

ראשית

עיונים ביהדות

העורכים

אדם אפטרמן • קלייר סופרין
רונית עיר-שי • ישי רוזן-צבי

מזכיר המערכת

דוד ויצ'נר

כרך ז

ירושלים, תשפ"ג



מכון שאלום הרטמן
SHALOM HARTMAN
INSTITUTE שלום הרטמן

ראשית נערך על ידי:

דרור ינון (תשס"ט-תש"ע), יאיר לורברבוים (תשס"ט-תש"ע),
עדיאל שרמר (תשס"ט-תש"ע)

ראשית הוא כתב עת שפיט שיוצא לאור פעם בשנה בסיוע המרכז לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית ע"ש פרץ בן אפרים ואיטה פרומה קוגוד, מכון שלום הרטמן.

יש להעלות את כתב היד ושני תקצירים – באנגלית ובעברית – [כאן](#), כשהם ערוכים ומותקנים לפי [ההוראות](#). המחברים יקבלו קובץ סופי של מאמרם בפורמט PDF. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: 'ראשית', מכון שלום הרטמן, ת"ד 8029, ירושלים 9108001.
לכל שאלה יש להיות בקשר עם דוד ויצ'נר, מזכיר המערכת.
דוא"ל: david.wietchner@shi.org.il

הכרך נערך עריכת לשון בידי רפאל זר

ISSN 2706-6096

תשפ"ג | 2023



על רוח הקודש בבית מדרשם של האר"י ור' חיים ויטל

אדם אפטרמן וחן מערבי

כשם שהתורה נמסרה בנבואה וברוח הקודש כך הדרך לפענח את סודותיה היא בהכרה נבואית ובהתלבשות ברוח הקודש. תפיסה ברוח זו התפתחה בקרב אליטות יהודיות מסוימות שטענו כי הדרך היחידה לגשת אל התורה ולפענח את סודותיה היא באמצעות יחידי סגולה המשיגים מצב הכרה נבואי וסוג מסוים של התגלות מיסטית.¹ אף שהציבור מנוע מלגשת אל הקודש ולזכות בהתגלות של סודות התורה, יחידי סגולה הניחנים בסגולה הנבואית יכולים לזכות בהתגלות, ובעזרת רוח הקודש ללמוד את סודות התורה. אחת הדוגמאות המפורסמות ביותר להשקפה זו באשר לתפקידה הבלעדי של רוח הקודש כמקור הסמכות בפרשנות כתבי הקודש, התפתחה בבית מדרשם של שני מקובלים בולטים בני המאה השש עשרה: יצחק לוריא אשכנזי (להלן האר"י, רצ"ד – של"ב; 1534–1572) ותלמידו חיים ויטל (להלן הרח"ו, ש"ג–ש"פ; 1542–1620). לפי תפיסה זו, יש מתאם בין היכולת והסמכות לפרש את התורה ואת סודותיה המגולמים בספר הזוהר, ובין התלבשותה של רוח הקודש, אשר משמשת מקור הסמכות האובייקטיבי של תורת הסוד. התלבשות ברוח הקודש היא בגדר תנאי הכרחי לפענוח כתבי הקודש וליכולת לגשת אל מרחב הסוד המגולם במסורת הפרשנית האזוטרית. בהתאם לכך עדויות רבות נכתבו בדבר גודל השגתו הפנואמטית של האר"י, ותלמידו העידו עליו שזכה לרוח הקודש ולגילוי אליהו.² חשיבותה של התגלות רוח הקודש בבית

1 ראו: משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם אבריאל ברלוב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 252–253.
 2 ראו: ר' חיים ויטל, הקדמה לעץ חיים, שער כתבי מורי, ירושלים תשע"ו, דפים טז טו"ב – יט טו"ב; שער רוח הקודש, ירושלים תשע"ז, דף נו טו"א – טו"ב; קונטרס אלה תולדות יצחק, בתוך: מאיר בניהו, ספר תולדות האר"י: גילגולי נוסחאותיו וערכו מבחינה היסטורית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 247–259. רוב ההיקף הטקסטואלי על אודות השגת האר"י וחוכמתו נכתבו בידי רח"ו. על

מדרשו של האר"י התבטאה בדיונים תאורטיים יותר שבהם דן תלמידו רח"ו באופני השגתה והתרחשותה, ואף הוצגה כאידיאל דתי שדרכו המקובל זוכה לפרוץ את מחסומי הידיעה המיסטית והפרשנות של כתבי הקודש.³ האר"י נחשב בקרב דורות של מקובלים הפרשן המוסמך ביותר של סודות התורה הנדונים בזוהר, והפרץ חסר התקדים של יצירתו הוסבר על ידם כנובע מהתגלות של רוח הקודש וגילוי אליהו. סמכותה המיוחדת שלה זכתה קבלת האר"י על פני הקבלה שלפניה, ובפרט קבלת ר' משה קורדובירו (להלן הרמ"ק), נטועה בין היתר באמונה שמקורה בהתגלות של רוח הקודש, ואין היא באה מכוח עיון ופלפול.⁴ מחיבוריו היחידים שחיבר בעצמו אפשר ללמוד כי האר"י שאף

עדויות נוספות ומשלימות מחוג קרוביו ותלמידיו של האר"י, ראו: Lawrence Fine, *Physician of the Soul: Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003, pp. 93-104. ראו גם דוד תמר, אשכולות תמר, ירושלים תשס"ב, עמ' 74-76.

3 על תורת רוח הקודש והנבואה בקבלת האר"י והרח"ו ראו: רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה הלוריאנית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית: ירושלים תשמ"א; ניסים יושע, "תורת הנבואה של האר"י בכתבי ר' אברהם כהן היריריה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 389-421; רפאל יהודה צבי ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, מאנגלית: יאיר צורן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 75-87; Lawrence Fine, *Techniques of Mystical Meditation for Achieving Prophecy and the Holy Spirit in the Teachings of Isaac Luria and Hayyim Vital*, PhD Dissertation, Brandeis University 1976; Ibid, "Maggidic Revelation in the Teachings of Isaac Luria", in *Mystics, Philosophers, and Politicians*, ed. Jehuda Reinharz, Daniel Swetschinski, Kalman P. Bland, Durham & N.C 1982, pp. 141-157; Ibid, "Recitation of Mishnah as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital", *Revue des Études Juives* 141, no. 1-2 (1982), pp. 183-199; Ibid, "The Art of Metoposcopy: A Study in Isaac Luria's Charismatic Knowledge", *AJS review* 11.1 (1986), pp. 79-101; Fine, *Physician of the Soul* (above, n. 2), pp. 90-96; 103-110; 260-263; 281-299; Adam Afterman, "The Rise of the Holy Spirit in Sixteenth-Century Kabbalah", *Harvard Theological Review* 115:2 (2022), pp. 235-242.

4 טענה זו הייתה שגורה בפיהם של מקובלים שנטו להעדיף את קבלת האר"י על פני קבלת הרמ"ק. ראו לדוגמה את דברי שלמה שלומל באיגרת ששלח בשעה שישב בצפת ליששכר בער מקרמניץ בשנת שס"ח (1608), בתוך: האר"י וגוריו, ירושלים תשע"ד, עמ' לו-לז. ראו גם את הקדמתו של אברהם אזולאי לחיבורו האנתולוגי על הזוהר: אור החמה, ירושלים תרל"ו, דפים א"ב – ב ע"א (סיים לחברו בשנת ש"ע"ח). ראו גם את דברי יעקב צמח בנוגע להגהות הזוהר והתיקונים שסידר לעצמו מהזוהר שלמדו בו הרח"ו והאר"י: קול ברמה, כ"י ניו יורק בהמ"ל 1116 (מתכ"י 11214), כתיבה מזרחית, המאה הי"ז, דף 3א (המספור שלנו). והשוו עם הנוסח שהעתיק גרשם שלום, "לתולדות המקובל ר' יעקב צמח", קריית ספר כ"ו (תש"י), עמ' 193. שלום העתיק את הקדמתו של צמח מכ"י סינסינטי, ספריית היברו יוניון קולג' 543 (מתכ"י 19468), המאה הי"ז, כתיבה איטלקית, דפים ד ע"א – ח ע"ב. דברים דומים כתב הרב ישעיה הורוביץ, "השל"ה הקדוש", בספר שער השמיים, אמשטרדם תע"ז, דף פא ע"ב. ראו עוד: ישעיהו תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, כך א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 132, 177-178, 180, 251, 261; הנ"ל, העימות בין קבלת האר"י

להשיג חידושים נוספים על מאמרי הזוהר השונים בעזרת רוח הקודש.⁵ לא קיים בזוהר, ובעיני רח"ו גם בקבלת האר"י, שום רובר הנגלה להבנתו של הקורא הפשוט,⁶ בניגוד מוחלט לדעת מקובלים אחרים, ובפרט הרמ"ק, שהחשיבו את רשב"י כמי שחשף וגילה את סודות התורה, וכעת סודות אלה זמינים לכל דורש בספר הזוהר.⁷ בלשונו של הרמ"ק, חוכמתו של רשב"י בזוהר חפה משגיאות, וסיבת העלאת דבריו באופן ברור על הכתב היא "כדי שיהיה שלחן ערוך לפני הכל וכל הרוצה ליטול את סוד השם יבוא ויטול".⁸

לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחייו של ר' אהרן ברכיה ממודינה, ציון לט (תשל"ד), עמ' 8–13; שמואל אבא הורודצקי, תורת הקבלה של רבי יצחק אשכנזי – אר"י ורבי חיים ויטאל – רח"ו, תל אביב תש"ו, עמ' 73–76; הנ"ל, המסתורין בישראל, כרך שלישי, תל אביב תשכ"א, עמ' 193–197.

ראו: שער כתבי מורי, פירוש על זוהר בראשית, דפים כו טו"א; כז טו"ב; סו טו"א.
יש להשוות עמדה זו לטענה שהחלה להיות רווחת בקרב חשובי הרפורמטורים הנוצרים, הנוגעת בתפקידה של רוח הקודש בפרשנות התנ"ך וכתבי הקודש. עם הרפורמציה צצה השקפה שהדגישה את ריבונותה של רוח הקודש בהבנת הכתובים. השקפה זו החלה לצוץ כחלק מהמאבק בכנסייה הקתולית-הרומית אשר העניקה לאפיפיור והמגיסטריום את הבלעדיות בפרשנות כתבי הקודש. אפשר למצוא את ניצניה של השקפה זו ביצירתו של מרטין לותר *De Servo Arbitrio* (פורסמה בדצמבר 1525 כתגובה להתקפתו של ארסמוס מנוטרדם שנה לפני כן) – שבה טען כי אפילו הבנה מועטת של כתבי הקודש תלויה בהשגת רוח הקודש, ראו: Martin Luther, *Bondage of the Will*, trans. Edward Thomas Vaughan, London 1823, p. 22. הכתובים תפס מקום מרכזי גם במחשבתו של ג'ון קלווין, אשר היה הראשון במסורת הפרוטסטנטית שנתן לרעיון זה ניסוח רחב וברור. קלווין מציג זאת בביטוי מוגדר היטב בקטכויז של זנבה שסידר ב'1542: John Calvin, *The Catechism of the Church of Geneva*, trans. Elijah Waterman, Harford 1815, p. 36. ראו גם: John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, trans. John Allen, Vol II, London 1813, pp. 49-50. דוקטרינה הרמנויטית שלמה המדגישה את חוסר ההפרדה שבין המילה לרוח, ואת חוסר ההפרדה שבין ההבנה להיבט היחסי של הידע, ראו: John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, trans. John Allen, Vol I, Philadelphia 1841, pp. 93-94. ראו: Clark Pinnock, "The work of the Holy Spirit in hermeneutics", *Journal of Pentecostal Theology* 1.2 (1993), p. 3-23; Kevin L. Spawn and Archie T. Wright (eds), *Spirit and Scripture: Exploring a Pneumatic Hermeneutic*, New York, 2012; Craig S. Keener, *Spirit Hermeneutic: Reading Scripture in Light of Pentecost*, Michigan 2016.

בועז הוס הראה כי התקדשותו של ספר הזוהר בקרב חכמי צפת התקבלה באופן שונה אצל הרמ"ק ואצל האר"י, ובכל הנוגע ברמת פתיחותו של הטקסט, אפשר לעקוב אחרי עמדות שונות שהם הציגו. ראו: בועז הוס, "הקהילות הזוהריות של צפת", בתוך: שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות היודית: מוגשים לברכה זק, בעריכת זאב גריס, חיים קרייסל, בועז הוס, באר שבע תשס"ד, עמ' 155–169. על המעמד המיוחד שקיבלה תורת הרשב"י בקרב מקובלים מהמאות הט"ו והט"ז ראו: בועז הוס, על אדני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס, עמ' 43–77. על ההנחה כי דברי הזוהר הם תוצר של גילויי שמימי ראו שם, עמ' 46–47, 52–53. על הפרשנות המיסטית בספר הזוהר ראו: Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, pp. 326–397. תיקוני הזוהר עם פירוש אור יקר, כרך א, ירושלים תשל"ב, דף טו טו"ב.

5
6
7
8

על דברים אלו הגיב ויטל בהקדמתו לחיבור "עץ חיים" וטען לסתימותו של ספר הזוהר, והתנגד לאפשרות לפענח את סודותיו בלי השראה ישירה של רוח הקודש.⁹ ויטל העמיד את תפקידה של רוח הקודש ביסוד היצירתיות והחדשנות הקבלית המתפרצות בנקודות מפתח בציר הזמן ההיסטורי.¹⁰ לפי דבריו, הופעתה של רוח הקודש וגילוי אליהו אצל האר"י עוקבים אחרי הופעתה האחרונה של רוח הקודש וגילוי אליהו בבית מדרשו של

⁹ הקדמת רח"ו ל"עץ חיים", שער כתבי מורי, דפים יד טו"א – יח טו"א. אף שהרמ"ק לא מוזכר בשמו, אין ספק שדברי הביקורת של הרח"ו מכוונים כלפי שיטתו העיונית והסכולסטית בלימודי הקבלה והזוהר, ראו: ישעיהו תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, כרך א, ירושלים תשנ"ב עמ' 230 (הערה 207); הוס, "הקהילות הזוהריות" (לעיל, הע' 7), עמ' 165–168. הוס מוסיף כי ברור שדבריו של רח"ו על המקובלים האחרונים שחיברו "תלי תלים של ספרים" כיוונו אל שפע היצירה הכתובה של הרמ"ק, זאת לעומת יצירתו הדלה של האר"י (שם, הערה 73). יש להוסיף כי הרח"ו החזיק בראייה "מיתית" של אורליות ואוריניות, כאשר ההבדל בין השניים הובן במונחים דתיים, בעוד שהדיבור משויך לאמת נשגבת, הכתיבה משויכת לתפיסות אלוהיות שגויות. תפיסה זו רואה את הפער בין ידע פנוימטי המתפרץ בזמן התנסות ברוח הקודש ובין גיבוש הידע אל תוך מסגרת ספרותית-עיונית. מתפיסה זו נובעת הביקורת כלפי הקבלה הקודמת, אך יותר מכך נובע תפקידה של הכתיבה בתוך עולמו של רח"ו. כתיבה מסוג זה מנסה לעקוב אחר דרשותיו של האר"י בזמן אמת באופן סימולטני ובצורה המדויקת ביותר. ראו על כך: Don Breslauer, *Orality and Literacy in Hayyim Vital's Lurianic Kabbalah*, Phd Dissertation, New York University 1999

¹⁰ על מקורה של תורת הסוד בעיני המקובלים הראשונים ועל תוקפה ראו: גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מגרמנית: יוסף בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 20–26; עודד ישראלי, "למי התגלה אליהו? לגלגוליה של מסורת קבלית מכתבי היד אל הדפוסים", בתוך: דרך ספר: שי לזאב גריס, עורכים: אבריאל ברלוב, עודד ישראלי, יונתן מאיר, אברהם ריינר, ירושלים תשפ"א, עמ' 77–92; Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. Raphael Jehuda Zwi; 92–77; Werblowsky, trans. Allan Arkush, Philadelphia 1987, pp. 35-48; Oded Yisraeli, "Jewish Medieval Traditions Concerning the Origins of the Kabbalah", *Jewish Quarterly Review* 106.1 (2016), pp. 21-41; Moshe Idel, "We Have No Kabbalistic Tradition on This", in: *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, edited by Isadore Twersky, Cambridge & Harvard 1983, pp. 63-65; Elliot Wolfson, "The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar", *Religion* 18 (1988), pp. 311-312; *ibid*, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, pp. 332-333; Fine, *Physician of the Soul* (above, n. 2), pp. 101-110

הראב"ד ותלמידיו¹¹ – גדולי הרבנים מדור המקובלים הראשונים בשלהי המאה הי"ב – אך עולים עליהם בעוצמתם ובעיתוי ההיסטוריה-משיחי שבהם הם הופיעו.¹² בפירושי הזוהר לר' יוסף אבן טבול (להלן ריב"ט, נפטר באלכסנדריה בשנת שע"ו=1616), מתלמידי הבולטים של האר"י, אפשר למצוא ביטויים הנוגעים בשאיפה להשיג חידושים קבליים באמצעות רוח הקודש.¹³ ריב"ט ראה עצמו כמי שהגיע למדרגת רוח הקודש, וכן העידו קרוביו ותלמידיו. דרכו הקבלית הייתה חדשנית וייחודית, והוא פירש קטעי זוהר שהאר"י כלל לא עסק בהם. ריב"ט נטל סמכות לחדש דברים שלא נשמעו מהאר"י על סמך טענות כי פירושו נכתבו מתוך השראת רוח הקודש.¹⁴ רח"ו לעומתו היה זהיר שלא להכריע בקושיות שמקורן בדברי האר"י, והרבה פעמים נמנע

- ¹¹ הקדמת רח"ו ל"עץ חיים" שער כתבי מורי, דף טז טו"ב. הרח"ו מצטט מסורת זו בשם הרקאנטי (פירוש על התורה, ויניציאה ש"ה, דף קעג ע"ב): "הוא דעת החסיד ר' יצח' בן הרב ז"ל שהיה ג' לאליהו ז"ל כל נגלה לר' דוד אב ב"ד ולמד לו חכמת הקבלה ומסרה לבנו הראב"ד וגם לו נגלה והוא מסר לבנו ר' סגי נהור שלא ראה מעולם וגם לו נגלה והוא מסרה לב' תלמידיו הא' ר' עזרא שפי' שיר השירים והאח' ר' עזריאל ואחריהן נמשכה להרמב"ן ז"ל". על מסורת זו ועל גרסאות אחרות שלה ראו: גרשם שלום, הקבלה בפרובאנס: חוג הראב"ד ובנו יצחק סגי נהור, ירושלים תשכ"ג, עמ' 57–64; Scholem, *Origins of the Kabbalah* (above, n. 10), pp. 37–38, n. 61; Yisraeli, "Jewish Medieval Traditions" (above, n. 10), pp. 23–31. על תופעת גילוי אליהו במסורת הרבנית בימי הביניים ראו: אברהם יהושע השיל, "על רוח הקודש בימי הביניים (עד זמנו של הרמב"ם)", ספר היוכל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו יורק תש"י, עמ' קצח–רח; עודד ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 290–309. לשיטתו של הרמב"ן, כפי שהיא מוצגת בהקדמתו לפירוש התורה, כל צורותיה השונות של חוכמת הסוד העברית הן חלק מהתורה שבעל־פה אשר נמסרה למשה בהר סיני. עמדה דומה לזו אפשר למצוא גם אצל ר' עזרה מגירונה, ראו על כך: "We Have No Kabbalistic Tradition on This" (above, n. 10); Yisraeli, "Jewish Medieval Traditions" (above, n. 10), pp. 21–23.
- ¹² על התפקיד המשיחי של האר"י בהוראת ספר הזוהר ראו: רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית: ירושלים תשמ"ח, עמ' 303–305; יהודה ליבס, "כיוונים חדשים במחקר הקבלה", פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 161–166; הנ"ל, "המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, עורך: שמואל ראם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 109–110; הוס, "הקהילות הזוהריות" (לעיל, הע' 7), עמ' 157–165.
- ¹³ ראו: צביה רובין, "דרכו של ר' יוסף ן' טבול כפרשן הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 369–371. על הלשונות המיוחדות של טבול שאת חלקן שאל מהאר"י עצמו ראו: פירוש על זוהר, בראשית דף נא, בתוך: יעקב בן־חיים צמח, זוהר הרקיע, קארעץ תקמ"ה, דף לא ע"ב; יוסף אביב"י, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח, כרך שלישי, עמ' 1136; משה הלל, "אגרות תשובה בחכמת הקבלה מאת ר' חיים ויטאל ור' יוסף בן טבול לשאלת ר' אברהם מונסון", מן הגנוזים, ספר שיש, מודיעין עלילת תשע"ה, עמ' נט–ס, וראו שם הערה 56; יחודים לר' יוסף טבול, כ"י מוסקבה, גינצבורג 1441 (מתכ"י 48504), המאה הי"ז, דף ר"ז ע"ב.
- ¹⁴ ראו איגרות ששלח שמשון בק מצפת לאיטליה בשנת שמ"ב: דוד קויפמן, "אגרות ר' שמשון בק משנות שמ"ב – שמ"ד", בתוך: ירושלים, בעריכת אברהם לונץ, שנה שנייה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 144–147. ראו גם: חיים בן־יוסף ויטל, ספר החזיונות, ירושלים תשס"ו, עמ' 93.

מלנקוט עמדה חד-משמעית באשר לסוגיות זוהריות שנויות במחלוקת.¹⁵ עם זאת, מתוך יומנו ורישומו האישי אנו למדים כי רח"ו שאף במהלך חייו להשגת רוח הקודש. בקונטרס "שורש נשמת", שנכתב זמן רב לפני שנת ש"ס, אנו מוצאים את ההפצרות החוזרות והנשנות של הרח"ו באר"י לגלות לו את המועד שבו ישיג את רוח הקודש באופן מלא. כמו כן הרח"ו רשם את ההנהגות ואת האזהרות שמסר לו האר"י באופן אישי, אשר מסוגלות לסייע בזירוז קבלת רוח הקודש.¹⁶ זאת ועוד; רח"ו חיבר בשלהי חייו את ספר "שערי קדושה", שהוא בבחינת מדריך שימושי להשגת רוח הקודש. החשיבות הרבה שניתנה לקבלת רוח הקודש כתנאי לגילוי סודות התורה ניכרת גם אצל מקובלים נוספים שפעלו במאה השש עשרה.¹⁷ בחלק מהמקרים (אך לא אצל האר"י) הפרשנות הפנואמטית של כתבי הקודש באמצעות רוח הקודש, התקשרה בערכים מיסטיים אחרים שהתפתחו בקבלה הספרדית ובראשם הערך של דבקות והפיכה למרכבה לנוכחות האלוהית.¹⁸ המרכזיות של קבלת רוח הקודש גילמה במקרים אלו מיוזג בין מספר מגמות מרכזיות שהתנקזו בקבלת צפת.¹⁹ המגמה הראשונה הדגישה קבלת גילויים והשגות תת-נבואיות על סוגיהן ודרגותיהן, ובפרט כיסוד לגילוי סודות התורה ופרשנות הזוהר; והמגמה השנייה המשיכה את האידיאל המיסטי של הקבלה הספרדית והקבלה האקסטטית שעניינה דבקות באלוהות והפיכה למרכבה לנוכחות

15 ראו: אביב"י, קבלת האר"י (לעיל, הע' 13), עמ' 1136–1139.

16 ראו ויטל, ספר החזיונות (לעיל, הע' 14), חלק רביעי, עמ' 142–143, 151–152. ספר החזיונות המודפס מתחלק לשני חיבורים שונים. שלושת החלקים הראשונים הם יומן המאורעות והחלומות, והחלק הרביעי הוא מעין קונטרס שבו תיעד הרח"ו את דברי האר"י הנוגעים בשורש נשמתו ובהשגתו. ראו על כך אביב"י, קבלת האר"י (לעיל, הע' 13), עמ' 126–138. בשלב מאוחר יותר תיעד הרח"ו חלום משנת שס"ט (1609), שבו הוא מציג את עצמו מול מורו ר' משה אלשיך, כמי שכבר זמן מה זכה ברוח הקודש: ספר החזיונות, עמ' 93.

17 ראו: ורבלובסקי, רבי יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 50–89; Afterman, "The Rise of the Holy Spirit" (above, n. 3)

18 ורבלובסקי הציע דרך שימושית לסיווג התנסויות אקסטטיות, המבחינה בין חוויות שבהן הדגש העיקרי הוא על החוויה כשלעצמה ועל ערכה הרגשי, ובין חוויות שעיקרן ידיעת-הכרת, ומתוך דחף להשגת רזי עליון: Raphael J. Zwi Werblowsky, "Mystical and Magical Contemplation: The Kabbalists in Sixteenth-Century Safed", *History of Religions* 1.1 (1961), pp. 9–11; ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 51. הבחנה שכזו מצויה בדבריו של שלום על הקבלה התאוסופית, אשר העדיפה את הידע על אודות האל על פני התיאור האישי של החוויה, כפי שעשתה הקבלה האקסטטית והנבואית. ראו: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, pp. 38–46; משה אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל, הע' 1), עמ' 247–260. וראו את הדיון ליד הערה 92.

19 Jonathan Garb, *A History of Kabbalah: From the Early Modern Period to the Present Day*, Oxford 2020, pp. 30–64; *ibid*, *Yearnings of the Soul*, Chicago 2015, pp. 22–46

האלוהית.²⁰ שתי המגמות התנקזו לתוך הדינמיקה של התלבשות ברוח הקודש. את האידיאל של קבלת התגלות שירתה ההתלבשות ברוח הקודש באופן טבעי מכוח הזיהוי בין קבלת רוח הקודש והתגלות (נבואית ותת־נבואית) בספרות חז"ל ואצל הרמב"ם. את אידיאל הדבקות והמיזוג המיסטי שירתה ההתלבשות ברוח הקודש מכוח ההבנה שרוח הקודש היא עצמות אלוהית שביכולתה להיכנס ולחדור לתוך האדם ובכך לממש את האידיאל של המיזוג, ואידיאל זה נלמד מהרמב"ן ומספרות הזוהר. אצל אלו שחיברו בין שני האידיאלים – ההתגלות והדבקות – הדינמיקה של התלבשות ברוח הקודש שירתה באופן מלא את שניהם, ומיזוג מעין זה התבטא בספרו של רח"ו "שערי קדושה". הצירוף של שאיפה לדבקות עם שאיפה לקבלת סודות והתגלות בא לידי ביטוי באידיאל המיסטי של קבלת רוח הקודש. התלבשות רוח הקודש נתפסה כמימוש של אידיאל הדבקות באל, אולם בד בבד הובנה כתופעה שבה האלוהות מתמזגת בכושרי ההכרה, ומכך גם מחוללת באדם מגוון של גילויים והשראה מיסטית. השימוש במונח "רוח הקודש" נועד לתיאור של התגלות שהיא על סף הנבואה, ומשמש לציון קשת של התגלויות הנעות בין הדרגות הנמוכות של נבואה ובין התגלויות תת־נבואיות.²¹ המונח שימש מעין "מושג משתתף" החל על נבואה (בדרגותיה הנמוכות בדרך כלל) וכן על התגלות תת־נבואית, ובעיקר בעקבות הטיפולוגיה המפורסמת והמשפיעה של הרמב"ם.²² המקובלים במאה השש עשרה המשיכו מגמה זו, והטעינו את המונח "רוח הקודש" במונחים נוספים כפי שנמצאו בזוהר ובקבלת הרמב"ן, כמצייין לכוח אלוהי

²⁰ על הדבקות המיסטית בקבלת המאה השש עשרה ראו: מרדכי פכטר, "תפיסת הדבקות ותיאורה בספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה ה'ט"ז", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ב), עמ' 51–121; משה אידל, שלשלאות קסומות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, מאנגלית: מירי שרף, ירושלים תשע"ו, עמ' 52–53, 56–57, 67–68, 73, 77, 97, 133–134, 152–153, 170–174, 185–186; ורב־לובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 50–89; אדם אפטרמן, "כמים הפנים לפנים: לשונות של איחוד מיסטי בספר ראשית חכמה", דעת 84 (תשע"ז), עמ' 155–182; הנ"ל, "על המיסטיקה של השם המפורש ורוח הקודש בספר ראשית חכמה", דעת 85 (תשע"ח), עמ' 341–364; Eitan B. Fishbane, "A Chariot for the Shekhinah: Identity and the Ideal Life in Sixteenth-Century Kabbalah", *Journal of Religious Ethics* 37.3 (2009), pp. 385–418; Mordechai Pachter, *Roots of Faith and Devoquet – Studies in the History of Kabbalistic Ideas*, Los Angeles 2004, pp. 289–310

²¹ על הקבלה ההתגלותית והתפתחותה בקבלת המאה השש עשרה ראו: Moshe Idel, "Lawyers and Mystics in Judaism: A Prolegomenon for the Study of Prophecy in Jewish Mysticism", *Straus Working Paper* 10 (2010), pp. 1–42

²² ראו: אדם אפטרמן, "הרמב"ם על דימויי שפע ורוח הקודש", תעודה לד (תשפ"ג), רמב"ם: היבטים חדשים, בעריכת אדם אפטרמן, מנחם לורברבוים ועומר מיכאליס (בדפוס); Adam Afterman, "Moses Maimonides on the Holy Spirit", *The Journal of Religion* 100.2 (2020), pp. 159–188; שרה קליין־ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ו, עמ' 172–188.

הנאצל מהאלוהות ושיש ביכולתו להתלבש ואף להתמזג באופנים שונים באדם, ובכך לעורר קשת רחבה של התגלויות בתיווך כושרי ההכרה של האדם.²³ השילוב בין מכניזם של התלבשות אונטולוגית המשרתת את אידיאל הדבקות באל ובין המכניזם של רוח הקודש כהתגלות נבואית ותתנבואית, מתבטא בפרשנות המיסטית של המושג "רוח הקודש"; מצד אחד הרוח מתלבשת ונכנסת באדם, ומצד שני היא משרתת תהליך של התגלות ומעבירה לאדם את הקול ואת הדיבור האלוהי. שילוב זה בין התלבשות האלוהות באדם ובין קבלת התגלות המתווכת על ידי האדם עצמו מאפיין את הדרך המיסטית של רוב מקובלי צפת, אך עם יוצא מן הכלל חשוב: האר"י.²⁴ הפרשנות המיסטית רואה בהתלבשות רוח הקודש מכניזם המכניס את האלוהות, כעצמות, לתוככי האדם, מתוך מגמה מיסטית כללית של הפיכת האדם למעון או למרכבה לאלוהות. תכלית יסודית זו של השגת מיזוג סובסטנטיבי בין האדם והאלוהות באמצעות ההתלבשות ברוח הקודש נקשרת עם הדרך הדתית המובילה את המקובל להתקדשות, אשר הופך בהמשך למשכן או למעון להשראה אלוהית המתלבשת כרוח הקודש באדם. דרך זו באה לידי ביטוי אצל הרמ"ק ותלמידיו ואצל חיים ויטל בספר "שערי קדושה". ברם, אצל האר"י נמצאת טיפולוגיה שונה של קבלת רוח הקודש, המדגישה את קבלת הרוח כאמצעי להתגלות בלבד, ואינה כוללת דבקות והתלבשות ממשית של האלוהות באדם. ניתוח והשוואה בין תורות רוח הקודש המצויות ביצירתם של האר"י וחיים ויטל, יכולים להאיר באור חדש סוגיות הנוגעות בדרך המיסטית שהתוו השניים, ובזיקה הקיימת בין יצירה, פרשנות והשראה.

בדברים הבאים נבקש לעיין במקומה של "רוח הקודש" בשורה של דיונים המצויים בשני חיבוריו העיקריים של חיים ויטל: "עץ חיים", ו"שערי קדושה", ומתוך כך לעמוד על דרכו המיסטית ועל התפתחות שיטתו. דרושי הנבואה ורוח הקודש הם אבני הבניין של החטיבה המרכזית בכתבי רח"ו, העוסקת באופן שיטתי במושגי הנבואה ורוח הקודש ובתופעות קרובות אליהם כמו המגידות. בדרושים אלו נמצאים דיונים העוסקים במגידות המלאכית, במכניזם של הנבואה ורוח הקודש, ובסדר דרגות הנבואה ורוח הקודש לפי מקום אחיזתם באלוהות. לדרושי הנבואה ורוח הקודש מספר נוסחאות או

²³ ראו: משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים 2006, עמ' 204 הערה Adam Afterman, "The Mystical Dynamics of the Holy Spirit in Moses"; 282 Nahmanides's Writings", *The Jewish Quarterly Review* (forthcoming)

²⁴ ראו: משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, מאנגלית: עזן ידין, ירושלים תשס"א, עמ' 34, 87, ועמ' 103: "למרות שקורדוברו ותלמידיו היו פתוחים להשפעתו של המודל האקסטטי, מודל זה לא שיחק תפקיד משמעותי בקבלה הלוריאנית – עובדה הניכרת היטב בכתביהם של האר"י ותלמידיו (ר' חיים ויטל הוא יוצא מן הכלל חשוב, שכלל הנראה הושפע מן העמדה הקורדובריאנית כלפי הקבלה האקסטטית)"; וראו משה אידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 20), עמ' 57.

"מהדורות" בכתבי רח"ו. בדברים דלהלן נבקש להשתמש בחיבור "שער רוח הקודש", הוא השער השביעי מתוך שמונת השערים של ספר "עץ חיים" – הנחשב גם מהדורה המגובשת והשלמה ביותר במסגרת מפעל הכתיבה של רח"ו בקבלת האר"י.²⁵ ספר "שערי קדושה" נמנה על יצירות הקבלה המוכרות ביותר שנכתבו במהלך המאה השש עשרה. מאז שהביאו לראשונה לדפוס אברהם ן' אשר (תצ"ד, 1774, קושטאנדינא),²⁶ הודפס "שערי קדושה" עשרות פעמים עד לימינו אנו, ונמנה עם החיבורים הנפוצים ביותר בקרב לומדי קבלה וחסידות, והפופולריים ביותר בספרות הדרוש והמוסר הקבליים. ספר קצר זה נכתב כמדריך שימוש להשגת רוח הקודש. כפי שרוב החוקרים משערים, "שערי קדושה" נכתב לאחר שהרח"ו למד אצל האר"י, וסביר להניח שמלאכת השלמת החיבור או עריכתו נעשתה לאחר שסיים את חיבוריו המקיפים בקבלת האר"י על גרסותיהם השונות.²⁷ חיבור קצר זה שכלל הנראה נתחבר בדמשק בערוב ימיו של

²⁵ לצורך דיונו בדרושי הנבואה ורוח הקודש, נבקש לעשות שימוש ולצטט מהעריכה המקורית של "שער רוח הקודש", אשר מבוססת על טופס כתיבת ידו של הרח"ו עצמו: כ"י ירושלים, אוסף פרטי (מתכ"י 71911), המאה ה"ז, כתיבת ידו של ר' חיים ויטל, חלק ב, שער ג: שער רוח הקודש, דפים ריו ע"א – ר"ס ע"ב (להלן: שער רוח הקודש). על פי כתב יד זה נדפס "שער רוח הקודש" בירושלים תשע"ז. יש הבדלים ניכרים בסידור מקומם של הדרושים והייחודים בעריכת שמואל ויטל, שבמסגרת הפרויקט שלו ל"עץ חיים" סידר את כל שמונת השערים לפי נושאים ולא לפי סדר השמועות כפי שנהג אביו לעשות. אך לצורך דיונו נציין רק כי את דרושי הנבואה ורוח הקודש סידר שמואל ויטל כמו אביו בתחילת החיבור, שער רוח הקודש, בעריכת שמואל ויטל, ירושלים תרכ"ח, דפים א ע"א – ב ע"ב. על ההבדלים שבין עריכת רח"ו ובין עריכת רש"ו ראו: גרשם שלום, "כתביו האמתיים של האר"י בקבלה", קריית ספר יט (תש"ב), עמ' 184–199; רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י (לעיל, הע' 12), עמ' 44–45; אביב"י, קבלת האר"י (לעיל, הע' 13), עמ' 673–717; שער רוח הקודש, מבוא מפי חברי המערכת, עמ' 15–20. פרט להערות קצרות לא נעסוק בהשוואה בין מודל רוח הקודש שמציג הרח"ו ב"שערי קדושה" ובין אופן התגלות נשמות הצדיקים שעניינה מוצג בשער רוח הקודש, דפים ה–ט, וגם מצוי בניסוח של האר"י עצמו, שער כתבי מורי, דפים קס"ז–קס"ט.

²⁶ שערי קדושה, קושטאנדינא תצ"ד, בית הדפוס של יונה בן יעקב אשכנזי. בדף ל"ה ע"ב מוזכרים עובדי הדפוס: ניסים בן חיים אשכנזי וראובן בכר מרדכי גומפריכט אשכנזי. ההפניות להלן הן על פי מהדורת שערי קדושה, תל אביב תשס"ה, אלא אם צוין אחרת.

²⁷ רח"ו מזכיר בפתח החלק הרביעי (שהובא לדפוס) את ספרו הגדול בקבלת האר"י "עץ חיים", ומציין את חטיבת הייחודים שבו: שערי קדושה, עמ' קכט. מכאן יש לשער כי "שערי קדושה" נכתב לאחר ספר "עץ חיים". מרדכי פכטר מציין את אזכורו של אליהו דהזידאש בברכת המתים בתוך החלק הרביעי המיוחס לרח"ו. דהזידאש נפטר בתחילת שנות התשעים של המאה ה"ט", ראו: פכטר, "תפיסת הדביקות" (לעיל, הע' 20), עמ' 402. פכטר ייחס את החיבור כמי שצמח בתוך חוג מקובלים בדמשק בהנהגת הרח"ו, ראו: שם, עמ' 398–408; Mordechai Pachter, "Kabbalistic Ethical Literature in Sixteenth-Century Safed", *Binah* 3 (1994), pp. 159–178, n. 31. כאמור, בשנת שנ"ח רושם רח"ו את מקומו – דמשק (ספר החזיונות [לעיל, הע' 14], עמ' 103). רונית מרוז הוסיפה כי על סמך הביוגרפיה של רח"ו אפשר לשער כי החיבור

רח"ו, נכתב כמדריך להשגת קדושה ושלמות מיסטית. הוא מציג דרך רוחנית של תיקון המידות וזיכוך הגוף, ולצידה פרקטיקות של התבודדות וכוונה כחלק משיטה מיסטית נבואית מורכבת.²⁸ בדברים הבאים נבקש לבחון את שני הדיונים העקרוניים בעניין רוח הקודש בשני החיבורים.

רוח הקודש ב"שער רוח הקודש": קול הבל ודיבור

שער רוח הקודש נפתח בדיון על שורה של התגלויות נבואיות ותתנבואיות אשר מוסברות באמצעות תורה קבלית שמסר האר"י. תורה זו גורסת כי לקול של הצדיק או החסיד הלומד תורה או המתפלל, יש קיום סובסטנטיבי מחוץ לאדם. יסודות אלו נהפכים לישויות המתגלות לאדם או מתווכים התגלות של נשמות צדיקים או כוחות אלוהיים. עיקרון זה מופיע בתחילת החיבור:

ענין הנבואה ורוח הקדש מה עניינם וענין המדרגות שלהם. דע כי להיות האדם צדיק וחסיד ועוסק בתורה ומתפלל בכונה ודאי הוא שאין לך דבר שאין לו ממש כי אפי' אותו הקול היוצא ע"י הכאת המטה אינו לבטלה. ואין הדיבור ההוא הולך לבטלה ח"ו אך בודאי הוא שממנו נבראים מלאכים ורוחין קדישין קיימים ועומדים כנז' בפ' שלח

נכתב לפני שנחלש בגופו וברוחו, כפי שהוא מתעד ביומנו בשנים ש"ט–ש"ע (1609–1610); לכן היא מתארכת את כתיבת החיבור לשנים שבין ש"נ לש"ס (1590–1600), דהיינו בשנות החמישים לחייו. ראו: רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 115–116. בעבודת הדוקטור מרוז טענה כי קווים כלליים של משנת רח"ו יוצאים מכתביו המאוחרים בקבלת האר"י – "מהדורא בתרא". ראו: רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י (לעיל, הע' 12), עמ' 68.

על המיסטיקה של רח"ו בספר "שערי קדושה" ראו: רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), מרדכי פכטר, "תפיסת הדביקות" (לעיל, הע' 20), עמ' 115–119; ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 75–87; משה אידל, החסידות (לעיל, הע' 24), עמ' 182–183; אדם אפטרמן, "תורת הדבקות בספר שערי קדושה", ספר לכבוד משה אידל, בעריכת אבריאל בר לבב, משה הברטל ורון מרגולין (בדפוס); Lawrence Fine, "Recitation of Mishnah as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital", *Revue des Études Juives* 141, no. 1-2 (1982), pp. 183-199; Jonathan Garb, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, Chicago & London 2011, pp. 51-60; *Ibid*, *Yearning of the Soul* (above, n. 19), p. 33; Shaul Magid, "Jewish Kabbalah: Hayyim Vital's Shaarei Kedusha", in: *Contemplative Literature: A Comparative Source Book on Meditation and Contemplative Prayer*, Edited by Louis Komjathy, New York 2015 pp. 197-233; Moshe Idel, "Ascensions, Gender and Pillars in Safedian Kabbalah", *Kabbalah* 25 (2011), pp. 86-89; *ibid*, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest 2005, pp. 41-47; Elliot Wolfson, "Weeping, Death and Spiritual Ascensions in Sixteenth Century Jewish Mysticism", in: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, ed. John J. Collins, Michael Fishbane, Albany NY, 1995, pp. 211, 231-233

לך.²⁹ [וכמו שכתבו ז"ל, כל העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד, כי מדיבור האדם נוצרים מלאכים טובים או רעים כפי דיבורו. וכמ"ש בס' [פר] התיקונין דף [חסר] כי כשאדם עוסק בתורה אותן הקולות וההבלים דנפקיה מפומיה נעשין מרכבה אל נשמות הצדיקים הראשונים לרדת למטה ללמד תורה אל האדם ההוא וכנו' [כר] בסבא דמשפטים דף ק' ב' ענין ההבל הדיבור והקול כמו שיתבאר ענין שלשתם לקמן].³⁰

אף שהפתיחה של השער מתייחסת במפורש לתורת הנבואה ורוח הקודש – "ענין הנבואה ורוח הקודש מה עניינם וענין המדרגות שלהם", לא נמצא בחטיבה זו דיון שיטתי במושגי הנבואה ורוח הקודש, ובעיקרה מצוי סיכום תאורטי של התגלויות וזיחות יותר באופן יחסי של מגידים ומלאכים הנוצרים מכוח המצוות ומעסק התורה. רק בהמשך הדברים מצוי דיון בסוגיית הנבואה ורוח הקודש, הפותח במילים "והנה סוד הנבואה ורוח הקודש ודאי שהוא קול שלוח מלמעלה".³¹ דיון זה כבר עוסק באופן מפורט ומבורר במושגי הנבואה ורוח הקודש בדרך תורת הקול, הדיבור וההבל שהתנסחה בבית מדרשו של האר"י. החלוקה בין שתי התופעות או שתי החטיבות מתבררת מהערה ארוכה בכתב ידו של ויטל שנוספה בשולי הפתיחה של השער, שבה הוא עורך הפרדה בין מקורות מהזוהר ומחז"ל העוסקים בהתגלות מלאכים הנוצרים מדיבור או ממצוה, ובין מקורות העוסקים בקולות הבל ורוחות הנעשים מרכבה לנשמות הצדיקים המתגלות לבני אדם – עניין זה, מציינ ויטל, יבואר "לקמן", דהיינו בדרוש הפותח "הנה סוד הנבואה ורוח הקודש". למרות הדמיון המסוים בין תופעת המגידות ובין תופעת הנבואה וקבלת רוח הקודש, למעשה מדובר בתופעות שונות שיש להפרידן, והערתו של ויטל נועדה בדיוק לצורך זה. חלק מהחוקרים נטו להעמיד את תופעת הנבואה וקבלת רוח הקודש כחלק מתופעת המגידות,³² אך מבחינה פנומנולוגית נבקש לטעון על הפרדה בין התופעות: התגלות מגידית מתמקדת בגילויי רזים מכוח ישות הנוצרת מכוח המצוות ולימוד התורה, אך היא אינה כוללת התלבשות של כח המגיע מן המערכת האלוהית. אותם מלאכים ורוחין קדישין הנולדים מלימוד התורה וקיום המצוות משמשים מעין

29 מכאן ועד סוף הציטוט תוספת בכתב ידו של ויטל בשולי כתב היד.

30 שער רוח הקודש, דף ריו ע"א.

31 שם.

32 ראו למשל: Fine, "Maggidic Revelation" (above, n. 3), pp. 142-157. ניכר היטב שפיין תיאר את שני דרושי הפתיחה בהצגה אחת, ובלי להשגיח בחלוקה הטקסטואלית והפנומנולוגית השוררת ביניהם. מתוך כך גם הגיע למסקנה המוטעית כי "Luria's doctrine of the maggid is associated from the start with the attainment of the holy spirit and prophecy"; רון מרגולין, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות מן המקרא עד החסידות, רמת גן תשע"ב, עמ' 171–172. בעמ' 172 כותב מרגולין: "תפיסה זו משלבת פנים וחוכן בצורה כה אינטגרטיבית, שלא ניתן על פי שיטה זו להפריד בין המקור החיצוני של 'נבואת המגיד' ובין הסיבות והמניעים הפנימיים של האדם שיוצרים למעשה את המגיד".

פרויקציות של הרמה הרוחנית אשר אליה הגיע המקובל,³³ וכפי שרח"ו מציין, טיבה של המגידות תלוי באיכות ביצוע המצווה או התפילה, ולכן מסביר בנקל מדוע "יש מגידים משקרים במקצת דבריהם ויש בהם תערוכת כזב ושקר".³⁴ לעומת זאת, רוח הקודש והנבואה נחשבות התגלות מסדר גבוה יותר, ולא קיים בהן חוסר הוודאות המאפיין את ההתגלות המגידית. יש להניח כי האר"י הסמיך את שלוש התופעות – המגידות, הנבואה ורוח הקודש – על עיקרון משותף הנוגע בצד האנושי המתווך את ההתגלות, אולם מן הצד של מקור הכוח המתגלה ראה הבדל בין המגידות ובין הנבואה ורוח הקודש.

כפי שרח"ו ציין, פנומנולוגיה זו שאובה מן התפיסה הזוהרית³⁵ העורכת עיצום מטפיזי לצליל הקול המופק או להבל היוצא מהאדם וממילא הם ממשיכים להתקיים בעולמות העליונים לאחר אירוע הפקתם הראשונית ללא הגבלת זמן.³⁶ בעקבות מקורות קדומים יותר,³⁷ ראו בעלי הזוהר בדיבור ובהבל הנוצרים בזמן התפילה או הברכה היפוסטזות הממשיכות להתקיים במרחב האלוהי, ובעבורם גם ההיבט הלא-סמנטי של השפה שיכול להתבטא בהבל פה מקבל חיים מחוץ לאדם. כפי שליבס טען, רעיון זה הוא מאבני היסוד של היצירתיות הזוהרית; כפי שהבורא ברא את העולם יש מאין, כך בוראים גם בעלי הזוהר; וכפי שהאל ברא בדיבור, או בלשון אחר ב"הבל פה", כך גם הם.³⁸ בבית מדרשו של האר"י היו ערים להתפתחות רעיונית זו מדברי חז"ל לזוהר, כפי שמעידים דברים אלו של רח"ו ב"שער הפסוקים":

33 ורבובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 85–86.

34 שער רוח הקודש, דף ריו ע"א.

35 הדרשות על קול המלאך המתגלה מבוססות על המסורת התלמודית הבאה ומפתחות אותה: "כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך אחד שנאמר בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם" (בבלי חגיגה, יד ע"א). בתיקוני הזוהר נמצאות דרשות על כך שבמעמד הר סיני נוצרו מלאכים בכוח הקול, אשר לימדו את העם את התורה באמצעות השראה על הפה (!), ראו תיקוני זוהר, דף סד ע"ב: "ודא איהו וכל העם רואים את הקולות ואינן הוו מלאכין דכל חד הוה אתעביד קול ופרח באוירא וכל חד מישראל דהוה אמר נעשה ונשמע הוה שריא בפומיה והוה אולף ליה אורייתא כלה"; שם, דף עט ע"א: "קם סבא חדא מבתר טולא דרבי שמעון ואמר רבי רבי, הא חזינא דאתמר מן השמים השמיעך את קולו ליסרך וכו', ובאתר אחרא שמענא דמליל עם ישראל מסטרא דמלאכיא, דהכי אוקמוהו דכל דבור ודבור דנפיק מפימוי אתעביד מלאך, ודא איהו וכל העם ראים את הקולות ואת הלפידים".

36 זוהר, ח"ב, דף נ"ט ע"א; דף ק ע"ב; ח"ג, קסח ע"ב – קסט ע"א.

37 ראו אדם אפטרמן, "מלך מעוטר בְּרִקְמֵי שֵׁיר: פרק בהיסטוריה של התפילה והשירה המיסטית ביהדות", דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 81 (תשע"ו), עמ' 68–81; אידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 20), עמ' 158–162, 204–211.

38 יהודה ליבס, "זוהר וארוס", אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67–119; "כח המלה כיסוד משמעותה בספרות הקבלה", דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי, בעריכת מאיר מ' בראשור ואחרים, ירושלים תשס"ז, עמ' 163–177.

וז"ס מ"ש רז"ל, אין דבור ודבור יוצא מפי הקב"ה, שאינו נברא ממנו מלאך. והוא ענין ההבל והקול, היוצא מפיו בעת זיווג הנשיקין העליונים כנזכר. וז"ה (תהילים לג, ו) וברוח פיו כל צבאם. ואלו המלאכים נקראים קולות, כנזכר בספר התקונים, על פסוק (שמות כ, יח) וכל העם רואים את הקולות. וגדולה מזאת נודע, כי אפילו מדבור האדם, נוצרים מלאכים אחרים, אם טובים ואם רעים, בסוד כל העושה מצוה א' קנה לו פרקליט אחד וכו'. וכמ"ש בתקונים כי כשעוסק אדם בתורה, אותם הבלין וקליין דנפקי מפומיה, נעשים מרכבות אל הנשמות של הצדיקים לרדת למטה וגו'.³⁹

אנו למדים כי תפיסת רוח הקודש הלוריאנית מתבססת על פיתוח של דברי הזוהר והתיקונים, ובעצם כאן טמונה גם מקוריותה. בנוסף, יש לציין כי הזיקה העשירה שבין רוח הקודש לקול ולדיבור מצויה במקורות קדומים, שעל חלקם האר"י סומך את דבריו, דוגמת הפסוק "רוח ה' דיבר בי ומילתו על לשוני" (שמואל ב כג, ב) ומשפט המפתח המופיע בחלק מהנוסחים של ספר יצירה שנידון רבות אצל המקובלים "קול רוח ודבור זו רוח הקודש".⁴⁰ על כן הקבלה הלוריאנית ראתה את היצירתיות הקבלית כמושתתת על סגולת האדם, אשר באמצעות לימוד ועסק התורה יש בידו לברוא רוחות קדושות או מלאכים שיהפכו עבורו למקור חדשנותו. לעומת תופעת המגידות, מוצגים מונחי רוח הקודש והנבואה כחלק מתורת הקול, הדיבור וההבל שפיתח האר"י, ובה מתואר תהליך מיוזג שבין הקול האלוהי לקול האנושי:

והנה סוד הנבואה ורוח הקודש ודאי שהוא קול שלוח מלמעלה לדבר עם הנביא ההוא או עם בעל רוח הקדש ההוא אבל אותו הקול העליון הרוחני אי אפשר הוא לבדו להתגשם וליכנס באזני הנביא ההוא אם לא ע"י שיתלבש תחלה באותו הקול הגשמי שיוצא מפי האדם ההוא בהיותו עתה עוסק בתורה או בתפילה וכיוצא, ואז מתלבש בו ומתחבר עמו ובא עד אזן הנביא ושומעו, ובלתי קול האדם עצמו הגשמי עתה אי אפשר להיות. וביאור הדברים כי הקול הראשון אשר כבר נעשה ממנו מלאכים ורוחין קדישין כנ"ל הם עצמן קול הנבואה וכאשר בא הקול ההוא אל האדם להגיד לו הנבואה היא הוא בא ומתלבש בזה הקול הגשמי של עכשיו של האדם הזה שיוצא ממנו בעת ששורה עליו הנבואה וזהו סוד רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני (שמואל ב, כג ב) כי הרוח והמלה שהוא דיבור הראשון הנעשה כבר על ידי עסק התורה והמצוה כנ"ל הוא השורה עתה עליו על לשונו ויצא ממש מתוך פיו קול ודיבור ומדבר ממש בפיו ואז האדם שומעו.⁴¹

בראשית הדברים הרח"ו מציג את המכניזם המשותף להתגלות הנבואה ורוח הקודש, המתבסס על פעולת יצירת הקול בעבר על ידי לימוד התורה והתפילה, ועל אופן קליטתו

39. שער הפסוקים, דף מז טו"א.

40. ספר יצירה, א: ט.

41. שער רוח הקודש, דף ריו ע"א.

בחזרה באדם בהווה באמצעות המצע של קול התורה והתפילה. קול הנבואה ורוח הקודש אינו יכול להתגלות לאדם ישירות, והוא מתלבש בקול ובהבל האדם העולה ויוצא מתוכו בהווה. מונחי הנבואה ורוח הקודש משרתים כאן תהליך של התגלות, שהוא תוצאת התלבשות של היסוד האלוהי (שהיה בעבר אנושי) ביסוד אנושי היוצא מהגוף, כדוגמת הקול. התלבשות של הרוח אינה מתרחשת בתוככי האדם ולא במערכת הנפשית או הרוחנית שלו, לא בגופו וגם לא במחשבתו או בנשמתו אלא באמצעות אותו יסוד סובסטנטיבי היוצא מן האדם, המשמש קולטן ומצע להתגלות מלמעלה. בהמשך הדברים מוצגת הייררכייה המתארת שלוש דרגות ביטוי או קליטה אפשריות: "קול" "הבל" ו"דיבור". חלוקה זו מאפשרת להרכיב כמות גדולה של תופעות התגלות, ובכך גם להציג את ההבדלים שבין הנבואה לרוח הקודש:

והנה יש בזה פרטים רבים, כי נודע שיש באדם קול ודבור והבל ואיפשר שהקול הראשון בא עתה ומתלבש בקול של עכשיו או הדיבור הראשון בא ומתלבש בדיבורו של עכשיו או ההבל הראשון בהבל של עתה או דיבור הראשון בקול או בהבל של עתה או הבל הראשון בקול או בדיבור של עתה גם איפשר באופן אחר שיתלבש אותו קול עליון בקול של צדיקים אחרים ראשונים שקדמו אליו מזמן הראשונים או מאותם שבזמנו עכשיו ושניהם יתחברו ויבאו וידברו עמו או איפשר שיתלבש קול העליון בדיבור או בהבל של הצדיקים אחרים כנו' [...] ויש הרבה בחינות בזה לאין קץ והנה ודאי הוא כי יותר מדרגה גדולה היא כאשר קול או דיבור או הבל הראשונים של האדם הזה עצמו מתלבשים בקול או דיבור או הבל שלו עצמו של עתה יותר מכאשר מתלבש קול או דיבור או הבל הצדיקים אחרים בקולו או בדיבורו או בהבלו שלו עכשיו [...]. והנה ההפרש שיש בין נבואה לרוח הקדש הוא כי הנבואה מדכורא ורוח הקדש מנוקבא. ולכן הנבואה אינה אלא בקול או בדיבור שעבר בין משלו בין משל צדיקים אחרים המתלבשים עתה בקול או בדיבור או בהבל שלו של עתה אבל מן ההבל שעבר בין משלו בין משל אחרים אין נבואה נמשכת משם אבל הרוח הקדש אינה אלא מן ההבל שעבר בדוקא בין משלו בין משל צדיקים אחרים אבל בקול או דיבור שעבר בין משלו בין משל צדיקים אחרים אין זה נק' רוח הקדש אלא נבואה.⁴²

רח"ו מציג שלוש חלוקות חשובות, שכל אחת מהן עשויה להשפיע על עוצמת ההתגלות:

- (א) מקור ההשראה בפרצופים העליונים.
- (ב) אופני הביטוי וקליטת הנבואה ורוח הקודש, אשר עשויים לנוע בין הסובסטנציות הווקליות והנשימתיות השונות.
- (ג) אפשרות התלבשות הקול/הדיבור/ההבל של צדיקים אחרים בקול/דיבור/הבל של האדם. הנבואה קשורה בהיבט הזכרי באלוהות

וביסוד הקול והדיבור, ורוח הקודש קשורה בהיבט הנקבי באלוהות וביסוד הנמוך של ההבל.

בנוסף למורכבות של תורה זו, שאינה אופיינית לטקסטים פילוסופיים או לטקסטים קבליים אחרים, נבקש להתעכב על מספר דגשים פנומנולוגיים הקשורים במקומו של מושג רוח הקודש בשיטה זו. הקול העתיק יכול להתגלות רק באמצעות הקול "החדש" של האדם החי בהווה ובתיווכו. שלא כמו הקול והדיבור, רוח הקודש נולדת מההבל של האדם שחי בעבר; ההבל נקלט במערכת האלוהית, ומשם יורד כרוח הקודש, ונקלט באדם בתיווך ישיר או בתיווך צדיק אחר. לפי המודל הזה רוח הקודש היא בסופו של חשבון אנרגיה אנושית הלכתית בצורת "הבל" שנקלטה במערכת האלוהית,⁴³ ומהמרחב האלוהי היא שבה ומתגלה לראויים לכך. לפי טיפולוגיה זו, התגלות רוח הקודש אינה מיזוג אופקים בין האדם לאל, ואף אינה מיזוג אונטולוגי בין האלוהות לאדם. רוח הקודש היא כוח אנושי שהתקיים זמן-מה במרחב האלוהי, ובכוח העת יורד בחזרה לאדם הראוי כמסר, כאשר המוקד הוא אפוא קבלת התגלות ולא מגע מיסטי עם האלוהות. יתרה מזו, נדמה כי האידיאל המיסטי של מגע ישיר עם האלוהות או היטמעות בה נעדר מהקבלה הלוריאנית, ומכאן שגם בעת התלבשות רוח הקודש אין מגע ממשי עם האלוהות, ומעמדו האונטולוגי של האדם אינו משתנה כתוצאה מהתגלות זו.

הרמב"ן, למשל, מתאר את רוח הקודש כעצמות הטהורה של האל, אשר באמצעות הישויות הרוחניות כגון הנשמה או המחשבה, יכולה להתגלם בצורה השלמה ביותר בתוככי האדם.⁴⁴ אך לפי מסורת האר"י ב"שער רוח הקודש", היסוד האלוהי אינו מתלבש בתוככי האדם, אלא באקסטנציות מוחצנות כדוגמת הקול והנשימה. מושג רוח הקודש בתורה זו משרת אך ורק תהליך של התגלות, ואף על פי שהוא כולל יסוד של התלבשות ביסוד אנושי כתנאי מקדים לקבלת ההתגלות, מגע זה מתקיים מחוץ לאדם ואינו משנה את טבעו. בנוסף, מגע זה עם הרוח אינו נתפס כערך דתימיסטי בפני עצמו, ואינו נתפס כמימוש של מצוות הדבקות באל או כמימוש של השאיפה להפוך למרכבה לנוכחות האלוהית. נדמה כי המגע עם הרוח אינו מחולל טרנספורמציה כלשהי באדם אלא רק התגלות. כמו כן, אומנם התלבשות רוח הקודש ביסוד המוחצן העצמותי של האדם, בהבל, יש בה איחוז מסוים, אך אין היא מובילה לאיחוז אקסטטי והיא אינה כוללת יסודות אקסטטיים הכרוכים במקורות אחרים, וכפי שנראה גם ב"שערי קדושה" בסוגיית התלבשות רוח הקודש באדם. תהליכים אקסטטיים כמו התפשטות המחשבה או יציאה כזו או אחרת מהגוף כתוצאה מהמגע עם הרוח אינם כלולים בתהליך המתואר

⁴³ ולא במרחב מיתי או מטפיזי כפי שמוצאים למשל במקורות אשכנזיים ובספרות ההיכלות, ראו למשל אפטרמן, "מלך מעוטר ברקמי שיר" (לעיל, הע' 37).

⁴⁴ על רוח הקודש אצל הרמב"ן ראו: (above, n. 23) Afterman, "The Mystical Dynamics" (above, n. 23); לעיל, הע' 23, עמ' 204–211.

בשער רוח הקודש. יסוד הרציפות שבין האדם לאלוהות בשיטה זו הוא חלש יחסית, ואומנם מספיק על מנת להעביר את המסר האלוהי, אבל ספק אם יש בכוחו להעביר לתוך האדם את הכוח או את העצמות או את הקדושה האלוהית כמו במודלים אחרים המתארים את הרציפות במונחים של צינור או ענף.⁴⁵ נמצא כי מודל התלבשות רוח הקודש בשיטתו של לוריא משרת יסוד של ההתגלות בלבד, ואינו עומד ביחס לאידיאלים מיסטיים אחרים, ובכלל זה של הידבקות והתמזגות בנוכחות האלוהית.

הרקע לדיון ב"שער רוח הקודש" בפירושו האר"י לספרא דצניעותא

הדרוש הלוריאני מותיר לנו קשיים לא פתורים, ועד לשלבים מתקדמים של המאמר לא ברור מהו אותו "קול שלוח מלמעלה". לאחר שפירט את סדר מדרגות קליטת הקול הנבואי, מבחין רח"ו היטב בין שני ממדים שבהם מתרכז תהליך הנבואה ורוח הקודש: (א) מצד דרגת ביצוע של המקובל, וכפי שעניין זה הובהר בתורת הקול ההבל והדיבור; (ב) מצד מקום ההשפעה בפרצופים העליונים.⁴⁶ לא ניכנס כאן לדיונו של רח"ו בהבדל שבין מדרגות הנבואה בתוך פרצוף זעיר אנפין, אך נציין כי לא ברור כלל כיצד מתחברים שני מישורים אלו לתורה קוהרנטית אחת, אלא אם כן מניחים כי הישויות האנושיות "נקלטות" במערכת האלוהית ומשם גם יורדות בהמשך אל האדם – סברה שאותה הצגנו לעיל. טענה זו אינה מוצגת באופן מפורש בדרושים הללו, וייתכן מאוד כי מדובר כאן בשתי דרשות שמסר האר"י בעל פה בזמנים שונים, ורק לאחר מכן הרח"ו ערכן וסידרן זו בצד זו, אך גם זאת ללא הרחבה על אודות טיב הקשר בין הקול שמפיק החסיד ובין יניקת הנבואה ורוח הקודש מפרצוף זעיר אנפין.⁴⁷ פער זה שבין המישורים יכול להתבאר מדברים המצויים בפירושו של האר"י לספרא דצניעותא.⁴⁸ פירוש זה כתב האר"י במצרים, ולמעשה מדובר בחיבורו הקבלי הראשון.⁴⁹ דבריו אלו יסייעו לנו להבין את

⁴⁵ על הרצפים המחברים בין עליונים ותחתונים ראו: אידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 20), עמ' 79–49; *Idel, Ascensions on High (above, n. 28), pp. 37-54, 79-93, 115-121*.

⁴⁶ שער רוח הקודש, דף ריו ע"א: "והנה נתבאר הפרש הנבואה מן רוח הקדש וגם נת' הפרש המדרגות הנבואה ורוח הקדש עצמן וכל זה בענין המקבל בעצמו [...] ועתה נבאר הפרש מדרגות הנביאים במקום אחיותם".

⁴⁷ שער רוח הקודש, דרוש "מדרגת הנביאים", דפים ריו ע"ב – ריו ע"א.

⁴⁸ ראו: רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 46–48.

⁴⁹ ראו אביב"י, קבלת האר"י (לעיל, הע' 13), כרך א, עמ' 81–83. ראוי להוסיף ולציין כי את פירושו של האר"י לספרא דצניעותא, כמו פירושים מקוריים אחרים שלו לזוהר ומעט דרושים בנושאים אחרים, סידר רח"ו בשער בפני עצמו, הוא השער הראשון של "עץ חיים" – "שער כתבי מורי". בעריכת שמואל ויטל את החיבור "עץ חיים", פירוש ספרא דצניעותא בא בשער מאמרי רשב"י, ירושלים תרנ"ח, דפים כב ע"א – לא ע"א.

הדינמיקה המלאה שמכוננת את הופעת הנבואה, וימחישו הלכה למעשה את התהליך שעובר הקול עד שהוא מגיע בחזרה לנביא:

ואי איצטריך עייל ההוא קלא לנוק' דפומא [ציטוט מהאדרא זוטא]:⁵⁰ הנה ברוחא דפומא דזעיר אנפין מתלבשי נביאי מהמני כדאיתא באדרא רבא⁵¹ והנה כאשר יגיע קולם באזניו יכנס לנקב הפה ומגלה סודו אל עבדיו הנביאים להרע או להטיב מההוא קלא כולא כי הכל תלוי בקול המגיע לאזנים שהרי נמשך לעינים ולחוטם ולפה.⁵²

עניין הקול הבא ב"אדרא זוטא" מדבר מפורשות על קול התפילה העולה לאוזניו של זעיר אנפין (להלן: ז"א). לפי איכות התפילה, הקול יכול לעבור לעיניים, לחוטם או לפה של ז"א. התגובה תצא לפועל בעזרת שאר האברים, רחמים יגיעו לידי ביטוי בדמעות שבעיניים, התמה באפו, והדיבור והעברת המידע תצא מפיו. הרעיון כי הפה של ז"א מוציא לפועל קול נבואי לא מוזכר ב"אדרא זוטא", ולכן הצטרך האר"י להשלים את הרעיון ממובאה הנמצאת ב"אדרא רבא", שבה נאמר כי הנביא הוא שמתלבש ברוח הפה של ז"א. את היחסים ההדדיים בין הנביא לאלוהות תפס האר"י כמושתתים על קול התפילה, בשונה ממקובלים נבואיים שבחרו בטכניקות אינומיות כמו צירופי אותיות והגיית שמות.⁵³ אפשר לראות כי האר"י מדגיש בדבריו את הדינמיקה בין הקול שעולה מעלה ובין הקול היורד בחזרה. לפי תוכן הדברים, אף על פי שהקול האנושי עובר שינוי כאשר הוא הופך לסוד ה' לנביאו, עדיין הכול תלוי בטיבו של הקול הראשון שמפיק האדם: "ומגלה סודו אל עבדיו הנביאים להרע או להטיב מההוא קלא כולא כי הכל תלוי בקול המגיע לאזנים". בפירוש לספרא דצניעותא אנו מוצאים ניסוח ראשוני של תפיסת הנבואה של האר"י, והדרוש ב"שער רוח הקודש", אינו אלא הרחבה ופיתוח מפורט של רעיון זה. עם זאת, אין תשובה מספקת לשאלה מדוע ב"שער רוח הקודש" חסרה התמונה המתארת את קליטת הקול במערכת החושים של ז"א. יוצא אפוא שבדרוש המאוחר ב"שער רוח הקודש" מצויים המונחים המרכזיים ששימשו את האר"י בפירושו לספרא דצניעותא, כגון הקול, הלבוש, הפה והאוזן. אין להתעלם מהאפשרות כי האר"י כבר ניסח באופן ראשיתי את התפיסה הנבואית שלו בפירושו לספרא דצניעותא, ששם

50 אדרא זוטא, זוהר ח"ג, דף רצ"ד ע"ב.

51 זוהר ח"ג, דף קמ"א ע"א: "תקונא שביעאה – דלא תליין שערא על פומא, ופומא אתפני מכל סטרוי, ויתבין שעריין בתקונא סחור סחור ליה. 'קום רבי יהודה', קום רבי יהודה פתח ואמר: בגזירת עירין פתגמא. כמה אלף רבבן מתנשן (ס"א מתישבן) ומתקיימן בהאי פומא ותליין מניה, וכלהון אקרונן 'פה', הה' ד' וברוח פיו כל צבאם'. ומההוא רוחא דנפיק מפומא מתלבשן כל אינון דלבר; תליין מהאי פומא ומהאי פומא. (ס"א רוחא) כד אתפשט האי רוחא מתלבשן ביה כמה נביאי מהימנא".

52 פירוש לספרא דצניעותא, שער כתבי מורי, דף קו טו"ב.

53 ראו על כך: Moshe Idel, "On Talismanic Language in Jewish Mysticism", *Diogenes* 43.170 (1995), pp. 34-35. עמ' 170-178, 185-186. השוו גם לרמ"ק, פרדס רימונים, ירושלים תש"ס, שער כ"ז, פרק ב, דפים תלג ע"א, ע"ג.

העיסוק ממוקד בהליך הפניס־אלוהי, ולאחר מכן, בשלב מאוחר בחייו, הרחיב ושכלל את שיטתו והוסיף לה פרטים ופרטי פרטים הנוגעים במושגי ההבל והדיבור ורוח הקודש. מכיוון שהדיון ב"שער רוח הקודש" התמקד בפן האנושי של קבלת הנבואה והתגלויות תת־נבואיות שמקורן כלל אינו במערכת האלוהית, ייתכן שגם בניחות של הנבואה ורוח הקודש בחר לא להרחיב על המעמד התאוסופי של אותו הקול המתגלה מלמעלה.

לסיכום, תפיסת רוח הקודש והנבואה הלוריאנית הדגישה את המבנים הצורניים המשותפים לאל ולאדם; הקול האנושי נתפס כהרחבה של הקול האלוהי וההבל האנושי עומד ביחס דומה להבל האלוהי. הזיקה שבין האדם לאל לא מובנת במונחי רציפות אונטולוגית, אלא דווקא מדגישה את פעולת קול התורה או התפילה המדהדים ממרחקים.⁵⁴ התלבשותה של רוח הקודש מתוארת בדרוש הלוריאני כ"התלבשות" או כ"חיבור" באקסטנציות הדקות ביותר באדם, כגון הדיבור והנשימה, ואין שום רמז לכך שהיא מתערבבת ביסודותיו הנפשיים־המנטליים וכל שכן הגופניים. לפי שיטה זו, ההתנסות ברוח הקודש מתרכזת בחושי הדיבור והשמע, אשר בכוחם לפעול ולהוציא את דברי הרזים העליונים המגיעים מהקול האלוהי. תורת הנבואה ורוח הקודש מבית מדרשו של האר"י מציעה הסבר מקורי למנגנון האנושי המתווך את ההשראה האלוהית. בשונה מהנבואה האקסטטית אשר תלויה במצבי התפשטות מן הגוף ועליית הנשמה, קבלת האר"י מציעה לתאר את קבלת רוח הקודש כמצב פסיבי, כנגזרת של הריטואל הלימודי או הליטורגי. מקובלים אחרים הדגישו את הישויות הרוחניות המקשרות את העולם האלוהי והארצי כמו הנשמה או המחשבה, מה שאפשר להם לתאר התנסויות מיסטיות חזקות יותר של איחוד או דבקות, ולעומת זאת בקבלת האר"י הדגש שב במידה מסוימת להבנה הקלסית של הנבואה והתת־נבואה, אם כי במודליות מורכבת ביותר. במילים אחרות, תורת הנבואה ורוח הקודש שפותחה לעיל אינה מתפרשת באמצעות קטגוריות מיסטיות של אינטגרציה סובטנטיבית בתוך האדם או התפרצות או איחוד אקסטטי. התלבשות רוח הקודש לפי תפיסה זו היא חלק מקשת רחבה של התגלויות, שבה קבלת רוח הקודש עומדת בתווך בין נבואה להתגלות תת־נבואית על גווניה. הקול, הדיבור וההבל האנושיים, שבהם מתמזג היסוד האלוהי, הופכים לישויות מטפיזיות המתקיימות מחוץ לאדם, אלו מתווכות את ההתגלות להכרה האנושית. לפי שיטות אחרות, השגת רוח הקודש נחשבה הערך העליון ביותר של החיים הדתיים, ונתפסה כעצמות הטהורה של האל, היכולה להתלבש באופן מלא בגופו של המיסטיקן או לכל הפחות ביסוד הנשמתי באדם, ובכך לגרום לאפקט עמוק ורחב, אף יותר ממסירת

⁵⁴ Jonathan Garb, "Powers of Language in Kabbalah: Comparative Reflections", in: *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, ed. Sergio La Porta and David Shulman, Leiden & Boston, 2007, pp. 233-241. וראו: יהונתן גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ד, עמ' 113-142.

ההתגלות בלבד. בשונה מכך, קבלת רוח הקודש לפי האר"י לא כוללת יסודות של דבקות אונטולוגית או התפשטות הנשמה מהגוף, וכמו כן הפרט אינו מושפע באופן אונטולוגי מקבלת ההתגלות ברוח הקודש. עניין זה מתחבר באופן מובהק להעדר הכמעט מוחלט של דיונים בדבקות מיסטית בקבלה שנמסרה מהאר"י.⁵⁵ האידיאל הדתי המוכר בקבלה של הפיכה לכלי קיבול לנוכחות האלוהית – המזוהה עם תהליך של הזדככות והתקדשות האדם והפיכתו לקדוש – מגלמת סוג אחר של שלמות מיסטית-קבלית, כפי שפותחה אצל הרמ"ק ותלמידיו ונעדרת בקבלת האר"י. אפשר להצביע – כפי שכבר עשה משה אידל – על מספר דיונים יוצאים מהכלל בקורפוס הלוריאני,⁵⁶ המשקפים בכל זאת את האידיאל של הדבקות, ואידל סבר שאולי הם משקפים השפעה נקודתית של הרמ"ק. ייתכן כי מקורות אלו שיידונו להלן מציינים למעשה שלב ביניים בין שיטת האר"י כפי שהיא מובאת ב"שער רוח הקודש" ובין תורת הדבקות ורוח הקודש בספר "שערי קדושה".⁵⁷ כך בדיון מעניין ב"שער המצוות" בספר "עץ חיים" כותב ויטל:

ענין עסק התורה בעצמו. כבר כתבתי בשער רוח הקדש כי עיקר כוונת האדם בהיותו עוסק בתורה הוא שיכוין לקשר את נפשו ולייחדה ולדבקה עם שורשה למעלה ע"י עסק התורה ויכוין כי ע"י כן נשלם אילן ואדם העליון ונתקן, כי כל תכלית בריאת האדם ותכלית עסקו בתורה אינו אלא כדי לתקן ולהשלים אילן ואדם העליון בהיות נפשותיהם נתקנות ונחזרות ליכלל שם בו, וזה יועיל מאוד להשגת רוח הקדש ע"י עסק התורה בזאת הכונה.⁵⁸

55 ראו אידל, החסידות (לעיל, הע' 24), עמ' 34, שעומד על השוליות היחסית של אידיאל הדבקות בקבלת האר"י ביחס לקבלה הספרדית הקלסית וביחס לקבלת הרמ"ק ולוויטל בספר שערי קדושה. אידל כותב: "קבלת האר"י אינה מציינת את הדבקות כיסוד מיסטי מרכזי. הצנעת מקומה של הדבקות (אם כי אין מדובר בדחייתה מכל וכל) כאידיאל מרכזי מהווה נסיגה אפילו מהתפיסה היחודית של ספר הזוהר שהשפעתו על האר"י היתה עצומה". וראו עוד שם, עמ' 183, 322.

56 ראו: Moshe Idel, "The Tsadik and His Soul's Sparks: From Kabbalah to Hasidism", *Jewish Quarterly Review* 103.2 (2013), pp. 199-200; וראו: משה אידל, "פסקה מ'ספר השמות האלוהיים' של פסאודו-דיוניסיוס וגלגוליה בספרות העברית", עלי ספר 26-27 (תשע"ז), עמ' 252.

57 ראו אידל, החסידות, עמ' 103, ציטוט מדבריו הובא לעיל הערה 24; יוסף דן, על הקדושה: דת מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 353 והערה 79: "שערי קדושה לר' חיים ויטל, שמבחינת רבות איננו אלא עוד סיכום אחד שהעלה רח"ו על הכתב על פי משנתו של רבו האר"י, הוא חיבור מיוחד ויצא דופן, המציג בפני האדם דרך להתקדשות עליונה, דברים שאינם נמצאים במאות הדפים הגדושים של החיבורים העיוניים של ר' חיים ויטל. עצם המבנה המיוחד של ספרות זו כולל תביעה מרחיקת לכת להישג דתי אישי, שאיננה עולה תמיד בקנה אחד עם המסגרת האידיאלית שמתוכה ינק מחבר הספר את מושגיו וניסוחיו". וראו גם Garb, *Shamanic*

Trance (above, p. 28), p. 51

58 שער המצוות, כ"י ירושלים, אוסף פרטי (מתכ"י 71911), המאה הט"ז, כתיבת ידו של ר' חיים ויטל, חלק ב, שער ב, דף קפט ע"א.

בדיון זה מצויה התייחסות ברורה להתקשרות המיסטית הכוללת דבקות עם שורש הנשמה למעלה המובילה גם להשגת רוח הקודש. מודל זה שונה ממה שראינו ב"שער רוח הקודש", וכפי שנראה להלן הוא דומה לדיונים בספר "שערי קדושה". כפי שמעיר ויטל, מקור הדברים בדיון המצוי ב"שער רוח הקודש", ששם גם מובאת השמועה בשמו של האר"י:

גם בענין עסק התורה, היה אומר לי מורי ז"ל שעיקר כוונת האדם בעסקו בתורה לשימשך עליו השגה וקדושה עליונה, תלוי בענין זה שכל כוונתו תהיה לקשר את נפשו ולחברה עם שרשה העליון ע"י התורה, ותהיה כוונתו בזה כדי שעל ידי כן תושלם תיקון האדם העליון, כי זהו תכלית כונתו ית' בבריאתו את בני האדם ותכלית ציוויי אותם שיעסקו בתורה.⁵⁹

בניסוח זה אומנם לא מוזכרת רוח הקודש ולא הדבקות, אבל מוצגת התובנה כי עיקר עסק התורה הוא "שימשך עליו השגה וקדושה עליונה", באמצעות קישור וחיבור של הנפש עם שורשה העליון. יש כאן שילוב בין אידיאל תאורגי של תיקון האדם העליון עם משיכת הקדושה על האדם באמצעות התקשרות בשורשה העליון והשלמת התיקון למטה. העובדה שתורה זו נמסרת בשמו של האר"י מעוררת תמיהה אם אכן מדובר בהשפעה של הרמ"ק בהקשר זה, או שמא האר"י החזיק אף הוא בתורה מעין זו בהשפעת הקבלה הספרדית. לא מן הנמנע הוא שוויטל שמע תורות שונות, תורה אחת המדגישה את קבלת ההתגלות אך ללא היסוד של הדבקות ומשיכת הקדושה לתוך האדם, ותורה אחרת בסגנון קבלי ספרדי קלסי יותר. דוגמה נוספת לחדירת אידיאלים מיסטיים אל תוך הקורפוס הלוריאני נמצאת ברשימות היחודים ב"שער רוח הקודש",⁶⁰ אשר שם מביא ויטל כוונה מיסטית שעניינה הכוונת אברי הגוף לשמש "מדור וכסא" להשריית האצילות האלוהית:

⁵⁹ שער רוח הקודש, דף רכה ע"ב.

⁶⁰ על פרקטיקת הייחודים בקבלת האר"י ראו: Gershom Scholem, *Kabbalah*, New York & Scarborough 1974, pp. 76, 179; ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 59, 80–82; Lawrence Fine, "The Contemplative Practice of Yihudim in Lurianic Kabbalah", in: *Jewish Spirituality, Vol. II: From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, ed. Arthur Green, New York 1987, pp. 64-98; Menachem Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbalah*, PhD Dissertation, Hebrew University: Jerusalem 2003, pp. 114-197; Fine, *Physician of the Soul* (above, n. 2), p. 259-299; Jossef Hillel Chajes, *Between Worlds: (תשס"ג), עמ' 142–121*; אסף תמרי, שיח הגוף בקבלת האר"י, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון: באר שבע תשע"ו, עמ' 240 (הע' 1044), 252–264.

ראוי לאדם תמיד לכוין ולהעריך את עצמו כאלו⁶¹ הוא מדור וכסא אל האצילות הקדוש [...] ובפרט בזמן שהאדם מתפלל הוא יותר ראוי ומוכרח שיכוין בכך וע"י כן יוכל לשיענוהו מן השמים ותקובל תפלתו לפי שיוכל ע"י כונה זו לקשר כל העולמות על ידי שתשרה ותחול עליו קדושה עליונה. וזהו מה שיכוין יחשוב האדם להכין ראשו שיהיה כסא אל שם ההוי"ה בניקוד קמ"ץ כולה ומוח חכמה שבו בהוי"ה בניקוד צירי וזרועו הימין בהוי"ה בניקוד סגול וזרועו השמאלי בהוי"ה בניקוד שב"א [...] [ממשיך לפרט ביחס לגוף, ירך ימין, ירך שמאל, יסוד הברית, עטרת הברית] ויכוין כי און שלו הוי"ת דס"ג [...] וע"י כוונה זו אולי יזכה לשמוע איזו קדושה מלמעלה בתפלתו ויכוין בחוטם שלו אל הוי"ת ס"ג [...] ואולי יזכה להריח ריח קדוש ובפה שלו יכוין להוי"ת ס"ג ולכ"ב אותיות היוצאות מן חמש מוצאות הפה ואולי יזכה למה שכתב דוד המלך הע"ה רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני בעת תפלתו [...] [ממשיך בבחינת העיניים] וכן אם מהלך בשוק יכוין ששני רגליו הם נצח והוד וכשמסתכל בעיניו באיזו ענין יכוין כי שתי עיניו הם חכמה ובינה וכן על דרך זה יכוין בכל פרטיו ויכוין עצמו כאלו הוא כסא אל הקדושה עליונה וזהו סוד בכל דרכיך דעהו ואין ספק כי אם יתמיד האדם לנהוג עצמו בכוונות אלו שיהיה כאחד מן המלאכים המשרתים ברקיע וישיג לדעת כל אשר ירצה ובפרט אם לא יפסיק ויחשוב בכל רגע ורגע ולא יפריד המחשבה והכל תלוי כפי עוצם כוונתו והתדבקותו למעלה ואל יליז זה מנגד עיניך.⁶²

כוונה זו מגלמת מודל אחר של קבלת רוח הקודש, השונה באופן מהותי ממה שנלמד בדרושי הנבואה ורוח הקודש הפותחים את החיבור. הפרקטיקה מדגישה ערכים של הקבלה הקלסית, ובין היתר את ההתדבקות בעליונים באמצעות הכוונה, והפיכה ל"כיסא" לשכינה ולקדושה העליונה, ומתוך כך קבלת הרוח האלוהית והתמזגות עם הספירות.⁶³ הביטוי ש"תחול עליו קדושה עליונה" מקורו עוד במיסטיקה של יהודה הלוי בספר הכוזרי הדן בהפיכת השלם למעון לשכינה, תורה שהתפתחה גם בקרב מקובלי

⁶¹ על השימוש במונח "כאלו" לתיאור מעין עליות במחשבה או בדמיון ראו: ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 79–80; Garb, ; pp. 52-53; Idel, *Ascensions on High* (above, n. 28), pp. 52-53; Garb, ; pp. 34, 51-61; Michael Fishbane, *The Kiss of God: Shamanic Trance* (above, p. 28), pp. 34, 51-61; Michael Fishbane, *The Kiss of God: Shamanic Trance* (above, p. 28), pp. 34, 51-61; Elliot R. Wolfson, *Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle 1994, p. 109; "Weeping, Death, and Spiritual Ascentit?" (above, n. 28), pp. 231-233

⁶² שער רוח הקודש, דף רכו ע"ב.

⁶³ על כוונה זו ראו את הדיונים הבאים: Kallus, *The Theurgy of Prayer* (above, n. 60), p.199; Fine, "Yihudim" (above, n. 60), p. 283; Shaul Magid, *From Metaphysics to Midrash*, Indiana 2008, pp. 215–217; Garb, *Shamanic Trance* (above, p. 28), pp. 53-54; אסף תמרי, שיח הגוף (לעיל, הע' 60), עמ' 298–300; דיון על התקבלות טקסט זה אצל מקובלי המזרח ראו: Pinchas Giller, *Shalom Shar'abi and the Kabbalists of Beit El*, Oxford 2008, pp. 43-45

המאה הי"ג ובעיקר הרמב"ן.⁶⁴ ואומנם כוונה זו בולטת לעין בין מספר כוונות שרח"ו מביאן תחת הכותרת: "אלו היחודים אשר יכוין בהם האדם תמיד".⁶⁵ בהמשך באות כוונות אחדות שמטרתן "לזכך הנפש ולהאיר בה ולהוסיף בה כח והארה להתקשר למעלה בקדושה עליונה [...] ומה טוב ומה נעים אם יהיו נגד עיניך כל היום כולו".⁶⁶ העיקרון הכללי של כוונות אלו הוא המשכה ומיזוג של האצילות האלוהית עם הגוף על ידי הכוונה בצירופי שמות האל בניקודם השונה.⁶⁷ כפי שרח"ו עצמו כותב, רשאי המקובל להפעיל כוונות אלה בדרכו ובזמנו בנוסף לכוונות התפילה או במקביל להן.⁶⁸ דיון זה משקף אידיאל של דבקות מיסטית והפיכה לכיסא או למרכבה לאלוהות, כאשר מטרתו של החסיד השלם היא "שתשרה ותחול עליו קדושה עליונה" המתמזגת בגופו ממש "כפי עוצם כוונתו והתדבקותו למעלה". שלושת הדיונים הללו משקפים כאמור מסורת אלטרנטיבית המקשרת דבקות, כוונה וקבלת השראה ורוח הקודש, העומדת בניגוד לדיון ב"שער רוח הקודש". מקורות אלו דומים מבחינה פנומנולוגית לתורה שפיתח חיים ויטל בספר "שערי קדושה" וייתכן שאף שימשו לו מקור. כפי שנראה בסעיפים הבאים, על יסודות מעין אלו צמחה שיטתו הנבואית של ויטל ב"שערי קדושה", שלדעתנו הן בבחינת אלטרנטיבה לתורתו הנבואית של האר"י.

שערי קדושה: התלבשות ברוח הקודש כחלק מאידיאל של התקדשות ודבקות מיסטית

השאיפה להתלבשות ברוח הקודש עומדת במרכזו של ספר "שערי קדושה" המכוון להשגת תכלית ברורה: הוראת השגתה היזומה והפעילה של רוח הקודש. השגת רוח הקודש, משיכתה מהאלוהות לאדם, נדונה כחלק מתורת השתלמות, הכוללת תהליך של תיקון המידות, לימוד תורה וקיום המצוות, המביאים את האדם לזיכוך הגוף ולאינטגרציה הדרגתית של הנשמה בשורשיה בעולם האצילות. אינטגרציה זו מובילה למשיכת האלוהות כרוח הקודש לתוככי האדם. יש לשים לב כי רוח הקודש מזוהה

64 ראו: Adam Afterman, "And They Shall Be One Flesh": On the Language of Mystical Union in Judaism, Leiden & Boston 2016, pp. 91-99; Diana Lobel, "A Dwelling Place for the Shekhinah", *Jewish Quarterly Review* 90 (1999), pp. 103-125

65 שער רוח הקודש, דף רכו ע"ב.

66 שם, דף רכו ע"א, ומשם ואילך עד דף רכז.

67 ראו: גרשם שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, מאנגלית: סדריק כהן סקלי, תל אביב 2016, עמ' 290-293. נדמה כי לכוונות הללו כיוון שלום באומרו כי "הם מייצגים יישום של תיאוריית המדיטציה של אבולעפיה במסגרת הקבלה החדשה של צפת" (שם, עמ' 292). השוו עם: Fine, "Yihudim" (above, n. 60), p. 83

68 יש הבדל פנומנולוגי בין סוגי הכוונות שהזכרנו, ובין הכוונות המצויות ב"שער התפילה", ששם ענייני בירור העולמות והמשכת המוחין הנגרמת מזיווגי זעיר ונוקבא תופסים מקום מרכזי. ראו על כך: אורי ספראי, "הכוונות היומיומיות של האר"י ואורח החיים שהן מעצבות", דעת 77 (תשע"ד), עמ' 173-181.

ב"שערי קדושה" עם השפע האלוהי הנובע מהמבוע הרם ביותר במערכת האלוהית. בשונה מתורת הקול וההבל הלוריאנית שפגשנו לעיל, רוח הקודש ב"שערי קדושה" אינה תוצר שמקורו באדם – אשר נקלט באלוהות וחוזר לאדם – אלא היא היא השפע האלוהי העליון ביותר. מכאן שהמגע עם רוח הקודש הוא מגע עם האלוהות, ומגע זה משתלב עם אידיאל הדבקות המפותח בחיבור זה. ב"שערי קדושה" מושם דגש רב על השגת דבקות,⁶⁹ ומתוך כך – על הנכחת האלוהות בתוך האדם באמצעות רוח הקודש.⁷⁰ ויטל בספר "שערי קדושה" כורך את הדבקות המיסטית בקבלת רוח הקודש, המשלימה את תהליך המזיגה של האלוהי באנושי. מושג רוח הקודש מקבל מטען מיסטי מובהק – הן בהבנה של הרוח כמהות אלוהית הנמשכת מהמקורות העליונים ביותר באלוהות, והן בהבנה שמהות זו מתלבשת באדם ממש, בגופו ובנפשו, וממזגת את האדם עם האלוהות. מפועל של מיזוג סובסטנטיבי עם האלוהות, יכולות להתרחש בתוך האדם התגלויות בספקטרום רחב. רוח הקודש היא המהות האלוהית הטהורה והעליונה ביותר, ותהליך התלבשותה באדם משנה את טבעו ואינו הופך אותו לנביא או לאדם הזוכה להתגלות בלבד, אלא לאדם קדוש, לאדם אלוהי. נמצא כי משיכת רוח הקודש באדם משרתת קודם כול את האידיאל של הפיכה למרכבה לאלוהות, אידיאל הנעדר מדרושי הפתיחה ב"שער רוח הקודש", אך עם זאת באים לידי ביטוי במספר דיונים לוריאניים "יוצאים מן הכלל" שנדונו לעיל.

העמדת הספר על חלקיו השונים מלמדת כי שני פנים יש להשראת רוח הקודש ב"שערי קדושה", הצד השייך להשתלמות האנושית מחד גיסא, והצד השייך להשראה מגבוה מאידך גיסא. כבר בהקדמת החיבור רח"ו פותח ומציג את הדבקות והשגת רוח הקודש כאידיאל מיסטי של החיים הדתיים:

ראיתי בני עלייה, והם מועטים, משתוקקים לעלות, והסולם נתעלם מעיניהם, ויתבוננו בספרים הקדמונים, לחפש ולמצוא אורחות חיים, את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו, להעלות נפשם אל שרשה העליון, ולדבקה בו יתברך, כי הוא השלימות הנצחי כענין הנביאים, שכל ימיהם נדבקו בקונם, ובאמצעות הדביקות שהוא שרתה עליהם רוח הקודש, להורותם איזה הדרך ישכון אור, להאיר עיניהם ברזי תורה כמו שהתפלל דוד המלך ע"ה, "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", ולהדריךכם בדרך ישרה [...] וכל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו, להלל את בוראם בעסק תורה, ובשירי דוד המלך ע"ה,

⁶⁹ מרדכי פכטר, "תפיסת הדביקות" (לעיל, הע' 20), עמ' 115–119; אידל, החסידות (לעיל, הע' 24), עמ' 183; אפטרמן, "תורת הדבקות בספר שערי קדושה" (לעיל, הע' 28).

⁷⁰ ראו: ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 75–80.

המשמחים את הלב, עד אשר תדבק מחשבתם בכח וחשק נמרץ באורות העליונים. והתמידו בכך כל ימיהם, עד אשר עלו למדרגת רוח הקודש, ויתנבאו ולא יספו.⁷¹

הופעת רוח הקודש והנבואה באה בשיאה של דרך מיסטית שתכליתה מיזוג האלוהי באנושי. בשונה מהדרוש ב"שער רוח הקודש", עקרון היסוד של קבלת רוח הקודש הוא דבקות הנשמה בשורשה העליון ומשיכת השפע האלוהי לתוך האדם. כלומר בראש ובראשונה מוצגת שאיפה להשגת דבקות מלאה עם העצמות האלוהית, ורק על ידי כך מתאפשרת ירידת רוח הקודש.⁷² המאפיין הבולט בשיטה שמציג רח"ו ב"שערי קדושה" – אשר מתנה ומקדים את שלב ההתעלות וקבלת רוח הקודש בפועל – הוא ההתקדשות וזיכוך הגוף. יש להבחין בין שני תהליכים המוצגים בספר "שערי קדושה": (א) תהליך של אינטגרציה הדרגתית של האדם באמצעות הנפש או הנשמה, שהוא תוצר של חיי מוסר, תיקון המידות, עשיית מצוות ולימוד תורה; זהו תהליך הדרגתי המושתת על המערכת הנומית המביא לזיכוך איטי של הגוף, ואינטגרציה הולכת וגוברת של הנשמה באלוהות. (ב) התהליך השני, התלוי במימושו של התהליך הראשון, כולל פעולות של התעלות והדבקות המחשבה בשורש הנשמה העליון, שנעשית באמצעות טכניקות ופרקטיקות של התבודדות וייחודים. תהליך זה נועד להדביק את המחשבה לזמן קצוב באורות האלוהות על מנת למשוך באופן יזום את השפע האלוהי – הוא רוח הקודש – לספירות ולאדם. כמו כן נועד תהליך זה לגשר באופן זמני ואינטנסיבי על הפער שנשאר פעור בין האדם לאלוהות על אף תהליך המיזוג ארוך הטווח. במילים אחרות, מכיוון שתהליך השלמות המושתת על עיצוב היסודות המהותיים לאדם בתנאים הנוכחיים של גלות ושכחה אינו יכול להביא לאינטגרציה מלאה ושלמה עם האלוהות, נדרשות טכניקות מיוחדות ומכריעות המיועדות להדביק את המחשבה בשורש הנשמה, ולהוריד ולמשוך באופן ממשי את שפע רוח הקודש לכושרי ההכרה האנושיים הנטועים בגוף. התהליך שאליו מכוונת ההדרכה הדתית והמוסרית של חיבור "שערי קדושה" הוא של הפיכת כל תרי"ג האברים למרכבה הנושאת את השפע האלוהי והמכילה אותו. טענות מעין אלו מוצגות בעיקרן בחלק הראשון של החיבור, שבו רח"ו מתאר את היחס ההדוק בין עשיית המצוות ותיקון המידות, ובין זיכוך יסודותיו הנפשיים והגופניים של האדם ההופכים את השלם למרכבה לאלוהות:

ולכן צריך האדם לחפש בכל כחו לקיים כל תרי"ג מצות, וכאשר יקיים איזה מצות עשה יכוין להסיר מהאבר הפרטי של נפשו המתיחס אל המצוה ההיא זוהמת הקליפה ההיא ואזי תחול עליו אבר המצוה הקדושה ההיא אחר הסתלק הזוהמא, בסוד ותהי

⁷¹ שערי קדושה, הקדמת המחבר, עמ' א. וראו את דיונו של ורבלובסקי על פסקה זו, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 75.

⁷² אפטרמן, "תורת הדבקות בספר שערי קדושה" (לעיל, הע' 28); Afterman, "The Rise of the Holy Spirit" (above, n. 3), pp. 236-238

עונותם על עצמותם, כי כשזה קם זה נופל. וכמו כן כאשר תבוא לידו איזו עבירה, ימנע מלעשותה ויכוין שעל ידי כן יסלק הזוהמא אשר בגיד הפרטי של הנפש המתיחס לאותה עבירה ואז יוכל להמשיך שפע הרוחני הנמשך דרך הצנור הרוחני, ועל ידי כן נעשית נפשו כסא ומרכבה אל קדושתו יתברך וזהו סוד האבות הן הן המרכבה.⁷³

בהמשך, הוסיף רח"ו וכתב:

נמצא כי בהיות מדות הרעות קבועות באדם נמנע הוא מלקיים התורה והמצות, וגם אם יקיימם יהיה שלא לשם שמים ובטורח גדול, ועליו נאמר (משלי יא, כב) נזם זהב באף חזיר וגו', כי עוד טומאתו בו מלוכש תוך הקליפות [...] וכאשר יתגבר על יצרו וילחם בו ויסיר מעליו מדותיו הרעות על ידי טורח ויקיים התורה והמצות יקרא צדיק גמור ירא שמים גבור הכובש את יצרו וכאשר יתנהג ויורגל יותר בזה עד אשר יוסרו מעליו כל מדות הרעות לגמרי ולא תתאוה להם נפשו כלל ויקנה המדות הטובות בקנין בטבע ולא יצטרך ללחום עם היצר הרע כי גופו ונפשו היסודית מנוקים מכל סיג החומר כמו שנאמר במשה (שמות ג, ה) של נעליך מעל רגליך כנזכר בספר התקונים (תיקון ל"א ותיקון מ"ח), אז יתלבשו בו ארבע אותיות ההוי"ה ויהיה כסא קדוש למרכבתו יתברך וזה האיש נקרא אוהב את המקום מאהבה ונקרא חסיד גמור השלם בכל מיני השלימות.⁷⁴

נמצא כי ב"שערי קדושה" מתוארות דינמיקות אחדות של השתלמות: הראשונה והיסודית יותר עניינה הגוף והנפש העוברים תהליך הדרגתי וממושך של עיצוב וזיכוך, המובילים להטמעת השם המפורש ולחשיפתו, והנוכחות האלוהית בתוך האדם. עוד לפני קבלת רוח הקודש, אשר מתוארת במפורט בחלק ג', מוצג כאן תהליך מתמשך של זיכוך ואינטגרציה מיסטית עם השם המפורש המוביל להתקדשות. ויטל מניח תשתית אנתרופולוגית שלפיה הקיום של נשמת האדם הוא אלוהי מעיקרו וחצוב מד' אותיות השם המפורש, ומכאן תהליכי זיכוך הנשמה מגלים את היסודות האלוהיים הללו באופן שלם ופעיל על כל חלקי האדם. באמצעות תיקון המידות וקיום תרי"ג מצוות, מסלק האדם ומסיר את המחיצה בין האלוהות ובין נפשו וגופו. בדרך מיסטית זו המובן של "קדושה" מתקשר בתהליך ההתמזגות של האלוהות בגוף האנושי, ובהפיכת האדם למעון לשכינה וחשיפת הנוכחות של האלוהות באדם באמצעות השם המפורש.⁷⁵ יש לשים לב שמושג רוח הקודש לא מצוי כאן, אף שכבר בשלב זה האדם הופך לקדוש

⁷³ שערי קדושה, ח"א, עמ' י-יא.

⁷⁴ שם, עמ' טו.

⁷⁵ על המאפיינים המשותפים בין המיסטיקה של ויטל לזו של דריוידאש, ועל השימוש הדומה בדימויי המרכבה והכיסא ראו: Fishbane, "A Chariot for the Shekhinah" (above, n. 20), pp. 398-418; אפטרמן, "המיסטיקה של השם המפורש" (לעיל, הע' 20), עמ' 343-348; אפטרמן, "תורת הדבקות בספר שערי קדושה" (לעיל, הע' 28).

ואלוהי. תיאור ההתמזגות או החשיפה של השם המפורש באדם אינו שיא הדרך המיסטית, שכן תהליך נוסף המשלים את הראשון נועד למשוך על האדם את רוח הקודש; זהו תהליך ההתעלות והדבקות המתואר במפורט בחלק השלישי של החיבור. תהליך זה כולל את דבקות המחשבה בשורש הנשמה העליון, ומשיכת הכוח האלוהי לתוך האדם.

שערי קדושה: דבקות המחשבה בשורש הנשמה ומשיכת רוח הקודש

בחלקו השלישי של ספר "שערי קדושה" (שערים ג-ח), מפרט ויטל תהליך שלם של קבלת רוח הקודש.⁷⁶ אם החלקים הראשונים של הספר עסקו בתהליכי השלמות ובדמות האנושית הראויה והמוכנה להשגת רוח הקודש, בחלק השלישי נדון כיצד נמשכת הרוח על השלם. כדי להבין את המפנה המרכזי שחל בקבלת רוח הקודש ב"שערי קדושה" ביחס ל"שער רוח הקודש", יש לבחון את מושגי המפתח שבהם משתמש רח"ו כדי להסביר את התופעה. ראינו לעיל בדרושים הלוריאניים, כי רוח הקודש מוסברת במונחים הזוהריים שמקורם בספר יצירה של קול, הבל ודיבור. הקטגוריות הללו מסייעות לתפוס את מהותה של רוח הקודש כקול אלוהי או רוח אלוהית (שהיה בעבר אנושי), שעשויים להתלבש בתוצרי הדיבור האנושי, כלומר באקסטנציות החיצוניות לאדם. כפי שראינו לעיל, השגת רוח הקודש הוסברה בבית מדרשו של האר"י ללא יסוד של דבקות המחשבה או דבקות הנשמה, ואף ללא התלבשות הרוח בתוככי הגוף. זאת ועוד, הרוח שנמשכת מספירת מלכות, מנוקבא, היא במקורה תוצר של הבל אנושי, וחזרתה לאדם נעשית באמצעות התלבשות בהבל או בתוצרים אחרים של הפה האנושי. ב"שערי קדושה" נזקק ויטל למונחים כמו "שפע" ו"אור" כדי לתאר את מהותה של רוח הקודש, דבר שאינו תואם את מונחי המפתח ב"שער רוח הקודש".

⁷⁶ הרכבו הלא ברור של החלק הרביעי ב"שערי קדושה", אשר נדפס ונודע לו שם רק בדורות האחרונים, גורר תיחום של הדיון רק לשלושת החלקים הראשונים של הספר. החטיבה שהתפרסמה כחלק הרביעי ומצויה במספר כתבי יד, בנויה מאסופה אקלקטית העוסקת בתורות ובדרכים מעשיות לשם קבלת נבואה ורוח הקודש, שאותן אסף רח"ו מכתביהם של מקובלים ראשונים ואחרונים. הדיון המרכזי במושג רוח הקודש המשקף את פיתוחו הרעיוני של רח"ו מצוי בשלושת חלקיו הראשונים של הספר ובהם נתמקד. הניתוח הביקורתי-הטקסטואלי מחייב להתייחס לחלק הרביעי המודפס כחיבור נוסף בעל מאפיינים משל עצמו, ועצם הזיהוי שלו כחלק מחיבור "שערי קדושה" לא ברור דיו. אסופה זו מגלמת אנתולוגיה של תורות קבליות מהמאה השלוש עשרה העוסקות בדבקות, נבואה והתגלות, ושאלת ההשפעה שלהן על שיטתו של רח"ו בחלק השלישי מצריכה מחקר נפרד ומקיף, שאנו מקווים לעסוק בו בעתיד. לבעיית זיהויו של החלק האחרון בספר "שערי קדושה" ראו: מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 92-113; אבישי בראשר, "החלק הזה הרביעי לא בא להעתיקה ולא להדפסה": לבעיית זיהויו של החלק האחרון בספר שערי קדושה", עלי ספר כג (תשע"ג), עמ' 37-49; Magid, "Hayyim Vital's Shaarei Kedusha" (above, n.28), pp. 210-216

ב"שערי קדושה" הרוח היא שפע שנמשך מהמקור הגבוה ביותר במערכת האלוהית מעבר לספירות, ושפע זה נמשך לתוך מערכת הספירות ומשם לשורש הנשמה, ומשם נמשך לתוך האדם. השינוי מצביע על משיכה אקטיבית של השפע האלוהי, המאופיין במונחים של "אור" ו"שפע", באמצעות דבקות הנשמה בשורשה. מושגי האור והשפע הם מונחי מפתח המשמשים לתאר את העצמות הממשית של האלוהות שנמשכת מאורות הספירות, וככאלה הם גם המונחים המשמשים כדי לתאר את עצמות רוח הקודש. בחלק השלישי משרטט רח"ו את שלבי העלייה אל עבר שורש הנשמה העליון, ואת אופן המשיכה של האור / הרוח:

הנה נתבאר כי אור אחד הוא בצורת אדם מתפשט בכל ארבעה עולמות אצילות, בריאה, יצירה, עשיה, עד סוף ארבעה יסודות העולם השפל, והוא מתדבק באורות אדם העליון הנקרא עשר ספירות, והם מתלבשים בזה האור הנקרא אור מחצב הנשמות, וכל נשמות התחתונים כלולות שם, וברדתם בעולם הזה להתלבש בגופות מניחות שרשיהם דבוקות במקורם אשר משם חוצבו, וענפי השרשים ההם לברם הם יורדים בדרך התפשטות לכד ומתלבשות בגופות בעולם הזה כדמיון ענפי האילן שהן דבוקות ומושורות בגוף האילן ממש וכופפות עצמן למטה, ונוגעות בקרקע עצמו בעודן נאחזות בגוף האילן [...] כי ממנו נוזל השפע אל הענף שירד ונתלבש בגוף [...] אבל ענין ההתפשטות הוא, כי יסיר כל מחשבותיו לגמרי, והכח המדמה שבו שהוא כח נמשך מהנפש החיה היסודית שבו יפסיקהו מלדמות ולחשוב ולהרהר בשום ענין מעניני העולם הזה וכאלו יצאה נפשו ממנו, ואז יהפוך כח המדמה מחשבותיו לדמות ולצייר כאלו עולה בעולמות העליונים בשרשי נפשו אשר לו שם, מזה לזה, עד שהגיע ציור דמיונו במקור שלו העליון ויחקקו ציורי כל האורות במחשבתו כאלו מצויר רואה אותם כפי דרך כחו המדמה לצייר בדעתו עניני העולם הזה אף על פי שאינו רואה אותם כנודע בחכמת הטבע. ואז יחשוב ויכוין לקבל אור מן העשר ספירות מאותה הנקודה אשר שורש נשמתו נאחזת שם. ויכוין להעלות גם את העשר ספירות זו לזו עד האין סוף וימשיך להם הארה משם עד למטה דרך ירידה עד סופן, וכאשר ירד האור על ידו אליהם הם שמחים בזה ומאירין מאותו האור שהמשיך אל שורש נשמתו הנאחזת בהם כפי החלק הראוי לה. ויכוין להוריד דרך ירידה ממדרגה למדרגה עד שיגיע האור והשפע שהוא אל נפשו השכלית שבגופו, ומשם תגיע עד נפש החיה וכח המדמה שבו, ושם יצטיירו הענינים ההם ציור גשמי בכוחו המדמה, ואז יבינם כאלו רואה אותן בעין ממש.⁷⁷

התשתית הקבלית שעליה נשען ויטל בדברים אלו, מציגה את נשמת האדם כנמתחת ברציפות אל תוככי ההווה האלוהית. חלקה התחתון של הנשמה האנושית נטוע באדם וחלקה העליון, שורשו, דבוק באורות הספירות. בין זה לזה נמתח מעין צינור שבתוכו יכול לזרום או להימשך השפע האלוהי – שהוא רוח הקודש – לתוך האדם. האדם יכול

⁷⁷ שערי קדושה, ח"ג, עמ' קיב-קטו.

לפעול במרחב זה באמצעות כוחותיו המנטליים הנכללים בתוך "חושיו הפנימיים",⁷⁸ כגון המחשבה או הדמיון. באמצעות הדמיון עולה המחשבה למעלה בתוך מרחב הנשמה, ומגיעה עד לשורשה. טכניקת הדמיון בתהליך העלייה מאפשרת להשיג מספר הישגים קונקרטיים ולא רק רוחניים, בשונה מהתבוננות רגילה. הדמיון משכלל את המחשבה לפיגורציה ממשית או ל"דמות" מטפיזית, וממפה עבורה את מרחב העולמות האלוהיים ואת דרכי העלייה בהם. החיזיון הוויזואלי תופס מקום ניכר בשיטה זו, ובשונה מאד מההתנסות הווקלית בדרוש הלוריאני. כבר בשלבים המוקדמים של העלייה, ועוד לפני החיבור עם שורש הנשמה, הדמיון יכול לחקוק מראות שמימיים במסע המחשבה דרך מחצב הקליפות והמלאכים. הרפתקה דמיונית זו, כפי שמזהיר רח"ו, יכולה להסתיים בסכנה של ממש, והאדם יכול להימשך ולהידבק בקליפות או במלאכים רעים, אשר יכולים להטעותו בכל מיני סוגי ידע שקריים, ואף להביא אותו לכלל כפירה ומינות. הדמיון לא רק אחראי על הוויזואליה של ההתנסות, אלא מאפשר את עצם הגישה לעולם העליון.⁷⁹ כמו לדמיון, גם למחשבה תפקיד מפתח. המחשבה מתוארת כאור שכלי קונקרטי, ויכולת הביצוע שלה הופכת את מסע העלייה והדבקות לממשיים: "ואותו הקו הנמשך תמיד בהיות האדם חושק לעלות אל שרשו, עולה אור מחשבתו הנקרא מושכל [...] זה השפע והאור הממשי הוא ענין הנקרא מחשבה והבן זה היטב כי לא דבר ריק הוא, שאם לא כן, בטלת כל עניני כונת התפילות והרהורי האדם הטובים והרעים".⁸⁰ משה אידל הראה כי רח"ו שאב מושגים אלו מחיבור קצר בשם "שער הכוונה", שאותו רח"ו העתיק בחטיבת הליקוטים המיוחסת לחלק הרביעי.⁸¹ בנייתו מאפייניו של חיבור זה פתח אידל דיון פנומנולוגי מעניין על היחס שבין סוג זה של עלייה דמיונית בזמן התפילה, ובין התנסויות אחרות – כדוגמת המודל הלוריאני שפגשנו בסעיף הקודם – שבהן הקול מהווה את הבסיס למפגש עם האלוהי.⁸² העלייה המדומיינת שמוצגת כתהליך אקטיבי, איננה מסתיימת בדבקות המחשבה עם השורש

⁷⁸ שערי קדושה, ח"ג, עמ' קטו. הרח"ו מחלק בין החושים הפנימיים לחיצוניים, ביטוי זה דומה ל"חושים גלויים" (תרגום אלחריזי) או ל"חושים הנראים" (תרגום אבן תיבון), מורה נבוכים, חלק ב, פרק מו. בערבית: "חואס אלט'אהרה". ראו: Harry Austryn Wolfson, "Maimonides: on the Internal Senses", *The Jewish Quarterly Review* 25.4 (1935), pp. 441-467. היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 10, 16.

⁷⁹ ראו Idel, *Ascensions on High* (above, n. 28), pp. 51-54; *Ibid*, *The Gate of Intention: R. Isaac*, pp. 55-57. *ben Shmuel of Acre and Its Reception*, Los Angeles 2020, pp. 55-57. ראו גם: אורי ספראי, עבודה שבלב בקבלת המאה הששעשרה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון: באר שבע תשע"ו, עמ' 210-211.

⁸⁰ שערי קדושה, ח"ג, עמ' קיז.

⁸¹ שערי קדושה, ח"ד, עמ' קע-קעג. ראו על כך: Idel, *The Gate of Intention* (above, n. 79), pp. 103-105

⁸² Idel, *The Gate of Intention* (above, n. 79), p. 56

בלבד. הכוונה, שהיא פועל יוצא של המחשבה, אמורה להפעיל, למשוך ולנתב את מערכת השפע לספירות ולאדם, ובהמשך היא גם מושכת את רוח הקודש למטה עד הנפש "התחתונה" השוכנת בגוף, אשר שם פועלים כושרי ההכרה של האדם כולל הדמיון, המעבדים את השפע לתוצרים חווייתיים ולתוכני התגלות.⁸³ את ההתעלות המפורטת הזו מקדימים שני שלבים מרכזיים: (א) הזדככות והתקדשות, המבוססות על עשיית מצוות ותיקון המידות, אך גם הכנות ספציפיות לשלב ההתעלות ממש כגון התבודדות, טבילה, והחלפת בגדים;⁸⁴ (ב) שלב ההרהור והריכוז – "ענין ההתפשטות", שבו קודם סילוק המחשבה מכל התחושות וההרגשים החיצוניים והחומריים. "התפשטות" אין פירושה יציאת הנשמה מהגוף אלא התערטלות המחשבה מהעולם הזה, כך שהכוח המדמה, אשר ממשיך להיות פעיל, יכול להתפנות אל עבר המציאות העליונה.⁸⁵ ההתפשטות המתוארת כאן, ואופן העלייה הדמיונית באמצעות המחשבה, אינם מצויים ב"שער רוח הקודש".

הערות סיכום – רוח הקודש והשגת סודות התורה: בין האר"י לזוטר

אידיאל הדבקות והפיכת החסיד למרכבה לנוכחות האלוהית, נשלמים בפרקטיקה של עלייה ומשיכת רוח הקודש. בשתי השיטות שנדונו לעיל, ההתגלות הנגזרת מקבלת רוח הקודש מתווכת ככושרי ההכרה האנושיים, ההתגלות מתרחשת בקרב האדם והדינמיקה של קבלת רוח הקודש כוללת יסוד של מגע בין האדם לרוח. במקרה של "שערי קדושה" המגע עם האלוהות והתלבשות רוח הקודש מתוארים כאידיאל דתי של מצוות הדבקות, אידיאל שאיננו מפותח בדרושי הנבואה ב"שער רוח הקודש". הערך של רוח הקודש בתורת האר"י נבחן בעיקר על פי מידת תוצריה, שהם גילויי רזין עליונים, ולכן גם נמצא כי האלמנטים המעורבים בהתנסות הממשית הם ווקליים בעיקרם ולא מנטליים.⁸⁶ לתפיסת הרח"ו הדבקות היא שלב הכרחי בקבלת רוח הקודש שמשלים את תהליך הדבקות בתוך האדם. תהליך המיזוג עם הנוכחות האלוהית משמש מכשיר לערוצי התגלות שונים החושפים את סודות התורה, וכפי שהדבר כבר מתבאר בהקדמת "שערי קדושה": "ובאמצעות הדבקות הוא שרתה עליהם רוח הקודש, להורותם איזה הדרך ישכון אור, להאיר עיניהם ברזי תורה".⁸⁷ הדגש על קבלת ההתגלות משותף לזוטר ולאר"י ועניין גילוי הידע בא לאורך "שערי קדושה" ובא לידי ביטוי בעוד מקומות:

83 ראו: אידל, החסידות (לעיל, הע' 24), עמ' 190–191.

84 ראו: שערי קדושה, ח"ג, שער ח.

85 ראו: ורבובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 70–78.

86 ורבובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 75; פכטר, "תפיסת הדבקות" (לעיל, הע' 20), עמ' 121–115.

87 שערי קדושה, הקדמה, עמ' א.

ואל זה נתכון רבי פנחס בן יאיר במה שאמר (במשנה סוף סוטה) פרישות מביאה לידי טהרה וכו' וקדושה לידי חסידות וחסידות לידי רוח הקדש, כי זו חסידות שלימה הבאה אחר הקדושה והיא המביאה לידי רוח הקדש כי נתדבק בו דבוק גמור ושיג לגלוי רזי תורה ולהתנבא עתידות.⁸⁸

רח"ו שוב חוזר על הדברים בהמשך החיבור:

ואילו לא שרתה נבואה על משה רבינו עליו השלום והוריד תורה מן השמים המקיימת העולמות, כמו שכתוב (ירמיה לג, כה) אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, היו העולמות נחרבים חס ושלום. ובדרכו נמשכו אחריו כל הנביאים להישיר את העם ולהאיר עיניהם בחכמת התורה ובסודותיה על ידי רוח הקדש המתלבש בהם.⁸⁹

תפיסת ההתעלות והדבקות של הרח"ו משרתת את משיכת השפע ליסודות ההכרתיים של האדם. השגת רוח הקודש כשלעצמה לא מובנת בלי השגת סודות התורה, וזוה ממשיך הרח"ו את דרכו של האר"י. המשמעות האופרטיבית של הנבואה ורוח הקודש היא גילוי סודות התורה, ואופי תוכנם של הסודות קובעים דה פקטו האם האדם זכה באופן שלם להשראה אלוהית. מכיוון שהאדם הוא האספקלריה להתגלות, על האדם להעמיד למבחן מתמיד את התכנים המתגלים כמו גם את מידת שלמותו וזכותו באותה העת. דברים אלו מנוסחים בצורה ברורה בסופו של החלק השלישי, אשר שם הרח"ו מתמצת את כל שלבי התהליך, וטוען כי גם לאחר שהאדם התבודד והתאמן להתעלות להידבק בשורשו, ואף ביצע את הייחודים שנדרשו ממנו כדי להמשיך את האורות מטה, חייב הוא לבצע בדיקה עצמית המוודאת את אמיתותה של ההשראה, שמא נמשכה למרות הכול מסטרא אחרא:

וכאשר תחול עליו צריך שיבחין אולי עדין איננו זך ונקי, והרוח הזה הוא סטרא אחרא, או על הפחות תערובות רע בטוב, ומעשה בן עזאי ובן זומא בעלותם לפרד"ס יוכיח, וזה יבחן על ידי מה שנגלה אליו, אם כל דבריו אמת או שקר ואמת מעורבין או אם דבריו בדברים בטלים של הבלי העולם הזה, או בדברים שאינן על פי התורה וכיוצא בזה, כי אז צריך לדחותו מעליו, וגם להתחזק יותר ויותר בעבודה עד יהיו כל דבריו נאמנים וביראת שמים.⁹⁰

מבחן ודאות זה דומה לדברים שהרח"ו מביא ב"שער רוח הקודש", ששם הוא מוסר בשמו של האר"י את האופן שבו צריך להיזהר ממגידי שקר: "והסימן שנתן לי מורי ז"ל הוא בראותינו אם הוא מאמת בכל דבריו או אם כל דבריו לשם שמים ולא יבטל אפי'

88 שיערי קדושה, ח"א, עמ' כא.

89 שם, ח"ג, עמ' קח.

90 שם, ח"ג, עמ' קכח.

אות א' וגם אם ידע לבאר רזי התורה וסודותיה זה ודאי נוכל להאמין בו וכפי דבריו נוכל לידע ולהכיר גודלו ומעלתו כפי ידיעתו".⁹¹ בניגוד לתפיסות מסוימות הרואות בהתלבשות רוח הקודש ערובה לשיפוט ללא טעות,⁹² לפנינו תפיסה השמה דגש חזק על ההפנמה ועל התיווך ההכרתי של האדם. חוסר הוודאות הכרונית מהארה שמקורה בקליפות או במלאכים רעים, מביאה את המקובל להיות ספקן לגבי כל רוח עֵוֶעִים בבחינת הציווי "nolite omni spiritui credere" (אל תאמינו לכל רוח).⁹³ ההתנסות ההכרתית-הדיסקורסיבית בתהליכי ירידת האורות האלוהיים מדגישה את המתח שקיים בין הצגתה של הופעת רוח הקודש כאידיאל שאפתני שבו האלוהי מתגלם באנושי, ובין הצגת תכלית רוח הקודש כמכשיר לגילויי רזין וחזיונות. די לראות כיצד הרח"ו דאג להשתמש בתשתית הפרשנית שהניח האר"י ב"שער רוח הקודש", כדי להציג את ההתנסות החושית של הדיבור והשמיעה כחלק מהופעת רוח הקודש והנבואה. נביא כאן את שני המקורות במקביל:

⁹¹ שער רוח הקודש, דף ב טו"א.

⁹² תפיסת הפרשנות של הרמב"ן מעלה את האפשרות כי החכמים מכוונים בפרשנות כתבי הקודש את משמעותה של ההתגלות. תפיסה מכוונת זו – המעניקה חיסיון מטעות לסנהדרין – מנומקת בהסבר כי רוח הקודש שוכנת על חכמי בית הדין הגדול ומכוונת אותם אל האמת. ראו על כך: הלברטל, על דרך האמת (לעיל, הע' 23), עמ' 73–76.

⁹³ אגרת יוחנן הראשונה, פרק ד: 1. השוו למגמות קרובות שהתקיימו באותה תקופה בכנסייה הקתולית: רפאל יהודה צבי ורבלובסקי, "על הדחייה המיסטית של הארות וגילויי-רוח: לבירור תורתו של יוחנן מן הצלב", עיון יד/טו (תשכ"ג–תשכ"ד), עמ' 205–212; Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago 2007, pp. 1-10, 95-166; Josef Hillel Chajes, "Judgments Sweetened: Possession and Exorcism in Early Modern Jewish Culture", *Journal of Early Modern History* 1.2 (1997), pp. 124-169

שערי קדושה	שער רוח הקודש
<p>ולפעמים אור האור היורד יצטייר בכח המדמה כדמות מלאך הדובר בו ורואה אותו או שומע קולו וכיוצא בזה מאחד מחמשה חושים הידועים הנפשיים שבכח המדמה, ומשם יועתקו אל חיצוניותם בחמשה חושים אשר גם הם מנפש החיה כנודע, ואז יראה וישמע ויריח וידבר בחושי הגשמיים ממש. וכמו שכתוב (שמואל ב כג, ב) רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני, כי יתגשם ויצטייר האור ההוא בחושים הגשמיים.</p> <p style="text-align: right;">95</p>	<p>והנה סוד הנבואה ורוח הקדש ודאי שהוא קול שלוח מלמעלה לדבר עם הנביא ההוא או עם בעל רוח הקדש ההוא אבל אותו הקול העליון הרוחני אי אפשר הוא לבדו להתגשם וליכנס באזני הנביא ההוא אם לא ע"י שיתלבש תחלה באותו הקול הגשמי שיוצא מפי האדם ההוא בהיותו עתה עוסק בתורה או בתפלה [...]. וביאור הדברים כי הקול הראשון אשר כבר נעשה ממנו מלאכים ורוחין קדישין הם עצמם קול הנבואה וכאשר בא הקול ההוא אל האדם להגיד לו הנבואה ההיא בא ומתלבש בזה הקול הגשמי של עכשיו של האדם הזה שיוצא ממנו בעת ששורה עליו נבואה וזהו סוד רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני כי הרוח והמלה שהוא דיבור הראשון הנעשה כבר (!) ע"י עסק התורה והמצוה כנ"ל הוא השורה עתה עליו על לשוני ויצא ממש מתוך פיו קול ודיבור ומדבר ממש בפיו ואז האדם שומעו.</p> <p style="text-align: right;">94</p>

הקונקרטיזציה של ההתגלות באמצעות החושים מצויה בשני הטקסטים, אולם ב"שערי קדושה" נוספים על חושי הדיבור והשמיעה גם שלושת החושים האחרים – ראייה, ריח ומישוש – אשר אליהם מוחצן ומועתק האור / רוח הקודש, שירד אל כושרי ההכרה והחושים הפנימיים. דגם הדבקות וירידת רוח הקודש ב"שערי קדושה" לא מציע הסבר לגילויים שונים כגון גילוי אליהו או גילוי מלאך, וכפי שזה עולה מהאופן שבו מסוכמות מדרגות ההתגלות השונות לאורך החיבור.⁹⁶

94 שער רוח הקודש, דף ריו ע"א.

95 שערי קדושה, ח"ג, עמ' קטו.

96 ראו שערי קדושה, הקדמה, עמ' ב-ג: "ראיתי בני עלייה, והם מועטים, משתוקקים לעלות, והסולם נתעלם מעיניהם, ויתבוננו בספרים הקדמונים, לחפש ולמצוא אורחות חיים, את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון, להעלות נפשם אל שרשה העליון, ולדבקה בו יתברך, כי הוא השלימות הנצחי כענין הנביאים, שכל ימיהם נדבקו בקונם, ובאמצעות הדביקות ההוא שרתה עליהם רוח הקודש, להורותם איזה הדרך ישכון אור, להאיר עיניהם ברזי תורה [...] והאמת (אותם פרושים), כי הם

הנה הדרך המובחר שבכולם הוא מה שכתבנו בשם תנא דבי אליהו זכור לטוב והיא הדרך שנהגו בה החסידים הפרושים הקדמונים [...] ועל ידי כן אפשר שיזכה לרוח הקודש באחד מאלו האופנים שנאמר: האחד הוא, שימשוך על נפשו אור עליון משורש נפשו העליונה, כנזכר לעיל בשער חמישי ותתגלה אליו, וזה הוא רוח הקודש גמור. השני הוא, שעל ידי עסקו בתורה או קיומו איזו מצוה אשר נתבאר בדברי רבותינו ז"ל (אבות ד, יא) כל העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד ונוצר ממנה מלאך ממש, אך בתנאי שיקמנה תמיד וברוב כונה כהלכתה ואז יתגלה אליו המלאך ההוא. וזהו ענין מה שנמצא כתוב בספרים ענין המלאכים הנקראים מגידים, אלא שאם לא תהיה המצוה כהלכתה יהיה המגיד ההוא מעורב טוב ברע אמת ושקר: השלישי הוא, שעל ידי חסידות כנזכר לעיל, יתגלה אליו אליהו זכור לטוב וכפי חסידותו תגדל גלוי אליו: הרביעי היא גדולה מכולם והוא כי יזכה לשיגלה אליו איזו נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים, אם מאותן שהם משורש נפשו, כנודע, או מזולתם אלא מפני שעשה איזו מצוה כתקונה כמוהו. והזוכה למעלה זו ישיג שיודיעוהו חכמות וסודות גנוזים שבתורה עד להפליא, וכל זה כפי מעשיו: החמישי והיא הגרועה מכולם כי יראה בחלומותיו עניני עתידות וחכמה קרובים אל רוח הקודש.⁹⁷

היסוד המארגן את כל צורות ההתגלות הוא המונח "רוח הקודש". הרח"ו מתכתב ביודעין עם תורות התגלות שנוסחו בבית מדרשו של האר"י, כגון גילוי מלאך או דבקות בנשמת הצדיק, ועליהן הוא מוסיף דרך נוספת של דבקות ומשיכת אורות. אפשר לומר כי בנוסף לשינויים במונחי היסוד שעומדים בין תורתו של רח"ו לתורת האר"י, אפשר גם להצביע על שינוי בסולם הערכים של מדרגות ההתגלות השונות. נדמה כי קיימת סתירה פנימית בתוך הטיפולוגיה של רח"ו; מצד אחד משיכת האורות על הנפש נמנית כדרגה ראשונה במעלה "וזה הוא רוח הקודש גמור", אך מצד שני נטען בהמשך כי גילוי נשמות הצדיקים "היא הגדולה מכולם" (!). אין לזהות בין דמות המלאך המתגלה אל האדם ובין ההתגלות של המלאך המגיד. לפי הצגת הדברים, בשעה שהאורות האלוהיים מתמזגים בכושרי ההכרה, יכול האדם להרגיש "כדמות מלאך הדובר בו ורואה אותו או שומע קולו וכיוצא בזה". קשה להניח כי המונח "דמות מלאך" המדובר כאן הוא "מלאך מגיד", שכן לפי הטיפולוגיה של רח"ו מדובר בסוג אחר ונחות של התגלות. ההתגלות הגבוהה ביותר היא בו בזמן התגלות של העצמות הגבוהה של האדם. היבט אלוהי זה הנמשך משורש נשמתו של השלם הוא המגלה את התכנים ואת הסודות העליונים בתוך

בקשו מדרגות גדולות, קרובות אל הנבואה, ועל כן נסתכנו קצתם, אכן, אנחנו, הלואי שזוכה אל רוח הקודש מועט, כענין גילוי אליהו ז"ל, אשר רבים זכו אליו, כמפורסם, וכענין גילוי נשמות הצדיקים, כנזכר הרבה פעמים בספר התיקונים. ולא עוד, כי גם בזמנינו זה ראיתי אנשים קדושים זכו לכל זה. ויש אשר נפשו עצמתו, בהזדככה במאוד מאוד, תתגלה לאדם ותנהיגה בכל דרכיו. וכל אלה, דרכים קרובים, יושגו אף בזמנינו זה אל הראויים אליהם.
שערי קדושה, ח"ג, עמ' קכד-קכו.

הווייתו של האדם.⁹⁸ אולי יש לנו רמז על כך בהקדמת החיבור, אשר שם רח"ו מצביע על צורת התגלות שבה "נפשו עצמתו בהזדככה במאוד מאוד תתגלה לאדם ותנהיגהו בכל דרכיו".⁹⁹ אפשר להסביר על פי שיטתו של רח"ו, כי בשעה שהאדם קולט את האורות האלוהיים בתיווך שורשו העליון,¹⁰⁰ מתלכדות נקודות המבט של חלקי השכל השונים לכדי חיזיון מרשים של האדם עם הדמות האלוהית של עצמו.¹⁰¹ רח"ו ראה בחזון זה את הדרגה העליונה של הניסיון המיסטי, אף יותר מגילוי אליהו. עמדה זו מעוררת פליאה לאור העובדה כי נקודת השיא בהתפתחותו הרוחנית של האר"י, נתפסה בעיני הרח"ו כאותה נקודה שבה זכה לגילוי אליהו – שכן רק אז השיג את כל חוכמתו.¹⁰² כלומר לפי הטיפולוגיה המאוחרת של ויטל, האר"י לא השיג את הדרגה הגבוהה ביותר, ואילו ספר "שערי קדושה" מדריך להשגתה של המדרגה הגבוהה ביותר. כמו כן, הפרקטיקה הנפוצה יותר בבית מדרשו של האר"י הייתה הניסיון להתקשר עם נשמות הצדיקים. אף על פי שהצד השווה לכל סוגי הגילויים הללו הוא אופיים הדיסקורסיבי, המפורט והמובחן, החזון הנפרץ אצל בעל רוח הקודש השלם לפי שיטתו של הרח"ו, נגזר מתוך חוויה בלתי אמצעית, של האלוהי המתמזג באנושי.

אדם אפטרמן

אוניברסיטת תל-אביב ומכון שלום הרטמן
afterman@tauex.tau.ac.il

חן מערבי

אוניברסיטת תל-אביב
chenmaaravi@mail.tau.ac.il

Afterman, "The Rise of the Holy Spirit" (above, n. 3), p. 237 98

שערי קדושה, הקדמה, עמ' ג. 99

ראו שערי קדושה, ח"ג, עמ' צט. 100

על התגלות העצמי אצל פלוטינוס ראו: Charles M. Stang, *Our Divine Double*, Cambridge 101

MA 2016, pp. 220-222. יש קשר אפשרי, אך לא מוכח, בין התגלות העצמי ובין מושג הצלם 101

בכתבי רח"ו, ראו: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 10), עמ' 358-380, ובפרט עמ' 374 ובהערה 32; 101

מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 6, 20. 101

ר' חיים ויטל, קונטרס אלה תולדות יצחק, בתוך: מאיר בניהו, ספר תולדות האר"י (לעיל, הע' 2), 102

עמ' 247-248: "והנה בתחילה היה קורא בזהוה והיה עמל בדיבור אחד כדי להבינו יפה ולא היה 102

שוקט ומתקרב דעתו עד שהיה מבינו על בוריו ומתכונתו. ולפעמים היה עמל וטורח בדיבור אחד 102

שבוע אחת עד שהיה מוציאו לאורה ולפעמים היו אומרים לו כי עדיין לא ירד לסוף דעתו [דהיינו, 102

של רשב"ן] והיה חוזר ועמל ומעיין יותר. ולפעמים היו אומרים לו שטעה בדבר פלוני והיה דואג 102

ומיצר עליה מאד ולפעמים היו אומרים לו דיפה כיוון וכי זו כוונת רשב"י ע"ה אבל מכל מקום 102

עדיין צריך למודעי להעמיק יותר באותו לשון כל זה היה בתחילה עד שזכה שנגלה אליהו אחר כך 102

וכיון שנגלה אליו אליהו זכור לטוב אז היה מבין ומשיג כל הדברים קטנים וגדולים וכל מיני 102

חכמות". השווה עם ההקדמה לספר עץ חיים, שער כתבי מורי, דף טז טו"ב – יז טו"א. 102