

כל הבא על אמו כאילו בא על השכינה: סוד העריות וקיצוץ בנטיעות כפגיעה בסצנה הראשית

ליאור זקס שמואלי

עבור המקובלים במאה הי"ג, הדרשה במשנה חגיגה 'אין דורשין בעריות בג' ולא במעשה בראשית בשניים ולא מעשה מרכבה ביחיד', מורה על כך שתחום העריות אינו רק מכיל עיסוק שהצניעות יפה לו; אלא בעיקר מסמן את תחום העריות כמסמן תורה אזוטריה בעלת סודות פנימיים המורים על זיקה ייחודית בין האדם לבין האלוהות. כשם שהעיסוק במעשה בראשית ומרכבה היוו את תחום לימוד תורת הסוד הקדומה, בקבלה במאה הי"ג, איסורי העריות אף הם הורו על טבע המציאות העליונה וקדושתה. העיסוק בטעמי העריות התגבר במאה הי"ג בחוגים הקבליים השונים, והאופנים שבהם פורשו האיסורים בספר ויקרא לבשו פנים חדשות ומגוונות.¹ בייחוד, סודות אלו סימנו את היחס התאורגי שבין חטאי האדם לבין פגיעה במיניות האלוהית התקינה ובזיווג האלוהי הקדוש (Hieros Gamos). במאמר זה אבקש לטעון שהעיסוק בטעמי העריות חושף את ממדי התשוקה ביחסים שבין המקובל ואלוהות העליונה. מכיוון שהאלוהות העליונה נתפסת ונחווית לא רק כביטוי היפוסטזי או תאוסופי של האחד אלא כהורים עליונים, קריאה פסיכואנליטית תורמת לקריאה והבנה של הזיקות בין האדם והאל, בהקשר של יחסי זיקה ראשוניים.

מאמר זה יתמקד בקריאה צמודה של פרשנות על טאבו גילוי ערוות האם, המופיע בספר טעמי המצוות לר' יוסף הבא משושן. מקובל זה, אשר פעל בקסטיליה בתקופה מקבילה לתקופת היווצרות הזוהר, בולט בכתיבתו השיטתית אודות סוד העריות ותפיסת עונשי הגלגול שהתלוו לו. פרשנותו על סודות העריות בליווי הגלגול, הותירה חותם משמעותי ביותר אצל מקובלים מאוחרים, בעיקר דרך תיווכו של פירוש התורה לר' מנחם רקנטי.² פרשנותו הייחודית, תבחן דרך קריאה צמודה של פרשנותו למצוה ל' - 'שלא לגלות את ערות האם', מתוך ספר טעמי מצוות לא תעשה, העוסק במתן פשר לאיסורים ולטאבו במערכת המצוות. חיבור זה טרם ראה אור, ופירוש המצווה מובא כאן כעת לראשונה בדפוס, מתוך מהדורה ביקורתית אותה אני מכינה כעבודת דוקטורט בהנחייתו של פרופ' דניאל אברמס. טעם מצווה זו, העוסק בגילוי ערוות האם, פותח סדרה של ארבע עשרה טעמי מצוות העוסקים כולם במיניות התקינה, ובכך מהווה צוהר חשוב לסוד העריות בתורתו של ר' יוסף.³

¹ משה אידל הקדיש מאמר המנתח מסורות הנוגעות לסוד העריות, על כך ראה משה אידל, 'פירושים לסוד העריות'. שם הוא לא נכנס לדיון אודות סוד העריות בקבלת קסטיליה בדור הזוהר, ומציין שבכוונתו להקדיש לכך מאמר אחר, שטרם ראה אור (שם, הערה 259).
² להתקבלות תורת העריות של ר' יוסף בתיווכו של רקנטי, בכונתי להקדיש מאמר נפרד. בזו הלשון נמצא ברקנטי, פרשת קדושים ד"ה 'והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה... ולא תשקצו את נפשותיכם': 'הבא על אמו יתגלגל בחמור נקבה'. וכן בספר הקנה פסקה כמו זו של רקנטי בד"ה 'סוד ועונש גלגול על העריות'. על כך ראה מיכל קושניר אורון, 'ה"פליאה" ו"הקנה"', עמ' 307.
³ פירוט המצוות המהוות את סדרת הפירושים על סוד העריות הן כדלהלן:
ל. שלא לגלות ערות האם

יחסי זיווג בתוך עולם האלוהות מופיעים כחוט השני בכתיבתו של ר' יוסף, אך בעוד ישנו עיסוק אינטנסיבי בתיאור היחסים הללו ומימושם בעולם העליון, קיימות הגבלות רבות על מימוש התשוקה עבור האדם, לפי הכללים: 'מה שמותר למעלה אסור למטה', ו'אסור להשתמש בשרביטו של מלך'.⁴ המוטיבציה המרכזית של המקובל בכתיבה אודות סודות העריות הוא ליצור, לשמר ולכונן את הזיווג בעולם האלוהי העליון ולהזהיר מפני סכנות הפירוק.

התרומה הייחודית של ר' יוסף לדיון בסודות העריות, הוא האופן שבו הוא מגדיר את האם האלוהית כטאבו. בעוד שהספרות הזוהרית מעודדת משחק שעשועים וקרבה בין המקובל לשכינה,⁵ ר' יוסף רואה זאת כגילוי ערווה, לפי הכלל שיובא במהדורה להלן: 'כל הבא על אמו כאילו בא על השכינה'. לאור הקריאה הפסיכואנליטית במצווה, הזיקה של המקובל לשכינה כטאבו תובן דרך המערכת הטריאדית של הסצנה הראשית. באופן זה יובן החטא הגדול של קיצוץ בנטיעות, לא רק כחטא אמונה בביניטריות,⁶ אלא בעיקר כפגיעה באיזון של יחסי הזיקה הראשוניים.

רקע לעיסוק בסוד העריות בקבלתו של ר' יוסף

מצוה ל', שלא לגלות ערות האם, חושפת ומדגימה את הרבדים השונים של חוויית הטאבו בכתיבתו הקבלית של ר' יוסף, הכוללת תחושת האשמה, החרדות והתשוקות המניעות אותן, ומאירה באור חדש את ההיסטוריה של רגשות אלו בהקשר הקבלי. בדומה למבנה הפרשנות המסדיר את החיבור, המצווה מחולקת לארבע חלקים מרכזיים המייצג את הפרשנות המרובעת הקשורה לתפיסת הפרדס, שהתפתחה בספרד בתקופה זו.⁷ אולם בשונה מהחלוקה

לא.	שלא לגלות ערות אשת האב
לב.	שלא לגלות ערות אחות
לג.	שלא לגלות ערות בת הבן ובת הבת
לד.	שלא לגלות ערות שתי אחיות בחייהן
לה.	שלא לגלות ערות כלתו
לו.	שלא לגלות ערות חמתו
לז.	שלא לגלות ערות דודתו
לח.	שלא לגלות ערות אשת אח
לט.	שלא לשכב עם כל בהמה
מ.	שלא לשכב עם זכר משכבי אשה
מא.	שלא לשכב עם גויה
מב.	שלא להיות כ"ג נושא אלמנה
מג.	שלא לשכב עם אשה נדה
מד.	שלא להיות קדשה מבנות ישראל

⁴ האיסור להשתמש בשרביטו של מלך חוזר באיסורים רבים. הזיקה בין עריות לשימוש בעריות אף היא חוזרת בניסוח חוזר במצוות שונות, כפי שיבוא להלן בביאור מצוה ל'. וכן ראה לדוגמה ניסוח זה חוזר גם במצווה ל"א: 'דע שענין עריות הוא ענין שרביטו של מלך הכבוד. וכל המשתמש בשרביטו של מלך הכבוד חייב מיתה'. במצווה ל"ה: 'בענין העריות הוא ענין שרביטו של מלך הכבוד'; במצווה ל"ח: 'דע שענין עריות הוא שרביטו של מלך הכבוד'. לדיון בעקרון זה ראה 'תאורגיה, מגיה ומיסטיקה בקבלתו של ר' יוסף הבא משושן הבירה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים תשס"ה, עמ' 145-176.

⁵ על שעשועי המקובלים עם השכינה בספרות הזוהרית ראה מלילה הלנר אשר, ונהר יוצא מעדן, עמ' 237-296.

⁶ על קיצוץ בנטיעות כמורה על אמונה בינטריות, ראה צחי וייס, קיצוץ בנטיעות: עבודת השכינה בעולמה של ספרות הקבלה המוקדמת, ירושלים תשע"ו. תמצית הטענה מופיעה במאמרו "רוב הטועים במלכות הם טועים": עבודת השכינה בקבלה המוקדמת, תרביץ פב (תשעד), עמ' 319-334. על תפיסת קיצוץ בנטיעות בהקשר של תיקוני זוהר ראה ביטי רואי, 'מיתוס השכינה בספרות תיקוני זוהר: היבטים פואטיים, פרשניים ומיסטיים', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, רמת גן תשע"ב, עמ' 86-87.

⁷ על הפרשנות המרובעת בספרד ראה משה אידל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, תרגמה מאנגלית תרצה ארזי, תל אביב תשע"ב, עמ' 583-594.

הקלאסית המרובעת המכילה פשט, דרש, רמז- אלגוריה וסוד, פרשנותו של ר' יוסף מזהה את הדרש עם הפשט, אינה מציעה רמז, ואילו מציעה מספר פרשנויות על דרך הסוד. שיטת הפרשנות המרובעת האופיינית לר' יוסף משקף תהליך הדרגתי של התקדמות וחדירת המקובל לתוך החדרים הפנימיים של הסוד האלוהי העליון בעזרת הטקסט ההרמנויטי המרובד. כאשר החדר החיצוני הוא הרובד המכונה פשט, אך למעשה מבוססת על דרשות חז"ל, ולאחר מכן החדרים הפנימיים כוללים שתי פרשנויות קבליות: הראשונה מכונה 'על דרך הקבלה' והשנייה 'על דרך הקבלה הפנימית'. ניסיון ליצור קטגוריזציה עקבית של ההבחנה בין הקבלה והקבלה הפנימית בחיבור זה מעלה חרס בידינו, ובעיקר משקף את העובדה שגבולות ההפרדה בין חדרי הסוד הם נזילים, על אף הניסיון להסדיר אותם בתוך שיטה קבועה ומובנית של הסודות האלוהי. המעברים והזליגות של המשמעויות מרובד פירוש אחד לחברו מדגימים את החירות היצירתית וחוסר הנוקשות של המבנה הפרשני אותו הוא יוצר. החלק הרביעי של הפירוש מזהיר את העובר על האיסור בעונש המצופה לו, וחותרם בתפילה להינצל מחטא ואשמה.

איריס פליקס בעבודתה על ההיבטים התאורגיים בתורתו של ר' יוסף הבא משושן פירטה שלוש סיבות שבהן מנמק ר' יוסף את סוד העריות.⁸ הראשון שביניהם מוסר הסבר שמוצאו ברמב"ם וקשור לנגישות העריות והיחס השלילי לכוחות התאוה. אליו נוספו שני שיקולים תאורגיים, הראשון קושר את איסור העריות לעקרון החזר בספר טעמי המצוות- האיסור להשתמש בשרביטו של מלך, והאחרון רואה בכך מתן פגם בדמות השלשלת הקדושה. אכן, התאורגיה המדגישה את אופני ההשפעה של המקובל על האלוהות היא מרכזית בהבנת מערכת היחסים בין המקובל לאלוהיו במסגרת ספרותית זו, אך אבקש להראות שהיא אינה מספיקה להבנת מכלול של השכבות של הטקסטים הללו. מאמר זה מבקש להשלים ולבחון את עולם התשוקות והחרדות המתלווה ליעדים הדתיים אותם מצייר המקובל כפסגת המאמץ האנושי במסגרת טעמי המצוות.

נוסח מצווה ל'

לשם בחינת היחס לטאבו גילוי עריות בקבלתו של ר' יוסף, פירושו על איסור גילוי ערוות האם בספר טעמי מצוות לא תעשה, ישמש אותנו כמקרה מבחן בהיותו מעמיד את הדיון בטעמי האיסור במרכז וכפתיח לשאר הדיון באיסורי העריות. הקריאה במצווה זו, תציג את הזיקות שבין שפה, פרשנות, חרדה ויחסים ראשוניים בהיותם מעמידים במרכז את אובייקט הטאבו המרכזי, דהיינו האם. להלן נביא את הטקסט של המצווה, המובא כאן בדפוס לראשונה. הטקסט מבוסס על הדרה דיפלומטית, שבמרכבה עומד כ"י וטיקן 177, עם השוואות והשלמות מתוך כ"י ירושלים 597*38, וכ"י ניו יורק בהמ"ל 1722:⁹

⁸ פליקס, 'תאורגיה, מגיה ומיסטיקה', עמ' 157-158.

⁹ מבחינת איכות וטיב הנוסח, זיהיתי בכ"י וטיקן 177, נוסח מוקדם וטוב דיו על מנת להסתמך עליו ככתב יד הפנים של המהדורה. איכותו נובעת מהניסוחים השלמים של משפטיו, אשר מופיעים באופן מקוצר בכתבי יד אחרים, וכן שניתן לזהות בו נוסח שלם יותר לפני שעבר צנזור, לעומת כתבי יד המקיפים האחרים, בהם נוסח זה כבר הושמט לגמרי. כ"י ירושלים 597*38, הועתק עבור ר' שלמה

מצות ל'. שלא לגלות ערות האם שנא' ערות אביך וערות אמך לא תגלה (ויקרא יח ז) וגו'. בענין¹⁰ מצוה זו אז"ל. כמה עניינים מפואריי¹¹ במי¹² חגיגה. (משנה חגיגה ב א) אין דורשין בעריות בג'. ולא במעשה בראשית בשנים. ולא מרכבה¹³ ביחיד. הוקש [ענין]¹⁴ עריות למרכבה. ולפי' אנו קורין ענין עריות [ב]יום¹⁵ הכיפורים בשעת [ה]מנחה.¹⁶ ועוד אז"ל¹⁷ כל המגלה עריות ומפר בריתו של אברהם אבינו אין לו¹⁸ חלק לע"ה. ועוד אז"ל (ע"פ סנהדרין עד ע"א)¹⁹ כל המצו' האמורות בתורה עובר²⁰ עליהן ואל יהרג. דכתי' אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (ויקרא יח ה) ולא שימות בהם חוץ²¹ מג' דברים הללו שיהרג ואל יעבור. ואלו הן ע"ז וגילוי עריות וש"ד. וכך²² כמה עניינים. אז"ל בענין מצוה זו שקצר' הלשון מלספר שבחם. ודבריהם²³ דברי אלהים חיים ומלך²⁴ עולם הם. ואחר שעוררתיך בזה ע"ד הפשט.

הנני²⁵ פותח לך שערי אורה. שתראה²⁶ בין האולם ולמזבח. דע שענין מצוה זו שצונו יי"י אלהינו אז"ל²⁷ וירא²⁸ העם משה בכה למשפחותם. [נ"א וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו] (במדבר יא י) מפני שנאסרו²⁹ להם עריות שידעו הכונה השלימה אצל

אלקבץ בצפת, ומייצג את המשפחה המאוחרת יותר של כתבי הכוללת גם את כ"י פריס הספרייה הלאומית 817, וכן כ"י ששון 161. כתב יד ניו יורק 1722 מסורת נוסח אחרת התורמת להשלמת הנוסח של המהדורה.

¹⁰ בענין... [זו] ליתא נ

¹¹ כמה עניינים מפואריים] ליתא נ מ

¹² במי' אז"ל במי' י בחגיגה פ' נ

¹³ מרכבה] במרכבה נ

¹⁴ הוקש] הוקשו י הוקשו ענין מ נ

¹⁵ יום] ביום מ י נ

¹⁶ מנחה] המנחה מ י נ

¹⁷ ע"פ תוספתא סנהדרין פרק י"ג.

¹⁸ [ו] ליתא מג

¹⁹ אז"ל] ליתא מג

²⁰ עובר] יעבור י

²¹ חוץ מגי' אלה שלשה נ

²² וכך... עולם הם] ליתא נ

²³ ודבריהם] ודבריהם אמת י

²⁴ ומלך עולם הם] ליתא י

²⁵ הנני... ולמזבח] ליתא נ

²⁶ שתראה... ולמזבח] ליתא י

²⁷ ע"פ בבלי שבת קל ע"א

²⁸ וירא... למשפחותם] וירא משה את העם בוכה למשפחותיו י וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו נ

²⁹ שנאסרו להם] שנאסרו עליהם נ

הבורא ית'. והתחילו לבכות. ואמנם בדרך פשט ממשמעות הדעת. קס"ד³⁰ שיגלה אדם ערות אביו ואמו שהביאוהו לעולם ממשמעות הדעת³¹ הוא שאין ראוי לעשות כן. מפני³² שהביאוהו לעולם. ומ"ד³³ הואיל ומצוה הוא³⁴ לקיים מצות פריה ורביה בכל מקום.³⁵ קמ"ל שאלו אסורות. ולפי' הזהירה התורה³⁶ ואמרה ערות אביך. וערות אמך לא תגלה אמך היא (ויקרא יח ז) וגו' וכל הבא על אמו. לא היה³⁷ [צרי'] כלל להזהיר שלדעת סלקא. דע שענין³⁸ העריות רומז לשרביטו של מלך. וכל המשתמש בשרביטו³⁹ של מלך חייב מיתה. ולפי' הצריכה⁴⁰ התורה להזהיר על כל⁴¹ העריות הללו.

ועוד ענין המשגל הוא דבר מאוס זולתי לקיום המין.⁴² ולפי' ענין עריות. מפני שאדם כשבא לעולם. הוא רגיל אצל קרובותיו כמו אמו ואחיותיו. ולאח"כ⁴³ רגיל אצל חותנתו. ואצל כלתו.⁴⁴ ולפי' הזהירה תורה על⁴⁵ העריות ואמרה ערות אביך וערות אמך לא תגלה (ויקרא יח ז) שהוא התחלת הרגילות. ואח"כ פירש ענין שאר עריות לטוב⁴⁶ לנו כל הימים. וצדקה תהיה לנו (ע"פ דברים ו כד-כה) וגו'.

³⁰ קס"ד] ליתא נ

³¹ הדעת] ליתא נ

³² מפני...לעולם] ליתא נ

³³ ומ"ד] ומהו דכתי' י ומהו דתימ' נ

³⁴ הוא לקיים מצות] לקיים נ

³⁵ מקום] ליתא נ

³⁶ התורה ואמרה] תורה נ

³⁷ היה] היה צרי' נ

³⁸ שענין] שענין כל י נ

³⁹ בשרביטו של מלך] בו נ

⁴⁰ הצריכה] צריכה נ

⁴¹ כל] ליתא י

⁴² השווה רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק מ"ט. ולריון במשנת הרמב"ם בעניין ראה Idel, 'Sitre "Arayot" in Maimonides Thought', in Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter (May 1985), Edited by Shlomo Pines & others, Dodrecht 1986, pp.79-91. וכן השווה רבינו בחיי על התורה, ויקרא יח, ו: 'וכתב הרב ז"ל.. כי טעם איסור העריות הוא למעט המשגל'.

⁴³ ולאח"כ] ואח"כ הוא נ

⁴⁴ כלתו] כלותיו נ

⁴⁵ על העריות ואמרה] ליתא נ

⁴⁶ לטוב...הלא ידעת וגו'] ובקבלה נ

ואח"כ שעוררתיו⁴⁷ בדרך הפשט. ע"ד הק' הנני פותח לך שערי אורה. הלא ידעת (ישעיה מ כח) וגו'. דע שענין עריות כלהו שכיחי שלא להשתמש בשרביטו של מלך הכבוד שכל הבא על אמו. כאלו הבא על השכינה⁴⁸ [ממש] שהיא אם כל חי. לפי' כתי' שני פעמים. אמך. כנגד אם של מעלה וכנגד אם של מטה. ולא לחנם אז"ל. (ע"פ בבלי ברכות נ"ז ע"א) הבא על אמו בחלום יצפה לבינה.⁴⁹ דכתי' כי אם לבינה תקרא (משלי ב ג). וכת' אם הבנים שמחה הללויה (תהלים קיג ט). [132ב] זו מידת בינה שנקרא אם. ולפי' כל המשתמש עם אמו. משתמש בשרביטו של בינה שנקרא אם [נ"א של מלך הכבוד בינה].⁵⁰ וכל המשתמש בשרביטו של מלך הכבוד חייב מיתה. ולפי' אמ"ת ערות אביך וערות אמך לא תגלה (ויקרא יח ז). כנגד צדיק ומלכות שנקרא אב ואם וכנגד בינה. ומפני מה נקראו עריות מפני שמדת צדיק נכלל במדת מלכות. ומדת מלכות נכלל במדת צדיק⁵¹ כמו השלהבת בגחלת. וכן שאר המדות. ונמצא י"י א' ושמו א' (זכריה יד ט). וכל הבא על א' מכל⁵² עריות מגלה חכמה מעל בינה. ומפריד בין אלו המדות. וכמו כן בין⁵³ צדיק למלכות. ולפי' הזהירה תורה ואמרה ערות אביך. וערות אמך לא תגלה (ויקרא יח ז). ע"כ⁵⁴ בדרך קבל'.

⁴⁷ שעוררתיו... וגו' פי' ענין שאר העריות לטוב לנו כל הימים וע"ד הק' י

⁴⁸ השכינה] השכינה ממש י נ

⁴⁹ לבינה] לחכמה נ. השווה זוהר ח"ב, ק"א ע"א.

⁵⁰ הנוסח שרביטו של בינה- הוא בעייתי, מכיוון, שהמילה שרביט המופיעה כשבעים פעמים בחיבור תמיד מופיעה בצמד 'שרביטו של מלך הכבוד', ולכן הוראתה על שרביט של ספירת בינה הוא ייחודי. דרך אחת להסביר זאת, הוא שבינה לעיתים נחשבת כעולם הזכר, גם בחיבור הזה וגם בזוהר. על בינה כעולם הזכר ראה אליוט וולפסון, 'מין בחקר הקבלה', קבלה ו (תשס"א), עמ' 232. לפי זה הבינה באמהותה הזכרית משמשת כמלך בעצמה ולכן יש לה שרביט. דרך אחרת קשורה לשימוש הייחודי בשרביט המטרונייתא, שהוא לבוש השעטנז, בספר תש"ק, עמ' 258, שם נאמר: 'דאשתמש בשרביטוי דמטרונייתא', ולפי זה על אף שהמובן הפאלי בדרך כלל מיוחס לזכרים בעולם האלוהי, לעיתים ישנו ייחוס זכרי אף למטרונייתא הנקבית, בהיותה בעלת שרביט. מעניין ששם שרביט המטרונייתא מופיע בפירוש על הפסוק 'לא ילבש גבר שמלת אשה'. והשווה לפירוש על טעם המצווה 'שלא ללבוש גבר שמלת אשה' [מצווה י"ח], כ"י ניו יורק 1722, דף 210 ע"ב: 'ולא ילבש גבר שמלת אשה. אלו בגדי שעטנז. שמתקשטת הכלה כנסת ישראל השלימה בכל השלימות והכלולה בכל יופי'. אופן אחר להבין זאת, הוא לראות את הנוסח הנ"ל כנוסח שגוי, והנוסח בניו יורק כמשקף את זה, שהשימוש בבינה הוא השימוש בשרביט המלך, ולא שיש לבינה שרביט בעצמה.

⁵¹ במדת צדיק] בצדיק י

⁵² מכל עריות] מן העריות נ

⁵³ בין] ליתא נ

⁵⁴ ע"כ... המאירה] ובקבלה הפנימי נ

וע"ד⁵⁵ קבל' הפני' הנני פותח לך שערי אורה שתראה אספקלריא המאירה. דע שענין עריות הם כחות נאצל⁵⁶ מגוף צורה עליונה והם כחות למעלה מן האדם שלא יוכל אדם להשפיע בהם מרוב מעלתם ולא ניתן אלא לגופו של מלך הכבוד ברוך הוא.

ומצינו ששתי⁵⁷ אבות קדושים. נשתמשו בעריות שהיה כח בהם להשפיע למעלות הנאצלות מהם.⁵⁸ ואלו הן יעקב [ועמרם. יעקב לקח ד' אחיות ועמרם לקח דודתו ומן הדין היה לו ליקח יעקב]⁵⁹ אע"ה לקח ד' אחיות מפני שהיה שלם בגוף העליון דכתי' ויקרא לו אל אלהי ישראל (בראשית לג כ). אמ' הב"ה אני אלוה⁶⁰ בעליונים. ואתה אלוה בתחתונים. וכמו שהב"ה לקח ד' תיבות לשמו. ולקח ד' חיות לשיבתו. כך יעקב אבינו ע"ה לקח ד' תיבות⁶² לשמו.⁶³ וא"ת הרי מצינו יעקב אבינו עם וא"ו דכתי' וזכרתי את בריתי יעקב (ויקרא כו מב) עם וי⁶⁴ לנגד קוצו של יו"ד ולקח ד' אחיות. כנגד ד' חיות שבמרכבה וכנגד בינ"ה גבור"ה הו"ד מלכו"ת. ולפי' לקח יעקב ד' אחיות. ונשתמש בשרביטו של מלך הכבוד וכן עמרם לקח דודתו שהיה לו כח להשפיע למעלה ממנו. ולפי' נשתמש בשרביטו של מלך הכבוד.⁶⁵ [וכן עמרם לקח דודתו שהיה לו כח להשפיע למעלה ממנו ולפי' נשתמש בשרביטו של מלך הכבוד] וזכה שיצא ממנו מרע"ה וכדי [ולפי' תשש⁶⁷ כחנו בעונותינו. שאין אנו ראויים להשתמש בשרביטו של מלך הכבוד.⁶⁸

⁵⁵ וע"ד... המאירה] וע"ד הקב' הפני' י

⁵⁶ נאצל] נאצלות י שנאצלו נ

⁵⁷ ששתי] ששני י

⁵⁸ מהם] ממנו נ

⁵⁹ יעקב] ועמרם. יעקב לקח ד' אחיות ועמרם לקח דודתו ומן הדין היה לו ליקח יעקב נ

⁶⁰ ע"פ בראשית רבה עט ח.

⁶¹ ד' תיבות] ארבע אותיות י

⁶² תיבות] אותיות י

⁶³ לשמו... וא"ו] לשמו יעקב. ואת יקב מצי' בוא"ו נ

⁶⁴ ר"ן וא"ו י נ

⁶⁵ הכבוד] וכן עמרם לקח דודתו שהיה לו כח להשפיע למעלה ממנו ולפי' נשתמש בשרביטו של מלך הכבוד י

⁶⁶ וכדי] ולפי' נ

⁶⁷ תשש] שתשש י

⁶⁸ הכבוד] ליתא י נ

הזהירונו⁶⁹ על ענין עריות. ואמ' ערות אביך. וערות אמך לא תגלה (ויקרא יח ז) ע"כ⁷⁰ טעם המצוה הזו. שציונו⁷¹ יי"י אלהינו לטוב לנו כל הימים.

ועונש מצוה זו שציונו⁷² יי"י אלהינו לטוב לנו כל הימים. שכל הבא על אמו לסוף מה יהיה עונשו של זה הב"ה משלם לו מדה כנגד מדה כמ"ש רז"ל⁷³ (משנה סוטה א ז) במדה שאדם מודד בה מודדין לו מדה⁷⁴ כנגד מדה. יבא בגלגול חמור נקבה⁷⁵ שיעברו עליה [נ"א בא עבירה]⁷⁶ שיבא עליה אדם זה [נ"א זכר]⁷⁷ דכתי' ואת הבהמה תהרוגו (ויקרא כ טו). אם אדם חטא⁷⁸ בהמה מה חטאה. אלא בודאי חטא. ⁷⁹ ובמדה⁸⁰ שמדד בה צוה⁸¹ הש"י למדוד לו ולחכימא ברמזא. ושכר מצוה זו עין לא ראתה השכר. אלף אלפים [מה] עונש.⁸² ותשו⁸³ חרטה ויתענה כל ימיו.⁸⁴ שני וחמשי. וילבש ויכסה⁸⁵ שחורים כמו שסובל[!] [נ"א שיוכל]⁸⁶ יותר משנה [נ"א לשנות].⁸⁷ וידכה לבו ויקבל מלקות כל ימי תענית.⁸⁸ ואז יקבל הש"י תעניתו⁸⁹ [תפלתו ותשובתו] ע"כ. והאל ברחמיו ינקנו מכל עון ואשמה.

ביאור המצווה ודיון במשמעיה

⁶⁹ הזהירונו על ענין עריות] הזהירה תורה ואמרה נ

⁷⁰ ע"כ.. לטוב לנו כל הימים] ליתא נ

⁷¹ שציונו... הימים] ליתא י

⁷² שציונו... ימים] ליתא י נ

⁷³ כמ"ש רז"ל] שאז"ל י

⁷⁴ מדה כנגד מדה] ליתא י

⁷⁵ בזו הלשון נמצא ברקנטי, פרשת קדושים ד"ה 'והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה... ולא תשקצו את נפשותיכם': 'הבא על אמו יתגלגל בחמור נקבה'. וכן בספר הקנה פסקה כמו זו של רקנטי בד"ה 'סוד ועונש גלגול על העריות'. על כך ראה מיכל קושניר אורון, 'ה'פליאה' ו'הקנה', עמ' 307. מקורות נוספים יבואו במקום אחר.

⁷⁶ עליה] בה עבירה י נ

⁷⁷ זה] זכר נ

⁷⁸ ע"פ אבל רבתי פרק שמיני; בבלי יומא כב ע"ב; סנהדרין נד ע"א; קהלת רבה ז כד ועוד. השווה זוהר א פט ע"ב (סתרי תורה).

⁷⁹ חטא] חטאה נ

⁸⁰ ע"פ משנה סוטה א ז.

⁸¹ צוה] ליתא י

⁸² עונש] מהעונש נ

⁸³ ותשו' חרטה] ותשובה חרטה י ותשובה של מצוה זו תשובה וחרטה נ

⁸⁴ ימיו] ימי חייו נ

⁸⁵ ויכסה] ויתכסה נ

⁸⁶ כמו שסובל] כמו שיוכל י כמה שיוכל נ

⁸⁷ משנה] לשנות נ

⁸⁸ תענית] תעניתו נ

⁸⁹ תעניתו... ואשמה] תפלתו ותשובתו ע"כ טמ"ז י תשובתו נ

הביאור של המצווה יחולק לשני חלקים. החלק הראשון יציע את המסגרת הפסיכואנליטית כאפשרות להעמיק בביאור המצווה, וישפוך אור על במשמעו של העיסוק בטאבו גילוי העריות בקבלתו של ר' יוסף. החלק השני יבאר את כל אחד מחלקי הפירוש יציג את הכלים ההרמנויטיים של הביאור, ויישם את העיון הפסיכואנליטי לשם הבנת הטעמים אותם מביא המקובל להבנת הטאבו.

קיצוץ בנטיעות כפגיעה בסצנה הראשית

הבנת התשוקה של האדם לבוא על אמו העליונה, שכינה או בינה, והאימה מפני הרס הזוגיות העליונה, מתבארת לאור מושג הפנטזיה של הסצנה הראשונה כפי שהובנה בספרות הפסיכואנליטית. החשש מפני הפירוד העליון, חוזר כפזמון במצוות לא תעשה רבות ומתבטא בעקרונות החוזרים את הספר כולו: האיסור להשתמש בשרביט המלך והעוון בנתינת הפירוד במקום דליכא'. בעולמם של מקובלים רבים, כמו גם ר' יוסף, סכנת הפירוד העליון נתפסת כסכנה המאיימת ביותר, ובשימוש במושגים הפסיכואנליטיים אפשר לנסח זאת כחרדה מפני הפרעה של הסצנה הראשית בין האב לאם בעקבות חדירת הבן אל תוכו.⁹⁰ איום זה גם מתלבש בדמות החטא של קיצוץ בנטיעות, המהווה את החטא הפרימורדיאלי החמור ביותר שביצע האדם הראשון. במובן זה, ניתן להבין את חרדה זו כנובעת מעולם פנימי ארכיטיפי או ממסורת קבלית רחבה, ולא כייצוג ספציפי של עולמו הפסיכולוגי האישי של מקובל מסוים הנובע מההיסטוריה הפרטית שלו. לפי זה, העיסוק האינטנסיבי, החוזר והמעמיק של ר' יוסף, באיום, סכנה וחרדה אלו, יכול לשפוך אור על עולמם הפנימי של מקובלים רבים שעסקו בסכנה של הפירוד בין הזכר והנקבה העליונים. עם זאת, הציורים והדימויים של קיצוץ בנטיעות משתנים בין מקובל ומקובל, ומקבלים פנים חדשות, בתורות השונות, ולכן מלבד החשיפה של פרדיגמות כלליות של הקונפליקטים המאפיינים מקובלים מהזרם התאוסופי- תאורגי, ניתן גם לזהות את טביעות האצבע והחרדות הייחודיות המאפיינות כתבים קבליים ספציפיים.

כאמור, נציע כאן שקיצוץ בנטיעות פירושו הפרעה והתערבות שלילית ב'סצנה הראשית', המייצרת התקפה על חיבורים, במושגיו של ביון.⁹¹ ההצדקה להשתמש במונח זה השאול מהפסיכואנליזה בהקשר הקבלי, הוא שאחדותו של האל אינה מובנת כעקרון פילוסופי תאולוגי, אלא כשימור מערכת יחסים מיניים בין האל לאשתו, הוריו האלוהיים האדם, והסכנה של הפירוק אף היא מובנת כשקשורה במיניות. לאור מרכזיותה של הסצנה הראשונה, בטקסטים שיובאו כאן, בהן הזיווג בין החתן וכלה משמש כציר עליו בניויות מערכות פרשניות רבות, אני רואה תרומה משמעותית בשימוש במושג זה. דרך העדשה הפסיכואנליטית, ניתן לבחון היבטי עומק,

⁹⁰ כפי שזה בא לידי ביטוי בן השאר בפתיחה לחיבור, בביאור מצוות לא תעשה הראשונה 'לא יהיה לך אלוהים אחרים'. לדין בעקרון זה גם בהקשר של הסצנה הראשית ראה במאמרי 'אני הנותן התעוררות'.
⁹¹ Wilfred Bion, 'Attacks on Linking', in *Second Thoughts: Selected Papers on Psycho-Analysis*, New York 1967, pp. 93-109 [תורגם לעברית: וילפרד ביון, 'התקפות על חיבורים', בתוך: במחשבה שנייה: מאמרים נבחרים בפסיכואנליזה, תל אביב תשס"ג, עמ' 95-109].

בעולמות הרגשיים המזינים את היחסים של המקובל עם אלוהיו, את האופן שמתפקדים הגבולות בין האני לבין האחרים הגדולים, האב והאם האלוהיים, וכן האופן שמוכנים היבטים מגדריים ומיניים כפי שמתפקדים הן באישיות האנושית והן באדם העליון- האלוהי. שימוש במונח זה להבנת דינמיקות טקסטואליות בטקסטים קבליים נעשה על ידי רות קרא איונוב קניאל, אשר הציעה לראות את המונח 'קיצוץ בנטיעות' כקשור באופן הדוק לחוויה של סצנה זו.⁹² כמו כן היא עסקה בתפיסת גילוי עריות בטקסטים זוהריים,⁹³ הקרובים בזמן ובמקום ליצירת הטקסטים הנודונים כאן. כאן אבקש לפתח ולהרחיב את הכיוון שהציעה קניאל, על מנת להבין ביתר ביאור את תפיסת הטאבו על גילוי העריות, על מורכבותו ותפקידיו המגוונים בטקסטים קבליים שונים.

בדרך הקבלה מסביר ר' יוסף את גילוי העריות כקיצוץ בנטיעות כאשר הפרדת ספירת צדיק מספירת מלכות, נתפסת כמרחיקה ומפרידה בין האב לאם :

ולפי' אמ"ת ערות אביך וערות אמך לא תגלה (ויקרא יח ז). כנגד צדיִק ומלכוֹת שנקרא אב ואם וכנגד בינֵה. ומפני מה נקראו עריות מפני שמדת צדיק נכלל במדת מלכות. ומדת מלכות נכלל במדת צדיִק⁹⁴ כמו השלהבת בגחלת. וכן שאר המדות. ונמצא י"י א' ושמו א'. וכל הבא על א'⁹⁵ מכל עריות מגלה חכמה מעל בינה. ומפריד בין אלו המדות. וכמו כן בין צדיק למלכות. ולפי' הזהירה תורה ואמרה (ויקרא יח ז) ערות אביך. וערות אמך לא תגלה. ע"כ בדרך קבל'.

החטא הפרימורדיאלי של הפרדת צדיק ומלכות, בראש ובראשונה מוסבר כטאבו מכיוון שהוא גורר גילוי עריות בין האב והאם העליונים. האחדות האלוהית העליונה אינה מובנת רק כ'אחד' הנאופלטוני או המונותאיסטי, וחטא השניות אינו מטריד את המקובל ברמתו הפילוסופית, אלא בכך שהוא מהווה אקט טרנסגרסיבי של פגיעה באב ואם העליונים וגילוי ערוותם.

בתאוריות הפסיכואנליטיות, הסצנה הראשונית משמשת להבנת ההתפתחות של היבטים מרכזיים נפש האדם, ובתאוריות האינטר-סובייקטיביות, הסצנה משמשת לבחון את האופנים שדרכם מסומלים ומתפקדים יחסים בין

⁹² על קשר זה ראה בהערתה במאמר המוקדש ללואיס ארון וחווית הלידה Ruth Kara-Ivanov Kaniel, 'Birth—From Metaphor to Reality in Jewish Literature and Psychoanalysis: Discussion of Lewis Aron's Paper "With You I'm Born Again"', *Psychoanalytic Dialogues: The International Journal of Relational Perspectives* 24 (2014), p. 382.

⁹³ על שימוש בסצנה הראשית בהקשר הזוהרי של הטאבו בביאור מעשה בנות לוט ראה רות קרא איונוב קניאל, 'בנות לוט והטיקלא הוזהרית', בתוך: קדשות וקדושות, עמ' 178-181. וכן ראה עוד בספרה לפי הפניית המפתח למונח 'סצנה ראשיתית'.

⁹⁴ במדת צדיקן בצדיק י

⁹⁵ א' אחת י

אישיים. לשם חידוד השימוש שנעשה במושג, אביא בקצרה את תולדות התפתחותו של המושג בפסיכואנליזה האינטר-סובייקטיבית, כפי ששרטט אותו, לואיס ארון במאמרו על הסצנה הראשית המופנמת.⁹⁶ ארון מארגן מחדש את התאוריה הפסיכואנליטית ביחס לסצנה הראשונית, ומבנה מחדש את האופנים שהיא עוצבה על ידי קליין, וממשיכה, מלצר אוגדן ואחרים.

בעוד תאורטיקנים קלאסיים רואים בהופעה האוניברסלית של הסצנה הראשונית כנובעת מהמרכזיות של הליבידו, סטפן מיטשל, אבי הפסיכואנליזה האינטרסובייקטיבית, רואה במיניות הילדית, בעקבות פיתוחיה של קליין, כמבטאת את המרכזיות של מערכות היחסים.⁹⁷ הוא מסביר מדוע יחסים אלו באים לידי ביטוי דווקא באופן זה של קיום יחסים אינטימיים, כמו למשל הטענה שהדומיננטיות של החוויה הגופנית של הילד גורמת לו להבין מערכות יחסים דרך מערכות יחסים גופניות, וכן לדוגמה שהגבולות והפתחים של הגוף המשתתפים ביחסים אלו מייצגים טוב את הקונפליקטים והגבולות במערכות יחסים. בנוסף, הוא מתאר את יחסי ההורים כנחווים כמסתוריים על ידי הילד ויחסי המין ביניהם נתפסים בעיניו כסוד, ובשל כך מעוררים את סקרנותו האינטנסיבי.⁹⁸ כך הסצנה הראשית מייצגת את הניגוד שבין הנגיש מול הלא-נגיש, הנראה מול זה הנמצא בצל, השטח מול העומק. האינטנסיביות של התשוקה נלחמת כדי ליצור קשר ולהתגבר על הבידוד ועל ההדרה של הילד מסצנה זו. בעקבות זאת, לומד הילד להיות יותר נראה על ידי הוריו על ידי חיקוי שלהם, בתקווה ליצור קשר ולהתגבר על הפער.⁹⁹ לפי מיטשל, הסצנה הראשונית מרכזית הן בגלל שהיא יוצרת רגולציה ביחסים שבין העצמי והאובייקט, ומרכזיות בהבנת מערכות יחסים, והן ביחס לפנטזיות על העצמי הגברי והנשי, כפי שיוצא משילוב של תפיסות מגדריות בתאוריה הפסיכואנליטית. תיאור זה יכול להתאים למסתורין ולחוויה הסוד המתלווה לייחוד העליון בכתבי מקובלים, ולתשוקה הגדולה של המקובל להשתתף במסתורין זה, יחד עם תחושת הבידוד והנבדלות שנגזרת עליו, מתוקף הפער בינו לבין הוריו העליונים. הרצון להדמות לאל ולחקות את דרכיו, יכולים להתפרש לפי התאוריה האינטרסובייקטיבית, כבקשה לכונן יחסי זיקה בהם האדם מבקש להיות נראה וקרוב להוריו העליונים.

כפי שהרחבתי במקום אחר, התאוריה הקלייניאנית תורמת להבנת הדינמיקה של היחסים עם האלוהות כהורים עליונים בטקסט של ר' יוסף הבא משושן.¹⁰⁰ מלני קליין, מתארת את המצב הסכיזואידי הראשוני כמונע מתוך התשוקה הראשונית של הילד כבקשה לחדור, לגלות ולהשיג את גופה של אמו, ולאחר מכן מתוך כעס וקנאה

⁹⁶ Lewis Aron, 'The Internalized Primal Scene', *Psychoanalytic Dialogues* 5 (1995), pp. 195-237 [נדפס שוב: Lewis Aron, *The Internalized Primal Scene*, in *Gender in Psychoanalytic Space: Between Clinic and Culture*, edited by Dimen, M., and Goldner, V., New York 2002, pp. 119-148].

⁹⁷ Stephen A. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis: an Integration*, Cambridge 1988, pp. 95-104.

⁹⁸ ראה שם, עמ' 104.

⁹⁹ שם, עמ' 106.

¹⁰⁰ ראה זקס-שמואלי, 'אני הנותן התעוררות'.

להרוס אותה.¹⁰¹ דחפים אלו גורמים לחרדה שהאם תנקום בילד על תשוקות אלו. בהמשך לכך, הסצנה הראשונית כוללת תכנים פרגנטליים וגניטליים, כאשר ההורים משתתפים ונהנים מכל מה שהילד משתוקק אליו אך מודר ממנו. כחלק מתהליכי הפנמה, ההורים מופנמים כאובייקט מורכב, כמו מפלצת לא מופרדת בעלת שני גבים. תיאור זה תורם לביאור תשוקת המקובל לבוא על השכינה, ואת הדרתו מהסצנה הראשונית כגוררת תוקפנות המופנית פנימה ומפורשת כאשמה ודיכוי הלב. בשלב מאוחר יותר, המכונה השלב הדכאוני, האדם מכיר בנפרדותו מהוריו, וכן הנפרדות ביניהם, והתחושות הסכיזואידיות מוחלפות בדכאון ובקשת שיקום וקרבה. אפשר לזהות את תחושות אלו כמתורגמות על ידי המקובל בדמות תיקוני התשובה אותם הוא מתאים לכל עוון, המשמשות כפעולות משקמות של הדמות ההורית המורכבת בסצנה הראשית.

בתאוריה מאוחרת יותר קליין, מבחינה בין מצב פתולוגי בו ההורים לא מובחנים אחד מן השני ונתפסים באופן מפלצתי בלי להכיר ביחסים המיניים ביניהם, לבין מצב בריא יותר בו דמות ההורים מתגמדת לדמות ריאלית יותר ופחות מאיימת; כל אחד מן ההורים מופרד לכדי אובייקט וסובייקט בפני עצמו, והם מקיימים יחסים ביניהם באופן משמח. התאוריה של קליין מציעה שמלבד הדמויות ההוריות העוברות הפנמה, אף היחסים ביניהם מופנמים, ודפוסי התקשרות אלו חשובים להבנת ההתפתחות אף יותר מאשר הדמויות ההוריות כאובייקטים בפני עצמם. טובנה זו תפוח בורם האינטרסובייקטיבי ותשמש אותנו כפענוח מערכת היחסים שרוקם המקובל עם האלוהות, כקשורה לאופן שהוא תופס את מערכות היחסים ביניהם.

מלצר פיתח את הרעיונות של קליין ושל ביון, וטען שהאישיות מובנית דרך ההפנמה של ההורים ביחסים המיניים ביניהם.¹⁰² הסצנה המופנמת הזו יוצרת תחושת של אומניפוטנציה אלוהית, אשר ממנה צומחת השראה לפעילות יצירתית וקונסטרוקטיבית. היצירתיות בתחומי המיניות, האינטלקט והאסתטיקה היא תוצר של הזדהות עם האובייקט ההורי המופנם כשלם (בניגוד לפרגמנטים שלו במצב הראשוני בתאוריה של קליין) הנהנה ומתענג מיחסי מין. מלצר מפתח באופן רדיקלי את תובנותיה של קליין אשר הציגה דווקא את הדמות ההורית המורכבת כמאיימת, ואילו אצל מלצר דמות זו אינה נתפסת כמאיימת או כהרסנית אלא להיפך, פרודוקטיבית. במהלך הקריאה בפרשנותו של ר' יוסף לטאבו גילוי העריות נבחן כיצד הסצנה הראשית ובקשת הייחוד בין ההורים העליונים, קרי: הקב"ה והשכינה, מעוררים את יצירתיותו הפרשנית של המקובל יחד עם תשוקות וחרדות מפני סצנה זו.

¹⁰¹ על כך ראה מלני קליין, 'מסקנות תאורטיות אחדות על אודות חייו הרגשיים של התינוק (1952)', כתבים נבחרים, תרגמה מאנגלית אורה זילברשטיין, הוסיף יהושע דרבן, תל אביב תשס"ג, עמ' 204-233.

¹⁰² Donald Meltzer, *Sexual States of Mind*, Perthshire 1973

ארון מציע לראות את השלבים ההתפתחותיים שהוצעו על ידי קליין, ופותרו על ידי ממשיכה ביחס לסצנה הראשונית, לא כשלבים ליניאריים המחליפים אחד את השני, אלא כממדים פרדוקסליים של החוויה האנושית. לדידו, יש לראות את המצב הסכיזואידי והדכאוני כמצבים שהאדם הולך ושב אליהם בתנועות דיאלקטיות, כך שכולם מתקיימות בתוכו גם בשלבים מאוחרים יותר של התפתחות באופן סינכרוני, ומהווים ממדים חשובים של החוויה. כל אחד מן המצבים הוא מערכת נפרדת של פנטזיות הנעה בין ציר פרימיטיביות לבגרות. העוצמה של הדחף המיני מייצגת את הקונפליקטים והרגשות העוצמתיים המתרחשים במערכות יחסים, ובנידון דידין, במערכות יחסים בין האדם לאלהות. הסצנה הראשונית בהקשר הקבלי מבטאת בתוכה הן דחפים הקשורים ליחסי אובייקט והן ללבידו, כלומר הן תשוקה להורים האלוהיים והן תשוקה למימוש תשוקה יחס בעל אופי ארוטי ביחס אליהם. מעבר לכך, הסצנה הראשית, לפי ארון, מצריכה יכולת הכלה של רגשות אומניפוטנטיים וגרנדיוזיים, התרגשות מנית, כאוס ובלבול בלי לתקוף את הדמויות ההוריות או פיצולם. ארון מסייג את השימוש של מלצר בסצנה הראשונית כמקור יצירתיות, בצורך שיש להשתמש גם בצד האפל, הדה-קונסטרוקטיבי, והאגרסיבי שמציעה התאוריה הקליינאנית. דברים אלו בהקשר הקבלי, מאירים את תרומתם של ההכרה בכוחות הדמוניים בקבלה הקסטיליינית, ובאופן בולט בספרות הזוהר ואצל ר' יוסף הבא משושן, יחד עם היצירתיות הגדולה שלהן.

המבנה והכלים ההרמנויטיים של המצווה

בביאור המצווה, נשתמש במסגרת מושגית זו על מנת להבין כיצד טעם המצווה מושתת על הדאגה לשימור וחיזוק הסצנה הראשית העליונה, וכיצד היא משקפת את מערכות הזיקה בין המקובל לאלוהות על צדדיה האפלים והיצירתיים.

ביאור המצווה על דרך הפשט

הפתיח של המצווה מסמן את מעמדה של המצווה כשייכת לרובד האזוטרי של התורה על פי המשנה בחגיגה בה דנו במבוא, הרומזת על הקטגוריה המשותפת של איסורי העריות ושל סודות מעשה מרכבה ובראשית. פתיחה זו המעניקה מעמד קבלי מיוחד בעיסוק בטעמי העריות ומלווה ברצף אזהרות מהספרות הרבנית בחומרת העריות. בתוך הדיון בפשט העריות, ישנן רמיזות ומעברים לרובד הסוד הן ברמת התוכן והן במבנה הביאור. מבחינת המבנה, במהלך ביאור פשט המצווה ועוד לפני הביאור על דרך הקבלה, המחבר פותח בפזמון החוזר של החיבור 'הנני פותח לך שערי אורה', פתיחה אשר אופיינית לפתיחת הביאורים בענייני הקבלה של המצוות בחיבור זה. ואכן, ברמת התוכן, מיד לאחר הפתיחה המחבר מזכיר את סוד הייחוד, שהוא העקרון הקבלי של הזיווג הקדוש

בין החתן והכלה המשמש כעקרון מארגן מרכזי של כל קבלתו של ר' יוסף הבא משושן.¹⁰³ לאחר מכן, הוא מביא את דרשת חז"ל על הפסוק 'בוכה למשפחותם', אודות הבכי של בני ישראל בעקבות איסור העריות. בעוד שדרשת חז"ל המקורית מותחת ביקורת סמויה על בני ישראל שצר להם על איסורי העריות בגלל תשוקתם אליהם, המחבר מוסיף דרוש קבלי שתום הדורש בשבחם 'שידעו הכונה השלימה אצל הבורא ית' הרומז על ידיעה קבלית שהייתה ביסוד צערם שלטעמו מוצדק, עליה אינו מרחיב בחלק זה, אלא שב לבאר את המצווה בדרך שאינה קבלית. בכי זה מעיד על הכאב בחוסר האפשרות לממש את התשוקה לטאבו העליון, האם העליונה כפי שמתברר במקום אחר.¹⁰⁴

המשמעות הקבלית אליה הוא רומז מתבארת במקומות אחרים הן במצווה ל"ב שלא לגלות ערות אחות¹⁰⁵ והן בפירוש י' ספירות. בפירוש י' ספירות, דברים אלו מובאים בביאור ספירתה של האם העליונה, ספירת בינה האנדרוגנית, שהיא הרחם מקור הכל וסוף הכל.¹⁰⁶ בהתאם לתורת השמיטות שביסודה עומד הרעיון שהביאה מן העפר והשיבה אל העפר, האם העליונה נתפסת כמקור כל הדברים, וכן המקום אליה הם שבים, לאחר שסיימו לינוק ממנה את קיומם.¹⁰⁷ וכפי שמבאר זאת ר' יוסף שם:

וכאן שמגיעים לשער הנ' חזורי' חלילה וחזורי' כל הדברים לקדמותן כי משם יונקות עליוני' ותחתוני' משער הנ' ומשם שואבות הברכה והחיים לעולם וטללי הברכ' ושלוש ומשם ייניקות עריות ולפי' אנו קורי' ביו' הכפורי' במנחה עניי' עריות מפני שהן שואבין ממדת בינ"ה שנקרא' תשובה בכל מקום ואנו עומדי' ביום הכפורי' בתוקף הט' [נ"א התשובה] ותמצא בהתחלת עריות ערות אביך וערות אמך זו מדת בינ"ה משום התחלת סתרי עריות ולפי' ארז"ל (בבלי חגיגה ב ע"א) אין דורשין בעריות בג' שאין דורשין ר"ל בסתרי עריות.¹⁰⁸

לפי האמור, קריאת סתרי העריות נעשית בשעת המנחה ביום הכיפורים מכיוון שיום הכיפורים מייצג את האם העליונה, וקריאת הפרשה בזמן הזה, קשורה לאיסור לגלות את ערוות האם העליונה, שתבואר בהרחבה בהמשך הפירוש על דרך הקבלה. במבוא לפירוש זה שהכנתי כמהדורה ביקורתית הרחבתי במעמדה המיוחד של האם העליונה בחיבורו של ר' יוסף, אשר מתבטא גם במבוא זה. החוויה של היניקה התמידית, המתלווה לתחושה

¹⁰³ על מרכזיות עקרון זה ראה במאמרי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 243-244 וההפניות שם.

¹⁰⁴ באופן בהיר יותר מובאת הדרשה במצווה ל"ח, כ"י וטיקן 177, דף 140 ע"א: 'ולפי' כתי' (במדבר יא י) וירא משה את העם בוכה למשפחותיו. אז"ל (ע"פ בבלי יומא ע"ה ע"א) על שנאסרו להם עריות היו בוכים על שנמנע לישראל' לבלתי השתמש בשרביטו של מלך. היו בוכים כי ענין עריות הוא ענין היצירה. וכל הבא על א' מכל העריות משתנה על ענין היצירה'

¹⁰⁵ שם נאמר, כ"י וטיקן 177, דף 133 ע"ב: 'ולפי' תקנו ז"ל ביום הכיפורים בשעת המנחה קורין בעריות. מפני שמשם באה התשו' לעולם. שבינה נקרא (תהלים קיג ט) אם הבנים שמחה. ונרא תשו' בכל מקום. ומשם התחלת העריות. ולפי' תקנו ז"ל ביום הכיפורים בשעת תוקף התשו' קורין בעריות.

¹⁰⁶ לדיון בתורת השמיטות בהקשר של ספירת יובל בקבלתו של ר' יוסף הבא משושן ראה זקס שמואלי, 'פירוש י' ספירות', עמ' 259-261.

¹⁰⁷ לדיון בתורת השמיטות בפירוש י' ספירות, ראה במבוא שם.

¹⁰⁸ פירוש י' ספירות (מהדורת זקס שמואלי), עמ' 291.

שהאם היא מקור הכל וגם המקום אליו הכול שבים, מתאים לתפיסת האם הארכיטיפית, ומרמז על היותה אובייקט תשוקה מרכזי. כמו כן, רמז יש כאן לטעם המבואר על דרך הקבלה הפנימית, שביום הכיפורים היה משתמש כהן גדול בשרביטו של מלך, המבטא את הרעיון שדווקא השימוש בטאבו והקרבה אל האם הוא היעד העליון הנכסף, ומימושו אפשרי בזמן הקדוש ובמקום הקדוש על ידי האדם הקדוש:

דע שלבושין דשכינה הם צמר ופשתים יחדיו. ולפי' היה לובש כהן גדול ביום הכיפורים בגדי שעטנז. שהיה משתמש בשרביטו של מלך.¹⁰⁹

מכאן שעל אף האזהרות כנגד טאבו גילוי העריות המובאות בפתחת המצווה בשם חז"ל, ר' יוסף שוזר כבר בפתחת המצווה קול חתרני המבקש להניח אפשרות של ביטול הטאבו, קול אשר מתבהר ומתגבר ביתר שאת בחלקה האחרון.¹¹⁰

ענין המשגל הוא נחות לזולתי לקיום המין'

לאחר ביאור חומרת המצווה לפי ספרות חז"ל, ר' יוסף מבאר את טעם המצווה, ברוח תורתו של הרמב"ם וקובע ש'ענין המשגל הוא נחות לזולתי לקיום המין'.¹¹¹ לפי תפיסה זו, איסורי העריות נתפסים כמשמשים כלי מוסרי-התנהגותי, שנועדו להגביל את כוח התאוה המינית המאוסה. ההסבר החינוכי-התנהגותי מבוסס על תפיסת המצווה כמיועדת להקניית הרגלים נכונים ונובעת מתפיסת המצב המצוי בחינוך ילדים: 'מפני שאדם כשבא לעולם. הוא רגיל אצל קרובותיו כמו אמו ואחיותיו. ולאח"כ רגיל אצל חותנתו. ואצל כלתו. ולפי' הזהירה תורה על העריות ואמרה ערות אביך וערות אמך לא תגלה (ויקרא יח ז) שהוא התחלת הרגילות'. הסבר זה מניחה שמכיוון שהרגלי האדם נקנים בילדותו, 'התחלת הרגילות', יש להרגילו להתרחק מן האובייקטים השכיחים המצויים בקרבתו, ומעוררים את האיווי ובכך להרגילו להתגבר על התאוה המינית. האיווי המיני, נתפס כנחות בחומריותו, וחומרת הטאבו של גילוי מבוססת על אמרות חז"ל המוציאות את איסור גילוי עריות מן הכלל המנחה את המצוות 'וחי בהם ולא שימות בהם', ועל כן על האדם למסור את נפשו ובלבד שלא יעבור על מצווה זו.

¹⁰⁹ ספר טעמי מצוות לא תעשה, כ"י וטיקן 177, דף 120 ע"ב.

¹¹⁰ יש להדגיש שאופק משמעות זה זר למקובלים אחרים בתקופתו, כפי שעולה מהשוואת הביאור לטעם גילוי העריות אצל רמב"ל, שאינו מניח שום רמז לאידיליה בגילוי העריות, השווה ר' משה די ליאון, ספר הרימון (מהדורת וולפסון), עמ' 351-355. שם הוא דן באריכות במתן טעם לכך שאבות האומה הותרו בעריות, ומסביר שהותר להם על מנת שימנעו מערבוב הזרע בבנות הארץ. רמז קל על כך שיש סוד עמוק יותר בעניין הוא 'וסבב סבות בלא חטא לענין ידוע ולדוגמ' עליונית להשלים העולם באותם הצדיקים והצדקנים שלא יתפרדו להתערב ביתר האומות הטמא' כי משחתם בהם מום הם'. הוא מדגיש שעניינים אלו רחוקים מהשגה אנושית, ואינו רואה להסביר את הדברים בכך שהם פעלו לפי עקרונות הערוה שבין הספירות האלוהיות.

¹¹¹ קביעה זו חוזרת גם במצוה ל"ז, שלא לגלות ערות דודתו, כ"י וטיקן 177, דף 138 ע"ב: 'דע שענין דודתו של אדם איהו קורבא גדולה. ואדם רגיל אצלה. וענין המשגל הוא דבר מאוס לפני הש"י. ולא הותר אלא לקיום המין. ומפני שענין הקורבא בענין כל העריות שהזכרתי מפני שאדם רגיל אצלה. והוא דבר מאוס ומתועב לפני הש"י. וכן במצוה מ"ז, באיסור על קדשה: 'כי המשגל דבר מאוס לפני הש"י זולתי לקיום המין'. הביטוי לקיום המין, ללא הרישא, אף הוא חוזר באופן עצמאי, ונראה שמשמש כעקרון חוזר בחיבור.

לעמדה זו ביחס למיניות נוספת הקביעה האוסרת להשתמש בשרביטו של מלך. כאמור, האיסור להשתמש בשרביטו של מלך הוא איסור מכוון בספר טעמי מצוות לא תעשה, המורה על האיסור החל על האדם לקיים יחסים אינטימיים עם אשת המלך העליון, בדומה לשימוש התלמודי במושג 'שרביט המלך', המורה על כך ששנשות ופלגשי המלך מייצגים את מלכותו, ואסורים על כל איש אחר.¹¹² הוראה זו של האיסור קשורה לתפיסה שתורחב בפירוש הקבלי של המצווה, המבארת שטאבו גילוי העריות למעשה מורה על האיסור לגלות את ערוות האם העליונה, אשת המלך העליון. לאחר הצגת הביאורים על דרך הקבלה ועל דרך הקבלה הפנימית, נבקש להאיר את המתח המתקיים בין הרבדים השונים של הפירוש, כמבטא קונפליקטים בין מערכות של פרשנות העומדים בבסיס תורתו של ר' יוסף. בדיון זה נבקש להראות כיצד הקביעה של המשגל כנחות, עומדת בסתירה מינייה וביה למרכזיות של הזיווג העליון בתורתו של ר' יוסף, וכיצד האיסור להשתמש בשרביט המלך מעורער על ידי הצגת מודל חלופי. יתר על כן, במהלך הדיון נבקש להבין את המתח ביחס לשימוש בשרביט המלך כמבטא את היחס הקונפליקטואלי אל האב העליון ואל האם כאובייקט התשוקה, הכולל הן את ההזדהות והדמיון לאב והן את החרדה מפניו. אלו מתבהרות ביתר ביאור בשימוש במסגרת הקונפלטואלית של הסצנה הראשית.¹¹³ לפחות בשלב זה, מבקש המקובל, לקבל את נפרדותו כבן מסצנה זו, וליהנות ממנה רק כשלישי שצופה, ללא לחדור בעצמו אל תוכה.

בדרך הקבלה : 'כל הבא על אמו כאלו בא על השכינה'

ברובד התאורגי, האיסור על העריות הוא כפול ומחולק לשניים- רובד הקבלה ורובד הקבלה הפנימית. ברובד הקבלה, גילוי עריות מבטא חדירה לסצנה הראשית באופן היוצר הפרעה ליחסים המיניים בעליונים, וברובד הקבלה הפנימית, גילוי עריות מבטא הפרה של מערכות הכוח כולן המתבטאת בהשפעה של מדה תחתונה על מדה עליונה ממנה, בה נידון בראש הפרק הבא.

בדרך הקבלה ר' יוסף תולה את איסור העריות בראש ובראשונה כאיסור הקרבה לאובייקט הטאבו הראשוני והוא האם העליונה, המתבטא בקביעה 'כל הבא על אמו כאלו בא על השכינה'¹¹⁴ [ממש] שהיא אם כל חי'. בקביעה זו, בעלת שתי הצלעות, הצלע האחרונה, הביאה על השנייה, היא החמורה ביותר, אליה מושווית הצלע הראשונה באיסור 'כל הבא על אמו'. קביעות מעין אלו שכיחות בספרות חז"ל, כאשר בבואם להדגיש חומרת עבירות, הם משווים אותם אל מול מצוות חמורות לאין שיעור, בשימוש בקביעות לשוניות בעלות שתי צלעות בחיבור עם

¹¹² כך בסוגיית המאבק בין אדניה לשלמה על ירושת המלוכה מדוד, כשאר שרביט המלך יוצגה על ידי פילגשו של דוד אבישג, ורשות הביאה עליה מסמנת את היורש הראוי של המלך, עיין בבלי סנהדרין כב ע"א: 'אמרא אמר רב יעקב אמר רבי יוחנן אבישג מותרת לשלמה ואסורה לאדניה מותרת לשלמה דמלך היה ומלך משתמש בשרביטו של מלך ואסורה לאדניה דהדייט הוא אבישג.'

¹¹³ דיון במתח זה בהקשר של מצווה זו, ראה גם במאמרי 'אני הנותן התעוררות בשכינה'.

¹¹⁴ השכינה [השכינה ממש] י נ

מילת היחס 'כאילו'.¹¹⁵ באופן זה מעמיד ר' יוסף את השכינה כאובייקט הטאבו הראשוני ממנו נגזר האיסור לקיים יחסים עם האם הביולוגית, שרק מסמלת בדרך של סימבוליזם מהופך.¹¹⁶ מכאן, שאסור לבוא על השכינה, לא בגלל שהיא דומה לאם וזוהי ערווה, אלא להפך, אסור לבוא על האם הממשית, מכיוון שאסור לבוא על השכינה שהיא ערווה, בהיותה שייכת לאב, המלך העליון. אם נשתמש בהמשגה של הסצנה הראשית כמבטאת מערכות זיקה ראשוניות ובסיסיות, המועתקות מהאב והאם אל מערכות היחסים כולם, מובן מדוע היחס אל שתי האימהות זהה באופן שהסייג על הקרבה חל על שתיהן.

היחס בין האם הממשית לבין האם העליונה מבואר בקביעה העוקבת לזו שצוטטה לעיל: 'לפי' כתי' שני פעמים. אמך. כנגד אם של מעלה וכנגד אם של מטה'. כאן דורש ר' יוסף את כפילות הופעת האם בפסוק בויקרא יח, ז: 'ערות אביך וערות אמך לא תגלה ערות אמך היא' כמסכת על כפילות המציאות בתפיסה התאוסופית.¹¹⁷ לפי תפיסת מציאות זו, כל אובייקט הנמצא למעלה, קרי: אובייקט אלוהי, קיים גם למטה, תפיסה תשתיתית הרווחת בקבלה הקסטיליינית, ובסיסה מפותח בקבלת הרמב"ן.¹¹⁸ עם זאת הגזירה השווה שדורש כאן הגזירת ממעמדה של השכינה כאם את היחסים עמה כגילוי עריות, היא ייחודית לר' יוסף וקשורה לתפיסת הממשות של השפה והאלוהות, השונה מיחסי הקרבה בין המקובל לאלוהות במסורות מקבילות.¹¹⁹

גילוי עריות- כגלות והרחקה 'מגלה חכמה מעל בינה'

ר' יוסף דורש את המשמעות המילולית של גילוי עריות כהגליה והרחקה של אלו המעורים יחדיו, קרי הזכר והנקבה העליונים: 'ומפני מה נקראו עריות מפני שמדת צדיק נכלל במדת מלכות. ומדת מלכות נכלל במדת צדיק כמו השלהבת בגחלת. וכן שאר המדות. ונמצא יי"א א' ושמו א' (זכריה יד ט). וכל הבא על א' מכל עריות מגלה חכמה מעל בינה'. דרשה זו הפותחת בשאלה 'מפני מה נקראו', היא דרשה מילולית המאפיינת את תפיסת השפה של ר' יוסף המעוגנת בקבלה בתקופתו, הרואה בשמות ובמילים כמכילים סודות ולא צירופים שרירותיים גרידא.¹²⁰ המילה עריות מורה על אחדותם של החתן והכלה, ואילו המילה גילוי מורה לא רק על חשיפה אלא על

¹¹⁵ כמו לדוגמה באמרת חז"ל 'כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים' (בבלי בבא מציעא נח ע"ב).

¹¹⁶ בשימוש דומה לזה של מורלוק, ביחס לר' יוסף ג'יקטיליה, מתוך שימוש במקורות הערביים של המטפורה ההפוכה, מונח שטבע הוס, בחיבור הנאופלטוני פסידיו- דיניסוס. Elke Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2011, pp. 275-283.

¹¹⁷ כפילות זו חוזרת כחוט השני במהלך החיבור, והשווה לדוגמה את הדרשה על הכפילות במצוה ל"ח מ', באיסור לבוא על אשת איש: 'וכל הבא עליה כאלו בא על השכינה ממש. ולפי' (דברים כב כב) ומתו גם שניהם האיש השוכב עם האשה והאשה מפני מה כפלו האשה האשה שני פעמים על האשה הזו. ועל האשה הידועה שלמעלה'.

¹¹⁸ כך חוזר העקרון הזה בפירושו של הרמב"ן לתורה, אצל רמד"ל וג'יקטיליה. סוג כזה של דרשות רווח בקבלה הזוהרית, ומערכת הזיקות ביניהם, תבאר על ידי במקום אחר.

¹¹⁹ דיון ראשוני בהבדלים בין תפיסות השפה והממשות הצגתי בהרצאתי 'הרמנויטיקה טאבו ויצירתיות בספרות הזוהר', בסמינר הקיץ של הקבוצה 'קבלה ופסיכואנליזה' שנערכה באוניברסיטת בן גוריון בשיתוף של מרכז אלישר (12.07.2105). בהרצאה זו הצגתי מסגרת תאורטית לדיון בנושא, ואותה אני מעבדת לדפוס.

¹²⁰ תפיסה זו מודגשת ביצירתו הלקסיקלית 'ספר תולדות אדם', שם שאלה זו 'מפני מה' חוזרת כמאה פעמים במהלך החיבור, על כך הרחבתי במאמרי 'הפתיח החסר לספר תולדות אדם'.

גלות והרחקה.¹²¹ כלומר, בכך שהאדם בא על אמו העליונה, השכינה, הוא מפריד אותה מבן זוגה, הלא הוא אביו, המלך יי"י צבאות, ויוצר פירוד בזוגות העליונים, חכמה ובינה, צדיק ומלכות.¹²² במקום אחר, הוא מרחיב בשורשה הלשוני של המילה עריות בפועל עירוי, מערה, כלומר משפיע שפע: 'ולפי' נקרא ערוה. מפני שמערה השפע עליה וגורם יבשות הענפיים".¹²³ העירוי בהקשר הזה מורה על השפעת שפע ביחסים שאינם תקינים, למידה שהיא עליונה מזו של האדם, אשר נועדה לקבל ממקור אחר. מנקודת מבט פסיכואנליטית, האיסור כאן מובן כאיסור לפגוע במיזוג או באחדות של הסצנה הראשית. פגיעה זו נוצרת מחדירת הבן לאחדות זו, כאשר נדרש מהבן, להישאר כשלישי הצופה בסצנה מבחוץ ולא מתערה בה מבפנים.

נקודה התורמת לדיוננו כאן היא תובנתו של בריטון שהסצנה הראשית מייצגת מעבר מהשלב הגניטלי בו הילד שבוי ביחסים דיאדיים, בין שני אנשים בלבד, לשלב האדיפלי בו נוצר 'מרחב משולש' (triangular space), בהם יחסי האובייקט הם טריאדיים, הכוללים שלושה אנשים.¹²⁴ במילים אחרות, האדם, ובמקרה זה המקובל מצליח להכיר בכך שקיימת מערכת יחסים בין ההורים העליונים שהוא אינו חלק ממנה, אלא צופה בה, כמו שצד אחר יכול לצפות במערכת היחסים שיש לו עצמו עם אחד ההורים, ובכך נוצר מרחב משולש. נוסף על כך, לפי סירלס (Searles), היכולת להכיר ולהחזיק ביחסי המין בין ההורים, מציינת את היכולת האינטגרטיבית העמוקה להזדהות עם האב מצד אחד ועם האם מן הצד השני.¹²⁵ כמו כן, סירלס מתאר שם את היכולת לפתור את התסביך האדיפלי, כך שהאדם מכיר בנפרדות של המיניות ההורית מחד גיסא, ומאידך באפשרות להדהות עמה ולקיים מערכת יחסים מינית במערכות יחסים חדשות ואחרות, כמבטא צעד התפתחותי חשוב. אם כן, קבלת הנפרדות של הסצנה הראשית העליונה, המתבטאת בהפנמת האיסור להשתמש בשרביט המלך המשולבת ביכולת לקיים יחסים מיניים עם אובייקטים אנושיים המותרים למקובל, משקפת צעד מעין זה שתיאר סירלס. לנקודה זו נשוב להלן בדיון על תפיסת הסצנה הראשית של הזיווג האלוהי העליון כמתרחשת 'בחדר האחר', לפי המשגתו של בריטון.

על דרך הקבלה הפנימית

¹²¹ על תפיסת הגילוי והגלות אצל רמד"ל ובזוהר ראה מלילה הלנר אשד: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל אביב תשס"ה, עמ' 396-392.

¹²² דרשה מעין זו חוזרת גם במצווה ל"א, שלא לגלות את ערוות אשת האב: 'וכל המגלה ערות אשת אביו. כאלו מגלה צינורות הוֹדֵד ומסלק מעליו נצֹחֵה'.

¹²³ וכן ראה את דרשתו הלשונית במצווה ל"ת ל"ז, שלא לגלות ערות דורתו, כ"י וטיקן 177, דף 139 ע"א: 'דע ששלשה עריות. (חבוקק ג ט) עריה תעור קשתך. הוא לשון שעה עליה ערות מלשון רז"ל המערה על זכר. כך ערוה היא לשון מערה הוא'.

¹²⁴ Ronald Britton, 'The Missing Link: Parental Sexuality in the Oedipus Complex', in *The Oedipus Complex Today*, edited by J. Steiner, London 1989, p. 88. הרחבה נוספת לרעיון זה מצויה בדיון על החדר האחר שתבוא להלן.

¹²⁵ Harold F. Searles, *Countertransference and Related Subjects: Selected Papers*, New York 1979, p. 59

בפרשנות של מצווה ל' על דרך הקבלה הפנימית, נפער מתח מסוים בין הרבדים הקודמים לבין רובד זה. ר' יוסף מתאר יוצאים מן כלל איסורי העריות, ובהם דמויותיהם של יעקב ועמרם, לגביהם איסור הטאבו מופקע, לא משום שייכותם לתקופה טרום מתן תורה, הסבר הניתן על ידי פרשנים אחדים, אלא משום מעלתם הרבה.¹²⁶ דמויות עליונות אלו הורשו להשתמש ב'שרביטו של מלך', המסמן את סמכותו המלכותית של האל, וכך, בדגם של חיקוי האל (imitato dei), הם זכו בחירות מינית אשר מאפיינת את המלך העליון. האפשרות שאנשים יזכו להשתמש בשרביט המלך העליון ולרשת את כוחו הפאלי של האל, מרומזת כבר בספרות חז"ל: 'מלך ב"ו אין משתמשין בשרביטו והקב"ה מסר שרביטו למשה שנאמר ויקח משה את מטה האלהים בידו'.¹²⁷ כהמשך ופיתוח רדיקלי לרעיון זה, מציב ר' יוסף את איסור העריות ככלל שאינו אבסולוטי, ואף מבטא כלל המנהל מצב מוסרי נמוך מזה של אבות האומה. לפי הדרשה הקבלית אותו פורס ר' יוסף המדן, יעקב אבינו, מוגדר כאלוה בתחתונים, כבר על פי המדרש, ומדמה לאלוה בעל שם ארבע אותיות וארבע חיות במרכבה, בכך שאף הוא בעל ארבע אותיות בשמו, ונושא ארבע אחיות. רובד זה עומד במתח עם הקביעה שהמשגל הוא נחות, כפי שנאמר ברובד הפשט, ומבטא את התשוקה לשוב אל האפשרות של חיקוי והזדהות עם האל, אף בתחום העריות. כך מתברר, שעל אף האיסור והאיום החמור שבביצוע מעשה העריות, הן ברובד הפשט והן בדרך הקבלה, בדרך הקבלה הפנימית נחשפת השאיפה לזכות למעלה בה מותר ואף מצווה לממש את משאלת עריות זו.

במצווה ל"ד, בביאור על האיסור לשאת שתי אחיות בחייהן, מתחדד הקונפליקט שבין העמדה המבקשת לראות בהיתר לבוא על עריות, כמו אצל יעקב סימן על מעלתו השלמה, לבין הניסיון לקבוע שהקב"ה עצמו אף הוא אוסר על עצמו עריות. בחלק הראשון של המצווה מעמיד ר' יוסף את יעקב כאדם השלם המותר לשאת ארבע אחיות בדומה לקב"ה הנושא ארבע אחיות, בניגוד להוראת הכלל האוסרת על האדם להשתמש בשרביטו של מלך:

אין כח באדם להשפיע עליהן לשתייהן כי די [נ"א כדאי] לו להשפיע על א' מהן. כי הוא משתמש בשרביטו של מלך. וכל המשתמש בשרביטו של מלך חייב מיתה כי הש"י משפיע לד' אחיות כי הכל [הוא] האדון שיש בו כח חסד להשפיע על ד' אחיות שלמעלה ושלמטה שלמעלה הם הם הספירות [ה' ספירות] המקבלות. ושל מטה הם הם חיות הקדש ויש בו כח ית' להשפיע לכלם כי הוא הוא הכל. ולפי' יעקב אע"ה

¹²⁶ דרשות מעין אלו חוזרות בספר טעמי מצוות לא תעשה, כך למשל במצווה ל"ב, באיסור לגלות ערות אחות, מבחין ר' יוסף בין יחסי העריות שהותרו ליעקב ועמרם ובספירות העליונות אבל למטה נקראו ערוה'. רעיון זה חוזר גם במצווה ל"ד באיסור לבוא על שתי אחיות, בה נעסוק להלן.

¹²⁷ שמות רבה ח א. דרשה זו גם חוזרת בתנחומא וארא ח, ובנשא ל.

שהיה שלם בכל השלימות. היה כח בו להשפיע לד' אחיות ונשתמש בשרביטו של מלך ולא כשל. כי קדוש

הוא. ושלם הוא בשלימות העליון.¹²⁸

כאן השימוש בשרביט המלך על ידי יעקב מעידה על שלימותו, ביכולתו להזדהות ולחקות את התנהגותו המינית של המלך העליון. לפי זה, הדמיון אל המלך, הוא עקרון מכונן, והאיסור שחל על אדם מן השורה, חורג מעקרון זה. על מנת לרכך את המתח הזה, ובאופן הסותר את הקביעה הקודמת, מחדש ר' יוסף סוד קבלי נוסף, לפיו, הקב"ה עצמו לא נשא שתי אחיות בחייהן, שכן, לפני שנשא את השכינה, שהיא חווה העליונה, הוא גירש את אשתו הראשונה, לילית:

וזהו סוד (דברים כב יג) כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה. זה הב"ה שלקח שכינה ראשונה. ובא נחש ולקח בתוליה. ושב ליסודיה. ואח"כ לקח למלכוֹת. ועל כן כתו' (בראשית ב כד) על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו. הא לך שהב"ה לא לקח שתי אחיות בחייהן. וכדי ללמוד ממדותיו אמרה תורה (ויקרא יחי ח) ואשה אל אחותה. לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה.¹²⁹

נראה שהתעורר צורך אצל המחבר להוסיף את דרשה זו, מתוך המתח בין שאיפת ההידמות בין המקובל לאביו העליון לצורך להבחין בין חירותו המינית של המלך לבין זה של הבן. על פי רוב, המקובל מתאר את המרחב האלוהי כמרחב המקיים בתוכו יחסי ערווה, ומתבקש מכך שאף המקובל ישאף לנהוג באופן דומה, בייחוד כאשר קיימים מודלים אנושיים אשר זכו לייצג ולהגשים את השלמות, כמו אלו של יעקב שלהם הותרו העריות. יתכן ומימוש זה אפשרי לאחר המיתה, כפי שמופיע ברמז במקומות אחרים, בו הצדיקים זוכים להיות חלק מהסצנה הראשית, להבלע והלדבק בתוכה, תוך הזדהות עם האב וזיווג עם האם העליונה לאחר מותם.¹³⁰ בנוסף, בהסבר על איסור גילוי ערות אחות במצוה ל"ת ל"ב, מתברר שכל זוג אנושי, בעל ואשה, הם בעצם אח ואחות בשורש נשמתם ומקורם באילן משפחתי אחד. בהמשך לכך, מוסבר האיסור של אח לבוא על אחותו, כנובעת מכך שהיא אינה שייכת לאותו אילן משפחתי עליון, שכן כל אישה שייכת בשורשה למשפחת בעלה, ולא למשפחתה הגרעינית.¹³¹ מתוך הסבר זה ניכר, שמעשה הנישואין המותר והלגיטימי, יסודו במעשה עריות של נשמות מאותו

¹²⁸ כ"י וטיקן 177, דף 136 ע"א עם חילופי נוסח מכ"י ירושלים 597⁰38 מתוך המהדורה שאני מכינה.

¹²⁹ שם.

¹³⁰ במצוה כ"ב, באיסור על חלב ובשר, הוא מתאר את תכלית המצווה, כדי שהנשמה שהיא 'דבר אלהית' יהא מתוקה כדבש. וחלב לא תמתיקנה. ולא תבשילנה עם הבשר בעבירות הגוף. כדי שתחזור זכה וטהורה לאמו לכסא הכבוד. ולפי' [נסמך] לג' רגלים [כשעולים הנשמות לג' רגלים] לכסא הכבוד לירושלם שלמעלה. לראות פני מלך הכבוד'. כאן מצוות העלייה לרגל מקבל פירוש אסקטולוגי על גורל הנשמה, עם תיאור של אפשרות להתכלל ולזכות הן לשיבה הן אל האם והן אל האב. כמו כן במצוה כ"ג, בטעם איסור קרחה, כ"י וטיקן 177, דף 126 ע"א: 'כשנפטר האדם מן העולם נדבק בכסא הכבוד. באב של מעלה. אם זכה אדם בעולם הזה חוזר לכסא הכבוד'. וכן במצוה ק"י, שלא לחבול ריחים ורכב, כ"י וטיקן 177, דף 212 ע"א, מתאר את דבקות הנשמה בזיו השכינה ושהגלגול בעולם והנפרדות ממנה, נועד רק לתיקון חטאים: 'וזהו רמז כשנפטר הצדיק לבית עולמו. נדבק בזיו שכינה ואינו נפרד משם שאינו נצרך לבא בעולם ואינו נמצא בעולם'.

¹³¹ ראה ספר טעמי מצוות לא תעשה, כ"י וטיקן, דף 133 ע"ב-134 ע"א: 'ולפי' האחיות מקבלות מבת זוגו מאותו העצם המשפיע על לא כי אינה נשמה שלה ממשפחת אביה. כי אם ממשפחת בעלה. כי הכל הולך אחר הזכר [134א] שהרי תראה שהבנים ע"ש הזכר נקראו. ולפי' אם בא עליה אחיו כאלו נוטל עצם מן המרכבה ומייחד אותו עם העצם שאינו מינו ונותן פגם במרכבה'.

אילן עליון, וכך קרבת העריות מתבררת כחוקיות המנהלת לא רק את יחסי הספירות בעולם העליון המשתמשים בשרביטו של מלך, אלא גם את יחסי הנשמות האנושיים בעולם התחתון, ברובד הסמוי או העליון שלהם. מכאן שיחסי העריות, בהיותם מבטאים את היחסים בעליונים, אינם נתפסים באופן שלילי מבחינה עקרונית, אלא כחוקיות המסבירה את היחסים המיניים ככאלו המתבצעים בין אלו הדומים, ולא בין אלו השונים או אחרים מבחינה מהותית, ואילו ההגבלה עליהם חלה רק בדיעבד, בהיות האדם במצב לא מתוקן, או לא אלוהי.

במצוה ל"ח הדנה באיסור לבוא על אשת אחיו, מופיע הסבר קבלי נוסף, שאף הוא דומיננטי באיסורי העריות והוא הטיעון שמי שבא על 'קורבא גדולה' משבש את סדרי היצירה, סדר השתלשלות הנשמות, ואת השרשרת הקדושה העליונה, מכיוון שמפר את הסדר והמבנה של מערכות היחסים, כפי שנקבע מראש. הוא מבאר שהב"ה בורא את הנשמות זוגות וזוגות ומעמיד אותם יחד בגן עדן התחתון, כלומר הזיווג נקבע לפי סדר ראשוני הקבוע בידי האל, ואינו ניתן לשיבוש והפרה.¹³² כל שיבוש בסדר ראשוני זו, גורם להעלאת מדרגות שהיו אמורות להיות תחתונות למקום עליון יותר, והורדה של מדרגות עליונות למקום תחתון. התערבות כזו ביצירה, גורמת להפסקת השפע והברכה לעולם, ומהווה קטסטרופה לעולמות העליונים והתחתונים. הסבר זה, נובע מתפיסתו הסטרוקטורלית של מערכת היחסים בין העולם התחתון והעליון, בשונה מההסבר הראשון שהבאנו הקשור יותר למערכות יחסים פרסונליות, המיוסדות על כוחות בינאישיים המעורבים בהם.

מכאן שר' יוסף מדגיש את האיסור החל על האדם לחקות את היחסים המיניים בעולם העליון, כל עוד אינו זוכה למעלת אדם שלם כמו זו של יעקב אבינו. כמו כן הוא מגביל את מימוש התשוקה האנושית להזדווג עם ההיבט הנקבי באלוהות, מתוך קנאותו של המלך, אשר אוסר את אשתו- השכינה על כל איש אחר. התשוקה לאם האלוהית, ודיכויה, נפרצת מפעם לפעם, ותנאי מימושה מעידים אולי על אפשרויות המימוש של המשאלות הכמוסות ביותר של המקובל. שאלה עקרונית מתעוררת עקב המתח הזה: כיצד ר' יוסף אשר בעיסוק המרכזי בנושא זה מעיד על מרכזיות התשוקה בעולמו מצדיק או מעניק משמעות להגבלות הקשות שהוא מקבל על עצמו? שאלה זו מתחדדת, בהשוואה לספרות הזוהרית, אשר במקומות רבים מעודדת את שעשועי המקובל עם השכינה ורואה בהם פעולה לגיטימית המעוררת את הזיווג הקדוש בעולמות העליונים. חשיפת המנגנון של היחסים הקונפליקטואלים הנוצרים במצב זה חיוניים להבנה עמוקה יותר של היווצרות התורות הקבליות המעמידות במרכזם את היחס לשכינה.

הזיווג האלוהי כחדר אחר

¹³² על ירידת הנשמות זוגות זוגות כחידוש של ר' יוסף ראה אבישי בר אשר, 'תפיסות ודימויים של גן עדן בספרות הקבלה במאה השלוש עשרה', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, ירושלים תשע"ה, עמ' 141.

על מנת לשפוך אור על סוגיה זה נשוב לבריטון, פסיכואנליטיקאי קליינאני אשר מכנה את המרחב של הדמיון כ'חדר אחר', ומשרטט יחסים שונים אפשריים המתקבלים מהמיקום אותו העצמי מייחס לדמיונותיו.¹³³ השימוש אצלו במושג דמיון, ישמש אותנו כאן לבחינת המרחב היצירתי והפרשני של החשיבה של המקובל, בזיקה שבינו לבין החדר האחר בו מתקיים הזיווג האלוהי. לפי בריטון, כאשר האדם ממקם את דמיונותיו בחדר האחר, הוא יכול להשתמש בדמיונו באופן יצירתי ופורה, לעומת זאת בלבול האזורים, בין מרחב הדמיון למרחב המציאות, גורר דילוזיות או הזיות. בהתייחסו למונח החדר האחר, הוא חוזר להמשגה של ויניקוט, הרואה במרחב המעברי, מרחב של דמיון ומשחק, המתאפשר במרחב שבקשר הדיאדי שבין אם-תינוק.¹³⁴ בריטון מבדיל את עצמו מויניקוט, וממקם את מרחב הדמיון כמרחב טריאדי, ולא דיאדי, בו השלישי, התינוק, צופה או יותר נכון מדמיין את הקשר שבין השניים המתרחש בחדר האחר, קרי: הסצנה הראשית. בשונה מפרויד, במסה על איש הזאבים, המבסס את חווית הסצנה הראשית על חוויה ראייה קונקרטיה, הוא טוען, שהאדם מדמיין ולא רואה את המתרחש. לחדר ולחיבור הראשוני הזה ישנם איכויות מיתיות.

בריטון ממקם את עצמו בהיסטוריה של רעיון הסצנה הראשית שהחלה אצל פרויד במאמרו על איש הזאבים, והמשיכה אצל קליין וביון, אשר ראו בה מבנה נפשי אינהרנטי וקדום לחוויה, ככלי הממתין להתמלא בתוכן החוויתי הספציפי, בדומה לארכיטיפ היונגיאני.¹³⁵ הוא מחדד שהפיתוח שלהם נבדל מזה של יונג, בכך שהחוויה המינית והפנטזמטית של התינוק לא רק מגשים את הארכיטיפ אלא אף מעצב אותו. הסצנה הראשית היא מעין גן עדן האבוד, כמו ביצירה של מילטון, בו השטן צופה בחיבור שבין אדם וחווה ומקלל אותם. בהתאם, לעולם האדם אינו משתלב בעצמו בתוך הזיווג הראשוני או שותף להתרחשות ב'חדר האחר', אלא על ידי הזדהות השלכתית. אם אדם חווה הצלחה מעין זו, של חדירה ממשית לחדר האחר, חדירה אדיפלית זו גוררת אחריה תחושות אשם, דכאון, וחרדה מפני כיליון.

נראה שדינמיקה זו יכולה לתרום להבנת האופן שבו מכונן ר' יוסף את היחס לחדר האחר, קרי לזיווג שבין החתן והכלה. האדם לא יכול לחזור לחדר זה, שכן חדירה כזו קשורה לאשמה וחרדה מפני האב, אולם הוא יכול להשתתף בה על ידי הזדהות, בכינון יחס עם אישה ריאלית במציאות המושתתת על יסודות הקדושה והטהרה.¹³⁶ בריטון מתאר מטופל שדרך דמיונותיו בחלימה בהקיץ, הוא חווה את עצמו בחדר האחר, מבלי שתתעורר בו חרדה. כתוצאה מחלימה זו, דרך המסגרת של החדר האחר בדמיונו הוא מספק את משאלותיו, ואילו מציאות חייו

¹³³ Britton, 'The Other Room and Poetic Space', *Belief and Imagination*, pp. 120-127
¹³⁴ Donald W. Winnicott, *Playing and Reality*, London 1971. [בתרגום לעברית: דונלד ו. ויניקוט, משחק ומציאות, ערך והקדים מבוא רענן קולקה, תרגום מאנגלית יוסף מילוא, תל אביב תשנ"ה].

¹³⁵ Carl G. Jung, *Four Archetypes*, translated by R. F. C. Hull, London and New York 1972
¹³⁶ לעומת זאת, בזוהר מתקיים טשטוש בין החדר הזה לחדר האחר, כאשר מה שמתרחש בחדר האחר, נחווה כמתרחש במציאות, והמקובל יכול לחזור ולהשתתף בעצמו בזיווג שבין הוריו האלוהיים. אולם בניגוד לתוצאה של ערבוב בין החדרים שתיארנו, חוויה זו אינה מעוררת חרדה. על כך ארחיב במאמרי 'הרמנויטיקה, טאבו ויצירתיות בספרות הזוהרית'.

נותרת חסרת צבע. בגלל שהוא אינו מאמין במרחב הדמיון, אין הוויה זו מעוררת בו חרדה ולכן היא גם משולחת כל רסן. אולם לצד זה, קיים נתק בין החדר האחר לבין המציאות, והוא אינו מצליח בפועל לממש את תשוקותיו במציאות קונקרטיה של חייו.

תיאור זה יכול לתרום להבנת מקור הסיפוק של המקובל בתיאור הזיווג המיסטי, על אף שהוא מנוע להשתתף בו בעצמו בגלל האיסור להשתמש בשרביטו. ההפרדה של הזיווג העליון כמתרחש בעולם העליון, כחדר אחר, מאפשר לו לספק את משאלותיו מבלי לעורר בעצמו חרדה. יתרה מזו, זיווג אלוהי עליון זה, צובעת ומשמשת כמקור מעורר השראה וכיד של עבודתו הדתית בקיום המצוות. באופן כזה, על אף שהשכינה נתפסת כאם עליונה, ולכן מגע עמה נחשב כגילוי עריות, 'הבא על אמו בחלום יצפה לבינה', כלומר בחלום ובחיזיון המיסטי האדם יכול לזכות לקרבה עם אמהותיו העליונות. אם כן, באופן זה, האדם יכול לזכות למימוש של בקשתו הבסיסית להיות שותף בסצנה הראשיתית מבלי שתשוקה זו תפר או תפרק אותה.

יצילנו מכל עוון ואשמה

האשמה והחרדה הכרוכות בפגיעה ובחדירה לסצנה הראשיתית מודגשות בסיום הפרשנות על המצווה:

שכל הבא על אמו לסוף מה יהיה עונשו של זה הב"ה משלם לו מדה כנגד מדה כמ"ש רז"ל במדה שאדם מודד בה מודדין לו מדה כנגד מדה. יבא בגלגול חמור נקבה שיעברו עליה שיבא עליה אדם זה דכתי' (ויקרא כ טו) ואת הבהמה תהרוגו. אם אדם חטא בהמה מה חטאה. אלא בודאי חטא. ובמדה שמדד בה צוה הש"י למדוד לו ולחכימא ברמזא. ושכר מצוה זו עין לא ראתה השכר. אלף אלפים עונש. ותשו' חרטה ויתענה כל ימיו. שני וחמשי. וילבש ויכסה שחורים כמו שסובלן!] יותר משנה. וידכה לבו ויקבל מלקות כל ימי תענית. ואז יקבל הש"י תעניתו [תפלתו ותשובתו] ע"כ. והאל ברחמיו ינקנו מכל עון ואשמה.¹³⁷

החרדה מפני עונש הגלגול, מבטאת חרדה אלביתית, להתגלגל בצורה שהיא אנושית למחצה - נשמת אדם בגוף בהמה.¹³⁸ חרדה והאזהרה מפני עונש הגלגול שנעשה כתוצאה של העוון 'מדה כנגד מדה', ומובן כחוקיות טבעית של הצדק האלוהי, מותאם לכל מצווה לפי אופייה הייחודי. תפיסות אלו אודות הגלגול התקבלו אצל הוגים מאוחרים יותר, בעיקר דרך פירוש התורה לר' מנחם רקנטי.¹³⁹ חווית האשמה מתבטאת בפזמון החוזר והחוזר את ספר טעמי המצוות 'והאל ברחמיו ינקנו מכל עוון ואשמה'. על מנת לתקן את העוון, ולהינצל מן העונש האדם

¹³⁷ ראה לעיל בגוף מצווה ל'.

¹³⁸ על ההיבט האלביתי של החרדה מגלגול הערתי במאמרי 'אני נותן התעוררות'.

¹³⁹ על כך הרחבתי בהרצאתי 'פרשנות, התקבלות ויצירתיות בפירוש התורה לרקנטי', בר אילן (2016.5.30), שעתידיה לראות אור בפרק בעבודת הדוטורט שאני כותבת. על התייחסות המסוייגת של רקנטי לר' יוסף ראה משה אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 100.

מתבקש לנהוג במנהגי כפרה בסגנון תיקוני התשובה של חסידי אשכנז.¹⁴⁰ מנקודת מבט פסיכואנליטית, הסיבה לכך שסצנה זו עלולה להיות טראומטית כוללת מספר סיבות: עקב קנאה והשלכה היחסים עלולים להיפתס כהתגוששות ומריבה. שנית, עקב נטייה נרקסיסטית הילד עלול להרגיש בושה על כך שהוא אינו שותף לדיאדה הורית זו. ולבסוף, עקב הזיהוי של העונג של שני ההורים, ההזדהות עם שניהם גוברת, ועקב התסביך האדיפלי גורם לבלבול- חרדת סירוס, קנאת פין, ואז פיצול של היבט מיני מסוים באישיות והקצנה סטריאוטיפית של התפיסות המגדריות.¹⁴¹ נראה שהאחריות ההורית שחוה המקובל להחזיק ולשמר את הסצנה הראשית יחד עם הרצון להצטרף אליה והחרדה מפני פירוקה כליונה 'כלה אתה עושה', עומדת כציר מרכזי בדרשות הללו. הדמויות ההוריות האלוהיות נחוות באופן ממשי וישיר מאד, אך הן נפרדות מההיבט הקונקרטי של הוריו האנושיים של האדם, והאפשרות של גילוי ערוה מעשית ותשוקה כזו אינה עולה כאן.

תיקוני התשובה מבטאים הפנמה והפניה פנימית של התוקפנות שנחוותה כלפי האב, והחרדה מפני תוקפנותו של האב, ואולי מעבר לכך, פעולות משקמות של השבת הסדר על כנו, דהיינו מערכות היחסים שהתערערו. חווית האשמה מתורגמת לתקיפה עצמית, כך שבהם תולה תקווה שינקו אותו מהאשמה ויתקנו את הקטסטרופה שנוצרה בעקבות ערעור הסצנה הראשית, והשבת המצב לקדמותו, שכן תשובה, מלשון שיבה מייצגת את השיבה אל האם. 'ידכה לבו', הדכאון שהוא אגרסיביות המופנית פנימה, הוא השלב הבתר סיכוזואידי, אצל קליין, המהווה שלב הכרחי לקראת הנפרדות הבריאה מהסצנה ההורית, והכינון של האישיות העצמאית הנבדלת מהאם.

המתח בין רבדי הפירוש השונים

בולט המתח בין תיאור המשגל שהובא ברובד הפשט, כנחות וכאיסור השימוש, וכמשמש לקיום המין בלבד, לביאור על דרך הקבלה הפנימית הרואה בשימוש בשרביט המלך מעלה עליונה. היחס הדואלי לשרביט המלך, קשורה ליחס הכפול לאובייקט הטאבו, המעורר חרדה ומשיכה כאחד. כמו כן, תפיסת המשגל כנחות עומד בקונפליקט עם המיניות המקודשת העומדת במרכז תיאור יחסי האלוהות העליונה, ותיאור האלוהות בתורתו של

¹⁴⁰ על הזיקה בין תיקוני התשובה של חסידי אשכנז לתיקוני העוון בספר טעמי המצוות דנתי בהרצאה בלידס יולי 2015 The Castilian: Reception of German Pietist Practices for Redemption from Sin: The Case of R. Joseph Hamadan', Leeds' Medieval Conference, Leeds University, England, (July 6, 2015). תקוותי שהרצאה זו תצא בדפוס בעתיד.

¹⁴¹ חרדת הסירוס מקבלת תיאור מועצם בביאור למצוה ל"ג, באיסור של האב לגלות את ערות בתו או בת בנו, שם מתוארים עשר כוחות הטומאה כבאים להזיק לבריתו של האדם, ואילו אדם השומר את בריתו, זוכה להדבק ולהדמות בברית, כלומר באבר הפאלי העליון 'ממש'. יתכן והצורך להגן על הבנות והנכדות דורש רטוריקה יותר חדה, או לחילופין מעוררת חרדה גדולה יותר מפני הפרת הסדר הראוי. כאן בשונה מגילוי ערוות האם, ישנו חשש משימוש בכוח כלפי נשים השייכות לגברים בהיררכיה נמוכה יותר, אשר שייכות לבן האב: 'ערוות בת בנך. או בת בתך לא תגלה. כי לטוב לנו ולהנאתינו ולתועלתינו ולחיותנו כהיום הזה וצדקה תהיה לטוב וגו'. ועוד עיקר מצוה זו הבא על בת בנו או בת בתו גורם להפסיק צינורות העליונות הקדושות והטהורות מעל מדת מלכוּת. שהיא הכלה כנסת ישר' השלימה בכל השלמו' פוסק השמן הטוב המשפיע אצלה. שהוא מדת הברית העליון הקדוש והטהור. וגורם חורבן העולם. ולא עוד. אלא עשר כתות הטומאה הסובבים למדת הברית שלמעלה סביב סביב העטרה העליונה. כך באדם סביב סביב העטרה. עשר כתות של מלאכי חבלה בתיקון מעלה. וסובבי' עשר מדרגות של מלאכים ידועים של טהרה. אם אדם מכניס הברית הטהור. במקום הראוי [135] כתבת זוגו בזמנים הידועים. אשריו ואשרי חלקו ובאים אותם המלאכים של טהרה לסייעו בכל ענייניו ומשמרין אותו לבלתי הכניס אותו ברית כי אם במקום הראוי. ולפי' אמ' (שמואל ב כב כו/ תהלים יח כו) עם חסי' תתחסד. ואם ח'ו על א' מכל העריות ולא שמר אותו הברית הקדוש והטהור כהלכתו באים ' מדרגות הטומאה ומחבלין אותו מכל איבריו. ומקשים לבו לרע. וע"ז אמ' הכתו' (שמואל ב כב כו/ תהלים יח כו) עם עקש תתפתל. ולפי' כדי שלא ישלטו כתות הטומאה באדם אמרה תורה שלא לשכב עם עריות קרובות האדם. ע"ש שמקרבין הטומאה. ושכר מצוה זו עין לא ראתה. שנדבק בברית ממש'.

ר' יוסף באופן גופני מובהק. גופניות אלוהית זו, בעלת איברים, המתפקדת באופן דומה לגוף האנושי, כלומר הכוללת אף אכילה, שתייה, עשיית צרכים ומשגל.¹⁴² לשם כך, נדרש ניתוח מעמיק של תפיסתו של ר' יוסף המופיעה במקומות שונים, על גופניות אלוהית, ובנקודה זו נתן מספר סימנים.

אחד העקרונות המרכזיים המנחים את ספר טעמי מצוות לא תעשה, כמו את חיבוריו האחרים של ר' יוסף, הוא הדמיון בין דמותו של האדם לדמות האלוהים, בגופו ובתשוקותיו. דמיון זה בא לידי ביטוי, בכך שאלוהים נתפס כאדם עליון, בעל גוף אברים, אשר מתפקד באופן מקביל לזה האנושי, הכולל מערכת רבייה, אכילה שתייה ואף עשיית צרכים אשר מקנא לשכינתו כמו אדם המקנא לאשתו. תפיסה זו של האל, על כל גופניותו ומיניותו, משליכה על תפיסת המקובל את עצמו כאדם בעל גופניות, תפיסה שעוד צריכה עיון.¹⁴³ מלבד זאת, כל אדם מישראל, נתפס כאבר במרכבה העליונה, כך שכל ישראל יחד מרכיבים את גופו של האל, ובקיום מצוותיו הם מחזקים את איבריו. שתי תפיסות אלו, מניעות את המקובל בפרקסיס הדתי ומשפיעות על הבנת המקובל את משמעות הטאבו והאיסורים. לפי אלו, על האדם, שנברא בצלם האלוהים, לחקות את האל, ולהזהרות עמו במעשיו, בבחינת עקרון *imitatio dei*, וכך לחזק את אברי האל לפי העקרון 'אבר מחזיק אבר'.¹⁴⁴

עם זאת, לצד דמיון זה, קיימת מערכת יחסים נוספת המכוננת את יחסי המקובל עם האלוהים, העומדת בקונפליקט עם הזהות והדמיון, והיא היות האלוהים מלך, או אב עליון, אשר מכונן מערכת יחסים מונרכית, עם נתיניו, ואשר מחיל את העיקרון 'אסור להשתמש בשרביטו של מלך'.¹⁴⁵ שרביטו של המלך, המייצג את חירות המינית של המלך ועליונותו, משמש גם כלשון נקייה לפאלוס האלוהי. האיסור על שימוש אנושי בו, עומדת בקונפליקט עם תפיסת האימננטיות של האלוהים באדם, המצטיירת מתוך העיקרון 'אבר מחזיק אבר', וכן את השאיפה לדבוק בברית ממש,¹⁴⁶ ומדגישה את הפער והמתח שיש ביניהם. כאמור, לעתים נדרש ר' יוסף למתח זה, כאשר הוא מנסה להסביר כיצד על אף שקיים איסור עריות, הנשען על עקרון האיסור להשתמש בשרביטו של מלך, ישנם דמויות יוצאי דופן כמו עמרם ויעקב שהותרו לעבור על איסורי עריות. כמו כן, כפי שציינו לעיל, לעתים הוא טוען שאף הקב"ה עצמו, בזמנים מסוימים אסור בעריות, וכך הוא מכונן מחדש את יחסי ההזדהות והקרבה עם האל, בכך

¹⁴² ראה לדוגמה בתיאור האלוהות במופיע בספר טעמי מצוות עשה, מצווה ח', וכן בפתיח החסר לספר תולדות אדם, בכ"י פריס 841. דיון בטקסטים אלו מובא במאמרי שעתיד לראות אור 'הפתיח החסר לספר תולדות אדם'.

¹⁴³ קיים מתח מסוים בין תפיסתו את הייחוד בין הספירות העליונות, כתכלית האחרונה של המצוות, וכמושפעת על ידי פעילות מינית קדושה, לבין טענותיו לגבי המשגל, שהוא שפל ומותר רק לצורך קיום המין. יתכן, והמונח משגל, אינו מייצג את היחסים המיניים האנושיים, אלא סוג מסויים, הנעדר משמעות תאורגית, או גבוה יותר.

¹⁴⁴ לסקירת ספרות בנושא ראה במאמרי, 'אני נותן התעוררות'.

¹⁴⁵ פליקס הסבירה את המתח בין שתי הקביעות הללו, כמערכת של איזונים ובלמים, בעוד שהתפיסה של אבר מחזיק אבר מכוננת תפיסה של אדם אלוהי, ומשמשת את העקרון החוזר של מצוות עשה, האיסור להשתמש בשרביטו של מלך, העומדת בבסיס מצוות לא תעשה מגבילה את אלוהיות זו, ואת מימוש כוחו של האדם. על כך ראה פליקס, תאורגיה, מגיה ומיסטיקה, עמ' 176.

¹⁴⁶ ראה לעיל הערה 141.

שאף האלוה עצמו מקיים המצוות, לדוגמה: 'דע שהש"י בכל אלו העריות. לפעמים נאסרו עליו לזמנים ידועים לקיים שכל המצות שנאסרו עלינו בכך בש"י. ולקיים כל מצות ממש'.¹⁴⁷

ניתן ללמוד מכך שהאלוהי נתפס כאדם עליון בעל גוף האלוהי כמשליכה או משקפת את אופני התפיסה של הגוף האנושי. אפשר להניח, שמתקיימות ההקבלה והדדיות בין תפיסת הגופניות והמיניות האלוהית לבין זו האנושית הנמצאת בזיקה עמו. בהשוואת יחסי הזיקה בין גופניות האדם לאל כפי שמעוצבים בקבלה לבין אלו במקרא, אפשר לקבוע שעיצובם בקבלה שונה באופן דרמטי מהאופן שהם הוצגו למשל על ידי שוורץ באנתולוגיה *people of the body*, בהם מתקיים פער בין גופניותו של האדם לבין חוסר גופניותו של האלוהים, על אף היות האדם נברא בצלם.¹⁴⁸ יתרה מזו, תורתו של ר' יוסף בולטת אף ביחס למסורות קבליות אחרות, ומפגינה אינטגרציה גבוהה של היבטים גופניים שונים, הנתפסים בעיני חוקרים אחדים ואולי אף בעיני מקובלים, כבוטים או מביכים, ובהם לדוגמה תיאור שערות הערווה כמאירות שפע לנביאים, והכללת תהליכי מתן מים קטנים ומים כתהליכי השפעת שפע באלוהות.

יתכן שבתהליך הדרגתי, תפיסות אנתרופומורפיות אלו תרמו לשינוי תודעתי ביחס לגופניות האנושית. הרי מתבקש, שבמערכת דתית בה הזיווג עומד במרכז העבודה התאורגית, והאלוה נתפס דרך תפיסות גופניות, יתרחשו שינויים ביחס לגופניות האנושית, כך שתעשה, ברבות הזמן, יותר מקודשת ואלוהית. המתח המצוי במצווה זו בין קבלת התפיסות המימוניות ביחס לאיווי המיני אך דחית תפיסת האל המופשטת והרציונלית, כמו גם המתח שבין האיסור להשתמש בשרביט המלך לבין העמדת יעקב כאלוה, בכך שהשתמש בשרביט זה, מזמין מתוך המבנה עצמו שינוי וסיגול של הרעיונות לכדי יצירת מערכת קוהרנטית יותר. אני מציעה כאן טענה, שעוד יהיה צורך לבסס אותה במחקר עתידי, שהפוטנציאל שגלום בהשקפה כזו על האלוהות כגוררת שינוי ביחס לאיווי הגופני, נתן את אותותיו במשך מאות שנים של הפנמה, התפתח והתרחב בשלבים מאוחרים יותר של התפתחות הקבלה במגמות מסוימות בקבלה הלוריאנית, בחסידות והיבטים מסוימים של השבתאות,¹⁴⁹ אשר הסיקו את המסקנות המתבקשות מתוך הדמיון בין האלוהי לבין האדם.¹⁵⁰

¹⁴⁷ ספר טעל"ת מצות ל"ת ל"ז, כ"י וטיקן, דף 139 ע"א.

¹⁴⁸ Howard Eilberg-Schwartz, 'The problem of the Body for the People of the Book' in: *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, edited by H. Eilberg-Schwartz, Albany 1992, pp. 17-46

¹⁴⁹ משה אידל טען שעיסוקו של המדן, בחוק קודם מתן תורה, ובסיפורי בראשית בעניינים אלו ובנוגע לסוד העריות, כמייצרים מצע לשבירת הטאבו בשבתאות, על כך ראה *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London and New York 2007, p. 427

¹⁵⁰ על גופניות בקבלת צפת בהיותה משקפת את האלוהות העליונה ראה רוני ויינשטיין, "מבשרי אחזה אלוה: הגוף והמיניות", בתוך ספרו: שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית, תל אביב תשע"א, עמ' 315-406. וכן עבודת הדוקטורט של אסף תמרי מוקדשת למחקר תפיסת הגופניות בקבלה הלוריאנית. על תהליכי ההפנמה ארוכי טווח בתרבות היהודית ראה אצל רוני מרגולין, רוני. הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות מן המקרא עד החסידות, ירושלים תשע"א. על היחס הקונפליקטואלי של העבודה בגשמיות כמייצגת את הקונפליקטים הללו, ראה ציפי קויפמן, בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות. רמת גן, תשס"ט.

על אף העיסוק האינטנסיבי של ר' יוסף במיניות האלוהית, בייחוד בין החתן וכלה, המקבל אף כר נרחב בפירושו לשיר השירים בספר תש"ק, הוא קובע, מספר לא מבוטל של פעמים, ש'המשגל הוא דבר מאוס זולתי לקיום המין'.¹⁵¹ במילים אחרות, הקידוש של המיניות ביחס לאלוהות אינו מתיר התרת רסן במיניות האנושית, וקיימת אצלו מגמה אסקטית ביחס להנאות הגוף והקרבה המינית. זאת על אף שאפשר היה לצפות, לאור הכלת המיניות באלוהות, שיתרחש תהליך של קידוש והעצמה גם של המיניות הארצית. הדיאלקטיקה הזו, מצביעה על כך שיתכן מאד, שעצם הכתיבה על הארוס האלוהי, מגשימה ומתעלת את האנרגיה המינית אל עולם הכתיבה, אשר נעשה בעצמו מדיום לביטוי של ארוס. התשוקה, מקבלת מדיום וערוץ חדש להתבטא בו, והוא בכתיבה על הזיווג באלוהי. אם כן, המגמה הראשית של כתיבתו של ר' יוסף בספר טעמי המצוות כמו בספר תש"ק, הוא לכוון את האנרגיה היצירתית דרך הכתיבה והפרשנות לחיזוק הזיווג העליון הזה, ובכך הוא שותף ודרכם הוא חווה תענוג. כמו כן, הדרישה התמידית שלו אחר ידיעת העולם, גם בה יש ממד של חיפוש מיני אשר תועל אל מרחבי הדעת ובניתוק ממימוש מלא בגופו.¹⁵²

¹⁵¹ ראה לעיל הערה 111.

¹⁵² בהיבט זה כתיבתו ויצירתו מקבילה לדרך שתיאר פרויד את יצירתו ומחקרו המדעי של לאונרדו, על כך ראה זיגמונד פרויד, 'זכרון ילדות של ליאונרדו דה וינצ'י', בתוך כתבי זיגמונד פרויד: כרך שני- מסות נבחרות חלק א, תרגם מגרמנית אריה בר, תל אביב תשכ"ז, עמ' 111-166.