# ר׳ מנחם מנדל משקלוב
## ופרשנות הסמל אצל תלמידי הגר״א במאה השמונה עשרה

אליעזר באומגרטן

### הקדמה

במאמר זה ברצוני לסרטט קווים להתפתחות התפיסות הקבליות בליטא ובארץ ישראל במאות ה־18 עד ה־20 בתוך חוג תלמידי הגר״א. ברצוני להראות כי בתוך חוג תלמידי הגר״א קיימות תפיסות קבליות שונות הנבדלות זו מזו בסוגיות יסוד. סרטוט של קווים אלו מאיר פן נוסף אשר לא נחקר עד כה בהתפתחותה של הקבלה המזרח אירופאית, ומציג את עושר הדעות אשר קיים בתוך חוג מקובלים זה.

ההתייחסות לחוג תלמידי הגר״א כקבוצה מגובשת מהווה בעיה מחקרית כמו המושג 'תלמידי הגר״א' עצמו. לגאון מווילנה לא היו תלמידים במובן המקובל של המילה. אישים שונים למדו אצל הגר״א תקופות זמן קצרות, או היו איתו בקשרים מסוגים שונים.[1]

גם כאשר בוחנים את הכתבים של הגר״א עצמו, קשה לדעת מה הייתה דעתו. הגר״א כתב בעצמו מספר מועט מאוד של כתבים, רובם של כתבים אלו הינם פירושים לספרי קבלה קדומים.[2] סוגת כתיבה זו מקשה מאוד על ההבחנה בין דעת הגר״א עצמו לבין דעת הספר שאותו הוא מפרש.

---

1 ראו לדוגמה את דבריו של הר׳ י״ל מימון, **תולדות הגר״א**, ירושלים תש״ל, עמ׳ קב-קח. הרב מימון מתאר את אופי מערכות היחסים בין הגר״א ובין תלמידיו. נושא הזיהוי של תלמידי הגר״א והמאבק סביב הזכות לשאת את מורשת הגאון היווה כר למחלוקות רבות הממשיכות עד היום, בין קבוצות שונות אשר רואות את עצמן כממשיכות של מסורת הגר״א המקורית. ראו גם: י׳ שפיגל, **עמודים בתולדות הספר העברי**, אוניברסיטת בר אילן תשנ״ו, עמ׳ 387; וכן דברי ר׳ שוחט, **עולם נסתר בממדי הזמן**, רמת גן תשס״ח, עמ׳ 73.

2 דיון בכתביו המקוריים של הגר״א עצמו פורסמו על ידי י׳ אביבי, **קבלת הגר״א**, ירושלים תשנ״ג עמ׳ יד-כ; ק״ד

כאשר בוחנים את הספרים אשר אישים שונים הרואים עצמם כתלמידי הגר"א כותבים על פי לימוד בחברותא איתו, ואף דברים אשר נדפסו שנים מועטות אחרי פטירתו של הגר"א, אפשר לראות מחלוקות שונות בנוגע לשאלה מה הייתה דעתו בנושאים רבים.[3] הסיבה למחלוקות אלו היא כנראה מעמדו של הגר"א והתקבלותו המהירה כגדול הדור בחברה הליטאית. תהליך זה מתעצם לאורך המאות ה-19 וה-20. במאות אלו זרמים שונים אשר אוחזים בתפיסות קבליות סותרות רואים את עצמם כממשיכי מסורת הגר"א.[4]

בהמשך המאמר ברצוני להתייחס למחלוקות בתפיסת הסמל הקבלית. ברצוני לסקור את ההשתלשלות ואת המחלוקות השונות סביב הפרשנות לקבלת האר"י באירופה במאות השבע עשרה והשמונה עשרה, ולהראות כיצד מחלוקות אלה משפיעות על תפיסות שונות בין תלמידי הגר"א.

## א. מעמדו של הסמל בקבלה

ברצוני להציג במאמר זה תפיסות שונות אשר קיימות בין תלמידי הגר"א בנוגע לתפיסת הסמל. הדוגמה לסמל אשר בה אעסוק היא משמעות 'ארץ ישראל', השימוש במושג זה כסמל, וההשלכות של תפיסה זו על התפיסות המשיחיות של העולים לארץ מבין תלמידי הגר"א.

הדיון סביב המושג 'סמל' עומד במקום מרכזי בחקר הקבלה. ראשוני החוקרים הגדירו את ה'סמל' כעמוד התווך של העיסוק הקבלי.[5] גרשם שלום, ראש וראשון לחוקרי הקבלה באוניברסיטה העברית, הציג את הסמל כעומד במרכז הספרות הקבלית, ואת הספרות

---

רעדיש, **מגנזי הגר"א ובית מדרשו**, ליקוויד תשנ"ט, עמ' שסז-שעב. המצב בו מדובר בספרים פרשניים מקשה על האפשרות לדעת אם הפירוש מייצג את דעת הגר"א או את פירושו של הגר"א בספר המפורש.

3 דיון במחלוקות אלו עולה בדיונים הבאים: מ' פכטר, "קבלת הגר"א באספקלריא של שתי מסורות", **הגר"א ובית מדרשו**, רמת גן תשס"ג, עמ' 119-136; י"א שפירא, "אסכולות חלוקות בשאלת תורה ומדעים בבית מדרשו של הגר"א", **בד"ד** 13 (תשס"ג), עמודים 5-53; א' מורגנשטרן, "בין בנים לתלמידים: המאבק על מורשת הגר"א ועל האידיאולוגיה", **דעת** 53 (תשס"ד) עמ' 83-124.

4 על המאבקים סביב הדימוי של הגר"א בחברות שונות ראו: ע' אטקס, **יחיד בדורו: הגאון מווילנה דמות ודימוי**, ירושלים תשנ"ח; ש' ורסס, "הגאון ר' אליהו מווילנה בעולמה של ספרות ההשכלה", **הקיצה עמי**, ירושלים תשס"א, 25-66.

5 ראו: מ' אידל, **קבלה: היבטים חדשים**,ירושלים תשנ"ג עמ' 211-436. סיכום המחקר אשר נמצא בראש מאמרו של ב' הוס, הגדרת הסמל של ר' יוסף ג'יקטיליה וגלגוליה בספרות הקבלה, **קולות רבים** א (תשנ"ו) עמ' 157-160.



הקבלית כעוסקת ביחסים בין העולם הזה אשר נתפס כמסמל ובין העולמות העליונים או האלוהות הנתפסים כמסומלים. חוקרים שונים חלקו על הגדרות הסמל הקיצוניות שאותן הציג שלום,[6] עם זאת הם מסכימים כי במרכז הדיון הקבלי עומדת דיכוטומיה אשר מיוצגת גם בשפה הקבלית, ובמרכזה עומדים פערים בין מסמל ומסומל. דיכוטומיה זו עומדת במרכזן של תפיסות קבליות אשר רווחו בימי הביניים באירופה,[7] ובהמשך התפיסה הסמלית עומדות גם ביסוד התפיסות הקבליות בחוג האר"י בצפת[8] ובתפיסות הקבליות אשר התפתחו מהקבלה הלוריאנית באירופה החל במאה השבע עשרה.

במאמר זה אתמקד במערכת היחסים בין מסמל למסומל, כפי שהיא מובעת ביחסים בין העולם ובין האלוהות, תוך עיון בתהליכים פרשניים אשר התרחשו באירופה החל מהמאה השבע עשרה. הנחתי היא כי נושא זה תופס מקום מרכזי בהגותו של המקובל, ומקרין על מרבית הנושאים אשר בהם הוא עוסק.

בחלקו הראשון של המאמר אציג את התפתחות ההגות הקבלית, כהתפתחות היסטורית ליניארית. גישה זו אפיינה את תפיסת המחקר של גרשם שלום ושל חלק מתלמידיו.[9] על פי תפיסה זו, יש לראות את הזרמים הקבליים אשר מופיעים באירופה לאחר המאה השש עשרה כפירושים של קבלת האר"י, ועל פיה לבחון את דבריהם. במחקר הקבלה העכשווי אפשר לראות גישה זו במחקריו של יוסף אביבי על קבלת האר"י[10] ועל קבלת הגר"א ובמחקריו של רפאל שוחט.[11] בחלקו השני של המאמר אתייחס לתפיסת מחקר הקבלה של משה אידל. אידל הציג תפיסה א-היסטורית של התפתחות הקבלה. הוא הראה כי מעברי הידע הקבלי מורכבים בהרבה ממה שעולה מהתיאורים הליניאריים של שלום. כמקרה מבחן הציג אידל את השפעותיו של המקובל בן המאה השלוש עשרה, ר' אברהם אבולפעיה, על זרמים שונים

---

6 ג' שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשל"ו עמ' 26. ראו את המקורות אצל הוס, הגדרת הסמל בהערות 8, 10.

7 בהמשך המאמר אציג את התפיסות הקבליות אשר חלקו על דבריו של ג' שלום, וכן את הגוונים השונים בתוך תפיסת הסמל.

8 על תפיסות הסמל אצל האר"י ראו ר' אליאור, "הזיקה המטאפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר"י", **קבלת האר"י - מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י**, (תשנ"ב) עמ' 47-57; י' ליבס, "מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", **אשל באר-שבע ד** (תשנ"ו) 192-209.

9 על **גישתו ההיסטורית** שעמדה בבסיס המחקר של ג' שלום ראו לדוגמה את דבריו של י' ליבס, "כיוונים חדשים **בחקר הקבלה**", **פעמים** 50 (תשנ"ב) 150-170.

10 י' **אביבי, קבלת האר"י**, ירושלים תשס"ח; י' אביבי, קבלת הגר"א. אביבי מציג בספרו את קבלת הגר"א לאורה של **קבלת האר"י**. ראו גם: י' **אביבי**, "הקבלה האחרונה: האומנם": http://yosefavivi.blogspot.com/2009/09/blog-post.html.

11 **ר' שוחט, עולם נסתר בממדי הזמן**, רמת גן תשס"ח.

בקבלה. השפעות אלו היו נסתרות או עקיפות ולא התרחשו באפיקים המרכזיים של מעברי הידע הקבליים, אך עם זאת היו משמעותיות, ואולי אף עיצבו תנועות קבליות שונות כמו החסידות. על פי אידל, יש להתמקד בבחינה של דגמים שונים של פעולת המקובל. דגמים אלו הם 'על־זמניים' ולעיתים אינם מאפיינים את הדת היהודית דווקא.[12]

## ב. המחלוקות סביב הפרשנות לקבלת האר"י באירופה

כאמור, תפיסת הסמל הקבלית מניחה פער בין העולם הזה ובין העולמות העליונים או האלוהות. תוצאה של פער זה מתפרשת על ידי מקובלים שונים כהפחתה של הקיום או של המשמעות העצמאית של העולם הזה. כיוון שהעולם הזה הוא 'מסמן' של העולמות העליונים, יכול להיות כי הוא חסר משמעות.[13] תפיסה זו אשר רווחה בקבלה הטרום לוריאנית, מצאה את מקומה גם בחלקים מסוימים של הקבלה הלוריאנית.[14] תיאור קיצוני לכך אפשר לראות כבר אצל תלמידי האר"י הישירים, אשר מציגים תפיסות הרואות את העולם הזה כחסר קיום, או כבעל קיום טפל לקיום של העולמות העליונים.[15]

התפיסה אשר מניחה פער בין העולם הזה ובין העולמות העליונים עומדת גם בבסיס ניתוח משמעותם של המעשים הדתיים. התפיסה הרווחת בקבלה הלוריאנית ראתה את מטרתם של הריטואלים הדתיים ברמה התיאורגית;[16] הנחת היסוד שלה היא כי קיים פער

12 תפיסתו של משה אידל באה לידי ביטוי באופן מובהק בספרו 'קבלה: היבטים חדשים'. על מחקרו של משה אידל בהקשר זה ראו אצל י' ליבס, כיוונים חדשים בחקר הקבלה. על מתודת השימוש במודלים בחקר המיסטיקה ראו אצל מ' אידל, **החסידות: בין אקסטזה למאגיה**, ירושלים ותל אביב תשס"א עמ' 87-186; י' גארב, **הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית**, ירושלים תשס"ה, עמ' 60-63 ובמקורות שם. על אף הביקורת של חוקרים על הדגמים של אידל והטענה כי גם במקורות הקדומים לא קיימים דגמים טהורים, בעזרת תזה זו ניתן להציג את התפתחות הקבלה באופן בהיר.

13 ר' חיים מוולוז'ין נלחם בתפיסה זו. הוא טוען שאף על פי שהעולם הזה הוא מסמל של העולמות העליונים, הוא גם המניח שלהם. בתפיסותיו של ר' חיים מוולוז'ין אדון בהמשך.

14 אמירה זו מסתייגת מהקריאות החדשות יותר של קבלת האר"י, אשר מבליטות את הצד המיתי שבה (ראו ליבס, מיתוס). קריאות אלו מציגות אפשרויות אחרות לניתוח תפיסתו העצמית של האר"י. לעומתן נראה כי תפיסת המחקר הישנה את קבלת האר"י היא המשך של ההבנה של מקובלים אירופאים את קבלה זו.

15 ראו לדוגמה את הדברים מתוך ההקדמה לפירוש ספרא דצניעותא המיוחס לר' ישראל סרוק, בתוך: **לימודי אצילות**, מונקאטש תרנ"ז דף לד ע"א. ראו גם אצל י' אביבי, **קבלת האר"י**, עמ' 241. אביבי מעלה את האפשרות שתפיסות אלו השפיעו על מקובלים כמו ר' חיים מוולוז'ין, אשר בהן אעסוק בהמשך.

16 ראו הצגה זו של קבלת האר"י אצל M. Kallus, *The Theurgy of prayer in the Lurianic Kabbalah* Jerusalem 2002.



בין העולם הזה ובין האלוהות, ומטרת העבודה של האדם בעולם הזה היא השפעות שונות על העולמות העליונים. עולה מכך כי מטרת עבודתו של האדם אינה יצירת שינוי באדם או שינוי של העולם הזה, אלא תיקון של עולמות עליונים.

קיים קשר ישיר בין תפיסת התיאוריה הלוריאנית ובין תפיסת הגאולה הלוריאנית,[17] אשר, על פי שלום וחלק מתלמידיו, הינה החידוש המרכזי בתורתו של האר"י. הגאולה בקבלת האר"י הינה תוצאה של פעילות תיאורגית. שבירת הכלים הבראשיתית יצרה משבר בתוך האלוהות, אשר יצר את הצורך בעבודת האדם את האל לאורך ההיסטוריה, והגאולה היא סיומה של עבודה זו.[18] בשפה הלוריאנית המשבר הבראשיתי יצר מצב שבו קיים פיזור של ניצוצות; עבודת האדם היא איסוף הניצוצות שנפלו, וסיומה של ההיסטוריה חל בתום האיסוף. בקריאה פשוטה של הקבלה הלוריאנית, מישור ההתרחשות הינו בעולמות עליונים, ותפקידו של האדם הוא להיות המניע של פעילות זו בעזרת הפעילות הדתית - תפילה, לימוד תורה וקיום מצוות.[19] מדובר במעשים אשר מתרחשים בעולם הזה, אך עיקר התוצאה שלהם מתרחשת בעולמות העליונים.

על פי תפיסה זו, תיאורי הגאולה אשר מושאם הוא העולם הזה אינם תיאור הגאולה עצמה. היא עצמה מתרחשת בעולמות העליונים כתוצאה של התיקונים אשר ישראל עושים. הגאולה הארצית, כמו כל דבר אשר מתרחש בעולם הזה, אינה אלא שיקוף של ההתרחשויות בעולמות העליונים או תוצאה שלהם.

אחת המחלוקות אשר עמדו במרכז הדיונים על הקבלה הלוריאנית באירופה נסבה על המשמעויות של המושגים אשר בהם משתמש האר"י. שורשיה של המחלוקת היו כנראה כבר אצל תלמידיו הישירים.[20] בשלהי המאה השבע עשרה עסקו מקובלים בשאלה אם יש לפרש את קבלת האר"י כמשל או להבינה כפשוטה. מאסכולה אחת עולה כי אין לתת פרשנות לקבלת האר"י, הפרשנות מעבירה את מושא דבריו של האר"י אל מערכת מושגים אחרת. הפרשנות אשר יש לתת לקבלת האר"י, אמורה, על פי אסכולה זו, להישאר במערכת המושגים אשר בה האר"י התבטא. אסכולה זו כונתה על ידי פרשנים של קבלת האר"י

17 **על תפיסת הגאולה הלוריאנית** ראו ג' שלום, "רעיון הגאולה בקבלה", **דברים בגו**, תל־אביב תשל"ו, עמ' 191-216; **ר' מרוז, גאולה בתורת האר"י**, ירושלים תשמ"ח.

18 **ראו: י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י**, ירושלים תשנ"ב, וכן במקורות בהערה הקודמת.

19 **גם כאשר הניצוצות מתוארים כמצויים בתוך העולם הזה, עולם העשייה - קיומם הוא 'אחר' ושונה מהקיום בעולם.** קיומם של הניצוצות הוא כאן - אך הם מבטאים מושג רוחני ושונה, אשר אינו חלק מהקיום הפיסי של **העולם.** ה'שונות' והנבדלות של הניצוצות תובלט בהמשך המאמר מהשוואה של גישה זו עם פרשנותה על ידי **הרמח"ל.**

20 **בנושא זה אין להפריד, לפי דעתי,** בין פעולת העריכה ובין פעולת הפרשנות של קבלת האר"י, פעילויות אשר **מתרחשות** במקביל כבר בשנים הראשונים לאחר פטירתו של האר"י.

'כפשוטה'. אסכולה שנייה, אשר הפכה לדומיננטית באירופה במהלך המאה השבע־עשרה ושלטה באופן כמעט מוחלט בקבלה באירופה מהמאה השמונה עשרה ואילך, סוברת כי יש לפרש את קבלת האר"י בעזרת מערכות מושגים אשר בהם הוא לא השתמש. הסיבה לכך היא כי המושגים שבהם השתמש האר"י הם משל, אשר מושאו הוא מערכת מושגים אחרת. בתוך אסכולה זו נחלקו מקובלים שונים בשאלה מהו הנמשל של קבלת האר"י, ולאיזה מערכת מושגים צריך להמיר את המושגים אשר בהם האר"י השתמש. נראה כי הסיבה המרכזית אשר הניעה קבוצת מקובלים זו היא התיאורים הגשמיים של האלוהות, אשר מופיעים בקבלה הלוריאנית. במאה השמונה עשרה כללה אסכולה זו את רוב הזרמים החסידיים וכן את רוב המקובלים המתנגדים, אשר נתנו לקבלת האר"י פירושים שונים.[21] במאה השבע עשרה הדיון סביב טיבם של המושגים הקבליים היה סביב המושגים הלוריאניים,[22] הנה כי כן דיון זה אינו מייחד את קבלת האר"י בלבד, אלא קשור לתפיסת משמעותם של המושגים הקבליים באופן כללי.[23] הדיון סביב קבלת האר"י התעורר עקב הגעתה של הקבלה הלוריאנית למעוז ההגות היהודי באיטליה.[24] באיטליה ניתנו במהלך המאה השבע עשרה פירושים בעלי גוון פילוסופי לקבלת האר"י על ידי מקובלים כמו ר' אברהם הכהן הירירה,[25] ור' יוסף אירגאס.[26] כאשר בוחנים את פרשנותם של מקובלים אלו

21 על מחלוקות החסידים והמתנגדים לקבלת האר"י ראו מ' טישלבוים, **הרב מלאדי ומפלגת חב"ד** ב, ורשה תרע"ג, עמ' 47-49; ת' רוס, "שני פירושים לתורת הצמצום - ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ב (תשמ"ב), עמ' 153-169.

22 על מחלקת רי אירגאס ור' עמנואל חי ריקי ועל הרקע למחלוקת בקבלת האר"י ראו: G. Shalom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941 pp.260-264 ; י' תשבי, **תורת הרע והקליפה** עמ' נא-נז; נ' יושע, **מיתוס ומטאפורה: הפרשנות הפילוסופית של ר' אברהם הכהן הירירה לקבלת האר"י**, ירושלים תשנ"ד; ת' רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום'; ר' מרוז, "פרוש אנונימי לאדרא רבא הנמנה עם אסכולת סרוק: או, מה בין סרוק וחבריו ובין אירגאס, שפינוזה ואחרים", **קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר** א, (תשנ"ו) עמ' 307-378. על פי דבריו של נסים יושע מחלוקת זו הייתה גם בתוך חוקי השבתאות. ראו: נ' יושע, "הבריאה והזמן: ויכוח תיאולוגי-פילוסופי של קארדוזו עם נתן העזתי", **קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר** א, (תשנ"ו) עמ' 28-259; נ' יושע, "קבלת האר"י כמטאפורה בדרושי אברהם מיכאל קרדוזו", **קבלה** 8 (תשס"ג) עמ' 121-143.

23 ראו לדוגמה: מ' אידל, "על תולדות מושג ה'צמצום' בקבלה ובמחקר", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** י (תשנ"ב), 59-112 ובהפניות שם.

24 ראו לדוגמה אצל I. Barzilay, *Yoseph Shlomo Delmedigo: Yashar of Candia: his life, works and times*, Leiden, 1974; על המגמות המדעיות של יהדות איטליה, וההבדל בין יהדות זו ובין קהילות אחרות באירופה ראו גם אצל ד' רודמן, **מחשבה יהודית ותגליות מדעיות**, ירושלים תשס"ב.

25 על אברהם הכהן הירירה ופרשנותו לקבלת האר"י ראו: ג' שלום, **אברהם כהן הירירה בעל שער השמים: חייו יצירתו והשפעתו**, ירושלים תשל"ח; נ' יושע, **מיתוס ומטאפורה** ירושלים תשנ"ד.

26 ר' יוסף אירגאס, שומר אמונים הקדמון, ירושלים תשל"ה; ר' יוסף אירגאס, **תוכחת מגולה**, לונריש, ה ע"ב-ט ע"א.



לקבלה הלוריאנית ולמושגים קבליים באופן כללי אפשר לראות את הישמרות הדיכוטומיה אשר עליה הצבעתי. אמנם, העיסוק של מקובלים אלו במושגים מתחום התיאורגיה שולי בעולמם הקבלי,[27] אך אצל מקובלים אלו נשמר הפער בין העולם הזה ובין העולמות העליונים ואף מתחזק.[28] מקובלים אלו, אשר הושפעו באופן מודע מהגות נאופלטונית הפרידו בין האלוהות ועולם האידיאות (הספירות) ובין העולם הזה.[29] מערכות היחסים בין האל ובין העולם הפכו להיות מופשטות יותר, אך דווקא דבר זה גרם להתחזקותה של השפה הסמלית ולעיסוק בשאלות בנוגע לטיב מערכת היחסים בין המסמל ובין המסומל.

## ג. הנמשל לקבלת האר"י על פי רמח"ל

אחד המקובלים אשר פירשו את קבלת האר"י כמשל היה רמח"ל.[30] רמח"ל היה מודע לבעייתיות ולמורכבות של שאלת המשל והנמשל, והוא מקדיש לכך דיונים מפורטים.[31] המודעות לנושא ניכרת בכפילות אשר קיימת בחלק מחיבוריו. חיבור אחד עוסק במשל הקבלי וחיבור מקביל לו עוסק בנמשל. הדוגמה הבולטת לכך הינה ההקבלה בין החיבור 'דעת תבונות' ובין ספר הכללים תצ"ד (המכונה כללים ראשונים).[32] רמח"ל רואה את התיאורים הקבליים הגראפיים או המרחביים אשר מופיעים בספרות הקבלה הלוריאנית

27 G. Shalom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 272. דבריו של שלום מתייחסים אל הרמח"ל. עם זאת תופעה זו נכונה אם כי מפתיעה פחות בנוגע למקובלים אחרים באיטליה אשר השפיעו על הגותו של רמח"ל. בנוגע למקובלים אלו, היעדרה של התיאוריה נובע מהשפעתה הרבה מהפילוסופיה הנאופלטונית על פרשנותם לקבלת האר"י.

28 פער זה מבוטא בצורה חדה אצל ר' יוסף איגראס, בדיון סביב היחסים בין המסמל והמסומל בשפה. ראו: 'תוכחת מגולה', כד ע"ב-כה ע"א.

29 על יחסים אלו ראו אצל יושע, 'מיתוס ומטפורה'.

30 **דבריי מתבססים** על מספר מחקרים אשר עסקו בפרשנות רמח"ל לקבלת האר"י: ר' שץ־אופנהיימר, "הגותו של רמח"ל על רקע ספרות התאודיציה", **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים** ז (תשמ"ח) 275-291; ר' שץ-אופנהיימר, "המטאפיזיקה של רמח"ל בהקשרה האתי: עיון בטרקטאט הראשון של קל"ח פתחי חכמה", **ספר היובל לשלמה פינס** ב (תש"ן) 361-396; י' יעקבסון, 'תורת ההנהגה של רמח"ל וזיקתה לתורת הקבלה שלו', **איטליה יודאיקה** 1989, כז-מו; י' יעקבסון, "ההנהגה האלוהית והשתקפותה בסוגיית צדיק ורע לו כיסוד הגותו של רמח"ל", **דעת**, 40 (תשנ"ח) 49-86; י' אביבי, "היסטוריה צורך גבוה", **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, ב, **ירושלים תשנ"ב**, 709-771; צ' רובין, "תורת המראה והפתרון - פרשנותו המיוחדת של רמח"ל לקבלה", **דעת** 40 (**תשנ"ח**) 39-48; וכן אצל ר' שוחט, "הפרשנות ההיסטוריוסופית הקבלית של הגר"א והשפעת רמח"ל עליו ועל **בית מדרשו**", **דעת** 40 (תשנ"ח) 125-152.

31 **ראו לדוגמה: ר'** משה חיים לוצאטו, **קל"ח פתחי חכמה**, בני ברק תשנ"ב פתחים, א-יג.

32 **ראו: ר' משה חיים לוצטו, דעת תבונות**, בני ברק תשנ"ח.

כמשלים אשר אותם רואה המקובל בדמיונו. ראייתו של המקובל את המושגים הללו דומה לשימוש אשר אותו עושה הנביא בדמיון בזמן הנבואה, והמשימה אשר עומדת לפניהם היא לפרש את הנבואה או את המשל. הכפילות בין משל ובין נמשל קשורה לפי זה לא לאזוטריות של המושגים הקבליים או לעיסוקה של הקבלה בעולמות עליונים, אלא, ובדומה לנבואה, לדרכי ההתקשרות והחשיבה של המקובל.[33]

ברוח תפיסה זו, מציע רמח"ל פרשנות מקיפה לכל המושגים הלוריאניים; מושגים אלו הם משל אשר נמשלו הוא תיאולוגי-פוליטי. פוליטי - משום שעל פי רמח"ל, המושא של התיאורים הלוריאניים הם ההתרחשות בעולם הזה. תיאולוגי - מפני שההתרחשויות בעולם הזה, מטרתן היא פיתוח של הכרת ייחודו של האל ושליטתו.[34]

זמנו של העולם הזה, על פי המדרש, הוא ששת אלפים שנה. זמן זה מתואר על ידי הרמח"ל בשפה זוהרית-לוריאנית על ידי דמותו של 'זעיר אנפין'. האר"י מתאר בחיבוריו את תהליכי הגדילה של דמות זו, שעל פי דברי רמח"ל הינה משל להתרחשויות ולתהליכים אשר עוברים על העולם הזה בתוך ששת אלפי שנות קיומו. עיקר עיסוקו של רמח"ל בחיבורים 'דעת תבונות' ו'קל"ח פתחי חכמה' הוא בתהליכים אלו.

ציר ההיסטוריה, על פי רמח"ל, הוא תהליך שבו העולם משיג את האל ומגיע לדבקות בו. ההכרה באל מבוטאת כהכרה של העולם ביחידותו ובשליטתו המוחלטת על ההיסטוריה האנושית. ההיסטוריה היא מטרת בריאת העולמות, ומטרתה היא תיאולוגית - הכרה של העולם באלוהות,[35] ואופן ההכרה של העולמות הוא פוליטי - על ידי ההתרחשות בעולם הזה. עיקר המוטיבציה האלוהית היא ההיסטוריה האנושית. קידומה של היסטוריה עד להגעה להכרה באל הוא גם מטרתה של הפעילות האנושית. תפקידו של עם ישראל הוא לגלות את שליטתו של הקב"ה בעולם, כך שהעולם הזה הוא כר הפעילות של עם ישראל.[36] הסבר זה של הרמח"ל יוצר מהפך בתפיסת משמעותה של הפעילות של האנושות. לעומת הקבלה הלוריאנית, אשר ראתה את עיקר הפעילות האנושית כפעילות אשר מושאה

33 נושא זה קשור כמובן גם לקבוצת החיבורים הראשונה של הרמח"ל, חיבורים אשר אותם מחבר רמח"ל על פי מגיד. אף על פי שנאסר על הרמח"ל לכתוב חיבורים על פי מגיד, הוא לא זונח את תפיסתו כי הקשר בין המקובל לבין האל דומה לקשר בין הנביא ובין האל, אלא שבמקום לכתוב את החיבורים על פי מגיד, הוא כותב פירושים למושגים הקבליים של הנביא. על חיבורים אלו אצל רמח"ל, ועל האיסור אשר הוטל על רמח"ל ראו אצל מ' בניהו, "המגיד של רמח"ל", **ספונות** ה (תשכא) רצז-שלו; מ' בניהו, "שבועת רמח"ל לחדול מלחבר ספרים על פי 'מגיד', מהותה ותוצאותיה", **ציון** מב, א-ב (תשל"ז) 24-48.

34 על פי רמח"ל, ללא ההתרחשות של הדברים בהיסטוריה האנושית, האדם לא יכול להגיע להכרה באל, לכן ההיסטוריה תופסת מקום מרכזי כל כך בהגותו של רמח"ל.

35 י' אביבי, "כוונת הבריאה בחיבורי רמח"ל", **המעיין** כה ד (תשמ"ה) 1-18.

36 על משמעותם של התהליכים ההיסטוריים אצל רמח"ל, ראו באריכות במאמרים אשר אליהם הפניתי למעלה.



הוא העולמות העליונים (תיאורגיה), הרמח"ל הציג הגות אשר רואה את עיקר הפעילות האנושית בזיקתה אל העולם הזה.[37] על פי דבריו של רמח"ל, התיאורים שבהם עוסקים המקובלים הם משלים אשר נמשלם הוא העולם הזה; ומהפך מתבטא במערכת היחסים בין המשל ובין הנמשל. התפיסה שהצגתי למעלה, אשר הייתה רווחת בין המקובלים הלוריאניים, ראתה את העולם הזה כמשל ואת העולמות העליונים כנמשל, והמושגים הקבליים - עניינם בתרגום של המשל אל הנמשל. רמח"ל לעומת זאת מתאר את המושגים הלוריאניים כמשל, והעולם הזה הוא הנמשל. מלוא משמעותו של המהפך מתבטאת הן בתפיסת המשמעות של המעשה הדתי והן בתפיסת הגאולה של רמח"ל.

ההתרחשות של הגאולה, כפי שהצגתי אותה אצל רמח"ל, הינה בעולם הזה. הגאולה מתרחשת כאשר העולם מגיע להכרה תיאולוגית בנוגע לשליטתו של האל בעולם ובהיסטוריה. גילוי זה מתרחש בעולם באמצעות חיבור של כלל ההתרחשויות ההיסטוריות. לפי זה מושאה של הפעילות הדתית הינו העולם הזה.

שאלה נוספת אשר נגזרת מדבריו של רמח"ל ועולה מדיונים שונים אצל תלמידיו קשורה לשאלה מהו הריטואל הדתי. האר"י ומקובלים קודמים הגדירו את המושא של הפעילות הדתית כעולמות העליונים בלבד. בהמשך לתפיסה זו, הם תיארו את מערכת החוקים אשר על פיהם פועלים העולמות העליונים. על פי רוב מקובלים אלו הגדירו את המעשה אשר יוצר שינוי בתוך העולמות העליונים כריטואל הדתי המצומצם, כלומר מצוות, תפילה ולימוד תורה. תפיסה זו של הריטואל הדתי קשורה באופן הדוק לכך שמושא הפעילות הדתית הוא העולמות העליונים. הקשר בין הריטואל הדתי המצומצם ובין האמירה כי מושג הפעילות הדתית הינו העולמות העליונים חוזק על ידי מקובלים ליטאיים במאות ה־18 וה־19. אמירה זו הייתה כנגד תפיסות אפשריות אחרות, אשר אותן אציג בהמשך[38] שניסו להפוך את מערכת הייחוס ולראות את העולם הזה כמושא

37 **תפיסה** זו איננה מאגית, כיוון שהפעילות בעולם הזה מתוארת כ'טבעית', כלומר לא על ידי התערבות של כוחות עליונים.

38 **דוגמאות** למקובלים אשר יצרו קשר זה הם ר' חיים מוולוז'ין ור' שלמה אלישיב. על ר' חיים מוולוז'ין בהקשר זה **ראו: א' באומגרטן**, הערות על מבנה הספר נפש החיים (בפרסום). מבחינה זו אפשר לראות בהגותו של ר' חיים **מוולוז'ין** הסתייגות ממקובלים בתוך חוג תלמידי הגר"א אשר ראו את הגר"א כממשיכו של רמח"ל. ראו גם: ת' **רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום'**; ב' גרוס, "תפיסת-עולמו של ר' חיים מוולוז'ין", **בר-אילן** כב-כג (תשמ"ח) **עמ' 120-161**. מ' פכטר, "בין אקוסמיזם לתיאיזם - תפיסת האלוהות של ר' חיים מוולוז'ין", **מחקרים בהגות יהדות ירושלים** תשמ"ט, עמודים 139-158; ש' רוזנברג, "תורת הקבלה בנפש החיים", **שנה בשנה** תשנ"ח, עמ' **357-370**. תפיסה זו יוצגה גם אצל ר' שלמה אלישיב במאה התשע עשרה. ראו: ר' שלמה אלישיב, **לשם שבו והנחלמה ספר הדע"ה**, ירושלים, פיעטרקוב תרע"ב ח"א דרוש ה' סימן ז' אות ח'; ר' שלמה אלישיב, **לשם שבו והנחלמה חלק הביאורים**, ירושלים תרצ"ה, דרושי עגו"י הקדמה לענף ב' אות ו'.

הפעילות הדתית, ולהרחיב את הריטואל הדתי.[39]

כאשר המקובל מניח כי מושא הפעילות הדתית הוא העולם הזה, וכי מטרתה של הפעילות הדתית היא בתוך העולם, התוצאה האפשרית היא כי הוא יכול להציע גם דרכים אלטרנטיביות להגיע אל אותה מטרה דתית.[40] אצל תלמידי הרמח"ל אפשר לראות כי כיוון שתכליתה של ההיסטוריה היא הכרת ייחודו של האל והכרת שליטתו בעולם, כל פעולה אשר תורמת לקידום הבריאה לקראת תכלית זו מקבלת משמעות דתית. בין הקבוצות אשר יכול להיות שהושפעו בהקשר זה מתפיסותיו של רמח"ל אפשר למנות את התנועה החסידית.[41] נראה כי תפיסה זו של הרמח"ל קיבלה את ההרחבה המובהקת הגדולה ביותר במשנתו של הרב קוק,[42] ושל החיבור 'קול התור' כחלק מהגות הגר"א. בספר קול התור, ובחיבורים אשר נכתבו אצל בני חוגו, מתוארות פעילות חקלאית ופעילות של בניין הארץ כפעילות דתית.[43] הגדרה זו איננה נסמכת על ההגדרה של פעילויות אלו כחלק ממצוות 'יישוב ארץ ישראל', אלא מהיותן פעולות דתיות עצמיות התורמות להבאתה של הגאולה. הגאולה מתוארת על ידי בני חוגים אלה כקשורה לדמותו של משיח בן יוסף,[44] דמות אשר

39 תופעה של הרחבה של הריטואל הדתי אפשר לראות כמובן בתנועת החסידות. ראו בהמשך המאמר.

40 חובה עלינו לסייג אמירות אלו. תפיסות א־נומיסטיות ואנטי־נומיסטיות היו בקבלה כבר לפני הרמח"ל. כפי שאראה בהמשך, מהגותו הקבלית של הרמח"ל צמחו גם גישות נומיסטיות באופן מובהק. עם זאת ברצוני במאמר זה להצביע על גישות א־נומיסטיות אשר הסתמכה על דבריו של רמח"ל. (במושג 'א־נומיזם במאמר זה אני מתייחס לגישה אשר ראתה את הקשר עם האל כקיים בערוצים נפרדים מלבד שמירת מצוות. על מושג זה ראו אצל י' גארב, "דרכים עוקפות הלכה: עיונים ראשוניים במגמות א־נומיות במאה העשרים", **אקדמות** יד, [תשס"ד] 117-130).

41 מספר מקורות קשרו בין משנת רמח"ל ובין החסידות. ידועה בהקשר זה אמרתו של ביאליק בראשית המסה 'הבחור מפאדובה', וכן אמרתו של הרב דוד כהן (הנזיר) בנידון. (ח"נ ביאליק, "הבחור מפאדובה", **כתבי ח"נ ביאליק**, יתל־אביב תש"ט, עמ' רכט; הר' ד' כהן, **קול הנבואה**, ירושלים תש"ל עמ' שטו-שטז). ראו גם: י' תשבי, "עקבות ר' משה חיים לוצאטו במשנת החסידות", **ציון** מג, ג-ד (תשל"ח) 201-234; י' תשבי, "דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא", **קרית ספר** מה (תש"ל) 127-154.

42 על היחס בין הרב קוק ובין התנועה החסידית ראו דבריו של הרב קוק באגרות ראיה (הר' אברהם יצחק הכהן קוק, **אגרות ראיה א'**, ירושלים תשנ"ב עמ' מג) ראו גם: ר' צבי יהודה הכהן קוק, **לשלשה באלול**, ירושלים תשנ"ט עמ' צג; ד' כהן, **קול הנבואה** עמ' שיז; מ"צ נריה, **טל הראיה**, בני ברק תשנ"ג עמ' קכב; ראו גם: י' אביבי, **היסטוריה צורך גבוה, ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, כ', ירושלים תשנ"ב, 709-771.

43 ראו: ר' הלל ריבלין, **קול התור**, בני ברק תשכ"ו. דברים אלו בולטים בספרות ההיסטורית אשר נכתבה על ידי בני משפחת ריבלין. לדוגמה: א' הורוביץ (עורך), **מוסד היסוד**, ירושלים תשי"ח; **חזון ציון שקלוב וירושלים**, תשס"ב.

44 על משיח בן יוסף בספר קול התור ראו: א' באומגרטן, "משיח בן יוסף בירושלים", **עת מול** 207, ירושלים תשס"ט עמ' 17-19. על דמותו של משיח בן יוסף במסורת היהודית ראו במקורות אשר מופיעים אצל א' אלקיים, "המשיח הנפקד: על משיח בן יוסף אצל נתן העזתי, שבתי צבי וא"מ קארדוזו" **דעת** 38 (תשנ"ז) עמ' 33 הע' 1, 2. ברצוני לפרסם בקרוב מסה ארוכה על דמותו של משיח בן יוסף החל מהקבלה הלוריאנית.



באמצעותה מתוארת הגאולה כקשורה לטווח רחב מאוד של פעילות אנושית.[45] הספר 'קול התור' מעמת באופן ברור בין שתי תפיסות הגאולה, ומכנה אותן משיח בן דוד ומשיח בן יוסף.[46] בחירתו המודעת של הספר 'קול התור', היא להתמקד בגאולה של משיח בן יוסף, תוך ייחוס ברור של הפעילות של דמות זו אל הגר"א[47] ואל כותבי הספר אשר רואים את עצמם כממשיכי דרכו.[48] דברים אלו ניכרים גם אצל הרב קוק, אשר נתן משמעות דתית לפעילות של בני העלייה השנייה.[49] גם הרב קוק השתמש בהקשר זה בדמותו של משיח בן יוסף.[50] גם אצל הרב קוק הפעילות של בני העלייה השנייה מתוארת כפעילות דתית, אשר לעיתים עדיפה על הריטואלים הדתיים המצומצמים בהם נוקטים בני היישוב הישן.

אחד מהנושאים העולים אצל ההוגים השונים שהזכרתי הוא מערכת היחסים בין המשל ובין הנמשל. כפי שציינתי, מקור הדיון בנושא זה הינו בפרשנות להגותו של רמח"ל. בהגות הלוריאנית ברור הצורך בכפילות בין המסמל ובין המסומל. המסמל הוא העולם הזה, ואילו המסומל הוא העולמות העליונים. לעומת זאת, כאשר אנו עוסקים בהגותו של רמח"ל, הצורך בכפילות בין מסמל ומסומל פחות ברור. בין ממשיכי דרכו של רמח"ל קיימות שתי אסכולות בנוגע למעמדו של המשל.[51] האסכולה המתונה סוברת כי למושגים הלוריאניים אשר משמשים כמשל נבואי להתרחשויות של העולם הזה יש 'קיום אונטי', כלומר הם בעלי ממשות וקיום. ר' שלמה אלישיב, המקובל הליטאי בין המאה ה־19, ביקר בחריפות את תפיסותיו של רמח"ל ושל תלמידיו.[52] עיקר ביקורתו לא הייתה מופנית במישרין כלפי רמח"ל והאסכולה הפרשנית המתונה של דבריו, אלא כנגד אסכולה שונה אשר ממנה משתמע כי למושגים הקבליים אין משמעות אונטית. נציגה המוכר של אסכולה זו הוא המקובל הליטאי ר' יצחק אייזיק חבר.[53] אפשר לראות כי המקובלים השונים אשר התדיינו

45 ראו לדוגמה את רשימת הפעילות של משיח בן יוסף בקול התור עמ' 25; 51.

46 בספר ישנן כמה השוואות בין משיח בן דוד ובין משיח בן יוסף. לדוגמה: עמ' 21; 32; 79; 82; 99.

47 הזיהוי בין משיח בן יוסף ובן דמותו ופועלו של הגר"א היא אחד מהמוטיבים המרכזיים בספר, ובמסורות אשר קיימות בעקבותיו.

48 כפי שעולה מתוך החיבורים 'חזון ציון' ו'מוסד היסוד', הפרושים אשר פעלו בירושלים במאה התשע עשרה ראו את עצמם כפועלים בעקבותיו של הגאון מווילנה.

49 ראו לדוגמה אצל י' ביטי, "יחסיו של הראי"ה קוק עם אנשי העלייה השנייה: היבטים היסטוריים ורעיוניים", **מים מדליו** 16 (תשס"ה), עמ' 295-314.

50 ראו: 'מספד בירושלים' בתוך: הר' אברהם יצחק הכהן קוק, **מאמרי הראי"ה**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 94-98.

51 על שתי אסכולות אלו ראו: א' באומגרטן, **היסטוריה וההיסטוריוסופיה במשנתו של ר' שלמה אלישיב**, באר שבע תשס"ו עמ' 25-41.

52 בהמשך המאמר אדון בדבריו בהרחבה.

53 נראה כי המקובל אשר עימו מתפלמס ר' שלמה אלישיב בפסקאות שאליהן הפניתי למעלה הוא ר' יצחק חבר.

סביב שאלה זו, ואשר ייצגו את האסכולות השונות בה היו מקובלים ליטאיים אשר ראו את עצמם כממשיכים את המסורת הקבלית של הגאון מווילנה.

מקובל לומר כי גם הגר"א פירש את המושגים הקבליים כמשל;[54] גם דברים אלו אינם מובנים מאליהם, אך גם אם נקבל אמירה זו, היא איננה מספקת, שכן אינה מבהירה לאיזו משתי האסכולות בין תלמידי רמח"ל אשר אותן הצגתי יש לשייך את הגר"א.

שאלה זו קשורה לשתי שאלות בסיסיות נוספות שיש להעלותן, אך תקצר היריעה מלעסוק בהן: מהו יחסו של הגר"א אל האר"י, ומהו יחסו של הגר"א אל הרמח"ל. הגר"א נבחן לרוב כמקובל לוריאני. לעומת זאת ממקורות שונים נראה כי הגר"א לא ראה את עצמו ככפוף לאר"י, וכי הגר"א תפס את עצמו ואת האר"י כבעלי סמכות שווה, העומדים מול הספרות הזוהרית והקדומה.[55] בנוגע ליחסו של הגר"א אל הרמח"ל ידועות אמירות המאדירות את ספרותו של רמח"ל בעיני הגר"א, וכי הוא היה הולך להקביל פני רמח"ל אילו היה בחיים.[56] גם אם נקבל אמרה זו כפשוטה, עדיין אין אנו יודעים לאיזו אסכולה מפרשני רמח"ל הליטאיים יש לשייך את הגר"א. גם האמירה הידועה בשם הגר"א כי כתבי האר"י הם כולם משל וכי רמח"ל ידע את הנמשל לא פותרים שאלה זו.[57] אמירות אלו משקפות המשכיות בין רמח"ל ובין הגר"א - המשכיות אשר נאמרת בפי תלמידי הגר"א, ואשר עומדת במרכז תפיסתו העצמית של הרב קוק וכנראה של הספר קול התור, וכן במחקריו של רפאל שוחט.[58]

לעומת כיוון זה, אפשר לראות מקובלים אשר הסתייגו מהקשר בין הגר"א ובין רמח"ל. בולט ביניהם בראשית המאה העשרים הוא ר' שלמה אלישיב, אשר אליו אחזור בהמשך.

---

דבר זה מקבל חיזוק גם ממסכת האגרות בין ר' שלמה אלישיב ובין ר' נפתלי הירץ הלוי, אשר נדפסו במרוכז בהקדמה לפירושו של ר' נפתלי הירץ הלוי לספר משנת חסידים: ר' עמנואל חי ריקי, **משנת חסידים** (עם ביאורי הגר"א, הרמ"מ ור' נפתלי הירץ הלוי), ניו יורק תשס"ו. על היבטים מסוימים של תפיסת הסמל אצל ר' יצחק אייזיק ראו מ' פכטר, "עיגולים ויושר - לתולדותיה של אידיאה", **דעת**, 18 (תשמ"ז) בעיקר בעמ' 74-79.

54 ראו ר' שוחט, "פירוש הגר"א מוילנא למשנת חסידים, משל ונמשל בכתבי האר"י", **קבלה** 3 (תשנ"ח) עמ' 265-302; ר' שוחט, "קבלת ליטא כזרם עצמאי בספרות הקבלה", **קבלה** 10 (תשס"ד) עמ' 181-206.

55 ראו את טענות החסידים אצל מ' וילנסקי, **חסידים ומתנגדים** א' עמ' 203-296. את דברי ר' חיים מוולוז'ין ראו בהקדמתו לפירושו של הגר"א לספרא דצניעותא (ר' אליהו מוילנה, **פירוש הגר"א על ספרא דצניעותא** [מהדיר: בצלאל נאור], ירושלים תשנ"ח). את הצגתו של הגר"א כמקובל לוריאני אפשר לראות בעיקר אצל ר' שוחט, עולם נסתר; ואף אצל י' אביבי, קבלת הגר"א; על סמכותו של האר"י אצל הגר"א ותלמידיו ראו: א' באומגרטן, "סמכותו של האר"י אצל הגר"א" (בדפוס).

56 לסיפור זה נוסחאות רבות. ראו לדוגמה אצל דב כץ, **רמח"ל תולדותיו אישיותו ותורתו**, תל-אביב תש"ח עמ' 40; מ' שריקי, **רכב ישראל**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 88. על מסורות בנוגע למעבר הידע הקבלי של רמח"ל לווילנה על ידי רבי יקותיאל ראו: י' תשבי, דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא.

57 ר' משה חיים לוצטו, **דרך תבונות**, ירושלים תר"מ. נדפס גם בתוך ר' משה חיים לוצטו, **אגרות רמח"ל**, ירושלים תשס"א עמ' תס-תסא.

58 ראו לדוגמה: שוחט, עולם נסתר.



## ד. תפיסת הסמל של ר' מנחם מנדל משקלוב

תפיסת סמל שונה מהתפיסות אשר אותן הצגתי רווחת בין תלמידי הגר"א, אפשר לראות זאת אצל ר' מנחם מנדל משקלוב (להלן רמ"מ), שחי בליטא ואחר כך בארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה ה־19. ברצוני להציג את תפיסותיו ולהשוות ביניהן ובין הפיתוחים השונים של תפיסות הסמל הלוריאניות.

רמ"מ היה מתלמידיו הקרובים של הגר"א; הוא שהה בקרבתו בשלוש השנים האחרונות לחייו. אחרי מותו של הגר"א עסק רמ"מ בעריכת ספריו ובהבאתם לדפוס, והוא חתום כעורך על חלק מספריו המרכזיים, ביניהם הגהותיו של הגר"א לשלחן ערוך,[59] פירושו של הגר"א למשלי[60] ופירושו של הגר"א לספר יצירה.[61] רמ"מ עלה לארץ ישראל בראש שיירת העולים של תלמידי הגר"א, הוא התיישב תחילה בטבריה, בהמשך הוא עבר מטבריה לצפת, ובשלב מאוחר יותר עבר עם קבוצת תלמידים לירושלים, שם נפטר בשנת תקפ"ז (1827).[62] בדבריי אתמקד בקבוצת הכתבים המאוחרים של רמ"מ, כתבים אשר נכתבו בארץ ישראל.[63]

רמ"מ כתב מספר חיבורים לפני עלייתו לארץ המתאפיינים בשייכותם לסוגת הכתיבה המקובלת בחוג תלמידי הגר"א. הבולטים שבחיבורים אלו הם פירושו על האדרא רבה[64] ופירושו על מגילת רות.[65] לאחר עלייתו של רמ"מ לארץ, בימי שבתו בצפת ובירושלים, עסק רמ"מ בכתיבת קבוצה חיבורים נוספת אשר כונסה בתוך שני הכרכים של 'כתבי הגרמ"מ'. חיבור נוסף מתקופה זו הוא 'דרך הקודש' - פירוש על הספר ברית מנוחה המיוחס למקובל ר' אברהם מרימון.[66] קבוצת החיבורים המאוחרת התייחדה בסגנון כתיבתה הרצוף גימטריות ונוטריקונים. בחיבורים אלו, ובעיקר במאוחרים שבהם, קשה למצוא

---

59 **על הגהות הגר"א לשולחן ערוך** ראו: ח' דביר, "ביאור הגר"א על השלחן ערוך", **ישורון** ה (תשנ"ט) ג-יג.

60 **אליהו בן שלמה מוילנה, משלי עם פירוש הגר"א**, שקלוב תקנ"ח.

61 **ר' אליהו בן שלמה מוילנה, ספר יצירה**, ורשא תרמ"ד.

62 **מעט מאוד נכתב על תולדותיו של רמ"מ**. ראו אצל א' מורגנשטרן, **השיבה לירושלים**, ירושלים תשס"ז, עמ' 49 **11 ובהפניות שם**, וכן בהקדמת המוציאים לאור לר' מנחם מנדל משקלוב, **כתבי הגרמ"מ**, ירושלים תשס"א.

63 **על היחס בין כתביו המוקדמים וכתביו המאוחרים של רמ"מ** ראו: א' באומגרטן, "תמונת האותיות לר' מנחם מנדל משקלוב", **קבלה** 18 (תשס"ח) עמ' 287-320. רוב הכתבים שנכתבו בתקופה זו כונסו בתוך שני הכרכים של כתבי הגרמ"מ. נראה כי גם בנושא המאמר קיים הבדל בין הכתבים המוקדמים ובין הכתבים המאוחרים של רמ"מ.

64 **ר' מנחם מנדל משקלוב, מים אדירים**, ורשה תרמ"ה.

65 **ר' מנחם מנדל משקלוב, מנחם ציון**, פרמישלא תרמ"ה.

66 **ר' מנחם מנדל משקלוב, דרך הקודש**, ירושלים תשנ"ט. על החיבור ברית מנוחה ראו: ע' פורת, **עיונים בחיבור ברית מנוחה: רעיונותיו סביבתו הספרותית ומבוא למהדורה מדעית**, ירושלים תשס"ז.

משפט אשר אינו מורכב מציטוטים, מפסוקים וממקורות קודמים ומתבסס על גימטריות ונוטריקונים. סגנון כתיבה זה קשור למספר מאפיינים הקשורים להגותו המאוחרת של רמ"מ אשר עליהם ארחיב בהמשך.[67]

בין המאפיינים של כתיבה זו נמצאת ההתייחסות אל האות הבודדת כיחידת היסוד של השפה העברית. ההתייחסות אל האות אינה כמרכיב סמנטי וכחלק מהשפה אלא כרכיב עצמאי. על כך נבנה הטיעון כי האות הבודדת של השפה העברית היא כלי אשר בעזרתה פועל המקובל.[68] היצירה הקבלית מתוארת כפעולה המתרחשת בעזרת צירופי האותיות.[69] פעולת המקובל איננה קשורה למשמעות השגרתית אשר קיימת לשפה אלא מתייחסת אל השפה כמקבץ של אותיות בודדות או כאותיות אשר יוצרות צירופים חסרי משמעות סמנטית. מושגים אלו שהיו בשולי התפיסה הלוריאנית מבית המדרש של ר' חיים ויטל והיו קיימות בתפיסותיו של ר' ישראל סרוק[70] מגיעים אצל רמ"מ למרכז הבמה. בהמשך לכך רמ"מ יראה את התורה שבכתב כבנויה מרצפים של אותיות אשר פעולת המקובל מקיימת בהן יצירה.

דברי רמ"מ מעוגנים במספר תפיסות קבליות קודמות, והבולטות ביניהן הן תפיסת האותיות של ספר יצירה ושל ר' אברהם אבולעפיה.[71] הוא מתאר את פעילותו הקבלית המתייחסת לשפה העברית כנגזרת מן התפיסה של ספר יצירה שמתפרשת על ידי ר' אברהם אבולעפיה.

67 בנושא זה אני כותב בהרחבה בעבודת הדוקטורט העוסקת בין השאר בתפיסותיו הקבליות של רמ"מ.

68 דבר זה עולה משני הפירושים אשר כתב רמ"מ לצורתן הגראפית של האותיות העבריות. ראשיתו של הפירוש הראשון של רמ"מ לצורת האותיות נדפס בסוף 'מים אדירים' דפוס ירושלים תשמ"ט והמשכו נכספח לא' באומגרטן, תמונת האותיות. פירוש שני ומאוחר נדפס בתוך 'כתבי הגרמ"מ חלק ב''. את היצירתיות אשר קיימת אצל רמ"מ בעיסוק בשפה אפשר לראות מהמתודות הפרשניות בעברית אשר אותן הוא מפתח. ראו לדוגמה כתבי הגרמ"מ, חלק ב' עמ' רלה; שם, חלק א' עמ' רפ.

69 על צירופי אותיות ראו: M. Idel, *Absorbing perfections: Kabbalah and interpretation*, New Haven, 2002. מטרתן של צירופי האותיות אינו ליצור רצף בעל משמעות.

70 על מעמד האותיות אצל ר' ישראל סרוק ראו: ר' מרוז, "אסכולת סרוק: היסטוריה חדשה", **שלם** ז (תשס"ב), עמ' 151-193. על התגלגלות תפיסות אלו בחוג תלמידי הגר"א ראו: א' באומגרטן, "אורו של משיח ועורו של לויתן", **דעת**. (בפרסום).

71 על תפיסת השפה של ר' אברהם אבולעפיה ראו: ג' שלום, **פרקי יסוד** 45-46; מ' אידל, אברהם אבולעפיה: **לשון תורה הרמנויטיקה**, ירושלים ות"א תשנ"ד; M. Idel, *Absorbing perfections* pp. 439- 448. תפיסת השפה של רמ"מ הושפעה גם כנראה מתפיסות קבליות אשכנזיות, אשר עברו אליו בערוצים שונים. בין השאר אפשר לראות את ההשפעה של הספר עמק המלך של ר' נפתלי בכרך על רמ"מ, השפעה אשר אליה כבר התייחס גרשם שלום (ג' שלום, אנציקלופדיה יודאיקה, ירושלים 1972 כרך 4 עמ' 49-50). כמו כן אפשר למצוא אצל רמ"מ השפעה של חיבורים אשכנזיים ימי־ביניימיים כמו שבעים שמות של מטטרון (על קשר זה הרצה משה אידל).



על הקשר בין רמ"מ ובין ר' אברהם אבולעפיה כתב משה אידל.[72] רמ"מ עצמו מצהיר בפתיחה לחיבור 'דרך הקודש' כי תפיסותיו ותפיסותיו של הגר"א מבוססות על דברי ר' אברהם אבולעפיה.[73] בנוסף לכך מביא אידל מספר הקשרים אשר קיימים בין הגותו המוקדמת של רמ"מ ובין תפיסותיו של ר' אברהם אבולעפיה. מבין כתביו המאוחרים של רמ"מ עמדו בפני משה אידל בזמן כתיבתו רק 'דרך הקודש'. רוב כתביו המאוחרים של רמ"מ נדפסו מכתבי יד פרטיים רק לאחר כתיבת המאמר. אידל הצביע על קשרים בין הגותו של רמ"מ ובין הגותו של ר' אברהם אבולעפיה בעזרת החומרים אשר היו בידיו. כיום לאחר בחינת כלל החיבורים המאוחרים של רמ"מ ניתן להצביע, כהמשך לדבריו של אידל, על מסכת רחבה יותר של קשרים בין הגותו של רמ"מ ובין הגותו של ר' אברהם אבולעפיה, בעיקר בנוגע לתפיסות השפה, לתפיסת האותיות ולתפיסת הסמל הקבלי.[74]

עיסוקו בהשפעת הגותו של ר' אברהם אבולעפיה על רמ"מ הינה חלק ממגמתו המחקרית של אידל שהזכרתי, הקשורה בהצגת מרכזיותה של הקבלה האקסטטית מבית מדרשו של ר' אברהם אבולעפיה, ואת השפעתה על זרמים קבליים שונים. תפיסה זו הינה חלק מביקורת של משה אידל על הצגת תפיסת הסמל הקבלית של גרשם שלום, שמול תפיסות הסמל שלו העמיד אידל את תפיסת הסמל של ר' אברהם אבולעפיה.[75] אידל הראה כי מקובל זה הציג תפיסת קבלית אשר חולקת על עולם הקבלה המוכר תיאוסופי-תיאורגי. ר' אברהם אבולעפיה התמקד על פי אידל בחוויות הדתיות ובדרכים של המקובל להגיע אליהן. תפיסותיו של ר' אברהם אבולעפיה ושל חוג המקובלים אשר הושפע ממנו כונו על ידי אידל בשם 'קבלה אקסטטית'.

על פי אידל, מושג הסמל אשר תפס מקום מרכזי בספרות הזוהרית, נעדר מכתביו של ר' אברהם אבולעפיה ומכתבי המקובלים אשר הלכו בעקבותיו. הסיבה לכך היא מרכזיות העיסוק של ר' אברהם אבולעפיה במצבים של דבקות דתית, וכן מהתיאולוגיה המיוחדת לו. הסבריו של ר' אברהם אבולעפיה לנושאים אלו לא נזקקו לתפיסת סמל, ולמערכת

72 מ' אידל, "בין הקבלה הנבואית לקבלת ר' מנחם מנדל משקלוב", **הגר"א ובית מדרשו**, רמת גן תשס"ג, עמ' 173-184.

73 **דרך הקודש** עמ' ד.

74 **בנוסף לכך אל חבילת הכתבים של רמ"מ אשר ממנה הודפסו הכתבים של כתבי רמ"מ הוצמדו, לפי עדותיהם של משה אידל ואריה מורגנשטרן, כתבי ר' אברהם אבולעפיה. גם בהעתקותיו של ר' נפתלי הירץ הלוי, הוצמדו כתביו של ר' אברהם אבולעפיה אל כתביו של רמ"מ.**

75 **על ר' אברהם אבולעפיה ראו: מ' אידל, אברהם אבולעפיה: לשון תורה הרמנויטיקה**, ירושלים ות"א תשנ"ד; E. R. Wolfson, *Abraham Abulafia: Kabbalist and Prophet Hermeneutics Theosophy and Theurgy*, Los Angeles 2000.

הפערים שאותה הצגתי בין מסמל ובין מסומל.[76] ביסודו של מושג הסמל עומד הפער בין הגשמי והרוחני - פער אשר עומד בבסיסה של המחשבה המערבית ובבסיסה של התפיסה הקבלית התיאוסופית-תיאורגית. הדגם התיאוסופי-תיאורגי, שאף בראש ובראשונה להבנה של העולמות העליונים ולהשפעה עליהם מתוך הנחת הפער אשר קיים בין עולמות אלו ובין העולם הזה. ההנחה אשר עומדת בבסיסה של תפיסה זו היא כי הדבקות לא יכולה להתממש בתוך העולם הגופני, ולכן בשביל להגיע לקשר עם הרוחני דרוש קיום של עולם 'אחר', עולם מקביל לעולם הגוף אשר העולם הגשמי ישלוט בו.[77] את הפער בין הרוחני ובין הגשמי פותר הסמל אשר תפקידו הוא יצירה של מערכות קשרים ביניהם. בהמשך, גם הפעילות האנושית מוגדרת כפועלת במסגרת הסמליות אשר מאפשרת פעילות של האדם בעולמות העליונים. לעומת תפיסה זו הקבלה האקסטטית לא עוסקת בפער בין הרוחני ובין הגשמי ואף כופרת בו ובחוסר היכולת להגיע לדבקות בתוך העולם. אשר על כן תפיסה קבלית זו לא נזקקת להשלמתו של הפער בעזרת עולם הסמלים.

## ה. הסמל והתפיסה ההרמנויטית

ההבדלים בין הדגמים הקבליים השונים בנוגע לפער בין הגשמי והרוחני ניבטים גם בתפיסות ההרמנויטיות של הקבלה התיאוסופית והקבלה האקסטטית. בבסיסה של התפיסה ההרמנויטית של הקבלה התיאוסופית עומדת החלוקה בין הרבדים השונים של הטקסט. הטקסט מתואר כבעל גוף ונשמה אשר חלוקים זה מזה ומנהלים מערכות של קשרים זה עם זה. תפיסה זו התמצתה במערכת הפרשנות המכונה פרד"ס. שיטת פרשנות זו הניחה את קיומו של 'גוף' לטקסט, המנותק באופן מלא או חלקי מנשמתו.[78] לעומת תפיסה זו ר' אברהם אבולעפיה והקבלה האקסטטית מציגים תפיסה הרמנויטית שונה, בעוד ר' אברהם אבולעפיה חולק על התפיסה המחלקת את הטקסט לרובדי פרשנות

76 מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 214.

77 אידל, שם עמ' 220. וראו את המקורות הנרחבים בהע' 24 שם. ראו גם מ' אידל, **החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 126-128. תפיסות דואליסטיות אלו אשר מדגישות את הפער בין הרוחני ובין הגשמי, ומציגות את חוסר היכולת להגיע בתוך הגשמי למצבי דבקות בולטים אצל ר' חיים מוולוז'ין. תפיסה זו נדרשת לתיאור המבנה האנתרופומורפי של האלוהות. ראו: י' לוברבאום, **צלם אלהים: ספרות חז"ל הלכה ואגדה**, ירושלים תשנ"ו.

78 על הפרשנות בדרך הפרד"ס ראו: G. Shalom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941 pp. 210-211; ג' שלום, פרקי יסוד, עמ' עמ' 52-66; י' תשבי, **משנת הזהר**, ירושלים תשכ"א, ח"ב עמ' שסג-שעה; M. Idel, *Absorbing perfections*, pp. 429-437.



שונים. אכן גם אבולעפיה מפתח תפיסה הרמנויטית אשר יש בה שימוש בדרכי פרשנות שונים אל הטקסט,[79] אך הוא מצדד בתפיסה אשר רואה את הטקסט המקראי כולו כבנוי משמות קודש. בראייה זו הרובד הגלוי של הטקסט הינו חסר משמעות, ומשמש רק כשער להגעה אל המשמעות הפנימית שלו. על פי אידל, ההגעה אל הרובד הפנימי של הטקסט עוברת דרך הריסתו של הרובד החיצוני. דברים אלו קשורים לצורת הכתיבה של ר' אברהם אבולעפיה, ולהתמקדות במשמעותה של האות הבודדת. על פי תפיסה זו, ההגעה של המקובל אל החוויה הדתית המצופה אינה מתרחשת דרך קיום הצו האלוהי אשר מצוי בטקסט באופן שבו הוא נקרא ואחר כך גם מתפרש. קיום הצו תלוי כמובן בקריאה של הטקסט ובהבנת המשמעות שלו, דבר אשר מניח כי היחידה המינימאלית של הטקסט היא המשפט. המקובל, על פי ר' אברהם אבולעפיה, מגיע לדבקות תוך התמקדות באות הבודדת, בלי להתקדם אל המילה או אל האות, פעולה הדורשת מהמקובל התעלמות מהמובן אשר כלול ביחידות הגדולות יותר של הכתוב.[80]

משה אידל עסק באריכות בהשפעתה של הקבלה האקסטטית על זרמים קבליים שונים. בין השאר הראה אידל את השפעותיה של הקבלה האקסטטית מבית מדרשו של ר' אברהם אבולעפיה על תנועת החסידות במאות השמונה עשרה והתשע עשרה. החסידות שילבה, על פי אידל, בין הקבלה האקסטטית אשר שאיפתה היא חווית הדבקות בין המקובל ובין האל, ואשר הציגה אידיאל דבקות אינדיווידואלית, ובין הקבלה התיאוסופית אשר מדגישה את הערכים החברתיים ואת ערכו התיאורגי של קיום המצוות.[81] גם בתפיסת האותיות והשפה בחסידות אפשר לראות השפעה ברורה של ר' אברהם אבולעפיה, התמקדות באות הבודדת, והתעלמות מהרובד הסמנטי של הטקסט.[82]

79 מ' אידל, אברהם אבולעפיה, עמ' 87-122.

80 דברים אלו בולטים בתפיסתו של ר' אברהם אבולעפיה את המושג 'צירוף'. הפירוש המקובל למושג זה מתייחס לחיבור בין האותיות השונות - ולמעבר בין האות אל המילה. פירוש זה למושג 'צירוף' שכיח בספרות הקבלה ומוכר מספר יצירה. לעומת תפיסה זו רמ"מ מתייחס אל הצירוף כחיבור בין חלקיה השונים של האות, והרכבת הגופן של האות מחלקיו השונים. תפיסה זו שכיחה כבר בכתביו המוקדמים של רמ"מ ראו: רמ"מ, **מים אדירים**, נספחים, עמ' מ.

81 **אידל**, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 219. על היחס בין החסידות ור' אברהם אבולפיה ראו: מ' אידל, החסידות: **בין אקסטזה למאגיה, על השפעתה של גישה זו על תפיסת ארץ ישראל בחסידות** ראו מ' אידל, "על ארץ־ישראל **במחשבה** היהודית המיסטית של ימי הביניים", **ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים תשנ"א, עמ' 193-214; ר' מרגולין, **מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות**, ירושלים תשס"ה.

82 **על מעמד האותיות בחסידות** ראו: ר' אליאור, **חירות על הלוחות**, ירושלים תש"ס, פרק ד עמ' 84-98; ח' פדיה, **"הבעל שם טוב"**, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש - קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית", **דעת** 45 (תש"ס) עמ' 25-73; צ' קויפמן, **בין אימננציה להתנהגות דתית: עבודה בגשמיות בראשית החסידות**, ירושלים תשס"ה

## 1. פרשנות התורה והיחס לארץ ישראל

בהקשרים אלו אפשר להקביל באופן ברור בין התפיסות החסידיות ובין תפיסותיו של רמ"מ, כשתי גישות אשר במאה התשע עשרה שילבו בין הדגמים של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית ובין הקבלה האקסטטית, אם כי השילובים עצמם נבדלים ביניהם. דוגמה להבדל בולט בין החסידות ובין רמ"מ היא שהחסידות עסקה באופן אינטנסיבי במצבים של דבקות דתית, ולעומתה קשה למצוא התעסקות בנושאים אלו אצל רמ"מ. דוגמה לנקודת דמיון מסוים היא הזיקה בין התפיסה של התורה והשפה החסידית ובין תפיסתו של רמ"מ; אם כי תפיסתו של רמ"מ היא קיצונית מהתפיסה החסידית וקרובה אף יותר לתפיסתו של ר' אברהם אבולעפיה.

על פי אידל, אחד ההבדלים בין הדגם הקבלי התיאוסופי-תיאורגי ובין הדגם האקסטטי הוא בשאלה מהי יחידת היסוד של השפה. המילה בדגם התיאוסופי-תיאורגי לעומת האות בדגם האקסטטי. בהקשר זה רמ"מ שייך באופן מובהק לדגם האקסטטי. רמ"מ מפתח בכתביו תפיסה הרמנויטית אשר בנויה על מערכת מתודות לפרשנות התורה.[83] כאשר בוחנים מתודות אלו, רואים כי בכל דרכי הפרשנות שלו אין התייחסות ליחידה גדולה מן האות. האות משמשת אצלו כחזות התורה, כקשר אשר קיים בין התורה ובין האל, וכן בין האל ובין האדם. דברים אלו מעוגנים בפרשנותו לקבלה הלוריאנית. על פי פרשנותו, האות הבודדת היא השערה אשר יוצאת ממוחו של 'אדם קדמון',[84] ותפקידה הוא העברת השפע בין האל לבין האדם. דבר זה מסביר את העדר העיסוק אצל רמ"מ בקשרים בין האותיות השונות, ובהפיכתן של האותיות למילה ולמשפט.[85] בהמשך לכך, השערות השונות, כלומר האותיות, מתוארות כמקבילות לנשמות בני ישראל.[86] מספר השערות אשר נמצאות על ראשו של אדם קדמון הוא כמספר אותיות התורה ובמספר נשמות ישראל. על פי זה,

עמ' 72-74; M. Idel, *Absorbing perfections*, pp. 59-69; י' אביבי, **קבלת האר"י** חלק ג' עמ' 1464-1465.

83 ראו לדוגמה: גרמ"מ, כתבי הגרמ"מ, חלק ב' (תמונת האותיות) עמ' רלה.

84 **מים אדירים** עמ' ד.

85 רמ"מ מתייחס לפעולת 'צירוף' בשני שימושים. הראשון, אשר ההתייחסות המתודולוגית אליו היא הרבה ביותר, הוא כצירוף חלקיה השונים של האות לגדי אות שלמה. שימוש זה נדיר מאוד בקבלה. שימוש שני, אשר רמ"מ מרבה להשתמש בו הוא צירוף של אותיות. פעולת הצירוף אינה אמורה ליצור מילים בעלות משמעות, ומכאן שאין תפקידה סמנטי.

86 ראו לדוגמה: גרמ"מ, כתבי הגרמ"מ, חלק א, (דרושים על סדר השתלשלות) עמ' רעט-רפ. דברי רמ"מ מבוססים על ר' חיים ויטל. ראו לדוגמה: ר' חיים ויטל, עץ חיים, ירושלים תר"ע, שער יג פרק יא; שם, שער כה פרק ה. על השערות כמגלות את הפנימיות ראו גם: גרמ"מ, כתבי הגרמ"מ, חלק א, (ביאור משנת חסידים) עמ' קו.



אי החיבור בין האותיות השונות נובע מחוסר בחיבור בין הנפשות השונות.[87] רמ"מ מציג את המצב של הניתוק בין השערות כמצב טבעי אשר מאפשר את קיום העולם. דברים אלו תואמים את הדברים אשר הצגתי בנושא הקבלה האקסטטית, שהתמקדה בתופעת הדבקות האישית והעדיפה אותה על פני התופעה הדתית החברתית;[88] זו דוגמה לפרשנות אשר הוא נותן לדבריו של ר' אברהם אבולעפיה, ולשילוב בין הדגם הקבלי האקסטטי ובין הדגם התיאוסופי-תיאורגי, והשילוב נעשה תחת מערכת מושגים לוריאנית. דבר זה ניכר בכך שרמ"מ כתב שלושה חיבורים המסודרים על פי סדר האצילות הלוריאני.[89] עם זאת ספריו של רמ"מ (כחלק מהמקובלים אשר הושפעו מרמח"ל) חסרים תיאורים של פעילות תיאורגית. את הפעילות התיאורגית מחליפה הפרשנות לתורה, פרשנות אשר במרכזה עומדת פעילות שמושאה הוא האות הבודדת, תוך כדי הריסת המובן של הטקסט המקראי, המאפיינת כזכור את הדגם הקבלי האקסטטי.

אידל הגדיר את התפיסה הקבלית של רמ"מ בעקבות השפעותיו מאבולעפיה כפרשנות פסיכולוגית של הקבלה.[90] על פי דבריו, קיים קשר בין הפרשנות הפסיכולוגית ובין התפיסות האקסטטיות. גם הבחנה זו בנושא מציגה מערכת של הקשרים בין תפיסותיו של רמ"מ ובין הפרשנות החסידית-פסיכולוגית לקבלת האר"י.

דבריו של אידל בנוגע לקבלה של ר' אברהם אבולעפיה מפותחים על ידי יונתן גארב העוסק בדגמים שונים ליחס אל 'ארץ ישראל' בימי הביניים ובעת החדשה.[91] גארב, בעקבות מחקרים קודמים, מציג את שתי ההתייחסויות המקובלות לארץ ישראל בקבלה הימי-ביניימית. התפיסה הראשונה היא התפיסה אשר התייחסה אל ארץ ישראל במרחב גיאוגרפי ממשי, ואילו הגישה השנייה היא אשר התייחסה אליה כאל 'ארץ של רוח' ולא כאל טריטוריה מעשית.[92]

87 **דברים** אלו מנוגדים לתפיסת האותיות והשפה אשר אותם אפשר לראות אצל תלמידו של הרמ"מ, ר' יצחק חבר. תפיסותיו הקבליות של ר' יצחק אייזיק הן פירוש קיצוני לפרשנותו של הרמח"ל לקבלת האר"י. ר"י חבר עסק בהרחבה בחיבוריו ביחסים שבין האותיות השונות המשקפים את היחסים בין אנשים שונים בתוך ההיסטוריה. **ראו:** א' באומגרטן, אורו של משיח.

88 **אידל, קבלה: היבטים חדשים**, עמ' 218.

89 **'דרושים על סדר ההשתלשלות'**, 'זוא דמהימנותא', 'פירוש על משנת חסידים'. חיבורים אלו קובצו בתוך החלק **הראשון של 'כתבי הגרמ"מ'**.

90 **מ' אידל, בין הקבלה הנבואית**.

91 **י' גארב, "דגמים של מקום מקודש במיסטיקה היהודית ורישומם במאה העשרים", ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים תשס"ה, עמ' 1-25.

92 **ראו לדוגמה ח' פדיה, "ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (תשנ"א)** 233-289. ראיה מעניינת על נושא זה ראו אצל ז' גורביץ', **על המקום**, תל-אביב 1992 עמ'

גארב מעיר על הקשר בין תפיסת הסמל ובין תפיסתו של רמ"מ את ארץ ישראל, תפיסות אשר הושפעו מהקבלה האקסטטית של ר' אברהם אבולעפיה. הוא מציג את תפיסתו של רמ"מ כתפיסה חריגה בין תלמידי הגר"א. את עליית תלמידי הגר"א לארץ ישראל מכנה גארב 'פלישה של הזרם הקונקרטי לטריטוריה של הזרם האקסטטי',[93] חוגי המקובלים בארץ ישראל מייצגים מסורות של הזרם האקסטטי,[94] ואילו המקובלים האירופאים, ובתוכם תלמידי הגר"א, כחלק מהקבלה הלוריאנית האירופאית מהווים את הזרם הקונקרטי.[95]

על פי גארב, תפיסת ארץ ישראל של רמ"מ דומה לתפיסת ארץ ישראל החסידית, תפיסה אשר במרכזה עומדת ארץ ישראל הספיריטואלית.[96] דברים אלו עומדים מול התפיסה המוכרת במחקר אשר ראתה את תלמידי הגר"א כמכלול אחד, אשר תפסו את ארץ ישראל בראש ובראשונה כמרחב גיאוגרפי, ואת העלייה לארץ כחלק מגאולת הארץ הפיסית, גישה אשר אותה הוביל אריה מורגנשטרן.[97]

בעקבות זאת אפשר להצביע על קשרים הגותיים אשר היו קיימים בארץ ישראל בין חסידים ובין מתנגדים, תפיסות אשר לא היו אפשריות בחוץ לארץ, וכן על קבוצות שונות בתוך תלמידי הגר"א בארץ ישראל. יכול להיות שתפיסות שונות של ארץ ישראל בין תלמידי הגר"א היוו את הרקע למחלוקות פוליטיות שונות בתוך חוגי הפרושים בירושלים במאה התשע עשרה.[98] ואפשר שיש בכך כדי להסביר את המקורות הרבים אשר עליהם הסתמכו המתנגדים לתפיסותיו של מורגנשטרן.

נראה כי תפיסות אלו קשורות להיכרות של רמ"מ עם כתבים מחוג הקבלה האקסטטית

---

.80-22

93 י' גארב, 'דגמים של מקום', עמ' 11-12.

94 ראו לדוגמה אצל י' גארב, "קבלתו של ר' יוסף אבן צייאח כמקור להבנת קבלת צפת", **קבלה** 4 (תשנ"ט) עמ' 313-255.

95 גארב עצמו מעיר שם על הפגמים אשר קיימים בהגדרות כוללניות.

96 על תפיסת ארץ ישראל בחסידות ראו לדוגמה: ר' הרן, "מה הניע את תלמידי המגיד לעלות לארץ־ישראל?", **קתדרה** 76 (תשנ"ה), עמ' 77-95; ד' אסף, "שיצא שמועה שבא משיח בן דוד", **ציון** סא תשנ"ו עמ' 319-349; מ' חלמיש, "החסידות וארץ־ישראל: תפיסת עולם במבחן המציאות - שני דגמים", **ארץ־ישראל בהגות היהודית בעת החדשה** (תשנ"ח), עמ' 225-255; מ' אידל, "על מקומה של ארץ־ישראל בחסידות", **ארץ־ישראל בהגות היהודית בעת החדשה** (תשנ"ח), ירושלים 256-275.

97 על גאולת הארץ אצל תלמידי הגר"א ראו אצל א' מורגנשטרן, **משיחיות ויישוב ארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ה; ר' שוחט, **תורת הגאולה של הגר"א והשפעתה לדורות**, רמת גן תשנ"ח. כנגד תפיסות אלו ראו את הביקורת של י' ברטל, **גלות בארץ**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 236-264, וכן של ברנאי: י' ברנאי, **היסטוריוגרפיה ולאומיות**, ירושלים תשנ"ה; וכן י' ברנאי, אריה מורגנשטרן: "השיבה לירושלים - חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה התשע־עשרה", **ציון** עג ג (תשס"ח), עמ' 371-376.

98 מורגנשטרן, השיבה לירושלים.



אשר היו מצויים בארץ ישראל.[99] דברים אלו ניכרים בבחינת ההשפעה הרבה שיש להן בכתבים הארץ ישראליים של רמ"מ. עם זאת כבר הראה אידל כי ההשפעה של ר' אברהם אבולפעיה מצויה כבר בכתבים המוקדמים של רמ"מ.[100] כמו כן אפשר להסתמך על עדותו של רמ"מ עצמו כי קבלת ר' אברהם אבולעפיה עמדה במרכז הגותו של רבו הגר"א.[101] על פי עדות זו, יכול להיות כי גם בתפיסותיו של הגר"א עצמו אפשר למצוא השפעות של קבלה אקסטטית. יכול להיות כי קריאה זו בגר"א עולה מתוך עיון בפירושו לספר יצירה, ושימת המוקד של תורת הגר"א בפירוש זה ולא כפי שנהוג, בפירושו לספרא דצניעותא.[102] על פי קריאה זו, רמ"מ איננו חריג בתוך חוג מקובלי הגר"א, כפי שמציע גארב, אלא מייצג אפשרות קריאה בתוך הגר"א עצמו, אשר מאפיינת חוג מקובלים רחב יותר.[103]

## ז. חורבן וגלות

אציג להלן כמה פסקאות של רמ"מ אשר עוסקות במעמדה של ארץ ישראל ובמעמדה של הגלות. ניתוח הפסקאות יאפשר בחינה של תפיסותיו של רמ"מ את המושגים הללו. כמו כן פסקאות אלו מבהירות את היחסים בין תפיסותיו של רמ"מ ובין תפיסות חסידיות. התפיסות החסידיות, כאמור, לא התייחסו אל ארץ ישראל כאל מרחב גיאוגראפי בלבד. נראה כי תפיסות חסידיות ראו בארץ ישראל מרחב רוחני אשר מנהל מערכת קשרים ענפה עם המרחב הגיאוגראפי. דבר זה ניכר בדיונים סביב עליות החסידים הראשונות לארץ ישראל,[104] וכן בדיונים סביב עלייתם של אישים שונים לארץ ובראשם ר' נחמן

---

99 כך כתב יוני גארב (י' גארב, 'דגמים של מקום', עמ' 11-12), וכך כתבתי אני ( א' באומגרטן, תמונות האותיות).

100 מ' אידל, 'בין הקבלה הנבואית לקבלת ר' מנחם מנדל משקלוב'.

101 דרך הקודש, עמ' ד.

102 בגישה זו נוקט אליוט וולפסון. E. R. Wolfson, *From sealed book to open text: time, memory, and narrativity in kabbalistic hermeneutics*, **Interpreting Judaism in a Postmodern Age**, New-York 1996 pp. 145-178. הצגתו של וולפסון את הגר"א יוצרת קשר הדוק בינו ובין הגותו של רמ"מ.

103 לפי הצגה זו, בין תלמידי הגר"א, רמ"מ נטה כבר בחו"ל לכיוון הקבלה האקסטטית, נטייה אשר התחזקה אחרי עלייתו לארץ ישראל. עלייה זו אפשרה הן מפגש עם כתבים נוספים של ר' אברהם אבולעפיה, והן פגישה עם חסידים בטבריה ובצפת, דבר אשר לא היה אפשרי בליטא. (על יחסו של רמ"מ אל חסידים בליטא ראו: מ' וילנסקי, **חסידים ומתנגדים** א', ירושלים תש"ל עמ' 314-318.

104 דיונים אלו עולים בעיקר סביב אגרות החסידים מארץ ישראל. על העליות החסידיות לארץ ישראל ראו: J. Barnai, *The historiography of the hasidic immigration to Erets Yisrael*, **Hasidism Reappraised** (1996) 376-388

מברסלב.[105] הדיונים החסידיים מקשרים בין התהליכים הרוחניים שהם עברו ובין עלייתם הפיסית לארץ ישראל. הגותו של רמ"מ לעומת זאת חסרה כל התייחסות אוטוביוגרפית הקשורה לעלייתו לארץ ישראל.[106] ההתייחסות אשר קיימת בחיבורים הקבליים של רמ"מ מתייחסים אל ארץ ישראל ואל הגלות כאל מושגים אשר מנותקים מכל הקשר גיאוגרפי. דוגמה לדבר היא תיאור ה'גלות' של רמ"מ. הגלות היא תיאור זמן; מושג הזמן הגלותי לא מייצג זמן היסטורי-פוליטי, אלא רק מאפיין את הקשר בין האל והאדם - קשר שהוא חיצוני לזמן פוליטי. בעקבות זאת קשר זה בין האדם והאל, ובעקבותיו המושג 'גלות' עצמו, מאפיין אצל רמ"מ את זמנו של העולם הזה כולו, ולא רק את המצב הפוליטי שבו לא קיים בית מקדש. דברים אלו בולטים בתיאור המופיע בתוך הספר 'רזא דמהימנותא':

> והנה כעת שאנחנו בגלות, ואין לנו לא מקדש ולא כהן ונביא ומלך ושר, ואעפ"כ יש לנו התורה שהיא כלל הכל ורשימו דכלא, ובין בבחינת חיצוניות ובין בבחינה פנימיות, כבר יש לנו תיקוני הנשמות, והתורה ממרע"ה[107] עד עתה, דהיינו ממרע"ה עד שלמה המלך, ומשלמה עד עתה. כי משה עם האבות נקרא הר המר, וענין שלמה נקרא גבעת הלבונה,[108] כי זה של משה נתקדש בשמן המשחה, ושל שלמה בקרבנות וקטרת, ותוכו הכל רצוף אהבה הנ"ל. ושורש האהבה הוא תורה שבע"פ, אשר חי"י עול"ם נטע בתוכינו.[109]

בפסקה זו תיאור הזמן העכשווי הוא תיאור של גלות. הגלות הינה מצב שבו אין מקדש, אין כהן, אין נביא, אין מלך ואין שר. תיאור זה מתייחס לאופן הקשר בין האל והאדם. מושגי הגלות והגאולה קשורים על פי דברים אלו של רמ"מ לא למצבו המדיני של עם ישראל, או למצבו הגיאוגרפי, אלא לקיומו של בית המקדש. בהמשך הפסקה מתואר הקשר בין מושג

105 ראו לדוגמה: א' גושן-גוטשטיין, "ארץ-ישראל בהגותו של ר' נחמן מברסלב", **ארץ-ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 276-300; א' מלכיאל, **מסע אל הסוד: בעקבות מסעו של רבי נחמן לארץ ישראל**, ירושלים תשס"ח.

106 דברים אלו נכונים בהקשר לספרי הקבלה של רמ"מ, וככל שידי מגעת גם בנוגע למקורות היסטוריים. נראה לי כי חלק מהמקורות אשר הובאו אצל מורגנשטרן אינם אישיים של רמ"מ, אלא מתייחסים אל הקהילה הצפתית כולה. כך יש לקרוא לדוגמה גם את איגרת תלמידי הגר"א מצפת אשר הובאה אצל א' יערי, **אגרות ארץ ישראל**, תל אביב תש"ג, עמ' 328-337. חשוב לציין כי איגרת זו, אף על פי שניתן לקרוא אותה כרצופה בביטויים משיחיים (כפי שעושה מורגנשטרן) מתנסחת במושגים אשר רואים את המשיחיות כרוחנית. באגרת זו קשה למצוא סימוכין להרחבה של הפעילות הדתית, ונראה כי הבאת הגאולה מתבצעת על ידי חיזוק תלמוד תורה. נראה לי שכך צריכים לראות באופן כללי את השלב הראשון של ההתיישבות הפרושית בארץ ישראל.

107 = ממשה רבנו עליו השלום.

108 על פי שיר השירים ד, ו: "עד שיפוח היום ונסו הצללים אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה".

109 רמ"מ, **כתבי הגרמ"מ**, א (רזא דמהימנותא) עמ' מא. הציטוט מתוך נוסח ברכת התורה. דיון שלם בסוגיות אלו יתפרסם בעתיד בעבודת הדוקטורט שלי. כאן הדיון חלקי בלבד.



הגלות כקשור לאופייה של התורה וליחסים בין התורה שבכתב והתורה שבעל פה. ניתוח של מערכת היחסים בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה מעלה את המסקנה כי מושג הגלות קשור בראש למערכת היחסים בתוך התורה, מערכת יחסים אשר קיימת כבר בזמן מתן תורה, ולא להתרחשות הפוליטית או הגיאוגרפית הקונקרטית.

בפסקה שהבאתי התורה שבעל פה מתוארת על ידי רמ"מ כקשר אלטרנטיבי בין האדם ובין האל ביחס לקשרים אשר היו קיימים בזמן קיומו של בית המקדש. לפי דבריו, התורה שבעל פה היא בראש ובראשונה סוג של קשר בין הקב"ה ובין ישראל, וקשר זה הוא הקשר הדומיננטי בזמן חורבן הבית; קשר אשר הוא המאפיין העיקרי של הגלות.

ממקור זה אפשר להבין כי קיים אצל רמ"מ גם זיהוי הפוך. דברים אלו עולים באופן מפורש ממקורות אשר אותם אביא בהמשך. מהם עולה כי מלבד זאת שהתורה שבעל פה היא המאפיינת של הגלות, גם הגלות היא המאפיינת של התורה שעל פה. משמעותה של אמירה זו היא כי אפשר לחלק בין שני מצבים של התורה. הראשון הוא התורה כפי שהיא במצב נגאל, והשני הוא התורה כפי שהיא בגלות. כפי שאומר רמ"מ בפסקה דלעיל, התורה כפי שהיא בידינו כעת, וכפי שהיא ניתנה לנו בסיני היא התורה שבגלות.[110] התורה האידיאלית היא תורת הגאולה והיא תורה אשר מעולם לא ניתנה לנו. לפי זה הגלות לא החלה בזמן חורבן בית המקדש אלא כבר בזמן מתן תורה. במקורות הבאים אשר אביא אפשר יהיה לראות כי העולם הזה, כפי שהוא אחרי שבירת הכלים, הוא עולם של גלות; לפי זה הגלות איננה קשורה כלל לטריטוריה מסוימת אלא למצבו הקיומי של העולם הזה. דברים אלו עולים מדבריו של רמ"מ בנוגע לתהליכים אשר עוברים על פרצוף הנוקבא:

> ושם מתחלת הנוקבא לפרש ולגלות הבירו"ר בתורה שבע"פ, אשר ירדו בגלות לברר וללבן ולצרף הסיגים עד שיתגלה רז"י עול"ם שהי' ג"ן בעד"ן מקד"ם, ויתגלה בימי המשי"ח כל רז"י עול"ם בקו וביושר הכל בהשגחה פרטית.[111]

על פי דברי רמ"מ, התורה שבעל פה היא פרצוף נוקבא. תהליך הגדילה של פרצוף הנוקבא מקביל לתהליך הגדילה של פרצוף זעיר אנפין אותו הזכרתי, ומתרחש גם הוא לאורך ההיסטוריה.[112] המטרה היא הגדלת פרצוף הנוקבא עד לבגרות, מצב שבו תוכל הנוקבא להתייחד עם פרצוף זעיר אנפין. התיאור הלוריאני של ייחוד פרצופי זעיר אנפין ונוקבא

110 זאת מתוך ההנחה של רמ"מ כי התורה שבעל פה ניתנה יחד עם התורה שבכתב.

111 רמ"מ, **כתבי הגרמ"מ** חלק א' (רזא דמיהמנותא) עמ' יד.

112 בהקשר זה ניתן לראות את ההשפעה של רמח"ל על רמ"מ, לאורך ההיסטוריה, ציר ההתפתחות המרכזי. אלא שלעומת רמח"ל אשר עוסק בהיסטוריה פוליטית, עוסק רמ"מ בהיסטוריה של התורה.

מתפרש על ידי רמ"מ כייחוד בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה, דבר אשר מהווה את הגאולה של התורה ובעקבות זאת של העולם. לפי הסבר זה, הגלות של התורה שבעל פה מעוגנת בתיאורים הלוריאניים על היווצרות של הפרצופים השונים אחור באחור, ונסירתם לאחר מכן, דבר אשר גורם לפירוד. הפירוד, אשר הוא הגלות, מתבטא בכך שאין חיבור בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה, והלומד לא יכול לראות את המקור לתורה שבעל פה בפסוקי התורה שבכתב. בעולם הזה אשר מאפייניו הם הפרצופים הנמוכים של זעיר אנפין ונוקבא לא היה מעולם ייחוד בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה, גם בזמן בניין בית המקדש. דבר זה מבהיר את הפרשנות של רמ"מ כי הגלות קשורה אמנם לזמן, אך זמנו של העולם הזה כולו הוא זמן הגלות התיאולוגית ולא זמן הגלות הפוליטית.

תהליכים אלו של פרשנות התורה שבכתב מתוארים במספר מקורות על ידי רמ"מ כמאפיין העיקרי של העולם הזה. בהמשך לזה נקודת הראשית של הפרשנות והתחלת היצירה של התורה שבעל פה מתוארת לעיתים כמאפיינת את תיקון חטא אדם הראשון[113] או את אברהם אבינו, וסיומו של תהליך הפרשנות יהיה בביאת המשיח ובגאולה. בהקשר זה המסגרת של העולם הזה מתוארת על ידי התורה שבעל פה, אשר נתונה בעולם הזה במצב של גלות; ויש בכך כדי להסביר את ההשוואה אשר קיימת בדברי רמ"מ דלעיל בין התהליכים אשר עוברים על התורה ובין הגלגולים אשר עוברים על הנשמות. גלגול הנשמות דומה אצל רמ"מ לגלגולים השונים אשר עוברים על התורה שבעל פה, ותפקיד האדם איננו תיקון כל המצוות, כפי שמתואר בקבלה הלוריאנית, אלא הוצאה לפועל של החידושים בתורה שבעל פה אשר מיוחדים לו.

כאמור, הגלות בהקשר זה מאפיינת את העולם הזה, ואיננה גלות מטריטוריה. תפיסה זו של הגלות מעבירה את פירושו של המושג 'גלות' ממאפיין פוליטי למאפיין תודעתי של מצב האדם בעולם הזה. חוסר הטריטוריה של הגלות מאפיין גם את הדיון של רמ"מ בקדושת 'ארץ ישראל', ובמצבה של ארץ ישראל בחורבנה:

113 רמ"מ, **כתבי הגרמ"מ** חלק א' (רזא דמהימנותא) עמ' יז: "והוא התורה הנגלית אשר ירדה בגלות, שהוא דוגמת סוד הנשמה אשר ירדה מעץ החיים" דברים אלו ממשיכים את דברי תיקוני הזוהר. תיקוני הזוהר מתארים את התורה בעולם הזה כתורת עץ הדעת אשר עומדת מול תורת עץ החיים. ראו לדוגמה: ג' שלום, **פרקי יסוד**, פרק שני עמ' 36-85; י' **תשבי, משנת הזהר**, עמ' שעה-שצח. ראו בהקשר זה את דבריו של רמ"מ, **כתבי הגרמ"מ**, חלק א' (רזא דמהימנותא) עמ' מד, שם מתייחס רמ"מ אל המורכבות של התורה, כפי שהיא מופיעה בזמן הגלות.



**והיא**[114] סוד אר"ץ הקדוש"ה, נוקבא של קדוש ישראל הנ"ל,[115] הנברת מהרי ארר"ט מאר"ץ כנע"ן, להיות ארץ ישראל, ארץ החיים, ארץ הקדושה, וגם בעת חורבנה אשר ירדה מאד בסוד תרגום ארעא קדישא, שהיא חרפ"ת גוים,[116] אעפ"כ היא ארעא קדישא.[117]

בראשית הפסקה מופיע הזיהוי הקדום בין ארץ ישראל ובין פרצוף הנוקבא. זיהוי זה עומד בבסיס הקשר בין תיאורי הגלות ובין תיאורי פרצוף הנוקבא או השכינה,[118] תיאורים אשר שכיחים אצל קודובירו (רמ"ק).[119] גם אצל רמ"מ מקבל זיהוי זה של הארץ עם הנוקבא משמעות תיאורגית, בו קיימת משמעות קבלית להימצאות בארץ ישראל:

וזה הי' בראשית, אבל חות"ם הברי"ת גי' כנס"ת ישרא"ל[120] בסוד כמרא"ה הקש"ת[121] אש(") ר יהי(")ה[122] בעה"ז,[123] גי' מש"ה משי"ח. אשר יהיה, כי מ"ה ש(י)היה ה'וא שיהיה,[124] והיינו ביום הגש"ם,[125] כי המם סתום הוא שש מאות כידוע,[126] גי' רוח"ו ש"ל משי"ח, וזהו כ"ן מרא"ה

114 הכוונה לפרצוף הנוקבא של זעיר אנפין.

115 קדוש ישראל הוא פרצוף זעיר אנפין, על פי ההקשר בדבריו שם.

116 יחזקאל לו, טו: "ולא אשמיע אליך עוד כלמת הגוים וחרפת עמים לא תשאי עוד".

117 רמ"מ, **כתבי הגרמ"מ** חלק א' (ביאור משנת חסידים) עמ' רח.

118 ראו לדוגמה: ג' שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 259-307; מ' אידל, "על ארץ־ישראל במחשבה היהודית המיסטית של ימי הביניים"; מ' חלמיש, "קווים להערכתה של ארץ ישראל בספרות הקבלה", **ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים תשנ"א, עמ' 215-232; י' ליבס, "זיקת הזהר לארץ ישראל", **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, ירושלים תשס"ב, עמ' 31-44.

119 ב' זק, **בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו**, באר שבע תשנ"ה, עמ' 34-54. דברי הרמ"ק מבוססים על קשר בין הגלות של השכינה ובין הגלות הגיאוגרפית ראו גם: ב' זק, "ארץ ישראל, הזוהר וקבלת צפת: כמה הערות", **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, ירושלים תשס"ב, עמ' 51-79.

120 חות"ם הברי"ת = 1071 = כנס"ת ישרא"ל. כנסת ישראל מזוהה בדברים אלו עם ספירת היסוד של פרצוף זעיר אנ]פין.

121 על פי הפסוק ביחזקאל בהערה למטה. כמרא"ה הקש"ת = 1071. הקשת מתקשרת לעיסוק ברית אשר בהמשך הפסקה.

122 יחזקאל א, כח: "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה'".

123 = בעולם הזה.

124 קהלת א, א: "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש".

125 מתוך הפסוק ביחזקאל א, כח אשר הבאתי למעלה.

126 בגימטרייה ם' סתומה שווה שש מאות.

הנג"ה סבי"ב,[127] כי עושה חדשה עתה תצמח,[128] נ'קבה ת'סובב ג'בר,[129] ר"ת גנ"ת,[130] גי' כ"ן מרא"ה הנג"ה סבי"ב,[131] והוא סוד תי"ו ה"י וי"ו, וידוע שסוד ע"ת הוא היחוד, וזהו תסוב"ב גי' ע"ת,[132] שסוד נקב"ה תסוב"ב גב"ר גי' ארץ ישראל.[133]

האדם מישראל מזוהה בפסקה זו עם פרצוף זעיר אנפין, וארץ ישראל מזוהה עם פרצוף הנוקבא. הימצאותו של האדם מישראל בתוך ארץ ישראל מתוארת במושגים של ייחוד על ידי הפסוק "נקבה תסובב גבר", וכמיוצג על ידי זיווג של הפרצופים זעיר אנפין והנוקבא. המושג 'ארץ' לא מתואר בפסקה כמרחב גיאוגרפי אלא כמצב תודעתי שבו האדם מצוי. כך נראה שצריך להסביר את דברי רמ"מ גם בנוגע לפסקה הקודמת.

אם אחזור לפסקה הקודמת, החורבן מתואר במילים אשר מאפיינות את החורבן הפיסי. במרכז דברי רמ"מ עומד תיאור קדושתה של ארץ ישראל אשר על פי דברי חז"ל קיימת גם בזמן החורבן והגלות. אין ודאות בפסקה זו שכאשר מתייחס רמ"מ למושג 'ארץ' הוא מתייחס אליו כאל מרחב גיאוגרפי. נראה כי עיקר הדיון הוא על הארץ כפרצוף הנקבה, והאפשרות של האדם לייחוד עם האל דרך פרצוף הנקבה, גם כשפרצוף זה חרב, כלומר, בזמן השבירה. חורבן פרצוף הנקבה מתואר כמצב בו העולם נמצא מראשיתו, ותפקידו של האדם הוא לבנות את פרצוף הנקבה. דבר זה הוא פרשנות לדברי האר"י בנוגע לשבירה. חורבן הארץ אינו חורבן הארץ הפיסית אלא חורבנה של התורה וחורבן הקשר בין האדם ובין הקב"ה, חורבן אשר מתואר כמצב קיומי של האדם בעולם.

מבחינה זו, כתיבתו של רמ"מ דומה מאוד לכתיבה הזוהרית.[134] יהודה ליבס מציג את תודעת כותב הזוהר אשר נמצא גיאוגרפית באירופה כנמצא תודעתית בארץ ישראל. תודעה זו

127 מתוך הפסוק ביחזקאל א, כח אשר הבאתי למעלה. המושגים אשר מביא רמ"מ בהמשך הפסקה מהווים פרשנות לאות ם' הסתומה. מראה הנגה סביב, הוא הנקבה אשר סובבת סביב הזכר. בדימויים של הפסוק הקשת היא הפרצוף הזכרי ואילו הגשם הוא הפרצוף הנקבי אשר סובב אותו.

128 ישעיה מג, יט: " הנני עשה חדשה עתה תצמח הלוא תדעוה אף אשים במדבר דרך בישמון נהרות".

129 ירמיה לא, כא: "עד מתי תתחמקין הבת השובבה כי ברא יהוה חדשה בארץ נקבה תסובב גבר".

130 ראשי התבות של "נקבה תסובב גבר" הוא גנ"ת.

131 גנ"ת = 453 = כ"ן מרא"ה הנג"ה סבי"ב. = תי"ן ה"י וי"ו.

132 תסוב"ב = 470 = ע"ת.

133 רמ"מ, **כתבי הגרמ"מ**, חלק ב' (ליקוטים) עמ' שכד. "נקבה תסוב"ב גב"ר = 832 = ארץ ישראל. המושג ארץ ישראל מתאר כאן לא את הנקבה, אלא את מקום ההתרחשות של החיבור בין הזכר ובין הנקבה. פסקה זו מדגימה את אופן הכתיבה האיזוטרי של רמ"מ, כתיבה אשר מורכבת מגימטריות ומציטוטים של חלקי פסוקים מדרשים ומאמרי זוהר.

134 י' ליבס, זיקת הזהר לארץ ישראל. על כיוון שונה בספר הזוהר מצביעה ב' זק, "ארץ וארץ ישראל בזהר", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ח (תשמ"ט) עמ' 139-153.



משקפת את תפיסתו את ארץ ישראל כמושג שאינו גיאוגרפי אלא תודעתי. תודעת הכותב היא כי הגלות והגאולה אינם תלויי מקום אלא הם ביטויים של מצבם של השכינה והתורה. מגמה זו ממשיכה לאחר מכן אצל מקובלים רבים.

## ת. בין חסידים ומתנגדים

הצגתי את דברי אידל הטוען כי התנועה החסידית משלבת בין הדגם הקבלי האקסטטי ובין הדגם הקבלי התיאוסופי-תיאורגי. דברים אלו ניכרים ביחסם של העולים החסידיים לארץ ישראל. בזרמים מסוימים בהגות החסידית אפשר לראות הבחנה בין הקונקרטי ובין הרוחני,[135] ותהליכי חזרה להתייחסות אל העולם הזה כקונקרטי, ולא כמאפיין סמלי בלבד לעולמות העליונים. דבר זה מסביר את הקשר בין עליית החסידים לארץ ישראל ובין הגותם החסידית. התייחסות זו גם משתקפת במושגים כמו עבודה בגשמיות[136] או בהסברים מסוימים למושג 'העלאת ניצוצות'.[137] אפשר לתלות תפיסות חסידיות אלו בקשרים בהשפעתו של הרמח"ל על החסידות, קשרים אשר ברצוני לעמוד עליהם במקום אחר.[138] בנוסף לכך אפשר לראות כי קיימות קבוצות שונות של החסידים העולים לארץ ישראל בראשית המאה התשע עשרה אשר נושאות אידיאולוגיות חסידיות שונות, וכתוצאה מהן גם התייחסויות שונות לארץ ישראל.[139] דברים אלו מבליטים את הדמיון בין העליות החסידיות ובין עליית תלמידי הגר"א בראשית המאה התשע עשרה. בפועל שתי העליות, החסידית וזו של תלמידי הגר"א, מוגדרות על פי קבוצת ההשתייכות שלהן, ולא על פי האידיאולוגיה אשר אותה הן נושאות.

אפשר לראות נקודות זיקה רבות בין ההגות הפרושית ובין ההגות החסידית בארץ במאה התשע עשרה, ובין ההתפתחויות של תפיסות אלו. דוגמה למושג אשר דרכו אפשר לראות את הדמיון בין ההגות החסידית ובין ההגות הפרושית הוא 'טבע'. המושג 'גאולה בדרך הטבע' הפך להיות הסמל של עליית תלמידי הגר"א, בעקבות הספר 'קול התור' ובעקבות

135 מ' אידל, ארץ ישראל הוא חיות מהבורא ב"ה.

136 ראו: צ' קוריפמן, **בין אימננציה להתנהגות דתית**, ובמקורות הנרחבים שם.

137 על הקשר בין העלאת ניצוצות ובין ארץ ישראל ראו לדוגמה אצל א' אלקיים, "ארץ־הצבי: לדיוקנה של ארץ־ישראל בכתבי נתן העזתי", **ארץ־ישראל בהגות היהודית בעת החדשה** (תשנ"ח) 128-185.

138 על הקשרים בין החסידות ובין רמח"ל ראו: י' תשבי, עקבות ר' משה חיים לוצאטו; י' תשבי, דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל.

139 ראו לדוגמה אצל גארב, דגמים של מקום מקודש במיסטיקה היהודית ובישומם במאה העשרים.

ספרו של אריה מורגנשטרן הנושא שם זה. עם זאת השימוש היחיד במושג זה בראשית המאה התשע עשרה נעשה על ידי יהוסף שוורץ, שהיה בין העולים היחידים שהגיעו לארץ מאשכנז.[140] המושג 'טבע' משמש גם כנקודת ייחוס חשובה בהגות החסידית בראשית המאה התשע עשרה,[141] והמושג 'גאולה בדרך הטבע' מתאר את ההגות החסידית גם בספרות ההיסטוריוגרפית החסידית-ציונית.[142]

ישנן מספר עדויות על כך שעיקר הסכסוכים בין החסידים והפרושים בצפת היה על רקע כלכלי ולאו דווקא על רקע אידיאולוגי.[143] כפי שהראו חוקרים רבים, בדור של תלמידי הגר"א אפשר לראות מיתון במלחמה בחסידים בליטא על רקע תפיסתם התיאולוגית, דבר אשר ניכר בהגותו של ר' חיים מוולוזין.[144] עדות נוספת לכך ניתן לראות מהעובדה שקיימות מחלוקות זהות בתוך הקהילה החסידית ובתוך הקהילה הפרושית. כשם שיש גוונים שונים והפוכים בפרשנות הסמל החסידית, כך אפשר לראות כבר בראשית המאה התשע עשרה מחלוקות קיצוניות בתוך חוגי תלמידי הגר"א בנושא פרשנות הסמל הקבלית.

בסוף המאה התשע עשרה מחלוקות אלו התבטאו בוויכוח על תיאור המסורות הקבליות, ובנוגע ליחס בין תורתו של הגר"א ובין תורתו של הרמח"ל. הצגתי את מאבקו של ר' שלמה אלישיב במקובלים אשר תארו את המושגים הקבליים כחסרי מציאות אונטית. ר'

140 המושג 'גאולה בדרך הטבע' מופיע ככל שאני יודע לראשונה בתוך מכתב של יהוסף שוורץ לאחיו. ציטוט של המכתב מופיע אצל א' מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע. בעקבות ספרו של מורגנשטרן התקבל כינוי זה כמאפיין את עליית תלמידי הגר"א. על יהוסף שוורץ ראו: א"מ מונץ, "תולדות הרב ר' יהוסף שוורץ", **נתיבות ציון וירושלים**, ירושלים תשל"א, עמ' 318-329; א' ששון, "חייו ופועלו של ר' יהוסף שוורץ", **סיני** קלד (תשס"ה), עמ' קפא-קצה. ראוי לציין כי יהוסף שוורץ עצמו לא היה שייך לחוג תלמידי הגר"א כלל. במקורות אלו ובמקורות רבים נוספים אשר עדיין לא פורסמו אפשר לראות כי השתייכותו של יהוסף שוורץ לעדה הפרושית הייתה חלקית.

141 המחקרים על החסידות במאה התשע עשרה והעשרים התמקדו בעיקר בדיון בטבע בחסידות הרדיקאלית. ראו: ד' סורוצקין, **קהילת העל זמן בעידן התמורות**, ירושלים 2007 עמ' 191-207, וכן אצל י' יעקבסון, "גלות וגאולה בחסידות גור", **דעת** 3/2 (תשל"ח-תשל"ט) 175-215; צ' מרק, **מגילת סתרים: חזונו המשיחי הסודי של ר' נחמן מברסלב**, רמת גן תשס"ו, פרק ג'; טבע העולם בימות המשיח, עמ' 133-143, לעומת זאת יש מספר מחקרים מועט ביותר בנוגע לאידיאולוגיה החסידית של החסידויות המתונות אשר הביעו תמיכה בתנועה הציונית.

142 הזכרות של המושג 'גאולה בדרך הטבע' בספרות החסידית-ציונית רבות מאוד. ראו לדוגמה: א' ברומברג, **מגדולי החסידות** ו: האדמו"ר מרוז'ין, ירושלים תשי"ג עמ' ק"ס; א' ברומברג, "אהבת ישראל וארץ ישראל במשנת החסידות", **שנה בשנה** תשכ"ב, עמ' 365; א"ה פינצוק, "כיסופי גאולה במשנת החסידות" **אור המזרח** טז, (תשכ"ז) עמ' 211.

143 ראו לדוגמה אצל ד' אסף, "מוולין לצפת: דיוקנו של ר' אברהם דוב מאוורוז' כמנהיג חסידי במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה", **שלם** ו (תשנ"ב) 223-279.

144 על תפיסותיו התיאולוגיות של ר' חיים, והיחס ביניהם ובין תפיסותיו התיאולוגיות של הגר"א ושל החסידות ראו במחקרים בהערה 38.



שלמה אלישיב פותח בדיון זה את פירושו על החיבור 'עץ חיים' של האר"י, כחלק מהגנתו על תפיסות הקבלה אשר בעיניו הן אוטנטיות, וכמלחמה בהשפעה של תפיסות זרות על התפיסות הקבליות. המקובל הבולט אשר נגדו יוצא ר' שלמה אלישיב הוא ר' יצחק חבר.[145] ר' שלמה אלישיב מציג את תפיסותיו של ר' יצחק חבר כפרשן קיצוני של הרמח"ל. על פי ר' שלמה אלישיב, פרשנותו של ר"י חבר היא קיצונית וצועדת מעבר לכוונתו המקורית של רמח"ל; מגמה זו של ר' יצחק חבר נובעת לדידו מהשפעה של הפילוסופיה על הקבלה.[146] על פי הניתוח שלו את תפיסותיו של ר"י חבר ושל המקובלים שהושפעו מהפילוסופיה הפרשנות הפילוסופית לקבלה, היא מתייחסת אל האינסוף ואל המלכות בלבד, ללא התייחסות לעץ האצילות כולו.[147] ר' שלמה אלישיב מאריך וטוען כי קיימת חובה דתית להאמין בקיומו של עץ האצילות כולו, וכי עיקרה של חכמה הקבלה מתייחסת אל עץ האצילות ולא אל האינסוף ואל המלכות.

ר' שלמה אלישיב מציג עמדה מנוגדת לתפיסת רמח"ל, לדעתו, מוקד ההתרחשות הקבלית הוא בעולם הזה. בהמשך לעמדה זו מתנגד ר' שלמה אלישיב לתפיסה של ר' יוסף אירגאס אשר מציגה את קבלת האר"י כמשל.[148] עמדה זו מנוגדת לתפיסת המחקר אשר רואה את קבלת הגר"א כמשל, תפיסה אשר מבוססת על דברי הגר"א בהוספותיו לספרא דצניעותא.[149] ר' שלמה אלישיב טוען כי דברים אלו של הגר"א אינם מקוריים,[150] זאת אף על פי שבמקומות אחרים הוא עצמו משתמש בהם.[151]

ר' יצחק חבר הינו תלמיד של רמ"מ, אך לא מצאתי אצל ר"י חבר זכר לשימוש בחיבוריו

145 ראו לדוגמה: מ' צוריאל **אוצרות הגר"א**, בני ברק תשנ"ה, עמוד 275.

146 טענתו של הרב אלישיב אינה מופרכת. נראה כי קיימים משקעים פילוסופיים בתפיסותיו של ר' יצחק חבר, אף על פי שנראה כי ר' יצחק חבר עצמו לא מודע אליהם. הגותו של הרמח"ל נטועה באופן עמוק בהגות הפילוסופית.

147 ר' שלמה אלישיב, **לשם שבו ואחלמה**, ספר הדע"ה ח"א דרוש ה' סימן ז' אות ח': "וחלילה חלילה להעלות זאת על הדעת לכל מי אשר בשם ישראל יכונה והוא רק מדרך החוקרים המתפלספים אשר לא נגה עליהם אור הקבלה כלל ולא ידעו מגילוייו ית"ש אלא רק מבחי' א"ס שבו לבד. ומעולם העשיה לבד".

148 ר' שלמה אלישיב, **לשם שבו ואחלמה**, חלק הביאורים דרושי עגו"י הקדמה לענף ב'. כך מציג הרב אלישיב את דעתו (שם אות ב דף ג ע"א). עם זאת נראה כי בפירושו נטה הרב אלישיב לפרש גם הוא את קבלת האר"י כמשל. ראו א' באומגרטן, היסטוריה והיסטוריוסופיה; י' אביבי, קבלת האר"י, עמ' 1468-1470. מהצגת דברים אלו עולה כי קיים פער בין תפיסתו העצמית של הר' אלישיב כמתנגד לפרשנות המטפורית ובין פעילותו הפרשנית. כמו כן נראה כי יש פער בין תפיסת הסמל של ר' שלמה אלישיב ובין תפיסת הסמל של ר' יוסף אירגאס ושל הפרשנים אשר אליהם הוא מתנגד.

149 ראו ר' שוחט, פירוש הגר"א מוילנא למשנת חסידים.

150 ראו בדבריו של ר' שלמה אלישיב בהערה למעלה.

151 ראו לדוגמה ר' שלמה אלישיב, **לשם שבו ואחלמה חלק הביאורים**, דרושי עגולים ויושר ענף ב אות טו (דף ח ע"א).

של ר' אברהם אבולעפיה, דבר אשר חיזק אצלי את ההשערה כי עיקר ההשפעה של הזרם האקסטטי בקבלה על רמ"מ היה בארץ ישראל.[152] גם ללא הסתמכות על דבריו של ר' אברהם אבולעפיה אפשר לראות קווי דמיון ברורים בין תפיסת המושגים הקבליים של רמ"מ ושל ר"י חבר. שתי תפיסות אלו לא מפרשות את המושגים הקבליים כבעלי קיום ממשי בעולמות העליונים. אצל רמ"מ דבר זה נובע מתוך קשר אל הקבלה האקסטטית וחוסר הזדקקותו לשימוש בסמלים. אצל ר"י חבר דבר זה נובע מתוך פרשנות קיצונית של קבלת רמח"ל, תפיסה אשר לא סוברת כי למושגים הקבליים ישנו קיום, מלבד בתפיסתו של המקובל ובדמיונו.

ר' שלמה אלישיב מסתייג משתי תפיסות אלו גם יחד ומציג תפיסה קבלית אחרת, אשר בעיניו היא תפיסתו של האר"י ושל הגר"א, תפיסה אשר השפיעה במאה העשרים על צמיחת היישוב החרדי בארץ ישראל.

מחקר תלמידי הגר"א עד כה התמקד בקבוצת התלמידים אשר הושפעה מהרמח"ל, ואף הציג את המחלוקות בין קבוצות אלו. במאמר זה הצגתי אל מול קבוצות אלו את תפיסתו הקיצונית של רמ"מ. כאמור, הגישות השונות בין תלמידי הגר"א בראשית המאה התשע עשרה השפיעו על עיצוב קהילת הפרושים בסוף מאה זו. בסוף המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים אפשר למצוא בארץ ישראל קבוצות רבות ונבדלות מאוד, אשר מציגות את עצמן כהמשך ישיר או כמושפעות מתפיסותיו של הגר"א. בין הוגים אלו אפשר למנות את מחברי הספר 'קול התור', הרב שלמה אלישיב, הרב קוק ועוד רבים. דוגמה למקובל אשר הושפע באופן מובהק מתפיסותיו של רמ"מ הוא ר' נפתלי הירץ הלוי. ר' נפתלי הירץ הלוי שייך לזרם המרכזי של היישוב הישן בירושלים, בסוף המאה הוא נשלח כנציג היישוב הישן לשמש כרבה של יפו.[153] השפעתו של רמ"מ על ר' נפתלי הירץ הלוי ברורה וגלויה. ר' נפתלי הירץ הלוי מחזיק העתקה של כתבי היד של רמ"מ, וכן כותב חיבורים אשר מושפעים באופן מובהק מתפיסותיו של רמ"מ.[154] זאת בצד חיבורים אשר מושפעים מתפיסותיו של הגר"א על פי מסורת רמח"ל.[155] מרכזיותו של ר' נפתלי הירץ הלוי בחייו כמקובל אשר פועל בארץ ישראל במחצית השנייה של

152 במקביל, אפשר לתלות את הדבר בתפיסת המסורת הקבלית של ר"י חבר כפי שהיא עולה בחיבורו 'מגן וצינה' (ר' יצחק חבר, **מגן וצינה**, בני ברק תשמ"ה).

153 על ר' נפתלי הירץ הלוי, ראו: א' באומגרטן, "ספרייתו של הרנ"ה", **קתדרה** 135 (תש"ע) עמ' 89-130; על מינוי של ר' נפתלי הירץ לרבה של יפו ראו: ח' רם, "מחלוקת בקרב הנהגת העדה היהודית ביפו", **קתדרה** 64 (תשנ"ב) עמ' 103-126.

154 ר' נ"ה הלוי, **ברית עולם חלק שני עם פירוש לוחות הברית**, ירושלים תרצ"ז.

155 ר' נ"ה הלוי, **סידור הגר"א: יכיל שני חלקים חלק הנגלה והנסתר**, ירושלים תרנ"ה-תרנ"ח.



המאה התשע עשרה מעלה את הצורך בבדיקה כיצד השפיעה מחשבתו של רמ"מ על ההגות הפרושית, וכיצד השפיעה תפיסתו את ארץ ישראל על תפיסת ארץ ישראל של היישוב הישן.

## סיכום

מאמר זה בא להציג אפשרות לבחינת היחס לארץ ישראל אצל מקובלים במאה התשע עשרה על פי תפיסתם את הקבלה הלוריאנית. הנחת היסוד של המאמר היא כי נכון לבחון את היחס לארץ ישראל, לאור התפיסה המשיחית. את התפיסה המשיחית ראוי לבחון לא רק כתפיסה פוליטית אלא גם ואולי בעיקר תוך עיון בשורשיה הקבליים.

במאמר הצגתי שתי אפשרויות לקריאת ההיסטוריה של הקבלה. הראשונה היא תפיסה היסטורית פרשנית, אשר רואה את התפתחות הקבלה כתהליך פרשני, שבו מקורות מאוחרים מפרשים מקורות קדומים. אפשרות שנייה מציגה את התפיסות הקבליות בעזרת שני דגמים קבליים, התיאוסופי-תיאורגי והאקסטטי. בעזרת שני דגמים אלו הצגתי את תפיסתו של תלמיד הגר"א, ר' מנחם מנדל משקלוב. על פי הקריאה הפרשנית, אפשר לראות בדברי רמ"מ פרשנות קיצונית לקריאתו של רמח"ל את קבלת האר"י. קריאה זו תהיה קרובה לדרכו הפרשנית של ר"י חבר, תלמידו של רמ"מ בקבלת רמח"ל, ותדגיש את הצדדים ההיסטוריים בקבלת רמ"מ. קריאה היסטורית מתארת את ההיסטוריה האנושית כתהליכי התפתחותה של התורה שבעל פה לקראת התאחדותה עם התורה שבכתב. ראייה של קבלת רמ"מ כשילוב של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית עם הקבלה האקסטטית תדגיש את היחס של רמ"מ אל האות הבודדת, את הקשר האישי בין האדם ובין האל ואת התפיסה הספיריטואלית של המרחב. משתי הגישות אפשר להעלות מסקנות לגבי תפיסתו של רמ"מ את ארץ ישראל. אצל רמ"מ מושג הגלות ומושג הגאולה הם בראש ובראשונה מושגים ספיריטואליים. כך גם ההימצאות בארץ ישראל היא הימצאות במרחב רוחני ולא במרחב גיאוגרפי, אולי בדומה לגישות חסידיות רווחות. אך המרחב הרוחני איננו מנותק מן המרחב הגיאוגרפי, הם אינם מרחבים שונים המקיימים ביניהם יחסים של משל ונמשל. דבר זה בולט לאור תפיסת השפה והאותיות של רמ"מ אשר רואה את המרחב כבנוי באבני יסוד שהן האותיות, והאותיות הן המחברות בין הרוחני ובין הגשמי.[156]

156 ראו בהרחבה: באומגרטן, תמונת האותיות.

בהקשר זה תפיסתו של רמ"מ מאפשרת הרחבה של גבולות המעשה הדתי מעבר לגבולות המצומצמים של תפילה, לימוד תורה ומצוות. דבר זה נעשה בעקבות פיתוח התפיסות של רמח"ל, אשר אותן הבאתי למעלה, אך בעיקר בעקבות ההשפעות של הקבלה של ר' אברהם אבולעפיה. ההתייחסות אל המרכיבים הלא-סמנטיים של האות, התייחסות אשר קיימת אצל ר' אברהם אבולעפיה ואצל מקורות אשכנזיים אשר מהם הושפע רמ"מ מעקרת את החלוקה הדיכוטומית בין קדושה ובין טומאה או בין אסור ומותר - חלוקה אשר בנויה על יחס לחלקים הסמנטיים של הכתב.