

רציונליזם ומיסטיקה

שלום רצבי

משה אידל, אברהם אבולעפיה, לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל-אביב 1994, הוצאת שוקן, 190 עמ'.

א

כדברים שלהלן אין בכוונתי לנתח, או להציג את ממצאיו של מ' אידל בספרו החדש על אברהם אבולעפיה 'לשון תורה והרמנויטיקה'. מטרתה של רשימה זו צנועה יותר. היא חותרת להצביע על אחת מהבעיות המרכזיות שמציבה תורת הקבלה של אבולעפיה בפני חוקרי הקבלה בפרט, וחוקרי המחשבה הדתית של ימי הביניים בכלל, ועל תרומתו של המחקר המונח בפנינו בהקשר זה. וזאת ללא קשר לחשיבותו של הספר להבנת המאגיה היהודית והקבלה המעשית.

אברהם אבולעפיה ידע חיים ציוריים וסוערים ביותר. הוא נולד בשנת 1240 בסרגוסה אולם את ילדותו ונעוריו עשה בטולידה, שאליה עקרה משפחתו. בהיותו בן שמונה עשרה נפטר אביו שהיה גם מורהו, ושנתיים לאחר מכן נסע לארץ-ישראל בחפשו את נהר הסמבטיון. מכאן ואילך ניתן לתאר את חייו כחי מלומד נודד. כך, למשל, את אשתו נשא ביוון ואילו את לימודיו הפילוסופיים ואת הכרותו עם מורה נבוכים של הרמב"ם עשה באיטליה. נראה שבשנת 1270, בשהותו בקטלוניה, בעקבות גילוי שציווהו להיפגש עם האפיפיור, החל אבולעפיה בלימוד אינטנסיבי של הקבלה, שלה התנגד קודם. שנים רבות הוא הקדיש לפרשנות ולימוד ספר יצירה, לפיתוחם, שכלולם ואף הגשמתם של חזונות נבואיים ומשיחיים, שמהמפורסמים שבהם היא פרשת ניסיונו להפגש עם האפיפיור ניקולאוס השלישי בסוף שנות השמונים של המאה ה"ג.

ככל שהתעצמה פעילותו הקבלית שמקורה בגילוי מ-1270 נעשו יחסיו של אבולעפיה עם מקובליה של ספרד מורכבים וסבוכים ביותר. מחד גיסא — בקשטיליה, שבה ישב בשנות השבעים, לימד את מורה נבוכים בדרך הפרשנית המיוחדת לו לר' יוסף ג'קטילה ור' משה בן שמעון מבורגוס, שלימים היו ממעצביה של הקבלה התיאוסופית.¹ אך מאידך גיסא — פעילותו, ואולי יומרתו, המשיחית עוררה כנגדו רבים,² וביניהם את רבי שלמה בן אדרת (=הרשב"א), איש ההלכה

פירוט ההפניות הביבליוגרפיות — בסוף המאמר.

1 המקורות לחייו של אבולעפיה נדפסו אצל ילניק, ג, עמ' XLII-XL.

2 על משמעות הגילוי והשלכותיו השונות ראה מאמרו של אידל, 'אברהם אבולעפיה והאפיפיור', המאמר כונס לאידל, פרקים.

והמקובל, שיצא נגדו במלחמת חורמה. מחלוקת זו הסתיימה, ככל הנראה, רק עם פטירתו של אבולעפיה. יחס מורכב זה אל מקובליה של ספרד מצא את מבעו, כפי שאראה להלן, גם בשיטתו הקבלית.

ב

על רקעה של תורת הסוד בספרד של המאה הי"ג,³ ייחודה של קבלת אבולעפיה, והדברים מתייחסים הן לקבלה הנבואית והן לקבלת השמות,⁴ הוא שלא התיאוסופיה והדיונים סביב מערכת האלוהות במרכזה. נהפוך הוא, החוויה המיסטית שלעצמה, או הנבואה בניבו של אבולעפיה, והדרך אליה הן עניינה. לפיכך רק טבעי הוא שהפרט על כשריו, חולשותיו, סגולותיו וחסרונותיו הוא זה העומד במוקדה.⁵ זאת כאשר את האדם, היחיד, על ככותו תופס אבולעפיה כיצור תבוני המתנה על-ידי נתונה הקונקרטיים של מציאותו.

שני היבטים אלו, העיסוק האובססיבי בחוויה המיסטית והדרך אליה מזה, ותמונת העולם והאדם הקונקרטי והרציונלית כל-כך מזה, הם המשווים לשיטתו של אבולעפיה את אי הקוהרנטיות, המאפיינת אותה לדעת רבים. דהיינו, תרגילי נשימה, מדיטאציה ותרגילים מיסטיים אחרים שאינם נובעים בהכרח ממצעה העיוני, ופעמים דומה שאף אינם מתייחסים אליה. לפנינו אפוא שיטת הדרכה מיסטית שניתן להבחין בה בין השיטה גופה לבין הנחות האב שביסודה. ואמנם מן המפורסמות הוא שאת בסיסה העיוני של קבלת אבולעפיה יש לחפש בהשפעת הפילוסופיה של ימי הביניים, ובעיקר במשנתו הפילוסופית של הרמב"ם. כך, למשל, אף את תכליתה של הקבלה ניסח אבולעפיה במונחים פילוסופיים. ואילו את יסודותיה ומקורותיה של קבלת השמות, כלומר של ההדרכה הספיריטואליסטית שמציע אבולעפיה, יש לחפש בספרות הסוד ובמקורות מיסטיים אחרים, יהודיים ולא יהודיים.

הווה אומר שלפנינו משנה שבתשתיתה הנחות יסוד השאלות מהפילוסופיה הרציונליסטית של מורה נבוכים. אך יחד עם זאת אף מקומה של תורת צירוף האותיות שאחד ממקורותיה ב'ספר יצירה' אינו נעדר ממנה.⁶ משום כך אם ניתן לראות בכתביו הקבליים של אבולעפיה פיתוח מיסטי עיוני למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם ב'מורה נבוכים', הרי שיש לראות בהם גם שיטת הדרכה ספיריטואליסטית, ושיטת פרשנות והתבוננות שאימצה שני יסודות זרים מ'ספר היצירה': תורת עשר

3 על ההבדלים בין הקבלה התיאוסופית כפי שנתפתחה בספרד לבין הקבלה שבמוקדה החוויה המיסטית, ראה מ' אידל, החוויה, עמ' 11-12.

4 ראה גם פינס, מבוא, בתוך: מ' אידל, החוויה, עמ' 3.

5 משום כך, למשל, על מנת להסביר את מטרותיו של אבולעפיה נזקק ג' שלום בספרו הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה למצבו הקיומי של האדם הרגיל. ראה גם פינס, מבוא, בתוך: מ' אידל, החוויה, עמ' 3.

6 לנושא זה נדרשו בפרוטרוט גם שלום בכל התייחסויותיו לקבלת אבולעפיה וגם אידל במחקריו הרבים בקבלת אבולעפיה בפרט ובקבלה האכסטטית בכלל.

הספירות, וסוד כ"ב האותיות העבריות. ואם לא די בכך הרי שעיון בכתבי היד המרובים שהותר אחרי אבולעפיה מלמדים שמעיניו של אבולעפיה היו דווקא בסוד כ"ב אותיות. ואילו תורת עשר הספירות אינה תופסת בהם מקום עקרוני. וזאת חרף העובדה שאין הוא נמנע מלהשתמש בה, והסימבוליקה של עשר הספירות רוחת בכתביו. אך, כפי שמציין ג' שלום, 'שימושו בספירות הוא עניין שולי'. יתר על כן, בקבלה התיאוסופית בת זמנו של אבולעפיה במקביל ובהתאם למבנה מערכת האלוהות, תופסות המצוות, ככלי לשינוי ועיצוב המציאות, הארצית והאלוהית כאחד, מקום חשוב ומרכזי. זאת בעוד שבקבלת אבולעפיה שביסודה שיטת התבוננות צרופה, המתרחשת בחייוני עולמו של היחיד, מקפחות המצוות את מעמדן.⁷ הוסף לזה. בעוד שבקבלה התיאוסופית המצוות מהוות את אבני הדרך המיסטית, הרי שאת מקומן תופסת בקבלת השמות של אבולעפיה הטכניקה של 'צירוף האותיות'.⁸ ואם לא די בכך, הרי כשם שאבולעפיה נעזר בסימבוליקה הקבלית של עשר הספירות כך הוא משתמש לפעמים גם בסימבוליקה של ה'שילוש'.⁹ חוסר הקוהרנטיות שתוארה לעיל בא לידי ביטוי אף בפרובלמה העיקרית איתה מתמודד אבולעפיה, דהיינו במתיחות שבין טבעו הארצי של האדם לבין מושא כיסופיו ואופיה של ההתנסות הנכספת.¹⁰ כאמור לעיל, במשנתו של אבולעפיה ניתן למצוא היבט רציונלי ומינוח פילוסופי לצד הדרכה מיסטית מובהקת. והנה עיון בכתביו מלמד שאת היחס ביניהם ניתן להבין כראש וראשונה דווקא על מצעה של המתיחות שביניהם. ברוחה של האבחנה המקובלת בספרות ימי הביניים, בין 'המפורסמות', המתגלות לאדם לא מחמת מאמץ תבוני אלא באמצעות ניסיונו הקיומי, לבין 'המושכלות', שהינן פרי מאמצו התבוני של האדם, הבעיה המרכזית בפניה ניצב אבולעפיה היא: כיצד יכול האדם להגיע מידיעת ה'מפורסמות' אל ה'מושכלות'? למעשה, פירושה של בעיה זו הוא ניסיון להתיר את האדם הסגור מחמת תנותו והתנסותו ב'מפורסמות' ולאפשר לו את השגת ה'מושכלות'. מבחינה זו דומה איפוא שמטרתו של אבולעפיה היא לספק לקורא תרגילים והדרכה לחינוכו השכלי, על מנת שיוכל להגיע לחוויה המיסטית, שעיקרה 'דיבוק' והתאחדות עם זרם החיים, המהווים את חיי האל. אולם זאת בלי להרוס את ההשגה האינדיווידואלית

7 דיון מקיף בדבר ההבדלים שבין הקבלה התיאוסופית והאכסטטית, ראה אידל, אבולעפיה, עמ' 449-434. תיאור ממצה יותר, ראה אידל, החוויה, עמ' 11 ואילך.

8 שם, עמ' 12.

9 ראה ג' שלום, הקבלה, עמ' 129.

10 ברשימה זו לא נזקקתי לאבחנה בין דבקות לבין איחוד. וזאת משום שלענייני אין חשיבות לאבחנה זו. שהרי ככלות הכל הן בחווית 'דיבקות' והן בחווית 'האיחוד' הכוונה היא לחוויה החורגת מגבולותיה של התבונה. מטעם זה בניתוח המתיחות המאפיינת את מחשבתו של אבולעפיה יכולתי להרשות לעצמי להסמיק את שלום ואידל תחת קורת גג אחת. על תפיסתו של אידל בדבר מקומו של 'האיחוד המיסטי' אצל אבולעפיה תוך הנגדתה לתפיסתו של שלום, ראה מאמרו של אידל 'אברהם אבולעפיה והאיחוד המיסטי', בתוך: פריקס, עמ' 5-38 ובעיקר שם, עמ' 20-22.

ואת תודעתו העצמית של האדם החווה.¹¹ מטרה שהניב השגור בכתביו של אבולעפיה 'התרת קשרי החותמות', דהיינו: התרת אותן חותמות הטבועות בנפש כתוצאה מתנותה במציאות ובגבולות טבעיים, מטיב לבטאה.

ג

המתיחות המאפיינת את קבלת אבולעפיה כרוכה אפוא גם בכפל פניה: מחד גיסא חתירה עקבית לשחרורו של האדם 'מקשרי החותמות'. מאידך גיסא, מאחר שהיא יצוקה על חוויתו המיסטית של היחיד, מצויה בה בעת ובעונה אחת גם השאיפה לשמור על תודעתו הייחודית של החווה. שכן בלעדיה לא יהיה בכוחו של האדם לעמוד בזרם החיים האלוהיים השוטפים את ההווה. לפיכך לגרסתו של אבולעפיה יש להתיר את 'קשרי החותמות', אך זאת בצורה שתאפשר לאדם גם להשתלב בשפע החיים הנובע מה'שכל הפועל', ובה בעת גם לשמור על מציאותו והווייתו הפרטניות. מן הראוי לציין בהקשר זה שהמתיחות המתוארת לעיל נוכחת בצורות שונות בכתביו של אבולעפיה. כך, לדעתי, את המקום הרב שתופסת אישיות של אבולעפיה והביוגרפיה שלו בכתביו יש להסביר כתוצאה בלתי-נמנעת ממתחות זו. שהרי אין אתה יכול לחלץ משיטה זו את ה'אני' הקונקרטי, קרי אברהם אבולעפיה עצמו. הווה אומר לדרכו של אבולעפיה עצמו חשיבות מרובה בהדרכת התלמיד, ומכאן הנימה האקזיסטנציאלית המהדהדת לא פעם בכתביו.¹²

משמעם של דברים: האדם חי בעולם סופי המטביע בתפיסתו את חותם הסופיות. 'הצורות הטבעיות' וה'השמות ההסכמיים' הוטבעו בו מעצם היותו יצור מותנה בעולם סופי, והוא משליכם על העולם הסופי שמסביבו כאמצעי להבנתו. האדם יכול אפוא להתמצא בעולם הטבעי רק בתוך גבולות התממשותם של 'הצורות הטבעיות' ושל 'השמות ההסכמיים'. וגבולות אלו הם הם אותם 'חותמות' שהוטבעו בנפשו של האדם. אולם דא עקא, כשנפש האדם אינה מסוגלת להימלט מאחיזתם הטוטלית של שמות וצורות אלו היא עשויה לאבד את גישתה אל האלוהות, או אם לשוב לטרמינולוגיה של התקופה, אל השפע הזורם מ'השכל הפועל'. מכאן חתירתו של אבולעפיה, כמו בעלי תורת הנבואה הפילוסופית כפי שנסחה הרמב"ם, למצוא דרך שתפתח לאדם צוהר לעולם העליונים, אך בה בעת לא תפגע בגבולותיה של תודעתו האינדיווידואלית מזה.¹³

חתירה דר-כיוונית זו אינה נחלת הקבלה של אבולעפיה בלבד, והיא מצויה אף ב'מורה נבוכים' של הרמב"ם, שהשפעתו על אבולעפיה היתה רבה ביותר. גם בתורת

11 ראה שלום, הקבלה, עמ' 130-133. מן הראוי להטעים שבניגוד לזה יתכן שעל-פי תפיסתו של אידל הרואה את חווית האיחוד כלגטימית ומצויה במסורת היהודית לדורותיה, הדברים יקבלו גוון שונה כלשהו.

12 לתיאור דרכו ראה שלום, הקבלה, עמ' 101-116.

13 ראה שלום, הקבלה, עמ' 134-135.

הנבואה של הרמב"ם ייחודו של הנביא נובע מיכולתו להשתלב עם השפע הנוכח מהשכל הפועל, וזאת בלי לאבד את מקומו במציאות ההיסטורית והטבעית שאליהם הוא קשור, ובהם הוא מותנה. אולם בנקודה זו תם הדמיון בין אבולעפיה ובין הרמב"ם, או בין הרציונליסט לבין המיסטיקן האכסטטי. שכן אם בהגדרת המתיחות שווים הרמב"ם ואבולעפיה הרי שבדרך להתרת קשרי החותמות נפצרת תהום ביניהם. כרציונליסט אימץ הרמב"ם את דרך ההתבוננות התבונית, הדסקורסיבית מטבעה.¹⁴ לעומתו אימץ אבולעפיה, המיסטיקן האכסטטי, הן בהשפעת 'ספר יצירה' והן בהשפעת חסידות אשכנז, את מסורת הסוד של השמות האלוהיים ואת טכניקת צירוף האותיות, ככלים בפריצת תנותו המקרית של האדם.

על מנת להנהיר תהום זו די לזכור שכעקרון, קיבל אבולעפיה הן את ההוראות הספיריטואליסטיות והן את תובנותיו של הרמב"ם בכל הקשור להגדרתן, משמעותן ואופיין של המושכלות האמיתיות. לפיכך אף לדעת אבולעפיה השגת המושכלות פירושה השגת האמת שאינה מותנית בסופיותו של האדם. יתרה על זאת אף את תפיסתו של הרמב"ם, שעל-פיה השגת המושכלות האמיתיות הינה פועל יוצא של התבוננות מרוכזת בנושא מסוים, תוך התנתקות מידיעת המפורסמות החתומה בו, מחמת היותו יצור סופי, מאמץ לו אבולעפיה. אולם בניגוד לרמב"ם עומד אבולעפיה על כך שפעולת ההתרכוז וההתבוננות עצמה טומנת בחובה בעיה. שהרי מניין לנו הערובה שפעולה זו גופא אינה טבועה ב'קשרי החותמות'? הן בסופו של דבר גם פעולת התבוננותו של האדם וגם הגדרת מושאה טבועות בחותם תודעתו האינדיווידואלית של המתבונן.

דהיינו: שיטתו הקבלית של אבולעפיה מצביעה על העובדה הפשוטה, לכאורה, שגם ההתבוננות התבונית המכוונת וגם הריכוז, כפעולה אנושית מכוונת, חוסמים את ההתבוננות האמיתית ב'עניין האלוהי'. משום כך נטה אבולעפיה להאמין שרק התבוננות בנושא מוחלט, קרי: נושא שאינו מותנה ומקובע בגדריה וסייגיה של התבונה האנושית עשוי לספק נקודה ארכימדית בדרכו של האדם אל המושכלות האמיתיות. מושא אבסולוטי מעין זה יכולה לספק לגרסתו רק טכניקת 'צירוף האותיות'. וזאת הן משום שרירותה, מבחינה אנושית, והן מחמת אופיה המהותי של העברית כלשון אמיתית וטבעית, המשקפת את המבנה האמיתי של המציאות. כך, כפי שמעיר ג' שלום, בעוד מיסטיקנים נוצריים יכלו להתבונן במסתורין של חיי ישו וצליבתו בנושא שאינו מותנה בחינוכו ובתבונתו המותנים של האדם, הרי שבשביל אבולעפיה, המיסטיקן היהודי, קיים רק נושא אחד העשוי לשחרר את נפשו של האדם מ'קשרי החותמות' של ההווה הסופית שלתוכה הושלך, ונושא זה הוא שם הווה.¹⁵

14 תיאור קצר וממצה לשלבים דסקורסיביים אלו ראה אצל סיראט, הגות, עמ' 255.

15 ראה שלום, הקבלה, עמ' 136.

ד

הווה אומר דווקא מחמת זיקתו אל הפילוסופיה הרציונליסטית של הרמב"ם נזקק אבולעפיה לקבלת השמות ולטכניקת צירוף האותיות שאת ההשראה להן קיבל מ'ספר יצירה' וממסורות ייחודיות לחסידות אשכנז. וזאת באמצעות אימוצה של המשנה השנייה של 'ספר יצירה' מזה, ותפיסתו בדבר מהותה של הלשון מזה. המשנה השנייה של 'ספר היצירה', הקובעת כי ישנן כ"ב אותיות יסוד, מהווה לדעתו של אבולעפיה את התשתית לכל תפיסה אמיתית של המציאות. ואילו באשר לתפקידה ומקומה של הלשון, הרי כפי שמציין אידל, 'מעבר לתפקידה המעשי יש בלשון, לדעתו של אבולעפיה, מבנה המשקף נכונה את המציאות; וידעת מבניהם של מרכיבי הלשון שקולה, ואולי נכבדה יותר מידעת המציאות הטבעית'.¹⁶

כבר מהקשרים אלו ניתן לקבל מושג על חשיבותה ומקומה המרכזי של תורת 'צירוף האותיות' במשנתו של אבולעפיה, נושא לו נדרש בפרוטרוט אידל בחיבורו החדש 'אברהם אבולעפיה, לשון, תורה והרמנויטיקה'. אולם בכך לא מתמצית חשיבותה של זו. שכן לא רק על מנת לספק להכרה נקודת אחיזה בהעפלתה המיסטית נדרש אבולעפיה לתורת 'צירוף האותיות', אלא גם כאמצעי לפרשנות כתבי הקודש בשלבי הבנה מתקדמים. שהרי כאשר מדבר אבולעפיה על פרשנות כתבי הקודש בעזרת שיטת 'צירוף האותיות', אין הוא מתכוון אך ורק לפרשנות במובן של חשיפת המשמעות האליגורית, או המקורית, של הכתוב המקראי. אדרבא. בניגוד לתפיסת הפרשנות כמתודה שתכליתה חשיפת המשמעות הטמונה בכתבי הקודש, אליבא דאבולעפיה, בשלבה המתקדם חותרת הפרשנות בעזרתה של טכניקת 'צירוף האותיות' להשבת הטקסט הקדוש אל חומרו הראשוני, קרי: למרקם היולי של אותיות. ובאמצעות הרכבתו מחדש מעניק הפרשן-המיסטיקן לטקסט משמעויות חדשות.

משמעם של דברים אינו אלא שבאמצעות הפרשנות המושתתת על טכניקת 'צירוף האותיות' מגיע המיסטיקן אף אל מקורות ההשראה של הטקסט המקודש. לשון אחר: המיסטיקן עצמו עשוי ליצור טכסט מקודש. כאן אולי פתח להבנת הפירושים שכתב אבולעפיה לכתביו הוא.¹⁷ אם נזכור את אופיה השרירותי של טכניקת צירוף האותיות, שדווקא משום שרירותה נתפסה אליבא דאבולעפיה כמוחלטת, הרי רק ברור הוא שאף בשיטה פרשנית זו חותר אבולעפיה לביטוי של היחיד כמוחלטותו, דהיינו ביחיד כפי שהוא לעצמו, וללא קשר לתנותו ההיסטורית והקיומית.

תפיסה פרשנית מיוחדת זו, המבקשת לחמוק מגדריה של התבונה, ושרק ספק אם יש בשם 'פרשנות' די כדי לאפיינה, מאפשרת להתקרב, ולו גם במקצת, להבנת אופיה המיוחד של טכניקת 'צירוף האותיות' שאימץ אבולעפיה. שהרי אף אם שיטה זו, כפי

16 ראה משה אידל, לשון, 1994, עמ' 21.

17 אבולעפיה הרבה בכתובת פרשנות. הוא כתב פירוש מקיף לתורה, לספר היצירה, למורה נבוכים ואף לספרי נבואה שחיבר הוא עצמו.

שמסכימים רוב החוקרים, מקורה בחסידות אשכנז¹⁸ השימוש שעושה בה אבולעפיה, הן לשם חשיפת רבדיהם הנסתרים של כתבי הקודש והן לשם הטענתם משמעויות חדשות לחלוטין, ייחודי לו ולממשיכיו המועטים¹⁹.

ביטוי המובהק של ייחוד זה מצוי בעובדה שטכניקת 'צירוף האותיות' המשמשת את אבולעפיה לפרשנות כתבי הקודש, ולהטענתם במשמעויות חדשות, היא אף זאת המשמשת את המקובל האכסטי להשגת החוויה המיסטית, או אם להשתמש בטרמינולוגיה המיוחדת לאבולעפיה להשגת ה'נבואה'. דהיינו, לפנינו לא טכניקה פרשנית שפריה הינו פרשני דווקא, אלא מגע אינטימי עם מקורות האשראה של הכתוב המקודש. רק ברור הוא על כן שבין הפרשנות המיוחדת לאבולעפיה, והדברים מכוונים בעיקר להטענת כתבי הקודש במשמעויות חדשות, לבין החוויה המיסטית ומקורותיה קיימת זיקה מהותית, ומהותה של זיקה זו היא העומדת במרכזו של החיבור שלפנינו.

על מנת להתמודד עם זיקה מהותית זו נדרש אידל אל שלושת מרכיביה הבסיסיים של שיטתו של אבולעפיה: הלשון, התורה והפרשנות, ובהתאם לכך אף ספרו בנוי משלושה חלקים. חלקו הראשון מציג בפני הקורא את תפיסת הלשון המיוחדת לאבולעפיה, חלקה השני – את מהותה של התורה בשיטתו, וזאת על רקע תפיסתו המיוחדת את הלשון. ואילו חלקו השלישי והעיקרי של החיבור מתאר בצורה פרטנית את טכניקת צירוף האותיות, המשמשת את אבולעפיה מחד גיסא לשם חשיפת רבדיהם הנסתרים של כתבי הקודש, ומאידך גיסא, כדרך להשגת החוויה המיסטית, המכונה בכתביו 'נבואה'.

על יסודן של תובנות אלו ניתן להנהיר במידה לא מעטה את חשיבותו ותרומתו של ספרו החדש של משה אידל. שכן לאחר חקר החוויה המיסטית של אבולעפיה לו נדרש אידל בספריו הקודמים²⁰ יש בחיבור שלפנינו משום השלמת המסד להבנת קבלת השמות של אבולעפיה כשיטה קוהרנטית, שמטרתה יציאת התורה, העולם, האלוהות והאדם לחטיבה אחת.

כסופו של חשבון שיטת הפרשנות, שהיא בו בעת גם שיטת התבוננות (=מדיטאציה) צרופה וגם יצירת טקסט חדש, אותה פורש לפנינו אידל צעד אחר הינה תיאור הדרך בה מתיך המקובל אן את אישיותו הקונקרטית והחד-פעמית והן את הטקסט הכתוב באמצעות הלשון, כנושא מוחלט, לטקסט חדש. מצד שני יש בחיבור

18 ראה למשל שלום, זרמים, עמ' 144 ואילך. על היחס בין מסורת הסוד של חסידות אשכנז לבין קבלת השמות ומשמעות הפרשנות אצל אבולעפיה, ראה גם אידל, לשון, עמ' 10. מן הראוי להזכיר שזיקתו של אבולעפיה אינה מצומצמת לטכניקת האותיות, כך נמצא אותה אף ביחסו למאגיה. ראה על כך שלום, הקבלה, עמ' 172-182, ובעיקר שם, עמ' 181-182.

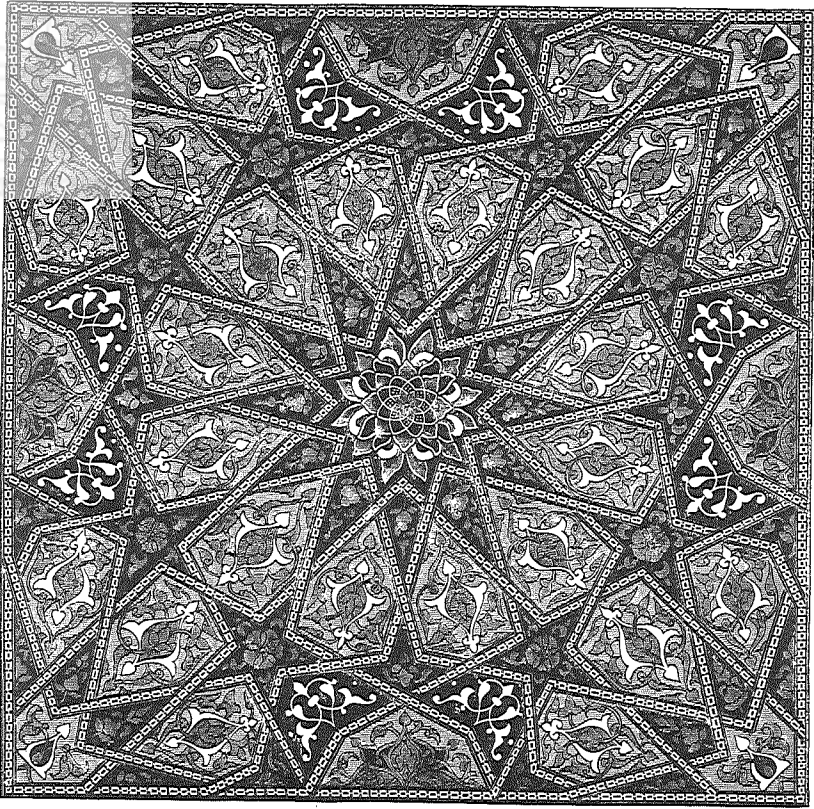
19 ראה אידל, לשון, עמ' 10. על הממשיכים בשיטתו של אבולעפיה ועל דרכי העברתה, ראה שלום, זרמים, עמ' 124-126.

20 בין מחקריו של אידל על קבלת אבולעפיה מן הראוי להזכיר את ספרו החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, וכן את מאמריו המקובצים בספרו פריקים בקבלה נבואית.

שלפנינו כדי להאיר את אחת מדרכיה ההתמודדות של המיסטיקן בתבונתו האנושית כמו גם בתנותו ההיסטורית, וזאת בלי לפגוע במסגרותיה הממוסדות של הדת או בתודעתו העצמית.

הפניות ביבליוגרפיות

אידל, אבולעפיה	משה אידל, כתיב ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו (עבודת דוקטור ירושלים תשל"ח).
אידל, לשון	— — , אברהם אבולעפיה, לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל-אביב 1994.
אידל, החוויה	— — , החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח.
אידל, פרקים ילניק	— — , פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990.
סיראט, הגות שלום, הקבלה	אהרון ילניק, בית המדרש, ירושלים תשכ"ו, 6 כרכים. קולט סירא, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975.
שלום, זרמים	גרשם שלום, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה, ערך " בן שלמה, ירושלים תשכ"ט.
	Gershom Scholem, <i>Major Trends in Jewish Mysticism</i> , New York 1967.



עמוד שער מאויר לקוראן