

תורת הנפש היהודית, מתפתחת בין שתי עמדות יסוד סותרות כאשר למהותה של הנפש וזיקתה לעולם – העמדה האחת גורסת אחדות פסיכופיסית והאחרת טוענת לישות מטפיסית. התפישה הראשונה, המיוסדת על ההשקפה המקראית, המייחסת לנפש קיום בגבולות ההוויה הפיסית בלבד בתחומי הזמן והטבע, היא נטולת משמעות דתית במידה רבה. ואילו השנייה, המושפעת מן המחשבה היוונית, בדבר הווייה המטפיסית של הנפש וקיומה הנצחי, היא בעלת משמעות דתית עמוקה.

תורת הנפש היהודית מיוסדת בחלקה המכריע על ההנחה שהאדם אינו שייך לטבע מעיקרו של דבר, ושהווייה הישותית אינה הווייה גשמית הואיל ומקורה הוא אלהי. הווייתו האמיתית של האדם היא הווייה מטפיסית-אידיאלית, שבהגשמתה והוצאתה אל הפועל דנה תורת הנפש. הנפש – מהות האדם – היא אלהית והאבחנות הזמניות והמרחביות השולטות בטבע אינן חלות עליה; קיומה אינו תלוי בביטוייה הפיסיים, והאיל ויש לה קיום לפני הגוף ואחריו. בשל כך, הגדרת האדם היא מעיקרה מטפיסית ושייכת לסדר העל־טבעי ועל כן חוקיות הנפש איננה חוקיות רציונאלית, אלא חוקיות מטפיסית. מנקודת מוצא זו נגזרות ההתייחסויות למהותה, לתפקידה ולמקומה במחשבה הדתית.

תורת הנפש, בתיאולוגיה היהודית, באה לאשש את טענת רובד הקיום המטפיסי, שאינו מותנה בחומר ואינו מעוגן בגבולות הזמן והמקום, הנתפשים בהשגה האנושית והנלמדים מהנסיון האנושי. האדם, מכוחה של מהות אלהית זו, עשוי ליטול חלק בחוקיות הנצחית, שאין לה בהכרח דבר עם גבולות הטבע וההיסטוריה. הניתוק מן הנסיון האכזיסטנציאלי ופריצת גבולות היש, באים לידי ביטוי בפיתוח תורת הפראכזיסטנציה והאינטרס התיאורגי מכאן, ובפיתוח תורת הגלגול או המוסטאכזיסטנציה והאינטרס האסכטולוגי מכאן. היסוד האלהי או הממד המטפיסי בנפש האדם, לבד ממקורה האלהי בבחינת "בצלם אלהים ברא אתו" (בראשית א, כז), הוא בהיות הנפש מייצגת מערכות על־זמניות ועל־טבעיות. מתפישה זו, נובעת העובדה המעניינת שאין בתורת הנפש היהודית אינטרס אנתרופונטרי אלא אינטרס תיאוצנטרי מובהק. שכן, עניינה אינו במישור האינדיווידואלי סובייקטיבי של נפש האדם בבחינת מקום הרגשות, האישיות או התודעה, אלא הוא ממוקד במישור המטפיסית־איולוגי, בהשפעת הגומלין שבין נפש האדם למקורה האלהי, במהות הזיקה בין האנושי לאלהי, כשנקודת המוצא היא האל ולא האדם. ממד נוסף של האינטרס התיאוצנטרי, משתקף בעובדה שתורת הנפש, בחלקה המכריע, אין עניינה בחיים אלה, בחיי ההווה,

אלא במה שקדם להם ובמה שעתידי לבוא אחריהם, או בלשון אחרת אין פניה נשואים להיסטוריה אלא למטהיסטוריה ולאסכטולוגיה. העניין בנפש אינו ממוקד בחייו הארציים של האדם, אלא ביכולתה לפרוץ את גבולות הקיום הפיסי ולהגיע לדבקות באלהות מעבר לתחומי הזמן והמקום. שלא כבהשקפה האנתרופוצנטרית המקובלת, הגורסת שבקיומו של האדם מתבטא היחס שבין הבורא לעולמו, וכלפיו נערכות מלכותו והשגחתו, הרי שבתורת הנפש נבחין במגמה ההפוכה, הרואה את משמעות קיומו של האדם ביחס לאלהים בלבד, לאמור במגמה תיאוצנטרית. תורת הנפש מיוסדת על ההנחה שקיימת זיקת מתאם מובהקת בין מהותו של האדם ובין הסדר המטפיסי הכללי; הרצאת המהות המטפיסית של האדם מן הכוח אל הפועל, היא בעת ובעונה אחת התרחקות הולכת וגדלה ממהותו הפיסית הגשמית. הערובה לפריצה אל תחום הרוח, נתונה במבנה נפש האדם שיש בה דירוג פנימי בין הגשמי לרוחני. זיקת האדם לאל בבחינת צלם אלהים וכשירותו העקרונית של האדם לעבודת השם ולפריצת גבולות קיומו הפיסי, מעוגנות במבנה נפשו ומרכיביה, המשקפים את הישות האלהית ומכשירים אותו להשיג באלהות. תפישת האדם כבעל מהות מטפיסית כוחנית המכוונת למישור הרוחני, המביא את הווייתה האלהית של נשמתו מן הכוח אל הפועל, כרוכה במושג השלמות של האדם. האדם אינו חלק ממערכת טבעית שלמה בתוך עצמה, אלא האדם מוגדר מלכתחילה כיצור הנועד להשלמתו מעבר למערכת הזאת. מושג השלמות, המעצב את תכלית חיי האדם, אינו נתון בהווייתו כיצור טבעי אלא על־טבעי ומימוש תכליתיותו העל־טבעית, נעשה באמצעות התורה והמצוות במשמעויותיהן השונות בזיקה לתפישת הנפש. התורה והמצוות נתפשות ככוח הפועל על האדם לשם מימוש קיומו המטפיסי הנסתר והוצאתו אל הפועל, או לשם חשיפת נפשו האלהית מבעד ללבושיה הגשמיים והתאחדותה עם מקורה. המצוות, הן נקודת המגע של האדם עם הווייתו המטפיסית – הן בפריצתו הרוחנית מגבולות קיומו הפיסי, הן במשך חייו והן באשר להכרעת גורלו לעתיד לבוא.

תורת הנפש היהודית, עברה תמורה מרחיקת לכת מראשיתה במחשבה המקראית ועד אחריתה במחשבה הפילוסופית, הקבלית והחסידית. ראשיתה עומדת בסימן האחדות בין הגוף לנפש במחשבה המקראית, המייחסת לנפש קיום ומשמעות במישור ההיסטורי־פיסי ובממד האנושי בלבד, לעומת אחריתה, העומדת בסימן ראיית הנפש כישות מטפיסית השייכת לאלהות, החורגת מגבולות ההיסטוריה והטבע, והנמצאת עם האלהות ביחסי גומלין החורגים מגבולות אלה.

ההשקפה המקראית רואה בנפש חלק מן האחדות הפסיכופיסית של האדם, המורכב מגוף ונפש מעצם מהותו. הדעה השלטת היא הדעה המוניסטית, שאינה מייחסת משמעות מטפיסית לקיום האנושי, הואיל והיא מכירה באדם את גופו המוחש בלבד, ורואה את הנפש כיסוד המתיה וכמצע לחיים של גוף זה. הנפש נתפשת כמקומם של הרגשות, אולם אין היא תחומם של חיי נפש – הנבדלים מחיי הגוף או של חיי שכל ורגשות המנוגדים לחיי הגוף, אלא של מכלול רגשותיו ומאוויו של האדם. המחשבה המקראית, הרואה באדם יצור הקיים ברובד המציאותי בזמן ההיסטורי בלבד, אשר לגביה האדם כולו הוא בן העולם הזה – אינה מכירה בשני אלמנטים בלתי תלויים או מנוגדים של גוף ונפש, המסוגלים לקיום נפרד, אלא רואה את כל האדם כנפש־חיה או כאורגניזם פסיכו־פיסי הנברא בצלם אלהים. עיונים מופשטים או אמונות מיתיות מפותחות בדבר מהותה של הנפש, אינם מצויים במקרא: ליגוד שבין אדם וטבע אין כל משמעות מטפיסית ואין לו דבר עם הניגוד שבין מציאות חושית ובין מציאות שלמעלה מן החושים. האדם הוא כולו בן העולם הזה. יחד עם זאת, הגדרתו כנברא בצלם אלהים הותירה מרחב ספיריטואלי נרחב להגות הבת־מקראית.



ההשקפה התלמודית על האדם מעוגנת בתפישת המקרא. אך, יחד עם זאת היא מושפעת מהתפתחות המחשבה הדתית ומהשפעתם של רעיונות, שרווחו בעולם הבת"ר מקראי ובעולם ההלניסטי, בדבר קיום במישור הרוחני והפיסי כאחד. המחשבה היוונית, השפיעה השפעה מכרעת ובכתיב חז"ל נמצא בכפיפה אחת את השראת ההשקפה המקראית של אחדות הקיום הפסיכופיסי בצד התפתחותה ההדרגתית של אנתרופולוגיה דואליסטית מתונה, המציעה מעמד שונה לגוף ולנפש.

משעה שהאמונה בהישארות הנפש, בתחיית מתים ובעולם הבא, חדרה לתוך היהדות הבת"ר מקראית חלה תמורה בראייה הדתית של האדם והעולם. שוב אין משמעו הדתי של העולם מיוסד על המציאות הנתונה בלבד, ועל ביטוייה הפסיכופיסי בהוויית האדם כגוף ונפש המאוחדים זה עם זה בזמן היסטורי, אלא לעומתה של המציאות ובצדה, מתייצבת מציאות אחרת הנושאת עיניה אל מעבר להווה ולעתיד ההיסטורי. מתפתחת תפישת עולם טרנסצנדנטית ביחס להיסטוריה ולמשמעות הקיום האנושי. בד בבד, נקנית הכרה חדשה של הנפש במישור הספיריטואלי, ומובעת התייחסות להשארות הנפש מעבר לקיום הגוף, ולחיי הנפש הקודמים לקיום הגשמי.

קרוב לוודאי, שמחשבת חז"ל הושפעה מן המחשבה היוונית האורפית והאפלטונית, בראיית הנפש כבעלת אופי רוחני ובתפישתה כיסוד מטפיסי קבוע ומגודר. יש מקום להניח שההשקפה היוונית, המבחינה בין גוף לנפש כשני ניגודים מהותיים – בשל ראיית הנפש כשייכת ממהותה לתחום האלהי האינסופי והנצחי, לעומת הגוף השייך לתחום החומר, הסופיות והכליון – הטביעה אף היא את חותמה על המחשבה היהודית. הרעיון שהורה אפלטון, בדבר הקיום הפריאכזיסטנציאלי של הנשמה ומציאותה הנצחית, כחלק מן ההשקפה הדואליסטית, שהעמידה זה מול זה חומר ורוח – זכה בהשפעה ניכרת במחשבת חז"ל. עם זאת, מן הראוי להטעים, שעם כל המשותף באנתרופולוגיה הדואליסטית שבדברי חז"ל עם השקפות סטואיות ואפלטוניות שרווחו בעולם ההלניסטי, הרי תפישת השניות שבדבריהם והניגוד שבין בשר ורוח חריפים במידה פחותה לאין ערוך מאשר במקורם היווני, המציע דיכוטומיה מוחלטת בין גוף ונשמה.

תפישה דואליסטית זו של האדם, המעמידה את הגוף ואת הנפש בניגוד של ערך זה לזה, חשובה לא רק מבחינה מטפיסית. צפונה בה ראשיתה של התכונות דתית אל האידיאל של התרת הנפש מכבלי הגשמיות ושמירה על טהרת הרוחניות שלה – כיוון זר לגמרי ליהדות המקראית – שזכה לפיתוח רחב במחשבת ימי הביניים בכלל ובמחשבה הקבלית בפרט.

משעה שנתקבלה תפישת המהות האלהית של הנפש, נוצר צורך ליצור עוד הוויית המייצגות את הצדדים הלא־אלהיים שבנפש האדם ואת ממדיה הארציים והגשמיים יותר. מכאן החלוקות השונות, שהוצעו בהשפעת המחשבה היוונית, בין היסודות הגשמיים ליסודות הרוחניים, לאמור, בין "נפש משכלת" ל"נפש חיונית" ו"צמחית", או בין "נפש אלהית" ל"נפש בהמית" – חלוקות שהתפתחו בהדרגה לכלל סמלי הרוח והחומר, "האין" ו"היש".

אחת החלוקות המקובלות, היתה זו שהושפעה מהמחשבה האפלטונית, המבחינה שלושה חלקים באדם (טימיאוס 90) – הגוף שנברא מחומר, הנפש הבהמית הקשורה בגוף והשכל האלהי המצוי בנשמה. האדם נתפש כמורכב מחומר ארצי ומרוח אלהים, ועל כן נברא בן־תמותה ביחס לגופו ובן־אלמוות ביחס לרוחו ונשמתו.

חז"ל, נטלו מן המחשבה היוונית את תפישת הווייתה הרוחנית של הנפש, את שייכותה לתחום האלהי ואת הנחת קיומן העצמי הקדום של הנשמות לפני ביאתן לעולם הזה (השווה: ירושלמי, כלאים פרק ת, הלכה ד; לא, ע"ג; תנחומא, פקודי סימן ג) אולם לא קיבלו את מערכת המדרג היסודית של המחשבה היוונית בדבר אחד־שכל־נפש הואיל ולא נטו למחשבה שיטתית בתחום הפילוסופי, אלא להשקפה אנתרופוצנטרית ולא־ינטרס המוסרי ולקחו.

בשלבי התפתחותה המאוחרים יותר, הושפעה תורת הנפש היהודית מההשקפות הפילוסופיות היווניות, כפי שנתפרשו עלידי תיאולוגים מוסלמים ונוצרים בימי הביניים. חידושה הוא בראיית תורת הנפש כשרויה בתחום הפרובלמטיקה הפילוסופית, ויחודה בניסיון להתאים את ההשקפות הפילוסופיות לתורה, ולפרש באמצעותן מושגים מתחומי המוסר, החסידות הדתית, הנבואה והכרת אלהים. הדיון התמקד בשאלת הישארות הנפש, בזיקה בין גוף לנפש או ביחס בין רוח לחומר – מכאן, ובתחומי מדרג העולמות העליונים ותורת ההכרה – מכאן. התשובות שהוצעו, הועלו בהשראתן הברורה של הסטואה, הניאופלטוניזם והאריסטוטליות בפירושן הימבינימי. אם נסקור בקיצור רב את ציוני הדרך ההיסטוריים נראה שהתפתחו שלוש תפישות עיקריות: א. התפישה המטריאליסטית-מוניסטית – הגורסת שהנפש היא עצם חמרי שנברא עם גמר היווצרות הגוף, קשור בו ופועל באמצעותו. הנפש היא אחת ונושאת שלושה כוחות: התאוה – כוח הצומח, הכעס – מהות החי, וההכרה – יחוד האדם. במות הגוף, נפרדת הנפש ומתקיימת לנצח. תפישה זו, העוסקת בביסוס המטפיסי של רעיון נצחיות הנפש, דנה בראיות לעצמיותה, אי גשמיותה ואחדותה של הנפש. השקפה זו, הבאה לידי ביטוי אצל ר' סעדיה גאון, מושפעת בעיקר מן הסטואה והיא שהשפיעה על חסידות אשכנז של המאה הי"ב (עיי' רס"ג, ס' אמונות ודעות, פרק ו', עמ' 117-120).

ב. התפישה הדואליסטית-ספיריטואליסטית – הגורסת שהנפש היא עצם רוחני נבדל מן הגוף. נפש האדם נאצלת מ"נפש העולם" ומונהגת עלידי השכל שהוא דרגת אצילות גבוהה יותר, ועל כן קיומה בגוף מנוגד למהותה הרוחנית הנאצלת. עם חיבורה לגוף, מופיעות בה זיקות דומות לצומח ולחי. אך, מהותה המקורית נשמרת בהווייתה של ההכרה המשתחררת בהדרגה משבי הגוף וקונה עליו שליטה, כדי להחזיר את הנפש הטהורה למקורה אחרי המוות. זוהי השקפתו של ר' בחיי בן פקודה והיא מושפעת מן הניאופלטוניזם. שיטה זו פותחה במחשבה הקבלית.

ג. התפישה האחדותית – המושפעת מן האריסטוטליות, הגורסת שאין קיום עצמי לצורות אלא בחיבורן עם החומר, ולפיכך הנפש היא צורת הגוף המוכן לחיים (אנטלכיה), ואין להפריד ביניהם. הנפש אחת היא ולה חמישה תפקידים – זן, מרגיש, מדמה, מתעורר ושכלל. הנפש השכלית היא מקור כל הפעולות, כולל אלה המשותפות לצומח ולחי, והיא המייחדת את האדם. השכל נתפש כמהות נפרדת וכצורת הנשמה, והוא שנותר במות הגוף. הרמב"ם היה זה שהמשיך את תפישת הנפש האריסטוטלית, הן בקביעת חלקי הנפש והן בהנחת האחדות (עיי' שמונה פרקים, פרק א). התיאולוגיה הניאופלטונית, הציבה בין האל לעולם החמרי הירארכיה מורכבת של עצמים רוחניים, שבהם הנמוך מתקיים בחסדו של הגבוה ממנו, ומתהווה עלידי שפיעה של האצלה מן העליונים לתחתונים. דרך האצלה מלמעלה למטה, הכוללת את האצלת נפש העולם, מקבילה לדרך העלייה ממטה למעלה, שהיא החזרה של הנשמה למקורה האלהי. הכמיהה הרוחנית המובעת בהשקפה זו, מטעימה את יעוד הנשמה להתאחד ולהידבק בחכמה העליונה או ברצון האל. בלשון אחרת, ידיעת האלהות היא הידבקות הנפש במקורה האלהי. נפש האדם, הן בהשקפה הניאופלטונית והן בהשקפה האריסטוטלית, נתפשת כמין מיוחד של כוחות הצורה הרוחניים, השופעים מן העולם העליון, וגורלה נקבע עלפי החוקיות המתאימה למהותם של כוחות אלה.

גם הניאופלטוניזם וגם האריסטוטליזם, מורים את דבר כפיפותו של הגוף לנפש ומסיקים את רעיון האלקמות ונצחיות הנפש. הניאופלטוניזם היהודים, מחזיקים כולם בדעה שהנפש האנושית נובעת ממקור הנפש העולמית. הם מפתחים את רעיון אי-תלותה של הנפש, כמסקנה מתפישת נפש האדם כחלק מאצילותה של הנפש הכוללת, שהיא חלק מן ההירארכיה, מה שמציב הבדל ישותי בינה לבין הגוף. הנפש אינה "צורה" של הגוף האורגאני, אלא עצם בפני עצמו, הקשור דרך ארעי אל



הגוף. הואיל וכאמור נפש היחיד היא חלק מן הנפש העולמית הכוללת – אלמוות הנפש נתפש כהתאחדות מחודשת עם הנפש העולמית. מתפישה זו, נלמדת הן ההשקפה בדבר נצחיותה של הנפש האנושית והן ההבחנה בין גוף ונפש, כשני ניגודים מהותיים. קיטוב זה, טבע השפעה מכרעת על גישה לזיקה היסודית בין הנפש לגוף, כאשר הנפש – המוגדרת כיסוד אלהי – נתפשת כשרויה בנכר בעולם הזה ורוצה להיגאל, להשתחרר ולשוב למקורה האלהי, בעוד הגוף נתפש בבחינת מאסר בכבלי החומר וכיסוד זר ומנוגד. התורה האריסטוטלית על הנפש כ"צורת" הגוף, שוללת את השניות העקרונית שהוצעה במחשבה האפלטונית. לדעת אריסטו, הצורה והחומר אדוקים זה בזה, וכיוון שהנפש הוגדרה כצורת הגוף האנושי, קשה לטעון את טענת קיומה הנפרד מהגוף. עם זאת הורה אריסטו שהרוח החושבת, חלקה העליון של הנפש, אינה תלויה בגוף הואיל ומוצאה מן העולם העל־ארצי. מתוך אי־חומריותה של הנפש החושבת נלמדת אלמותיותה, ומכיוון שלפי מהותה אינה תלויה בגוף, שוב אין מיתתו פוגעת בה. נמצא שרעיון האלמוות, המתחייב מאליו מתוך מושג הנפש הניאופלטוני, מתבסס גם על־ידי תפישת הנפש האריסטוטלית לגבי חלקה העליון – החושב – של הנפש. שכן, לבד מהיותה צורת הגוף היא גם ישות רוחנית, נגזרת נצחיותה העצמית (ראה: קרשקש, אור ה', יוהנסבורג 1861, ב, ו, עמ' 39-40).

במחשבת ימי־הביניים, נכרכה תורת הנפש עם המטרה של השגת שלמות האדם; שלמות זו, נתפשה כהתקשרות הנפש או דבקותה ביסוד הרוחני המקיף אותה, דהיינו "הנפש הכללית", "השכל הפועל" או האל עצמו. הפעולה העליונה ביותר של הנפש, היא פעולת ההכרה והיא תכלית החיים האנושיים והשלמתם. התמזגות רוח האדם עם הרוח האלהית בפעולת ההכרה, מהוות את שיא תהליך ההכרה והשלמות – ההכרה נתפשת כביטוי של הקשר המקורי בין הרוח האנושית ובין הרוח האלהית. ההכרה היא אחדות בלתי־אמצעית עם האלהות, ובפירוש תהליכה נחשפת ומוגדרת התנהגותה הדתית של הנפש.

האתוס של תפישה דתית זו, מתמקד סביב המאמצים הרוחניים של שיבת הנפש למקורה האלהי: הנפש האנושית מוצאה, כאמור, מן העולם העל־ארצי ויעודה הוא בתקנה שעליה להתקין עצמה כדי לשוב לצור מחצבתה. המחזיקים בתורת הנפש האריסטוטלית, הרואים בנשמה את צורת הגוף, מציבים את עיקר עניינה בהשתלמות והזדככות על־פי החוקיות התכליתית של ההוויה כולה, השואפת להשתלם ולהתעלות. המחזיקים בתורת הנפש האפלטונית, הרואים בנשמה מהות רוחנית, מפרשים את תכלית הנשמה כשיבה לכור מחצבתה – עולם האידיאות – ותובעים הימנעות במידת האפשר מן המגע עם העולם החמרי. לשחרור הנשמה מכבלי עולם החושים, להארתה על־ידי השכל ולהתאחדותה עם העולם העליון, נלווה נופך רב משמעות עם כריכתם במושגי גלות וגאולה. הגלות מתפרשת כירידת הנשמה לעולם החומר וככליאתה בו, ואילו גאולת הנפש היא בהצלחתה להינתק מכבלי הגוף והקיום הגשמי ולשוב ולהתאחד עם מקורה. להתגברות הנפש על החומר מיוחסת משמעות גואלת ונודעת חשיבות אסקטולוגית. הצורך בהינתקות מן הנסיון החושי ומן ההוויה הארצית, מביא לידי הדגשת הקיטוב בין גוף לנפש ולתביעת התנזרות, סגפנות ופרישות. כתוצאה מכך מתוסף ליהדות צביון אסקטי־קונטמפלטיבי, המטעים את ההינתקות מחיי הגוף – פרישות, התבודדות, טהרה וחסידות – כתנאי לדבקות באל והתאחדות עם נפש העולם, ההופכים לתכלית חיי הדת.

חריגתה של תורת הנפש היהודית מן האסכולות של המחשבה היוונית, מהשקפות האפלטוניים והאריסטוטלטים ומראיית תורת הנפש כבעיה פילוסופית, התרחשה במפגש עם הקבלה במאה הי"ב. המושגים הפילוסופיים, בתחומים הכרוכים בתפישת הנפש, עוברים תמורה מיתית־גנוסטית בשעה שנוצר המפגש בין ראשית הקבלה וספר הבהיר.

בספר הבהיר, מוצעת תפישה חדשה הכורכת את היווצרות הנשמות, התגבשותן וקיומן במיתוס ארוטי המתייחס לזיווג בין הוויות קוסמיות בעולם הספירות ולתהליך הבריאה בכלל. בספר הבהיר, נרמזת בלשון סמלים השיטה, המתפתחת לאחר מכן בספר הזהר ובספרות הקבלית, המבחינה שלושה שלבי קיום בהוויית הנשמות – השלב האידאי, הישותי, והארצי – המקבילים לתהליכי הזיווג, העיבור, והלידה בתהליך היווצרות הגוף הפיסית, (ראה ספר הבהיר, סעיפים כב, נז, קיט) וליחסי הספירות בעולם העליון. הסימבוליקה הארוטית, המתארת את היחס הדינאמי בין חלקי האלהות השונים, על-פי ההשקפה הקבלית, מתייחסת הן להיווצרות הנשמות כחלק מהזיווג הקוסמי, והן למשמעויות דתיות עמוקות בדבר מעלת הנשמה הנכרכות בזיווג האנושי ביחס למקבילתו הארכיטיפית בעולמות עליונים (ראה: רמב"ן, אגרת הקדש, כתבי הרמב"ן ב, עמ' שכד, שכז, שלג).

תורת הנפש הקבלית מיוסדת על שלוש הנחות יסוד בתפישת הוויית האדם:

א. מקורה האלהי של נשמת האדם.

ב. הוויית האדם כדמות הספירות והשתקפות עולמות עליונים בנשמתו.

ג. השפעת האדם בתחום האלהות.

הנחת מהותה האלהית של הנשמה, עיצבה את זיקת הגומלין בין האל לאדם ברבדים שונים, ארציים כרוחניים. שורש ההווייה האנושית העצמית נעוץ באלהות מקיומה הפריאכסיסטינציאלי, דרך הווייתה האנושית הארצית ועד לקיומה האסכטולוגי העל-זמני. ("דע כי נשמת האדם היא נחצבה מנור של הקב"ה" – עיין: אוצר הכבוד, טז, ע"ב). על-פי ההשקפה הקבלית מעלת האדם נובעת מעובדת היותו עשוי כדמות "פרקי המרכבה העליונה", ודמיון נשמת האדם לאל – בדרך כלל ולמערכת הספירות – בדרך פרט, נחשב כעצם מהותה וסוד קיומה. נשמת האדם על כל חלקיה, מהווה אספקלריה להשתקפות הספירות העליונות. קיום הנשמה מראשית בריאתה ומטבע הווייתה הוא כדמות הספירות, שהרי היא מתהווה כתוצאה מזיווג הספירות והיא מתקיימת כהעתק ובבואה של הארכיטיפ האלהי. הקבלה נטלה את חלוקת הנפש הפילוסופית, והרכיבה עליה את המהות המיסטית של חלקי הנפש השונים כמבטאים ספירות שונות. המעבר מהשילוש הפילוסופי לקבלי, התרחש בסוף המאה הי"ג ונטבע במונח נר"ן – נפש רוח נשמה: "כי שלוש כוחות פנימיות ורוחניות שהנשמות והרוחות והנפשות גזורות באוצר הכתרים שכל אוצר ואוצר ורוחני מיוסד ובנוי על בנין חזק נחתם בסוד ההותם הנעלם על יסוד אצילות כתר הנעלם ממנו" (סוד הנשמות הפנימיות הרוחות והנפשות, קבלות ר' יעקב, עמ' 285). האדם קשור איפוא מיסודו בכללות העולמות – בתבניתו הרוחנית מיוסדת שותפות של יחסי גומלין והיפעלות בינו לבין המציאות כולה. כל אחד מיסודות נשמת האדם שב ופועל על המישור הרוחני שממנו צמח, והשפעה הדדית זו בין כל התחומים לכל הנשמות נמשכת בלא הרף:

ואז ברא ה' את האדם כלול מכל העולמות לפיכך יש בו נפש מעולם העשיה, רוח מעולם היצירה, נשמה מבריאה ונשמה לנשמה מעולם האצילות, ונצטרך להיות בעולם התחתון לקשר כל העולמות ולכלול אותם זה בזה (ספר הליקוטים, פ' בראשית ב, ע"א).

נטייתם של המקובלים לבנות את מכלול המבנים הרוחניים מתוך עקרון השתקפות ההדדית האינסופית של יסודותיהם, הטביעה את חותמה על משמעותה המיסטית של תורת הנפש. מתוך תפישה זו של האדם, עולה הטענה שהיחס המקביל בין מבנה נשמתו לדמותה של מערכת הספירות, מורה על יכולת האדם להשיג את סוד האלהות מתוך התבוננות בעצמותו האנושית: "כי



כל היודע סוד חכמת הנפש יודע סוד הייחוד" (חכמת הנפש, א ע"ד).

מהנחות אלה נתגבשה תורת האדם הקבלית, שהורתה שהעיקר בהוויית האדם אינו קביעת היחסים בינו לבין שאר הנבראים, אלא הוראת קשרי הגומלין שבין האדם לבין הספירות האלהיות, או בין נשמתו ליסודותיה שבעולמות העליונים.

המסקנה החשובה ביותר, שהסיקה המחשבה הקבלית מהנחת מהותה האלהית של הנשמה בהווייתה האנושית ומתפישת הקירבה ההדוקה בין הנשמה לאלהות, היא זו המורה שיחסי האדם והאלהים אינם נחתמים בהודקנות האדם לרחמי שמים, אלא האדם והאלהות שרויים ביחסי השפעה הדדית וסיוע הדדי. תורת הנפש הקבלית, מעוצבת-בסימן האינטרס התיאורגי, המעוגן בהנחת יחסי גומלין מכריעים בין האדם לספירות או בין נשמת האדם למקורה האלהי. האדם חי ומתקיים מן השפע הנובע מעולם הספירות, אך הוא גם מפעיל כוחו כלפי מעלה בכוונות ויחודים, ומעניק חיות וסיוע לספירות האלהיות. יתרה מזו, המחשבה הקבלית קבעה שקיום ההרמוניה בחיי האלהות תלוי בפעולת האדם, ובכך העניקה ממד מאגיית-תיאורגי לכלל עבודת השם. מתפישת הנשמה ככוח רוחני, המקרב את האדם לאלהות ומשפיע בה, נגזרה כל עבודת השם בפירושה הקבלי, ונתפרשו טעמי המצוות כיחוד יחודים, של הנשמה עם מקורה. העולמות העליונים, נתפרשו כ"מחולקים לתרי"ג פרקי המרכבה העליונה", כשבהקבלה אליהם מצויה נפש האדם המחולקת לתרי"ג איברים, כנגד תרי"ג חלקי גופו המחויבים בתרי"ג מצוות – כל איבר מקביל לאחת מתרי"ג מצוות התורה ומתקיים עלידי שמירתה, ומשפיע על הפרק המקביל לו בעולמות עליונים ולהיפך, כל אחד מן החטאים פוגם ופוגע באיבר האלהי (עיין: תיקוני זוהר, תיקון יח ותיקון ע).

ממד נוסף, שכרך את קיום המצוות במשמעותן הקבלית עם תורת הנפש, היה מצוי בתורת הגלגול. תורת גלגול הנפשות, היתה ידועה מן המחשבה האפלטונית. עדויות על היותה רווחת בחוגים יהודים ועל פולמוסים נגדה ישנן מן המאה השמינית ואילך. היא נתקדשה והשתגרה במחשבה הקבלית, עקב מציאותה בספר הבהיר. גלגול, משמעו הנחת קיומה של נפש האדם בגופים שונים בזמנים שונים, או ניתוק חיי הנפש של האדם מגבולות קיומו הפיסי. הגלגול, הוא נסיון להעניק משמעות ורוחנית רחבה יותר בזמן ובממדים רוחניים ודתיים לחייו של האדם. תפישת הגלגול נעה בין ראייתו בחוק כללי, החל על הנשמות כולן עד לביאת המשיח, לבין תפישתו כעונש על אי-קיום המצוות ופגימה בעולם הספירות, או פירושו כחלק מתהליך ההשתלמות המטפיסי שבו מחויבת הנשמה (ראה פרדס רימונים, שער לא; רקנטי על התורה פ' וארא, בא).

אי-הרציונאליות של מושג הגלגול נעטפה בשלל לבושים רציונאליים, בשל נגיעתו בעולם ההלכה; בספרות הקבלית ישנם דיונים מפורטים במספר הגלגולים, במצוות הקשורות בגלגול, מסורות מקראיות המוסברות על-פי הגלגול וכיו"ב. משמעות חשובה נתגלתה במושג הגלגול, משעה שנקשר הקשר בין גלות, גלגול וגאולה. הגלגול נתפש כסמל למעמד העולם הבלתי מתוקן, לגלות ולערבוביה בסדרי בראשית, שבאה בעטיו של חטא אדם הראשון – יש גלות פנימית לנשמות וגלות חיצונית לגופים. גלגול הנשמות, נחשב למקבילה המטפיסית של גלות הגופים. הגלגול והגלות הפכו לסמלים עיקריים של מציאות פגומה הצריכה תיקון וגאולה – גאולת הגוף וגאולת הנשמה. משתסתיים הגלות ההיסטורית, יבואו גאולת הגופים וסיום גלגול הנשמות. (עיין: ספר התמונה כד, לו-מא; גליא'דזא; שער הגלגולים).

ככל שגדל משקלם של זרמים מיסטיים ביהדות, שניתקו את חיי הדת מן ההיסטוריה ומן העולם והעבירו את מוקד עניינם אל חיי האלהות, אל המטהיסטוריה ואל הגאולה, כך גברה מרכזיותה של תורת הנפש הקבלית.

בשליבה המאוחרים של התורה הקבלית, ניכרת ירידת משקלה של האונטולוגיה האפלטונית, שהיתה מונחת ביסוד תפישת האדם כצלם אלהים. התיאולוגיה המוניסטית שהציגה תבנית מדורגת של האצלה דִּי־ביווגית והשתקפותה בנפש האלהית באדם, הוחלפה בתפישת עולם דיאלקטי, שהציעה שניות אונטולוגית במהות האלהית ובמקבילתה האנושית.

תורת הנפש הקבלית, מן הקבלה הלוריאנית ואילך, מושתתת על הכרה בשני קטבים ישותיים של כלל ההוויה, ועל ראיית החיים האלהיים כמורכבים משני תהליכים מנוגדים בִּזְמַנִּים של האצלה וצמצום, התפשטות והסתלקות, היווצרות והתאיינות. ההנחה היתה, שיש השתקפות לשניות הישותית של המהות האלהית במבנה של נפש האדם. שני הקטבים הדיאלקטיים של כלל ההוויה מוצאים את ביטויים בהנחה שלאדם שתי נפשות – "הנפש האלהית" ו"הנפש הבהמית", המייצגות שתי מערכות מנוגדות תלויות זו בזו – כיסוי גילוי, העלם והתגלות, יש ואין, שפיעה וצמצום, התפשטות והתלבשות, איחוד ופיזור – בהוויה כולה. הטענה העקרונית היתה, שהיסוד האלהי האינסופי והערטילאי מחויב בהגבלה – בכיסוי, בלבוש והעלמה לצורך גילוי וקיומו בהוויה נפרדת, שאם לא כן הוא מאוחד באינסופי ונטול קיום נפרד. מכך הסיקו המקובלים, שההתגלות האלהית מותנית בהעלם ושלהעלם אין קיום בלי התגלות, לאמור היחסים בין שני הקטבים הם יחסי תלות ויחסי גומלין. שני קטבים אלה מיוצגים בשני יסודות רוחניים מנוגדים בנפש האדם – "הנפש האלהית" ו"הנפש הבהמית" – העקרון של שפיעה, רוחניות, התפשטות, האצלה ואינסופיות, מיוצג עלידי הנפש האלהית, בעוד שעקרון ההגבלה, הגשמיות, ההתלבשות, הצמצום והסופיות, מיוצג עלידי הנפש הבהמית. היחסים בין שני חלקי הנפש הם יחסי תלות, הואיל ואין לנפש הבהמית קיום בלא הנפש האלהית – המחיה אותה, ואין לנפש האלהית גילוי יחודי נפרד בלי הנפש הבהמית – המצמצמת אותה בהווייתה המלוכשת. הנפש האלהית היא "חלק אלוה ממעל" – היסוד האלהי המצוי באדם. מקורה בספירות, והיא מייצגת את שאיפת הרוח לשוב למקורה, ואת הכרת אמיתת המציאות האחדותית מזווית הראייה האלהית; הנפש הבהמית, מקורה בקליפת נוגה, המאחדת בתוכה טוב ורע, והיא מייצגת את "היש", המציאות המתבחנת, שאינה רואה עצמה חלק מהאחדות האלהית ואת הנהייה אחרי המציאות הגשמית. יחסי הנפש האלהית והנפש הבהמית, מייצגים את עקרונות יחסי הרוחני והגשמי או האינסופי והסופי בהוויה כולה. היחסים בין שתי הנפשות, הכוללות כוחות מקבילים הערוכים כנגד מערכת הספירות ומערכת הקליפות, אינם יציבים וקבועים; הנפש האלהית שואפת לשנות את הנפש הבהמית ולהכלילה באלהות, והנפש הבהמית חותרת להמיר את מהותה של הנפש האלהית ולהורידה ל"יש". האדם שרוי בפראדוקס שבו נפשו הבהמית מספקת את הקונסטיטוציה המעלימה ("המלבוש") להוויה האלהית הנגלית, בעוד נפשו האלהית חפצה בכל מאודה בביטולה של הוויה זו, המעלימה את האלהות, למען השגת האלהות הבלתי מלוכשת.

בתורות הקבליות והחסידיות נמצא מבנה אונטולוגי־דואליסטי מקביל של מערכות רוחניות חיוביות ושליליות שיחודן בשורש המשותף שלהן (על אף גילוייהן הנבדלים). מערכות אלה מכונות בשמות שונים על־פי התחום שבו הן נידונות. בצד האחד נמצא את ה"אין", הקדושה, האחדות, המהות והגילוי – הבאים לידי ביטוי בנפש האלהית, ובצד השני נמצא את ה"יש", הסטרא אחרא, הקליפה, הפירוד, העלם וההסתרה – המיוצגים בנפש הבהמית. הדיאלקטיקה שבין ה"יש" ל"אין", היא הדיאלקטיקה שבין הנפש הבהמית לנפש האלהית, כשם שהיא הזיקה בין הקדושה לטומאה, ועל כן מטמורפוזה באחד מתחומים אלה משמעה גם השלכה על כל האחרים. בהדרגה עוברת האונטולוגיה הדואליסטית תמורה מיתית־גנוסטית; המאבק בין הנפש האלהית לנפש הבהמית הופך למאבק בין הטוב לרע – בין השכינה לטשן או בין הקדושה לקליפה,



מאבק שראשיתו בחטא אדם הראשון ואחריתו בגאולה ובהכנעת הסטרא אחרא ונצחון הקדושה (עיין גליא רזא, עמ' 140-147; תניא, פרקים א-ז).

מכאן מקומה המרכזי של תורת הנפש – זירת המאבק הקוסמי בין הקדושה לקליפה עוברת אל נפשו של האדם, שבה מיוצגים היסודות הדיאלקטיים בדמות הנפש האלהית והנפש הבהמית. היחסים בין חלקי הנפש השונים – המסתייעים על-ידי מעשה המצוות, התפילות, היחודים, הכוונות והתיקונים – מכאן, ומעשי החטא, העברות וההרהורים הזרים – מכאן – הם השתקפות של מצבים שונים במערכת האלהית – מחד גיסא ושל השפעה בעלת משמעות של נפש האדם על המאבק הקוסמי בין טוב ורע – מאידך גיסא.

#### ביבליוגרפיה

- י' גוטמן, תפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג.  
 א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו (פרק עשירי: "האדם").  
 י' תשבי, משנת הזוהר, ח"ב, ירושלים, תשכ"א (תורת האדם, דפים א-פ).  
 ז' הירש, הפסיכולוגיה בספרותנו העתיקה, תל-אביב תשי"ז.  
 ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו (פרק "הגלגול").  
 י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ה (הפרק "תורת האדם").  
 ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב (פרק המישור).  
 ר' אליאור, "תורת הגלגול בגליא רזא", ספר היובל לכבוד מרופ' ז' תשבי, ירושלים תשד"מ.  
 ר' אליאור, גליא רזא, הוצאה ביקורתית עפ"י כתבי-יד, ירושלים, תשמ"א, עמ' 56, 89, 140-147.