גוונים דוגמת ציור אותיות ואורות עליונות וספירות שנוכל לשכך את האזן,¹³⁰ ויהיו נקראים בשם ע"ש העתידיים להבראות. וז"ש לאנהר"א לג"ו – לא כמו לקמן שאמר "אצטבעו גוונים לתתא",¹³¹ והוא כמו שהבאתי בשם האר"י כי למעלה אין ניכר שום גוון אלא הוא בחי' אור פשוט רק שהם כחות שיצטבעו בהם גוונים למטה בעולם הבריאה בהאי אפריון¹³² ובכאן באותו כח הסתלקות האור, מד"ד משיח"א ועבי"ד גוונים"א לאנהר"א לג"ו בג"ו בוצינא – ר"ל כאן נשלם בחי' כחות וחזתם הגליפו בטהירו בציור א"ק לכל הקדומים שיהי' בחי' ראש וידים ושאר בחי' כלים ולא יהי' בחי' גולם.¹³³

ר' צבי הירש עמד בדברים אלה על התהליך המוביל מהשלב הראשון, שבו האור האלוהי הראשוני יוצר את החלל הריקן וההומוגני המוחלט, לשלב השני שבו מתהווה בחלל ההכנה לנמצאים העתידיים לצאת ממנו. עניינו נעוץ בהופעת הפוטנציאל של האובייקטים, כלומר במצב ביניים בין האין לישות. ר' אברהם הירירה הקדיש דיון ארוך כדי ליצוק את התפיסה האריסטוטלית של פוטנציאל ושל חול הצורות בחומרים בסביבה הקבלית.¹³⁴ רבקה ש"ץ השתמשה במונח 'העלם', וכתבה בהקשר אחר על מצב של 'קואזי-היפוסטוז' בין יש שאינו ישות ובין יש ישותי שהוא נגלה.¹³⁵ רונית

129 בלשון ימי הביניים 'ציור' משמעו מושג. ראו למשל ד' שוורץ, "הציורין" לר' דוד אבן ביליה', קרית ספר סג (תש"נ-תשנ"א), עמ' 637-654. הכוונה שהצבעים מייצגים את המידות והספירות העתידות להתהוות מהפוטנציאל ('שורש דקה מן הדקה').

130 לשון המדרשים על מתן תורה, כגון מכילתא, יתרו, מסכתא דבחדש, ג (מהדורת הורוביץ ורבינ, עמ' 214); תנחומא, יתרו, יג.

131 כלומר, ההבחנה היא בין מה שקיים בתוך החלל לבין מה שיתהווה 'למטה' ממנו.

132 כפי שראינו לעיל, הדרגה שבה נאגר התוכן שמעליה, והמשמשת כשער לדרגות שמתחתיה, נקראת מלכות. כך הצבעים שנמצאים ברשימו בשל האור החוזר, שהם בדרגת האצילות, הם 'אפיריון' (כינוי למלכות) לעולם הבריאה.

133 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ה ע"א.

134 ראו למשל אברהם כהן דה הירירה, בית אלהים שער השמים, ספר חמישי פרק 9, מהדורת יושע (לעיל הערה 4), עמ' 158-160.

135 ר' ש"ץ, ר' משה קורדובירו והאר"י – בין נומינליזם לריאליזם, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א, ג (תשמ"ב), עמ' 129-130.

מרוז כתבה על השלב שאותו כינתה 'קתרטי', המבטא את הניסוחים הבשלים של קבלת האר"י: 'בין אם נותרו במקום הראשוני רק אורות הדין, כבגרות הדרוש אשר נמסר ל[ר] יוסף סאגיש, ובין אם נותרו בו אורות דין ורחמים גם יחד, כבגרות שאר המאמרים, מאורות אלו עצמם נחצב ונתעצב העולם, בדומה לרעיון החומר ההיולי כחומר קדמון ממנו נחצב העולם'.¹³⁶ מאחר שמדובר במצב של אור ה'מכה' בחלל ושב למקורו, והכאה הזו יוצרת בחלל את התשתית להיווצרות ההוויות, אשתמש במונח 'פוטנציאל'. בכתבי האר"י המונח 'כוח' חוזר ונשנה בהוראה של פוטנציאל. המונח 'היולי' אף הוא מבטא כראוי את ההתרחשות הקדמונית, אך נראה לי שהוא מבטא מסורות פילוסופיות שכלתניות מוגדרות למדי.

ר' צבי הירש ביקש לבטא את הרמה הגבוהה, הנזילה והעדינה של השלב הראשוני בתהליך ההתהוות. הדיון כולו עתיר רשת דימויים של אור וצבע. הוא התמקד בתחילתו בהתהוות הכלי. לאחר שהאור האלוהי הקדמוני מאיר בחלל וכביכול מכה בו הוא חוזר למקורו. התוצאה של התהליך של ההארה הראשונית והפגיעה בחלל באמצעות קו המידה ושיבתה למקורה היא שנותרו בחלל רשמים. כביכול ההכאה של אלומת האור הולידה רשמי אור, המסומלים בצבעים ('גוונים'). לא ברור אם יש מצב או מגמה כלשהם של הסתרה בהווייתם של הרשמים. הרשמים הללו הם אבני הבניין של הכלים והאובייקטים האחרים.¹³⁷ בשלב של העקודים קיים כלי אחד בלבד. השביב המכה בחלל יצר כאמור את הפוטנציאל של העולמות המתהווים, והוא המכונה 'לפני ולפנים' ('לגו בגו').

נשוב ונקבע: הצבע הוא התוצאה המוגדרת והמובחנת של האור האמורפי. האור הוא חסר גבולות והצבע הוא תחילת הגדרתם. הצבע נתפס כמבטא את המציאות הערטילאית, דהיינו את המצב הפוטנציאלי. הצבע הוא דימוי לדיספוזיציה של התהוות האובייקטים, דהיינו מידות, ספירות, אותיות וכן הלאה.¹³⁸ קו המידה פעל

136 מרוז, הגאולה בתורת האר"י (לעיל הערה 103), עמ' 192.

137 האר"י כתב בפירושו: 'וכשחזר האור למעלה ונסתלק מחזרת האור שהוא כח הדין שהיה שם שע"י נסתלק האור למעלה, כי כל חזרת אור אינו כי אם מצד הדין, כי האור מתפשט לאין תכלית. ומאותו כח הדין שהיה שם שע"י נסתלק האור למעלה נעשה כלי ונשאר רשימו מן האור שנסתלק במקום הפנוי שבו היה האור מתפשט בתחילה, ובוה הרשימו שנשאר נעשה כלי הראשון, ועדיין הכלי הזה היה ממלא כל המקום הפנוי, והיה הכלי הזה נעשה ע"י כח שרש הגבורות שפירשנו' (שלום, כתביו של האר"י, לעיל הערה 68, עמ' 197). הרשמים מתהווים בפעולה של 'חקיקה', מונח המבטא את הפוטנציאל שבחלל. ראו תשבי, תורת הרע (לעיל הערה 118), עמ' כט.

138 ראו למשל G. Scholem, 'Colours and Their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism', *Diogenes* 108 (1979), pp. 84–111; *ibid.*, 109 (1980), pp. 64–77. ראו עוד מאמריו של אידל, לעיל הערה 30.

בחלל שהתהווה לאחר הצמצום, כך שנוצר פוטנציאל של הוויות מובחנות כגון המיידות והספירות. התפיסה שהספירות הן בעלות מצע קדום במאציל שגורה בספרות הקבלית, והיא קיבלה ביטוי, למשל, בפירוש 'כתם פז' על הזוהר.¹³⁹ אולם ר' צבי הירש טען, בדומה לר' חיים ויטל, שהפוטנציאל של הספירות איננו נמצא במאציל אלא רק בשלב שבו התהווה הטהירו.

הבקיעה

ההאצלה הראשונית גורמת לבקיעת הנקודה מתוך האוויר. המקור הטרימינולוגי והרעיוני של תפיסת הבקיעה הבראשיתית הוא כמסתבר ב'כתר מלכות', שבו כתב ר' שלמה אבן גבירול 'וקרא אל האין ונבקע / ואל היש ונתקע'.¹⁴⁰ להלן ר' צבי הירש מבקר את פופרש בלי לצטט את דבריו.

ביקורתו של ר' צבי הירש על פופרש היא ספרותית ופרשנית כאחת. נביא להלן את דברי פופרש ולאחר מכן את הערתו הביקורתית של ר' צבי הירש הנסבה על המבנה הספרותי של תחילת הזוהר לבראשית. בהמשך נציג את הדיונים הפרשניים של ר' צבי הירש בסוגיית הבקיעה. וכה כתבו השניים:

[פופרש:]

בקע ולא בקע – פי' כי מל' דא"ק בקע פרסא ממסך שבתוך הגוף דא"ק,¹⁴¹ שהיא המבדלת בין הקודש, שהוא עולם האצי', ובין קודש הקדשים, הוא א"ק, ובקע אור מל' זו ולא בקע, שלא ירדו כולם, שהרי ג"כ¹⁴² שלה נשארים למעלה. א"נ

139 ראו הוס, על אדני פז (לעיל הערה 4), עמ' 108.

140 ראו ש' פינס, "וקרא אל האין ונבקע": לחקר כתר מלכות לשלמה אבן גבירול, תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 339–347; י' ליבס, 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירושו השיר "אהבתך"', י' דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 80–85.

141 פופרש דיבר על הפרסה שבטבור אדם קדמון, המחלקת אותו לעקודים מהטבור ולמעלה ונקודים מהטבור ולמטה. ר' צבי הירש פירש שהפרסה שאליה התכוון בעל הזוהר היא של הגולגולת (גולגולתא), דהיינו מהשלים העליונים של הכתר (המניעים, המכונים 'תיקונים', של אריך אנפין), ולא מגופו של אדם קדמון כמו שמפרש פופרש. ולכן סיים: 'וכן הנידון לדברינו עיי"ש ותראה מן בין דבריו לדברינו' (עטרת צבי [לעיל הערה 21], דף ה ע"ד). וראו עוד להלן.

142 ר"ת 'ג' כחות' המשתייכים לרובד הנעלה של הכתר (עתיק יומין), שהם רישא דלא אתידע (רדל"א), כתר עליון (אריך אנפין) וחכמה סתימאה. ובהוצאה החדשה של עטרת צבי (פרשות בראשית – לך לך, ניו יורק תשע"ז) הגרסה 'ג'ר', כלומר שלושת הראשים, והיא גרסה מסתברת. החלוקה לשלושה ראשים נסמכת בעיקר על האדרות. ראו למשל זוהר, ג, דף רפח ע"א. בביאור לספרא דצניעותא נאמר ששלושת הראשים מכילים ממדים של עצמות: 'הראש הראשון הוא שורש העצמות, השני הוא שורש הכלים, השלישי נכללו בו העצמות והכלים. ראשון – עילת כל העילות, שני – עילת העילות, שלישי – בדמיון נר"ן לספירות' (כט ע"ב – ע"ג. ראו אביב", בנין

בקע ולא בקע – שהרי אין עצמות יורד לעשות רישא דלא אתיידע באצילות כי אם נצוצי אורו' כנו' בשער סדר אצילות.¹⁴³ והנה רישא דלא אתיידע זו שהי' מל' דא"ק, שהוא עתיק דאצי', הוא נעשה בחי' אורא דיתבא ע"ג קרומא, שהוא נקרא רדל"א הגנוז בין גולגלתא ומוחא דא"א,¹⁴⁴ ושם עיקר הארתה. וז"ש אורא דלי' לא אתיידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיעותא נהיר נקודה חדא סתימאה].¹⁴⁵

רצ"ה:

בקע ולא בקע [...] מאמר קדמאה דכלא – עיין פי' זה בדברי הרב מוהרמ"פ. והנה דע לך אחי, אם הייתי רוצה לפרש כדבריו לא היה לנו פי' מספיק על מאמר השני והמשכילי"ם עד לבסוף עד הכא רזא דסתרא דסתרין דגליף ובני וקיים בארע סתים, ועיין בדף טז ע"ב.¹⁴⁶ ונ"ל השפל והנבזה¹⁴⁷ אשר בכאן מדבר הזהר הקדוש על בחי' עקודים. ובע"ב¹⁴⁸ והמשכילים יזהירו כגוונא דטעמי וכו' מדבר בחלק האורות טנת"א באורות הנקודים והטעמים היוצאים מאח"פ ומאור עינים.¹⁴⁹ ובפסוק והארץ היתה תהו (בר' א, ב)¹⁵⁰ מדבר משבירת הנקודות ובפסוק ויאמר אלקים יהי אור (שם שם ג)¹⁵¹ מתחיל מן עולם התקון. יהי ה' אלקינו עמנו (מל"א ח, נז) להורות לנו דרך אשר בה נעלה במסלה העולה

אריאל [לעיל הערה 29], עמ' קכד; מרוז, הגאולה בתורת האר"י [לעיל הערה 103], עמ' 129). מעמד הראשים בקבלת האר"י הוא מורכב למדיי, משתנה מרובד לרובד, ובעל זיקה לתיקוני גולגלתא ודיקנא. ראו למשל דיוניה של מרוז, שם, עמ' 131, 155, ועוד. אביב"י חילק קבלה זו לשמועות, וכתב על ההבדל בין שמועה ראשונה לשנייה: 'א. השמועה הראשונה לימדה כי יש תלת רישין באריך אנפין, והשמועה השנייה מלמדת כי יש פעמיים תלת רישין באריך אנפין; ב. השמועה הראשונה לימדה כי רישא דלא אתידע הוא אחד מן התלת רישין, והשמועה השנייה מלמדת כי אמנם הוא אחד מן התלת רישין, אבל פרצוף לעצמו, והוא מתלבש באריך אנפין, שאף הוא פרצוף לעצמו' (שם, עמ' רנא-רנב. ראו עוד שם, עמ' טט). זו דוגמה בלבד למורכבות של המבנה והתהליכים של תלת רישין. מרוז קבעה אף היא שלבים בתורת האר"י, והראשים ממלאים בהם מקום חשוב. בעמדותיו של ר' מאיר פופרש ור' צבי הירש בסוגיה נדון להלן.

143 ראו עץ חיים, שער ג, פרק ב.

144 ר"ת 'אריך אנפין'. הקרום, הגולגולת והמוח הם היבטים שונים של אריך אנפין, והם נמצאים תחת הדרגה של רישא דלא אתידע.

145 פופרש, מאמרי הווהר (לעיל הערה 44), דף כד ע"ג-ע"ד.

146 כנראה צ"ל טז ע"ב.

147 ר' צבי הירש מתייחס לעצמו.

148 בדף טז של זוהר לבראשית.

149 בעולם הנקודים הגיעו אורות אוון, חוטם, פה וחלק מאורות העיניים לטבור.

150 זוהר לבראשית, דף טז ע"א.

151 שם ע"ב.

בית אלקינו¹⁵² קדוש ישראל¹⁵³ ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו (יש' ב, ג; מיכה ד, ב) לשמור ולעשות ולקיים.¹⁵⁴

פופרש תלה בדברי הזוהר בפתיחת פרשת בראשית שני פירושים. הפירוש האחד מכונן את הבקיעה על הפרסה שבאמצע גופו של אדם קדמון ('בקע'), ושלושת הראשים של הכתר לא ירדו כלל ('לא בקע'); והאחר – על הממד של אצילות בעתיק יומין, הדרגה הגבוהה של הכתר. העצמות לא ירדה ('לא בקע') אך ניצוצותיה ירדו ('בקע'). לפי הפירוש האחד הבקיעה הייתה בגורם המאציל, הכתר, שרק חלקים ממנו האירו למטה, ולפי הפירוש השני הבקיעה הייתה בהארה, שרק ניצוצות ממנה האירו למטה.

כאמור ר' צבי הירש הציג נקודת מבט ספרותית מובהקת. לפי הצעתו של ר' צבי הירש יש ליצור פרופורציה במבנה הספרותי של פתיחת פרשת בראשית של הזוהר. הפתיחה נחלקת כך:

	עולם	דפים	מובאות
(א) עקודים	טז ע"א–ע"ב		מתחילת בראשית ועד 'וקיים בארם סתים'
(ב) נקודים	התהוות: טז ע"ב – טז ע"א		מ'והמשכילים יזהירו' ועד 'דנהיר תדיר ולא פסיק'
	שבירה: טז ע"א		מ'והארץ היתה תהו ובהו' ועד 'ואתמסר לאליהו במערה'
(ג) ברודים	תיקון: טז ע"ב ואילך		מ'זיאמר אלהים יהי אור' ואילך

טען ר' צבי הירש: לו היינו מכוננים את (א) על עולם הנקודים, כפי שפופרש ביקש לעשות, אזי היינו מפרים את האיזון הספרותי של הדיונים בהתהוות העולמות; או אז היה נראה שהזוהר הקדיש דיונים ממצים לנקודים ולברודים, ואילו לעולם העקודים הקדיש שורה או שתיים בלבד. על כן מבחינה ספרותית יש לכונן את הפסקה המתפרשת על ראשית ההתהוות.

באותה מידה גם הבחינה הפרשנית מחייבת את הסבת פתיחת הזוהר לבראשית על השלבים שמעל לעולם הנקודים. ר' צבי הירש הציג שני פירושים אפשריים לתהליך הבקיעה. וזהו לשון הפירוש הראשון:

152 על פי שופטים כא, יט.

153 מלכים ב' יט, כב; ישעיהו א, ד; ה, יט ועוד.

154 ירושלמי מגילה ד, יב (דף, עמוד) (בדפוס וילנה בלבד) ועוד; בתפילת שחרית, 'אהבת עולם'.

והנה אמר בק"ע ול"א בק"ע אוירא דילי' – קאי על אור א"ס המתלבש בחכמה דא"ק, הוא בחי' שם ע"ב,¹⁵⁵ הי' ע"י בקוע ע"י אוירא דילי', הוא סוד הכתר דא"ק כמו שנודע מן האדרא,¹⁵⁶ ומבואר בפ"ג משער א"א¹⁵⁷ ובפ"ד שם. והאי אוירא בין גולגלתא לקרומא דחפיא עלי' דמו"ס¹⁵⁸ ונקרא בשני האדרות ובס"ד¹⁵⁹ קרומא דאוירא דאודכך ע"ש.¹⁶⁰

כאמור, פירושיו של פופרש הורידו את ההתרחשות שבסוף הפסקה הזוהרית שהובאה לעיל לדרגות שלאחר היווצרות אדם קדמון, שמעצם הגדרתו קדם לעולמות. לפי פירושיו של פופרש האור בקע את הפרסה שבטבורו של אדם קדמון, לפי פירוש אחד, או את הדרגות העליונות של עולם האצילות, דהיינו עתיק, לפי הפירוש האחר. ר' צבי הירש חלק עליו, וטען כי האור בקע את ההופעה הראשונה של אדם קדמון ואת הפעילות של עולם העקודים, שהתהווה לפני שנוצרו ארבעת העולמות אבי"ע. כמו כן, האור החוזר הראשוני יצר את התשתית לכלי האחד של עולם העקודים. תשתית זו של האור הייתה פוטנציאל בתוך פוטנציאל או פוטנציאל כפול. הכוחניות הראשונה הייתה של הכלי עצמו, והשנייה – של העולמות, הספירות והמידות שעתידים להתבחן בעולם הנקודים.

הוא הוסיף והזכיר את אור אין סוף המתלבש בחוכמה דאדם קדמון. בעץ חיים נזכרת חוכמה דאדם קדמון פעמים אחדות בין העיגולים שהופיעו בחלל הקדמון. כן שב ונשנה התיאור של שלושת השלבים כתר, חוכמה ומלכות דאדם קדמון כמקור להופעת עולם העקודים, ובכללו האור והכלי. כלומר, בהתרחשות הראשונה הבחינות הדומיננטיות בהוויית אדם קדמון הן שלושת השלבים. שאר הספירות כביכול 'נדחסות' לרווח שבין חוכמה ומלכות ואינן ניכרות בשלב קדמוני זה. ר' צבי הירש ביטא תהליך זה במילים 'סוד החכמה המתלבשת במלכות השרשית של העקודים'.¹⁶¹

155 השם 'ע"ב' שמספרי אותיותיו מרמזים לשם האלוהי (מבין הארבעה ע"ב, ס"ג, מ"ה, ב"ן) תואם את עולם העקודים.

156 זוהר, ג, דף קכח ע"א.

157 הוא שער יג של עץ חיים.

158 ר"ת 'מוחא סתימאה', והוא הממד בעתיק יומין, דהיינו בפנימיות הכתר, הפונה אל אריך אנפין ואל החוכמה של עולם האצילות. הסדר בעתיק הוא גולגלתא, אוירא, קרומא ומוחא סתימאה. פופרש טען כי מוחא סתימאה משתייך לאריך אנפין. ראו להלן.

159 ספרא דצניעותא, בתוך זוהר, ב, דף קעו ע"ב; אדרא רבא, בתוך זוהר, ג, דף קכח ע"ב ועוד.

160 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ה ע"ג.

161 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ז ע"ד.

הוא אף התייחס לתהליך המציין את הפעילות הקדמונית מהחוכמה היישר למלכות כ'נקודת מלכות של השרשים של העקודים ובה מלוּבש חכמה דא"ק'.¹⁶²

לדידו של ר' צבי הירש בקיעת האור מתייחסת למרחב שמתחת לגולגולת. כבר ראינו לעיל, שהגולגלתא היא ממד בתוך פרצוף עתיק יומין הפונה לאריך אנפין. לפי הדימויים שהתפרטו בראשית האדרא, הגולגולת נמצאת מעל הקרום ('קרומא'). כלומר, האור הבוקע התייחס לראשית ההתהוות. לפי ר' צבי הירש, פופרש הזדרז לפרש את המחצית השנייה של הפסקה הפותחת את הזוהר לפרשת בראשית על עולם הנקודים. ר' צבי הירש טען כנגדו, שתהליכי ההארה מתייחסים עדיין לעולם העקודים.

ר' צבי הירש המשיך ופירש בדרך אחרת את בקיעת האור, ועדיין בשלב של העקודים. וזו לשון הפירוש השני:

או נאמר: בק"ע ולא בק"ע אויר"א דילי' – שלא קאי דווקא על הגולגלתא אבל אויר"א ירמוז על אורות אח"פ, שהם בחי' ההבדלים היוצאים משם, והם עולם העקודים באורות אשר יוצאים משם. ולא דווקא מאח"פ אלא מכל גוף אדם קדמון בוקע אור ומאיר באורות אלו כמבואר בפ"ב משער הנקודים, וז"ל שם: ואע"פ שאמרנו שהאורות יוצאים דרך נקבי הפה וכיוצא זה עיקר האורות, אבל ודאי שגם דרך כותלי דפנות¹⁶³ של א"ק הזה בוקע ויוצא אור המאיר תדיר בהם עכ"ל.¹⁶⁴ ובודאי נוכל לכנות שם אויר"א לא"ק עפ"י מ"ש האר"י טעם אוריא דכיא ואשא דכיא;¹⁶⁵ כי אוריא דכיא הוא, כי הכתר דאריך מליבש לכת"ר (נ"ל לחס"ד) דעתיקא ובו גנוז טפת אבא, ולכן נקרא אוריא "אור י", וכאשר נבאר זה להבא בעזה"ש.¹⁶⁶ ועפ"ז נוכל לפרש כל בחי' א"ק לאויר"א אור י,¹⁶⁷ כי כל היוד מלבישים לאורו הגדול הוך והזהר.¹⁶⁸ ואמר: בק"ע ולא בק"ע הוא ע"ד

162 שם, דף ו ע"ג.

163 שורשו של הביטוי בדיונים על סמיכת דופן לסוכה במקום בנוי משום 'היכרא'. ראו למשל חידושי הריטב"א לסוכה כא ע"ב, ובבית יוסף לר' יוסף קארו, אורח חיים, תרכט, ת. ר' צבי הירש השתמש בו כדי לציין את הריחוק של האור מגוף אדם קדמון.

164 עץ חיים, שער ח, פרק ב, דפוס ירושלים תשכ"א, א, עמ' קז.

165 כלומר כתר ובינה בהתאמה.

166 ר' צבי הירש נסמך על עמק המלך לר' נפתלי הרץ בכרך, שער יג, פרק יג, אמשטרדם ת"ח, דף עב ע"א.

167 ראו עמק המלך, (שם), שער י, פרק א, דף נ ע"ג, שם זיהה את אור י' עם החוכמה. באור זה גנוזים שלושת העולמות, עקודים, נקודים וברודים. ר' צבי הירש הדגיש את היוצרות עולם העקודים כדי לציין את הדרגה הגבוהה של ההתרחשות.

168 ראו הפיוט 'אדרת והאמונה' הנאמר בשחרית לשבת ויום טוב.

הנ"ל. ועוד כי כל בחינותיו הם ע"ד בק"ע ולא בק"ע בסוד אור ישר ואור חוזר בכדי להתהוות הכלי, ולבאים בשערי ציון¹⁶⁹ המצויינים בהלכה¹⁷⁰ הליכות אלי מלכי בקדש¹⁷¹ יובן הדברים כפשוטן.¹⁷²

הפירוש השני של ר' צבי הירש מכונן את הבקיעה על התהוות הכלי האחד של עולם העקודים, שבו נמצאות הספירות במצב פוטנציאלי בלבד. כבר הזכרנו לעיל שמדובר בתבנית של פוטנציאל כפול. יצירת הכלי עצמה נעשית בדרך של ניצוצות (אור ישר ואור חוזר), שכן הכלי הוא למעשה אור בדרגה נמוכה, או לפי מגמה אחרת שורשי דין. בכלי עצמו חקוקות – בפוטנציאל – ההוויות, כגון המידות והספירות העתידות להתפרט בהמשך התהליך הראשוני. נמצאנו למדים שבקיעת האוורא' אינה אלא האורות של עולם העקודים הנובעים מאדם קדמון, שהוא מיוצג במוטיב האויר. האורות היוצאים מהאוזן, מהחוטם ומן הפה ומגופו של אדם קדמון בכלל יוצרים את הכלי של העקודים.

ר' צבי הירש הלך לפי המגמה שהתווה בפירושו באופן כללי, ודחה את כינון דברי הזוהר בנושא ראשית ההתהוות על העולמות והספירות כפי שהופיע בדברי פופרש. דחייה זו הייתה פרשנית. לפי ר' צבי הירש דברי הזוהר בפסקה המובאת עסקו בשלב הקדמוני טרם הופעת ההוויות, והורדתם לעתיק ולעולם האצילות חוטאת לכוננתם.

הנקודה

בסוגיה נוספת התאמץ ר' צבי הירש להגיע גבוה ככל האפשר, והיא פשר הנקודה הנזכרת בסוף דברי הזוהר בפתיחת פרשת בראשית. אף הפעם הציג את דבריו כניגוד חד לפרשנותו של ר' מאיר פופרש, וגם בהזדמנות זו סבר שפופרש הוריד את הדיון אל מתחת לראוי. אלא שהפעם עמד לפני ר' צבי הירש אתגר, שנראה כי הוא קשה מקודמיו. הוא ידע כי הנטייה הטבעית בקרב מקובלים היא לזהות את דימוי הנקודה כחוכמה או כפרצוף אבא בתורת הפרצופים. אך הוא העדיף להסתמך על דימויים אקראיים של הנקודות, שנמצאים לרוב בכתבי האר"י ומתייחסים לשלב הקדם ספירותי.¹⁷³

169 על פי תהילים פו, ב.

170 בבלי, ברכות ח ע"א; מדרש תהלים, מהדורת בובר, פו, א.

171 תהילים סח, כה.

172 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ה ע"ד.

173 דוגמאות לשימוש במסורות על הנקודה כראשית האצילות בקבלת האר"י נמצאות אצל מרוז, הגאולה בתורת האר"י (לעיל הערה 103), עמ' 154.

שוב, אציג את המובאות זו מול זו, על אף שהפעם ר' צבי הירש כלל לא טרח להביא את דבריו של פופרש:

[פופרש]:

אמר עוד בתר ההיא נקודה – ר"ל למעלה ממנו לא אתיידע כלל,¹⁷⁴ כי כל מה שלמעלה ממ"ס אינו בכלל האצי, כי כתרא עלאה דא"א אינו בכלל האצילות. ובג"ד¹⁷⁵ מקרי "ראשית" מאמר קדמאה דכולא – כי ט' ספי' הם בלבד, וכתר הוא רדל"א¹⁷⁶ שאינו נכנס במספר כנז' בפ' נח¹⁷⁷ ובפ' פקודי ט' היכלין כו',¹⁷⁸ אע"פ שיש כתר דא"א, זה יתורץ במ"ש הרב, כי הכתר אינו הגולגלתא כמו שחושבין בני אדם, אלא הכתר הוא למעלה מראש אדם, והוא נשמה דקה,¹⁷⁹ והגולגלתא היא חיצונית הכתר. נמצא כי תחלת חשבון הספי' מחכמה ולתתא. הרי כי ראשית החכמה מאמר קדמאה דכולא. וכתבי בראשית ר"ל ב ראשית, מ"ס ואבא, כמו שמתורגם בקדמין תרין,¹⁸⁰ כי מ"ס תורה קדמאה ואבא עיילאה חכמה קדומה ע"כ מצאתי, שם בד"ה].¹⁸¹

רצ"ה:

ואמר: ע"ד מג"ו דחיק"ו דבקיעות"א נהי"ר נקודה חד"א סתימ"א עלא"ה – הוא סוד אור הכתר העקודים אשר כלי שלו מבואר להבא במאמר אח"ז.¹⁸² או דקאי על נקודת החכמה דא"ק הנ"ל שהוא דוגמת מו"ס בא"א. אמנם יותר נראה כפי' הראשון דקאי על אור הכתר של עקודים, והאור הזה הוא בחי' מלכות שלמעלה הימנו דוגמת עתיק שהוא מלכות שבמלכות א"ק. והנה כתר העקודים הזה הוא בחי' הראשונה של עולם העקודים. אבל הוא מבחי' מלכות של שרשים הדקים אשר הם קודם בחי' העקודים כמו שמבואר בדברי האר"י ז"ל בשער מטי ולא מטי פ"ג עיין שם ועיין היטב, כי בחי' הנקודה הוא בחי' מלכות כמו שביאר

174 הוא הראשון מבין שלושת הראשים, ואינו נכנס כשלב באצילות.

175 ר"ת 'ובגין דא'.

176 ראו לעיל הערה 142.

177 זוהר, א, דף סה ע"א.

178 שם ב, דף רכו ע"א.

179 כינוי לדרגת יחידה של הנפש. ראו עץ חיים, שער מב, פרק א.

180 אונקלוס תרגם 'בראשית' – 'בקדמין'. במגיד מישרים לר' יוסף קארו נכתב, שהתרגום התכוון ל'תרין קדמין', שהם כתר וחוכמה (מגיד מישרים, וילנה תר"מ, דף ד ע"ג). וכאן פירש פופרש כי הכוונה למוחא סתימאה ולחוכמה.

181 מאמרי זוהר (לעיל הערה 44), דף כד ע"ד – כה ע"א.

182 דהיינו הכלי האחדותי של עולם העקודים. הדיון בו מופיע בפסקה הבאה של זוהר לפי פרשנותו של ר' צבי הירש. ראו להלן.

בשער הנקודות, אמנם מלובש בה חכמה דא"ק כמו שהבאתי לעיל בשם האר"י ז"ל. וחכמה ג"כ נקראת נקודה בפ' תרומה דף קל"ו, עיין פ"ה משער טנת"א. וז"ש בת"ר הא"י נקודה ל"א אתייד"ע כל"ל – כי הנקודה זו דוגמת מלכות א"ק מן הטבור ולמטה של עולם הנקודים, שהוא רישא דעתיקא דלא אתיידע כלל.¹⁸³

וז"ש ובג"כ¹⁸⁴ אקרי ראשי"ת – כי בה מתלבש חכמה דא"ק הנ"ל, והיא מתלבשת בנקודת הכתר שהוא מאור קדמאה דכולא, ונקרא זה הכתר מאמר"ר כמו שמבואר להבא, ודי בזה לבא בסוד ה'.¹⁸⁵ ועיין בזה בפ' מוהרמ"פ, בזהר"ק ותראה כמה מההפרש בין דבריו לדברינו בפ' זה המאמר, וההכרח אשר הביאנו לנטות מן דבריו הקדושים יבואר להבא במאמר ב'.¹⁸⁶

לפי פופרש הבקיעה הראשונית של הנקודה בסוף דברי הזוהר מתייחסת לחוכמה. פופרש נשען על מסורת קבלית רבת שנים, שלפיה נקודה היא דימוי לספירת חוכמה. על כן הבקיעה היא אותה הארה שהאצילה את פרצוף אבא המקביל לחוכמה. פופרש הוסיף וטען, שגולגלתא הוא בגדר חיצוניות הכתר. כלומר לדידו של פופרש החלוקה של חיצוניות הכתר ופנימיותו נשענת על 'שלושת הראשים' שגולגלתא נמנית עמם בדרך זו או אחרת בדרגת אריך אנפין, כלומר בחיצוניות הכתר.

לעומת זאת ר' צבי הירש התנגד להורדת הדיון לשלבים שמתחת לראשית ההתהוות, ועל כן נאלץ לפרש שהנקודה מתייחסת לא לחוכמה אלא דווקא לדרגות העליונות של הכתר. על כן הציע שני פירושים. הפירושים הללו מעוגנים בתהליך שתיאר כבר קודם, והוא התהוות העקודים באמצעות התהליך של כתר, חוכמה ומלכות של אדם קדמון. השאלה היא האם הבקיעה מתייחסת לבחינת כתר של אדם קדמון או לחוכמה של אדם קדמון. הפירושים דורשים את הזוהר באנלוגיות לא פשוטות:

הפירוש האחד מזהה את הנקודה עם 'אור הכתר' של עולם העקודים. ר' צבי הירש השתמש באנלוגיה, והפעם כלפי מטה: כשם שעתיק יומין מבטא את מלכות דאין סוף, כך כתר של העקודים מבטא את מלכות דאדם קדמון. מדובר על הדרגות הקודמות

183 אף כאן נקט ר' צבי הירש אנלוגיה: היחס שבין מלכות של אדם קדמון לעולם הנקודים הוא כמו היחס שבין רישא דלא אתיידע, שהוא הדרגה העליונה של תיקוני עתיק הנמצאת בסביבות עתיק יומין, למלכות של אדם קדמון. הוא ביקש להביע את המרחק הרב שבין הדרגה שהיא עולם העקודים לבין הדרגה של העולם שמתחתיו, הנקודים.

184 ר"ת 'ובגין כך'.

185 על פי תהילים כה, יד.

186 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ו ע"א.

להתהוות עולם העקודים, הדרגות שהן הסיבה להופעתו. ואכן ר' צבי הירש טען כי כלי העקודים 'מקבלת שפעה ממלכות השרשים'.¹⁸⁷ בעץ חיים נקבע שבעוד בעולם הנקודים הספירות נתפסות כעשר נקודות, בעולם העקודים הן נתפסות כנקודה אחת. 'ובחי' העקודי' בראשונ' נקרא נקודה א' לבדה'.¹⁸⁸ משמע דברי הזוהר על הנקודה נעוצים בראשית ההתהוות ממש.

הפירוש השני מזהה את הנקודה עם בחינת החוכמה של אדם קדמון. דרגה זו אנלוגית למוחא סתימאה (והוא 'ראש הג' מן ג' ראשין'¹⁸⁹), כלומר לתשתית המשפיעה על אריך אנפין. כידוע, אריך אנפין הוא הבחינה של כתר הפונה לכיוון החוכמה, ובספרות של המנהיגים הרוחניים שבחסידות הדגישו לא אחת שאריך אנפין הוא ההיבט ה'חיצוני' של הכתר. האנלוגיה היא זו: כשם שמוחא סתימאה משפיע את אריך אנפין בתהליך הנביעה כך אף חוכמה של אדם קדמון משפיעה את עולם העקודים. אני מבקש כעת לנתח את האנלוגיה הזאת ואת משמעויותיה לגבי תהליך ההתהוות. בדרגות הגבוהות ההאצלה איננה רציפה כמו בדרגות הנמוכות. לכן פתחו תלמידי האר"י את תהליך הנביעה בסגנון של עיגולים בניגוד ליושר.¹⁹⁰ התהליך המורכב של עיגולים ויושר מבטא השפעה שאיננה רצופה. לעיתים הדרך של ההאצלה ברמות הגבוהות דומה יותר להשראה, ועל כן הדימוי הנפוץ למעגלי האור, שכן האור פועל בדרך של השראה והקרנה.

האנלוגיה בדברי ר' צבי הירש ('דוגמת מו"ס בא"א') היא אפוא זו: כשם שדרגת מוחא סתימא חופפת על אריך אנפין אך איננה משפיעה עליה במישרין (כמו בדגם העיגולים), כך אף היחס של אדם קדמון בנוגע לבחינת חוכמה של אדם קדמון, והיחס של חוכמה של אדם קדמון לעקודים. במילים אחרות, בחינת חוכמה של אדם קדמון היא חלק מהעיגולים הראשוניים הממלאים את החלל הקדמוני. הפרופורציה משקפת אומנם ירידה בדרגה ביחס לפירוש הראשון שדיבר על הכתר של אדם קדמון, אך עדיין האירוע נותר בתוך מסגרת אירועי הראשית, בשלב של הופעת העקודים.

לפירוש השני של ר' צבי הירש יש לכאורה יתרון על הראשון, מאחר שהוא מתקרב יותר למשמעות הקלסית של הנקודה, דהיינו החוכמה ('ראשית חכמה', וכבר קבע ר' צבי הירש עצמו במפורש, 'כי כל ראשית הוא בחכמה'¹⁹¹). אף על פי כן נטה ר' צבי הירש במפורש להעדיף את הפירוש הראשון שהציע. הנקודה, שהיא התוצאה של

187 שם, דף ח ע"ב.

188 עץ חיים, שער ז פרק א (בדפוס ירושלים תשכ"א, א, עמ' צב).

189 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ח ע"ג.

190 ראו לעיל הערה 47.

191 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ו ע"ג.

בקיעת האור הקדמוני, אינה אלא 'נקודת הכתר'. למדים על עצם קיומה מאנלוגיה לתהליך המתרחש בעולם הנקודים. כשם שהספירות המובחנות מופיעות כאורות של מלכות של אדם קדמון כך אף הנקודה הראשונית, המכונה 'מלכות במלכות של אין סוף', היא המקור של פנימיות הכתר ('רישא דלא אתיידע').

על אף המסורות העשירות שזיהו את הנקודה עם ההיבט של החוכמה ('ראשית ככמה') ר' צבי הירש לא אבה לפגוע בתיאור המפורט של ראשית ההתהוות, שאותו תלה בדברי הזוהר בריש בראשית. מבחינתו הזוהר ביקש להרחיב את גבולות ההשגה עד לשלבים העליונים שההשגה יכולה לשער אותם.

(ד) שער המונחים

עד כה עסקנו בעיקר במתודה ובתהליכים של ראשית ההתהוות. ראינו כיצד בהעלם ובהיחבא דן ר' צבי הירש בהיבטים הקשורים באדם ובנפש – גם במקום שלא היה הכרח בכך, לעיתים מתוך הדגשת מוטיב אחד מני רבים בכתבי האר"י – המוליכים אותנו להגות שהתרקמה בחצרות החסידים. אולם לא נצא ידי חובה אם לא נשים לבנו לממד הטרמינולוגי, שכבר נזכר בחטף בדיונים הקודמים.

לעיל הצבעתי על המורכבות של המשמעויות הטרמינולוגיות בקבלת האר"י, וכעת אני מבקש לעמוד בקצרה על הממד החסידי של הסוגיה. כאשר עסקו הוגי החסידות בקבלה הם השתמשו במונחים שלעיתים לא היו מרכזיים בדיון הקבלי של האר"י, ולפי מוני השמועות והשלבים בקבלה זו הם הופיעו בשלבים מאוחרים יחסית. אך מבחינתם של האדמו"רים הם היו משמעותיים ביותר. מגמה זו ניכרת בייחוד בכתיבה של חסידות חב"ד, אך גם במשנות חסידיות אחרות. ברצוני לעמוד בקצרה על מונחים אחדים שהחסידות דנה בהם בהעמקה, והם באים לידי ביטוי בשיח של ר' צבי הירש.

מלכות של אין סוף

ר' צבי הירש השתמש פעמים אחדות בביטוי 'מלכות דאין סוף' כדי לבטא את הממד האלוהי הראשוני הפועל את הצמצום. הצמצום הוא פעולה של דין, והמלכות כידוע מקושרת לדין. לעיתים נקראה כבר בקבלה הקדומה 'מידת הדין הרפה'. על כן הוגים חסידיים ובתוכם ר' צבי הירש עסקו בהרחבה ב'מלכות של אין סוף'. אחד המקורות שלו בשימוש זה היה הספר 'עמק המלך' לר' נפתלי הרץ בכרך. אבל ר' צבי הירש דחה את הגישה שכוח הדינים מופיע כבר בהתרחשות הראשונה של הצמצום, והסתייג מדעתם של פופרש ושל ר' יוסף אבן טבול שהדגישו את מעמד הדין בצמצום.

כבר ציינתי לעיל שהשימוש ב'מלכות של אין סוף' רווח בהגות שהתנסחה בחצרות החסידיות, וכי לא מדובר כאן בעניין טרמינולוגי גרידא. מגמה מובחנת בענפים שונים של ההגות של המנהיגים הרוחניים בחסידות היא להרחיב את טווח ההשגה האנושית בתורת האלוהות ואת השפעות העבודה הדתית, ולעלות לדרגות שקודם לכן היו מעבר לגבולות השיח. החוויה החסידית הניעה את ההוגה להחיל את הדבקות גם על הדרגות העליונות ביותר, שקודם לכן לא העזו לדבר עליהן. לכן ר' צבי הירש התאמץ לכונן את דברי הזוהר על השלבים העליונים של ראשית ההתהוות, והתפלמס עם פופרש שפירש אותם על הדרגות הנמוכות יותר. האינטרס של ר' צבי הירש היה למקד ככל האפשר את הדיון בראשית. 'מלכות של אין סוף' משרתת עמדה כזאת,¹⁹² והיא מעלה את רמת הדיון מבחינת הפרופיל של האלוהות.

פרסה

הזכרנו לעיל את תפיסת הדילוג, שהייתה מושרשת היטב באתוס החסידי. תפיסת הדילוג נעזרה במונח הנוכח בקבלת האר"י, אך ודאי לא מרכזי בה. לעומת זאת בהגות של המנהיגים הרוחניים בחסידות הפך המונח למרכזי, והיו לו השתמעויות ביחס לעבודת האלוהים של האדם. באותה מידה המונח 'פרסה', המציין את הפער הגדול המבדיל בין העולמות ובין שלבים מסוימים של תהליך ההאצלה, ממלא מקום חשוב בהגות החסידית. במידה רבה אפשר לומר שהפרסה היא המקור לתפיסת הדילוג שהזכרנו לעיל. הפרסה כהומוס וכמסך נותנת טעם לדילוג, שבמסגרתו מסוגל אדם להגיע לדרגות העליונות של דבקות גם אם לא עבר את הדרך ההדרגתית.

קודם עסקנו בתהליך הבקיעה. ר' צבי הירש דן בדברי הזוהר 'בקע ולא בקע אוריא דייליה', המציינים את ראשית האצילות. הוא ראה בדברים אלה ביטוי לתהליך הארה של ניצוצות חודרי מסך ('פרסה'). הטענה הנבחנת היא שהאצלה רציפה לא יכולה להניב את המשך היצירה, אלא היא מניבה דווקא אלומות של אור.¹⁹³ כתב ר' צבי הירש:

והנה הגולגלתא היא בחי' פרסה כמבואר בפ"ב משער הנקודות עיי"ש, כי

192 ראו שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 4), עמ' 55-56.

193 ר' צבי הירש ציין, שהפרסה היא מושג פרדוקסלי. מצד אחד היא תוצאה של דין, שעניינו עצירה של האור או הקטנתו. מצד שני הפרסה נועדה כדי שהתחתונים יוכלו ליהנות מן האור. 'הנהגה באמת המסך והפרסה הנה נעשה מצד תוקף הגבורות והצמצומים בכדי שיוכלו עולמות תחתונים לקבל האור עליון' (עטרת צבי [לעיל הערה 21], דף כב ע"ד). הדגשת ה'חסדים הבוקעים דרך הפרסה' (שם שם) עיצבה את דרך המחשבה החסידית, שהסבה את הדגם המתואר על האתוס.

בבחי' הפרסה עולה האור שתחת הפרסה למעלה ונעשה זה האור בחי' מ"ן,¹⁹⁴ והוא שם דחוק ומהודק עד אשר בוקע זה הפרסה ויורדים ניצוצי אורה דרך מסך הפרסה והאוריא אשר תחת הפרסה. וז"ש בק"ע ולא בק"ע – מפרש בעל זוהר"ק לפי דרכו כי ירמוז למ"ש האר"י ז"ל בסדר האצילות, שאין העצמות יורד לעשות כלי באצילות כ"א ניצוצי אורה, ובזה מרמוז בק"ע בניצוצי אורות ול"א בק"ע בעצמות ע"כ.¹⁹⁵

לפי תיאור זה האור האלוהי חודר ובוקע את הפרסה (או את המסך) משני צדדיה, מלמעלה למטה ('מיינ דוכרין') ומלמטה למעלה ('מיינ נוקבין' כנוכר במובאה). דוק ותמצא: פרסאות אחדות מפסיקות בין הדרגות השונות של הקיום. כמדומה שהפרסה הנדונה בעיקר בכתבי האר"י היא זו שבטבורו של אדם קדמון, המבדילה בין חלקו העליון לתחתון, שהוא עולם הנקודים. אבל ר' צבי הירש הפנה לשער הנקודות, מפני ששם צוין שיש פרסה בין אדם קדמון לבין הנמצאים. 'הכתר של כל האצילות הוא נפסק ע"י הך פרסא של זה הא"ק'.¹⁹⁶ כלומר הוא פירש את הפרסה כאותה פרסה המבחינה בין עתיק יומין לבין ההווה שמתחתיו ('אמנם אמת הוא, כי כמה גולגלתין אית דלית להו חושבנא, כנוכר ריש אדרא').¹⁹⁷ מאחר שר' צבי הירש פירש את הפסקה של הזוהר בריש פרשת בראשית כמתייחסת לראשית ההתהוות, הרי הוא אף כונן את הפרסה על אחת הדרגות הגבוהות של עתיק.

(ה) מה הלאה?

כשם שעסק ר' צבי הירש בפסקה הראשונה של הזוהר לריש בראשית, כך אף דן בפסקאות אחרות בסביבתה בדרך דומה. הוא התאמץ להותיר את הדיון ברמה הגבוהה ביותר של ראשית ההתהוות, ולא לרדת אל מתחת לעולם העקודים. אכן לא תמיד עלה לו הדבר בנקל, וכאשר המשיך לפרש את דברי הזוהר הוא יצר שכבות נוספות של פרשנות שהורידה את 'בראשית' לממדים התחתונים. אני מבקש לעסוק בקצרה

194 כלומר, האור החוזר לאחר ההארה הראשונה נתפס כמו 'מיינ נוקבין', דהיינו כמו השפע שכיוונו מלמטה למעלה. באופן כזה נוצרים בקיעים בתוך, דהיינו בפרסה, והם התשתית של הכלים והעולמות כפי שהולך ומבאר. לשונו של ר' צבי הירש מעוגנת בדיון שבשער השמיני של עץ חיים, פרק שני. ראו להלן.

195 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ה ע"ד.

196 עץ חיים, שער ה, פרק ב (דפוס ירושלים תשכ"א, א, עמ' קח).

197 שם.

בסוגיית ההמשך של הפירוש הקודם, ולבחון הן את סגנון האקסקורסוס הפרשני הן את דרך הניתוח. כן אבחן אפשרויות פרשניות נוספות שנוסחו בעטרת צבי לכתוב הפותח את בראשית. אף כאן אנסה לעמוד במידת האפשר על הרמזים המשקפים את הסגנון האופייני לחסידות, אולם יש לציין שככל שהפירוש שוקע בפרטים הזיקה לחסידות נעשית רופפת יותר ויותר.

התפשטות

ר' צבי הירש הבהיר במהלך פירושו לפסקה הבאה של הזוהר לריש בראשית את התהליך שבו אור אין סוף, או בחינת כתר של אדם קדמון, יצר מתוך הנקודה ההתחלתית שורת אירועים באוויר הקדמון עד שהתהווה הכלי. כלי העקודים קלט את עשרת האורות שנאלצו מבחינות חוכמה ומלכות שבאדם קדמון לכדי הוויה מאוחדת.¹⁹⁸ לתוך התהליך הזה יצק ר' צבי הירש שורה של מונחים מתוך קבלת האר"י, כגון 'מלכות דאין סוף', והשתמש באנלוגיות. וכה כתב הזוהר בהמשך לדברים שהובאו לעיל

תרגום (לחובר ותשבי)	זוהר
והמשכילים יזהירו כוזה הרקיע ומצדיקי הרבים כככבים לעולם ועד. "זוהר",	והמשכילים יזהירו כוזה הרקיע ומצדיקי הרבים כככבים לעולם ועד (דנ' יב, ג).
סתום שבסתומות, בטש באויר שלו, שנגע ולא נגע בנקודה. או התפשטה הראשית ועשתה לה היכל לכבוד ולתהילה. שם ליקריה ולתושבתה. תמן זרע זרעא דקודשא לאולדא לתועלתא דעלמין ורוא דא זרע קדש מצבתה (יש' ו, יג). ²⁰⁰	זהר סתימא דסתימין בטש אוירא דיליה דמטי ולא מטי בהאי נקודה. וכדין אתפשט האי ראשית ועביד ליה היכלא ליקריה ולתושבתה. תמן זרע זרעא דקודשא לאולדא לתועלתא דעלמין ורוא דא זרע קדש מצבתה (יש' ו, יג). ²⁰⁰

הזוהר מתאר בדברים אלה פעם נוספת את התהליך התקני של האצילות. הסתום אין סוף האציל את האוויר (הכתר), וזה השפיע את הנקודה (חוכמה), שממנה נבע ההיכל (בינה). באופן כזה קרא את הפסקה למשל ר' מאיר אבן גבאי. בספרו 'דרך אמונה' הציב שורה של שאלות בסגנון דומה לחיבורו של ר' עזריאל מגרונה, שפונה 'שער

198 ראו עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ז ע"ב.

199 פ' לחובר ו' תשבי, משנת הזוהר (לעיל הערה 39), א, עמ' קסג-קסד.

200 ר' ת' סתרי תורה'. וראו זוהר, א, דף טו ע"א. המובאה מתוך עטרת צבי, דף ו ע"א.

השואל²⁰¹. החיבורים אף נדפסו יחד בדפוסים אחדים. כתב אבן גבאי על דברי הזוהר דלעיל:

אמר כי "זוהר סתימא" – הוא הסתום מכל.

"בטש אירא דיליה" – סוד אויר הקדמון.

ונגע לא נגע "בהאי נקודה" – היא ראשית חכמה,²⁰² שנאצלה מן האויר, י' שבאויר.²⁰³

"וכדין אתפשט האי ראשית", והאצילה לה "היכלא ליקריה לתושבחתיה" דהאי זוהר, שהוא כלי וסבה לפרסם כבודו ושבו. ומה שקראו "היכל" שבו שוכנים, ר"ל נסתרים ונעלמים, הראשונים,²⁰⁴ ובערך דקותם ומיעוט וקוטן השגתם נקראת בינ"ה "היכל".

ואמר ד"תמן זרע זרעא" – הוא משל שקבלה ונכללה אצילות השאר, וממנה נאצלו כל שאר המאורות כמו שקבלתם מחכמ"ה, וילדה והוציאה הזרע ההוא לאור, ועשה פרי.

ואמר שזה היה "לתועלתא דעלמין" – הנה ביאר בפירוש כי הוכרח אצילות הספירות לעזר ולהועיל לבריאת העולמות וקיומן, וזולתם²⁰⁵ לא היה מקום וכלי לזה כלל.²⁰⁶

אבן גבאי התייחס לשאלה, מדוע צריך להניח את קיומן של ספירות. לכאורה אפשר להסתפק באין סוף. תשובתו הייתה, שהבריאה איננה יכולה לנבוע ישירות מאין סוף בשל השלילה שבו, ועל כן יש צורך באצילות. ההאצלה מאפשרת את המדרג של העולם האלוהי, ובאופן כזה יכולים להתקיים ספירות וכלים. את דברי הזוהר ביאר כמציינים את ראשית ההאצלה, מאין סוף ועד לבינה.

ר' צבי הירש, כדרכו, כונן את דברי הזוהר על ראשית ההתהוות ברוח קבלת האר"י. הפעם מישור הייחוס כבר איננו דבריו של ר' מאיר פופרש אלא כתבי ר' חיים ויטל, ובייחוד עץ חיים, שמתוכם ציטט ר' צבי הירש בהרחבה כדי לכונן את פירושו. לציטוטים הקדים דברים אלה:

201 חיבורו של ר' עזריאל נדפס בידי נחמן א' גולדברג בראש הספר דרך אמונה של אבן גבאי (ברלין תר"י), בדפים ב' ע"א – ה' ע"ב.

202 על פי תהילים קיא, א; משלי ד, ז.

203 לעיל ראינו, ש'אוור' נקרא 'אור י' מפני שהוא משפיע את החוכמה.

204 כתר וחוכמה.

205 כלומר ללא הספירות לא היה אפשר להסביר את הבריאה.

206 דרך אמונה (לעיל הערה 201), דף ז' ע"א.

הנה בכאן חוזר הוזהר לפרש אתפשטות האי נקודה דילי' עד שנעשו כלים דעקודים וכלולים בכלי הכתר לחוד כמבואר בשער העקודים ובשער מטי ולא מטי. ואגב מפרש שם זה"ר לכמה פנים כדרך הקדוש הוזה, עיין מ"ש בפ' ויצא בס"ת [...] ²⁰⁷

הוזהר תיאר את האצילות הראשונה בדרך של תהליך עדין, מופשט וערטילאי (מטי ולא מטי). תהליך זה הוא דיאלקטי ופוטנציאלי. ²⁰⁸ ר' צבי הירש האריך להביא את דברי האר"י, כדי לציין שהיווצרות העקודים בכלי האחד שלהם (שהוא ה'היכל לכבוד ולתהילה) היא תוצאה של תהליך דיאלקטי מורכב המתחולל באור הקדמוני. התהליך הדיאלקטי הוא כפול, ונוגע למבנה ההתהוות הראשונה:

(א) רצוא ושוב או 'הכאה'. האור הגיע לחלל הקדמוני, ולאחר שפעל את פעולתו בדמות הכנת הפוטנציאל לספירות ולעולמות, דהיינו ה'רשימו', שב אחור למקורו. עצם הפעולה שלו, הכנת הפוטנציאל, נגרמה בעקבות אלומת האור הפוגעת בחלל ושבה למקורה. הכיוונים המנוגדים של האור יוצרים את הדיאלקטיקה.

(ב) עירוב. עולם העקודים מבטא במידה רבה את ראשית ההתהוות, ועל כן הוא עומד במוקד הפרשנות לדברי הוזהר. הואיל והאורות השונים והרבגוניים נמצאים בעולם זה במצב של אחדות (מהודקים ודחוקים), הרי שיש התערבלות של אורות אלה באלה. השילוב של אורות או ספירות יוצר מבנה דיאלקטי.

ראוי לציין, כי התהליך הדיאלקטי של האור מתואר בכתבי האר"י בגרסתו של ר' חיים ויטל באמצעות התנודתיות שבין סדרת מצבים כגון 'אור פנימי' ו'אור מקיף', 'אור ישר' ו'אור חוזר', חסד ודין ופנים ואחור. ר' צבי הירש ציטט מכתבים אלה בהרחבה תוך סיגול הטרמינולוגיה שבהם לפרשנותו. ²⁰⁹

בטישה

מכאן שב ר' צבי הירש לפרש את דברי הוזהר בפסקה השנייה מתוך תחילת בראשית. הוא הציג שתי אפשרויות והציע קריאה לכידה בהתאם לכל אפשרות. שתיהן מעוגנות בתהליכי ראשית ההתהוות, וכל אחת מהן מייצגת פן אחד של הדיאלקטיקה המאפיינת את הראשית. אביא חלק מפירושו, שהמוטיב המרכזי שבהם הוא הסבר הבטישה, שנתפסה כנרדפת להכאה, ומאפיינת גם דיונים אחרים של הוזהר: ²¹⁰

207 ראו זוהר, א, דף קמו ע"א-ע"ב. המובאה מתוך עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ו ע"א.

208 ראו בית אלהים שער השמים, מהדורת יושע (לעיל הערה 4), עמ' 159.

209 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ו ע"א-ע"ג.

210 ראו למשל זוהר, א, דפים מד ע"א-ע"ב, נא ע"ב, סה ע"א.

זה"ר סתימ"א דסתימ"ן – ר"ל אור הא"ס, כי בכאן יכנה לא"ס "סתימא דסתימ"ן" כמו במאמר קמא.²¹¹ ונ"ל שהוא מלשון סתם משנה סתם ספרי וכלהו סתימתאה אליבא דר"ע,²¹² דבר שבא מקיבוץ הרבה דעות ומכריע מדעתו כדעת פלוני שייך בו לשון "סתם"; כך המאציל ב"ה וב"ש, הא"ס סתים כל הספירות וצנורות כלם תלויים במחשבתו ית"ש, סודרם והנהגתם עם מכונם וגבולם ומעמדם ומצבם צופה הדורות מראש.²¹³ לכן נקרא "סתים דסתימ"ן" או "סתימא דסתימ"ן", כי הוא הסותם את כל הבחי' מראש ועד סוף,²¹⁴ ועפ"י סידורו הנעלם, הא"ס ב"ה וב"ש יתברך ויתרומם.

או סתימ"א דסתימ"ן – שייך לכנות א"ק [היינו עתיק שלמעלה מהא"ק]²¹⁵ כמוזכר לעיל ודוק] הזה ג"כ "סתימא דסתימ"ן" עפ"י טעם הנ"ל.²¹⁶ ואמר כי סתימ"ן דסתימ"ן בטש אורא דילי' דמטי ולא מטי בהאי נקודה – כי הנקודה הזאת הוא שביארנו למעלה היא בחי' מלכות, אשר היא למעלה מהעקודים,²¹⁷ והיא מתפשטת ונעשית כתר כלי העקודים, כמ"ש לעיל בשם האר"י ז"ל פרק ג' משער מטי ולא מטי. וזה דבטש בההו"א אור"א דילי' בסוד הגולגלתא דא"ק לפי פי' הראשון שכתבנו למעלה.

או אור"א הוא האורות היוצאים מאח"פ לפי פי' השני, והי' האורות מכים זה בזה כמו שהבאתי בשם האר"י ז"ל בפ"א משער עקודים, שהיו האורות פנימים ומקפיים מחוברים ומקושרים יחד והם מכים זה בזה ומבטש' זה בזה ומהכאות שלהם אתיליד היות בחי' כלי העקודים.²¹⁸

מעניין הדיון הקצר שהציע ר' צבי הירש במונח 'סתימא דכל סתימ"ן'. לדידו הסתימות איננה כרוכה בהכרח בדרגה שמעבר להבנה אלא בסתמי ובבלתי מזוהה. לפי זה אין סוף מתייחד בעצם היותו אדיש לקיום ולמדרגיו. מובן נוסף העולה מהסבר זה לאין סוף הוא הכוללנות, כלומר אין סוף כולל גוונים רבים, והם אינם מתבלטים בייחודם. וכבר ציינו לעיל שדרגת מלכות של אין סוף כוללת בתמציתיות את מה שמעליה. כמו בבקיעה כך אף בבטישה הציג ר' צבי הירש שני פירושים. הוא פירש את

211 מאמר הזוהר מריש בראשית שהבאנו לעיל.

212 על פי בבלי, סנהדרין פו ע"א. וראו רש"י לבבלי, מגילה דף ב ע"א, ד"ה 'סתימתאה'.

213 על פי ישעיהו מא, ד.

214 על פי קהלת ג, יא. אפשר שיש כאן תשתית לדרגת מקיף או סובב.

215 כלומר הרובד העליון של אדם קדמון, שהוא עתיק יומין.

216 דהיינו שהסטרוקטורה של הנמצאות כולם נמצאת בו, כשם שהיא נמצאת גם באין סוף.

217 כלומר מלכות שבאין סוף. לעיל הבהרנו את פשר דימויה של המלכות לנקודה.

218 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ו ע"ג.

המובאה כמתייחסת לשני תהליכים אונטולוגיים אלטרנטיביים, ושניהם מתייחסים לראשית ההתהוות, דהיינו החל מהקו ועד להיווצרות כלי העקודים. זאת בניגוד לפרשנויות אחרות של התלמידים ושל התלמידים הרוחניים של האר"י:

(א) ממלכות אין סוף ועד לכלי האחד של עולם העקודים. לפי תהליך זה מופיעה לאחר הצמצום נקודה, וממנה מתפתח בסופו של התהליך הכלי של עולם העקודים. תהליך זה הוא התפשטות והתפתחות מנקודה לכלי. עם זאת יש עדיין יסוד דיאלקטי גם בתהליך ההתפשטות: האורות פוגעים בחלל הריק, שבים למקורם, ומותירים במקום הפגיעה 'רשימו', מעין פוטנציאל שממנו נוצר הכלי.

(ב) מאדם קדמון ועד להוויות הפוטנציאליות שנמצאות בכלי העקודים. תהליך זה איננו התפשטות אלא דיאלקטיקה של האורות. עשרת האורות הנמצאים כאחד יוצרים ביניהם תסיסה פנימית באלומה הנצלת, וזו ניצוקת בסופו של דבר לפוטנציאל שבכלי. כפי שצינו לעיל, התסיסה נובעת מכך שלכל אור יש את האופי שלו, ואף על פי כן הם נצלים באותה אלומה. האורות המנוגדים הללו, ש'צבי הירש השתמש במונח המטאורולוגי 'הכאה' כדי לציין את פעולתם, גורמים בסופו של דבר לתשתית הפוטנציאלית של ההווים.

עם זאת ראוי לציין, כי הכאת הניצוץ במטאורולוגיקה של אריסטו הולמת יותר את הדיאלקטיקה מן הסוג הראשון, שכן ניצוץ השמש מכה באטמוספירה ושב אחר. אבל ר' צבי הירש הרחיב את המובן וכלל בו גם את המובן של התערבלות. כלומר כל גוון של האור מכה בגוונים האחרים. בתהליך ההתפשטות האורות מתערבים זה בזה ומתפשטים בגוונים אחדים, וזו ה'בטישה'.

ר' צבי הירש רמז שהפוטנציאל שהושג בתהליך הדיאלקטי ('המדות מתמזגים') הוא לא רק הבסיס לעולם הנקודים של השבירה אלא למעשה גם היסוד לעולם התיקון. ללא השילוב המתוח של האורות המנוגדים וההכאה של היסודות הנוגדים של הספירות, לא היה יכול לצמוח התיקון לשבירה שאירעה בעולם הנקודים.²¹⁹

מה היחס בין שני הפירושים שהציע ר' צבי הירש לתהליכים המתוארים בדברי הזוהר? כדי לענות על שאלה זו כדאי להציג את שני התהליכים האלטרנטיביים בפירוש לפסקה השנייה מזוהר לבראשית בתרשים זה:

219 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ז ע"ב.



לפי הטבלה ברור שהפירושים מסתדרים זה עם זה כמו תצרף, והשאלה הפרשנית המשמעותית היא היכן או עד כמה גבוה בסולם ראשית ההתהוות מתחיל התהליך. על כן אפשר להניח, שר' צבי הירש התכוון מלכתחילה להציג שני פירושים המשלימים זה את זה. שניהם מבטאים שני סוגים של תהליכים, התפשטות ודיאלקטיקה של פגיעת האורות בחלל ושיבתם למקורם. השילוב שביניהם יוצר את סוג הקיום המיוחד של ראשית ההתהוות.

ושוב, הזיקה העקיפה לכיוון החסידי באה לידי ביטוי בהעלאת הדיון לשלבים הראשונים והעליונים של ההתהוות. כלומר גם הפסקה השנייה של ריש פרשת בראשית התפרשה במפעלו של ר' צבי הירש כמוסבת על ראשית ההתהוות, ולא יורדת מעולם העקודים.

כפי שציינו לעיל, ר' צבי הירש נמנה עם המסורת החסידית הרואה את הבעש"ט כחוליה אינטגרלית במסורת העברת הסודות, שהחוליות הקודמות שלה היו הזוהר והאר"י.²²¹ פעולתו של הבעש"ט ושל תלמידיו היא לדידו הנגשת התהליכים ה'דקים', דהיינו המופשטים והדיאלקטיים, לקהילה הרחבה של החצר המורכבת משומעי לקחו

220 מלכות דאין סוף מתוארת כנקודה מפני ש'לית לה מגרמה כלום' (עטרת צבי, דף ו ע"ג). כלומר, העובדה שמלכות היא חסרת אופי מסוים והיא משקפת את התכנים שמעליה מאפשרת להציג אותה כנקודה, שאיננה תופסת שטח.

221 ראו סגל, דרך העבודה (לעיל הערה 5).

של המנהיג הרוחני. בכך ראה ר' צבי הירש את עבודתו הפרשנית משתלבת בתורת החסידות, ועל כן גם ביקש להוריד את הסודות העליונים ביותר.

בריאה

המתודה האנלוגית ממשיכה להכתיב את דרכי החשיבה והפרשנות של ר' צבי הירש. הזוהר כידוע פירש את הבריאה כתהליך של אצילות. את 'ברא' כונן הזוהר על הבינה (ה'היכל' במובאה דלעיל). בעל הזוהר הקשה כיצד אפשר להסב את 'ברא' שבכתוב הראשון בתורה, שלפי הבנתו התייחס לבריאה מן האין, על בינה שנאצלה מהחוכמה. אבל ר' צבי הירש פירש את השאלה כנסבה על ראשית ההתהוות. הוא כתב:

אי בהאי כתיב ברא לית תוואה דכתיב ויברא אלקים את האדם בצלמו [לחובר ותשבי: "אם בזה כתוב "ברא" אין תימה, שכתוב "ויברא אלקים את האדם בצלמו" (בר' א, 222) – רצה לומר דקשה לו, אי קאי על מקום גבוה כזה איך שייך לשון "בריאה". ולזה תירץ, כי לית תוואה, כי מצינו "ויברא אלקים את האדם בצלמו"; ולמה נכתב האד"ם, וכבר ידוע אם נכתב האד"ם לדרשא קאתי כדאי' בתוספת פרק המניח.²²³ אמנם בכאן נדרש האד"ם ה' אדם, ה' פרצופי אצילות אשר הם בצלם דמות א"ק הוה הכולל כלם, היוצא מן אורות אח"פ ומן אור העינים כאשר יבואר ברצ"ה להבא.²²⁴ ובאמת לית תוואה כמ"ש האר"י בלק"ת, דלכך התחילה התורה בב', כי זאת התורה היא אורייתא דבריאה,²²⁵ וכן קורא בתיקונים לא"ק הוה אדם דבריאה.²²⁶ ועוד נוסף לזה כי אורות אלו יוצאים משם ס"ג דא"ק הוה, וכנ"ל בשם האר"י ז"ל, ושם ס"ג הוא בחי' בריאה בכלל אמא מקננא בכורסיא.²²⁷

הפרספקטיבה של קבלת האר"י הוליכה לפרשנות שונה לחלוטין מאשר בסביבה ההיסטורית של הזוהר. לפי ר' צבי הירש השאלה נסבה על טיבה של האנלוגיה. הרי האנלוגיה נבחנת באומל דק, והיא מאפשרת מושג כללי בלבד על התהליכים העליונים מתוך התהליכים השפלים. כיצד אפוא אפשר להשליך מן הבריאה על המהלכים

222 לחובר ותשבי משנת הזוהר (לעיל הערה 39), עמ' קסד.

223 הכוונה לתוספות, ד"ה 'אלא האדם' (בבלי, בבא קמא דף לח ע"א). וכנראה צ"ל 'פרק שור שנגח ארבעה וחמישה' הבא אחרי המניח. רבנו תם הבחין בין 'אדם' ל'האדם', וטען שה"א הידיעה מחייבת משמעות שונה. אף כאן ה"א הידיעה מוסיפה את חמשת הפרצופים ('ה' אדם').

224 ראו למשל עטרת צבי, דף י ע"ג.

225 ליקוטי תורה, וילנה תר"ם, דף ג ע"א.

226 תיקון יט, דף מב ע"א; תיקון סט, דף קטז ע"א–ע"ב; תיקון ע, דף קכ ע"א–ע"ב.

227 ראו למשל עץ חיים, שער מב, פרק יד. המובאה מתוך עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף ז ע"ד.

הראשונים של ההתהוות. האם האצלת הספירות בעולם הנקודים, שהיא לכאורה המשמעות הפשטנית של 'בריאה', יכולה להשליך על מונחים ותהליכים כמו צמצום, אדם קדמון, דיאלקטיקה של אורות משולבים ושל הכאה בעולם העקודים? התשובה מהמונח 'בריאה' שנאמר על הצלם היא שהכתוב לא מתייחס להאצלת הספירות אלא באמת לתהליכי ראשית ההתהוות. אלא שכדי לעמוד על התהליכים שהכתוב מורה עליהם יש לקרוא אותו בדרך של רמזים, כשם שבמישור ההלכתי נדרשת כל אות והופכת למקור של פעילות ומשמעות. 'האדם' שנאמר בבריאת הצלם מבטא ברמז את חמשת הפרצופים ('ה' אדם'), שהם עצמם רומזים למקורם, לאמור אדם קדמון. אף הבריאה בכתוב הראשון בתורה רומזת לאדם קדמון ולאורות היוצאים ממנו.

למדנו מכאן, שהאנלוגיה מהספירות מתייחסת לאופי המיוחד שלהן, שאותו אפשר להעתיק בדחילו ורחימו לראשית ההתהוות, אך לא את עצם יצירתן. תהליכים המתרחשים בספירות התחתונות מועתקים לתהליכי ראשית ההתהוות, אך לא ההופעות הראשונות. ההיווי של הראשית נושא אופי מיוחד לעצמו. שתי מסקנות עולות מדיון זה:

(א) ר' צבי הירש אימץ בעקיפין את הטיעון שהעלה הרמב"ם במורה הנבוכים ב, יז, ולפיו אי אפשר להשוות את ההווייה להתהוות. החוקיות של ההווייה שונה לחלוטין מהחוקיות של בריאתה. כך טען כי אי אפשר להשוות את הוויית התינוק לעובר. אף ר' צבי הירש העתיק דגם זה בכך שתהליכי הבריאה בספירות רק רומזים לתהליכי ראשית ההתהוות, שהם שונים מהם לחלוטין.

(ב) ר' צבי הירש המשיך לכרסם בתפיסה של האחדות הפשוטה של האין סוף קודם הצמצום, והכניס בו, ולו בעקיפין וברמז, ממדים של ריבוי וריבוד. לא מדובר רק ב'מלכות של אין סוף' מבחינת ההשקה של הרוחני המוחלט להופעות הראשונות, אלא גם לתהליכים שמתקשרים בעקיפין ושנרמזים מהתהליכים המתרחשים בעולמות התחתונים.

למעשה, אם אנו מתבוננים מחוץ למעגל הסגנוני המיתי של ר' צבי הירש נוכל להבחין בהתגבשות של ההבחנה בין תפיסת הבריאה של קבלת האר"י בשלבי הראשית לבין תפיסת ההאצלה של הקבלה של ר' משה קורדובירו. ר' צבי הירש לא היה ההוגה החסידי היחיד שנדרש לסוגיות אלה. קדם לו ר' שניאור זלמן מליאדי למשל, שטען כי תפיסת ההאצלה של רמ"ק מיוסדת על תפיסת קדמות העולם, ולכן קרא להעדיף את קבלת האר"י.²²⁸ כלומר, השיח החסידי באותה תקופה התייחס לסוגיות אלה במודע. ר' צבי הירש דן בהן מתוך הזיקה לעצם האנלוגיה שבין דרגות הקיום.

228 ראו שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 4), עמ' 42-46.

שכבות

ר' צבי הירש שב לכתוב הראשון במקרא בעקבות הזוהר, ופירש אותו כמתייחס לא רק לראשית ההתהוות אלא גם להתרקמות הספירות על פי הקבלה הקדומה ואף לשלבים אחרים לחלוטין במיתוס של קבלת האר"י. על מאמרו של ר' יצחק בשם ר' אלעזר, שדרש את "בראשית" – בראשית,²²⁹ כתב ר' צבי הירש דברים אלה:

ומצאתי בזהר שלי שנקדתי אותיות ברא כזה בראשית, ועתה שכחתי למה נקדתי באלה הנקודות, וקשה עתיקא מחדתי,²³⁰ ובודאי מובטחני בעזר האל שלא טעיתי. אמנם הנ"ל כי מפרש הקדוש תיבת "בראשית" על המלכות כטעם בראשית ממלכת יהויקים (יר' כז, א),²³¹ שהוא כוללת כל הו' קצוות, ובה נראים ונתגלים. ונתן טעם למה המלכות נקרא "בראשית", ואמר "בראשית", ר"ל תיבת "ברא" ישמש מלשון "חויץ", כמו פוק תני לברא;²³² או מלשון "בן", ור"ל שמתראים בה פעולת הו"א שנקרא "ברא" מלשון ב"ן, אשר הוא כולל ששה קצוות, ובה נראים ונתגלים הששה קצוות מבחוץ.²³³

בדברים אלה הסב ר' צבי הירש את 'בראשית' על עולם התיקון. הוא פירש את 'ברא' על פי הניקוד שמצא בספרו בשני מובנים שהארמית סובלת אותם: חויץ ובן. שני המובנים מציינים את תהליך העיבור של זעיר אנפין, שבו שש הספירות נמצאות במצב פוטנציאלי. מצב זה מתואר הן כנקודתיות הן כקיפול (ג' גו ג'). זעיר אנפין נחשף בתהליך היניקה באמצעות המלכות הכוללת את ששת הקצוות' מחסד עד יסוד. בתהליך זה מתרחשת גם העלאת המלכות. 'ברא' מציין אפוא הן את החשיפה של הלידה (יציאה לחויץ) הן את תוצר הלידה (בן). 'ונמצא פירוש הפסוק בראשית הוא המלכות אשר בה כח בראשית, הוא הו"א, ברא קלים את השמים היא הפועלת'.²³⁴

ר' צבי הירש לא אילץ את הזוהר להקפיד על פרשנות בלעדית של ראשית ההתהוות לכתוב הראשון. על אף שהקפיד לקרוא בעקיבות את פתיחת הפירוש למקרא כביטוי

229 זוהר, דף לט ע"ב. בבבלי (סוכה מט ע"א) משמעו של 'שית' הוא חלל, ובאופן ספציפי השתין הם החלל שמתחת למזבח. ואכן המדרש פירש שמחלל המזבח נברא העולם (למשל מדרש אנדה, מהדורת בובר, לריש בראשית).

230 ראו בבבלי, יומא כט ע"א. ומשמעותו שקשה להיזכר בדבר שנשתכח מללמוד דבר חדש.

231 נזכר בפירוש רש"י לריש בראשית כראיה לכך ש'ברא' בא בסמיכות.

232 ראו בבבלי, שבת קו ע"א; עירובין ט ע"א ועוד רבים.

233 עטרת צבי (לעיל הערה 21), דף כט ע"ג.

234 שם.

לתהליך שפתח בצמצום וסיים בעולם הנקודים, הוא לא התעקש על פירוש זה, ופתח את הפתח לשכבות פרשניות נוגדות, דהיינו עולם התיקון.

מתוך דבריו ניכר שהוא למד את הזוהר פעמים אחדות, רשם לו הערות וסימנים, ולא תמיד הצליח להיזכר במשמעותם. מכל מקום ר' צבי הירש הוסיף ופירש את 'בראשית' על העולמות שמתחת לעקודים על פי דברי הזוהר שנזקק לבריאה.²³⁵

(ו) סיכום

פירושו של ר' צבי הירש מזידיצ'וב לזוהר כונן את הזוהר על קבלת האר"י, והיה לכך מחיר. הזוהר היה אומנם מפתח לסודות האלוהות, משעה שנתחבר, אולם הוא נתפס בקרב חלקים גדולים מההוגים ומהמקובלים כמדרש סודי ולא כחיבור מונוגרפי קבלי. מעמדו כמדרש הוסיף לו יוקרה, אך במקביל אפשר את תפיסתו כטקסט שאפשר להפוך בו ולפרשו. דוגמה לתפיסה כזאת היא גישתו של מהר"ל, שראה בו מדרש קדום אך לא פירש אותו באופן קבלי. לעומת זאת הטקסטים של קבלת האר"י נתפסו בקרב מקובלים רבים כהתגלות, ולא כמדרש. לשונם הייתה אינפורמטיבית על אף עולם הדימויים והסמלים העשיר שהשתמשו בו. מבחינה פרשנית התחוללה תופעה מרשימה, שר' צבי הירש נטל בה חלק; כתבי האר"י הם במובן מסוים פרשנות לזוהר; ר' צבי הירש פירש את הזוהר בהתאם לקבלת האר"י, שהיא עצמה כאמור פירוש לזוהר. התוצאה הייתה מורכבת למדי. כאמור, פירושו לא היה חדשני או מהפכני. הוא ביקש לשמר את הסמכות של ר' חיים ויטל, ולפי דרכו פירש גם את דברי הזוהר. אבל בחירותיו וסגנונו מגלים מאפיינים המצביעים על זהותו.

בין שמרנות להעזה

ר' צבי הירש גילה עמדה דיאלקטית. מצד אחד הוא היה מההוגים שנרתעו מעיסוק חופשי ומקורי בסוגיות ראשית ההתהוות, ועל כן דבריו מורכבים מציטוטים מפורשים ומשברי ציטוטים, בעיקר מכתבי ר' חיים ויטל. עץ חיים שימש לו מפתח פרשני שאין להוסיף עליו. אדרבה, ר' צבי הירש מתח ביקורת והסתייג מפרשנויות אחרות לקבלת האר"י, ופירושו לזוהר לא פרץ דרכים חדשות; הוא נשען על רסיסי דברים של ר' חיים ויטל או של אחרים. מצד אחר, הוא חתר לגלות את הסודות הראשוניים של עולם האלוהות. הוא התאמץ להראות שבעל הזוהר הרחיב את הדיון על ראשית ההתהוות.

235 ראו למשל עטרת צבי (לעיל הערה 21), דפים יט ע"ג, כה ע"ג, כז ע"ד.

כביכול הגיעה העת לחשוף את השלבים הראשוניים של הקיום. הדיאלקטיקה הזאת משקפת מבחינה מסוימת את תעוזתה של החסידות.

הגישה השמרנית של ר' צבי הירש באה לביטוי הן בעצם הקביעה שכתבי ר' חיים ויטל הם הפרשנות הרשמית לקבלת האר"י, הן בכך שנמנע מהעמדת הדברים בסגנונו שלו. הטרמינולוגיה שסיגל לעצמו היא בדיוק זו השלטת בעץ חיים. לפיכך עולה ביתר שאת השאלה הראשונית של זיקת עטרת צבי לחסידות. ישראל אופנהיים ואברהם סגל כבר אספו את המקורות להנהגתו של ר' צבי הירש ואת המסורות שהביא בשם הבעש"ט.²³⁶ אף על פי כן, העובדה שהביא פתגמים חסידיים אחדים, או שחזר על תורה חסידית זו או אחרת במהלך כתיבת עטרת צבי איננה הופכת את הפירוש לזוהר לחיבור חסידי מובהק.

עד כה לא הצליחו חוקרים להציג ממדים חסידיים בחיבור, ועל כן פנו לחיבוריו הפופולריים של ר' צבי הירש כדי להצביע על מאפייני דרכו החסידית. כמדומני שכעת יש תשתית מסוימת להכרת החותם החסידי על תפיסת הקבלה. תשתית כזאת עולה הן מהמתודות שנקט הן מתכני הפירושים.

קבלה וחסידות

אני מחזיר את הדיון לשרשרת התפיסה הקבלית העשירה המובעת בדפי עטרת צבי, ומבקש לטעון על סמך הדיונים בראשית ההתהוות, כי פרשנותו של ר' צבי הירש פנתה בסמוי להווייה החסידית בשלושה נתיבים עיקריים:

(א) הדגשת רעיונות המתקרבים לדגשים שהעלו מנהיגים רוחניים בחסידות, ובעיקר בסוגיית הפנייה לאדם והנוכחות האלוהית (הדגשת הנפש, שימוש באנלוגיה המאפשרת את הנגשת הדרגות התחתונות לעליונות וכדומה). אומנם ראינו זאת רק בהערה הקצרה הראשונה שהעיר ר' צבי הירש לדברי פופרש, אולם היא מביעה נטייה וכיוון מסוימים.

(ב) המגמה של העלאת הדיון הפרשני לממדים האלוהיים העליונים והבראשיתיים. ר' צבי הירש הרי נאבק מאבק פרשני עקיב להסב כמה שיותר דיונים זוהריים על השלבים הראשונים של ההתהוות. הגבהים והפסגות הראשוניים של האלוהות הם כמעט פיתוי למקובל ולאדם מן השורה. תפיסה זו אופיינית במידה רבה להגות שרווחה בחצרות האדמו"רים. הוגים כאלה ניחנו בסקרנות עד לאין די. הם לא נרתעו מדיונים

236 ראו י' אופנהיים, 'לדמותה של ההנהגה החסידית בגליציה: סוגיות במשנתו החברתית ובפועלו של ר' צבי הירש מזידיטשוב (1763–1831)', גלעד יב (תשנ"א), עמ' מה–נו; סגל, דרך העבודה (לעיל הערה 5), עמ' 248–257.

שקופים ופשטניים בגבהי האלוהות, ולו כדי להצביע על היכולת האינטלקטואלית והדתית של האדם ותעוזתו. אחדים מאבות החסידות אף פיתחו אתוס חסר גבולות מקביל, שבו החסיד – כל חסיד ולא רק האדמו"ר – מייחד ייחודים עד לאין סוף.

(ג) השגרת הטרימינולוגיה הרווחת בהגות החסידית. מערכת המונחים שורשה אומנם בקבלת האר"י. אולם ההוגים החסידיים העדיפו מצורכיהם שלהם מונחים מסוימים, ור' צבי הירש נצמד אליהם (מלכות דאין סוף, חוט, פרסה ועוד). לעיתים ליקט מונחים משתנים, למשל 'מלכות שבמלכות של אין סוף'. מונחים אלה הופיעו לעיתים גם בקבלה הליטאית אחרי תקופתו של ר' צבי הירש. אולם בקרב המנהיגים הרוחניים בחסידות שעסקו בשיטתיות בקבלה הם היו שגורים. מצד אחד אפשר לראות בכך מהלך מחושב של ר' צבי הירש לשוב אל הקבלה. מצד אחר אפשר לראות כאן הנחת תשתית לשונית המביעה ייחוד סגנוני של החסידות בתחום הקבלי. כביכול ביקש המנהיג החסידי להותיר חותם על המסורת הקבלית.

ר' צבי הירש הקפיד ליטול את המושגים השגורים בהגות החסידית מתוך כתבי האר"י בפרשנות של ר' חיים ויטל. יכול להיות שעשה זאת בכוונה תחילה להציג את החסידות כשלב ברצף ההגות הקבלית. באותה מידה אפשר לומר שר' צבי הירש הקפיד לפרש את דברי הזוהר בלויית מובאות רבות מכתבי ר' חיים ויטל, כדי לציין שהחסידות היא המשך ישיר לקבלת האר"י, המשך שאין בו התפתלויות ופולפולים אלא שלב קבלי בלתי אמצעי. מבחינה זו אפשר לומר, שלפחות מזווית הראייה של התודעה שחשף ר' צבי הירש החסידות היא שלב ברצף המסורת הקבלית. אם כך הוא הרי שהשמרנות שגילה בפרשנות לקבלת האר"י משרתת את האידאולוגיה החסידית שלו.

מכל מקום, אפשר לראות בעטרת צבי הדגשת מגמות רעיוניות, שהמנהיגים הרוחניים של חצרות החסידים התאמצו במשך עשרות השנים הראשונות להתגבשותם להציג ולקדם. מבחינה זו החיבור עטרת צבי הוא לא רק יצירה של אדמו"ר שביקש להראות כוחו בקבלה, דהיינו לבסס ולהעמיק את הממד האינטלקטואלי של הצדיק ואת תדמיתו בעיני הציבור ובעיני הלמדנים. החיבור לא מסתפק בהצגת רציפות שמרנית בתחום הידע הקבלי כדי להציב את החסידות על מפת המסורת המיסטית. כמדומה שעטרת צבי מושתת על זרמים חסידיים הגותיים תת קרקעיים, ויש לו מטרות מגובשות. חיבור זה עדיין טעון מחקר מקיף מבחינת תרומתו לחסידות ולהוויה החסידית, ולא באתי אלא להציג פתחי דברים.

