

תורת
האלוהות
של
משה
קורדובירו

יוסף בן-שלמה

מוסד ביאליק

יוסף בן-שלמה

תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו

לגרשם שלום

תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו

מאת

יוסף בן-שלמה



מוסד ביאליק . ירושלים

THE MYSTICAL THEOLOGY OF MOSES CORDOVERO

by JOSEPH BEN-SHLOMO

הדפסה שנייה, תשמ"ו 1986
הדפסה שלישית, תשע"א 2011



כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים תשכ"ה
Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem 1965

Printed in Israel

תוכן העניינים

7	מבוא
23	פרק ראשון: האל הטראנסצנדנטי ותארייו
	א. יחסו של רמ"ק לפילוסופיה
	האמונה בספירות. — ההכרה השכלית. — האופי העיוני של תורת רמ"ק ויחסו למאגיה. — פילוסופיה וקבלה. — ההתגלות והנסים. — דרגות של הכרה. — 'רצוא ושוב'. — התפילה המיסטית.
	ב. הטראנסצנדנטיות של אלוהים
	מחוייב המציאות. — עילת כל העילות וכתר. — איך־סוף. — אין על אין. — שורש השורשים. — שלושה מיני אחדות. — מעמדו של כתר. — הטראנסצנ- דנטיות מבחינת הישות. — הטראנסצנדנטיות מבחינת ההכרה. — השגת־לבוש של כתר. — שעשוע. — 'מעצמו אל עצמו'. — ידיעתו של האל. — פעולתו הכוחנית של האל.
	ג. האל כבעל תארים — האל הפרסונאלי
	התארים חי, יכול, חכם. — תפיסת הספירות כתוארי עצמות. — ביקורתו של רמ"ק על תורת התארים. — פתרונו של המקובל לבעיית התארים. — האח- דות הראשונית של הספירות בתוך איך־סוף. — אל מי מכוונת התפילה? — 'אליו ולא למידותיו'.
87	פרק שני: היחס שבין אלוהים והספירות
	א. טעם האצילות
	חופש או הכרח. — מדוע דווקא עשר ספירות? — ההתגלות סיבת ההעלם וההעלם סיבת ההתגלות. — העלם וצמצום.
	ב. עצמות וכלים
	תורתו של הרקנסטי. — תורתו של ר' דוד. — הספירות כעצמות. — העצמות היא הפועלת בתוך הכלים. — בעיית הדיפרנציאציה בעצמות. — הרצון העל- יון. — ספירות עצמות. — פירושו של הרמ"ע מפאנו. — שם בן ד'. — היחס שבין כלים לעצמות כיחס שבין חומר לצורה. — משל המים. — משל העש- שיות. — משל הנשמה. — ההבחנה בין הנפש וכוחותיה. — ההבדל במשל הנשמע בין ס' פרדס רמונים והספרים האחרים. — משל האש והכדורים. — פירושו של רמ"ק למאמר קוהמידה בס' פרדס רמונים. — פירוש מאמר קוהמידה בס' אלימה. — קוהמידה והבחינה העליונה של כתר. — המעבר מן האינסופיות אל הסופיות. — סיכום הדיון בקו המדינה. — הראש העליון של כתר. — שש הנהגות. — 'המחשבה העליונה'. — ראשי הנהגה הם בחי

נות שבכתר. — התלבשויות אור אין־סוף. — שתי בחינות באין־סוף. —
 שלוש בחינות באצילות. — מעמד 'החיים המשולחים' מבחינת המאציל. —
 מעמד 'החיים המשולחים' מבחינת הספירות. — ה'התנוצצות'. — מסקנות.

פרק שלישי: תורת האצילות

א. המעבר מאין־סוף על זולתו

היכללות הספירות באין־סוף. — התאחדות הספירות לפי ס' אילימה. —
 עשר צחצחות שהן שלוש. — היחס בין הצחצחות ואין־סוף. — עליית הרצון
 באין־סוף. — הסדר של הצחצחות. — הצחצחות לפי אלקבץ. — הידיעה הא-
 לוהית אצל הרמב"ם. — הידיעה האלוהית בס' פרדס רמונים. — הידיעה
 האלוהית בס' שעור קומה. — הידיעה האלוהית בס' אילימה. — אין ניגוד
 עקרוני בין הספרים פרדס רמונים ואילימה. — המתשבה הראשונה. — המע-
 בר מלארועה אל רוצה. — הדיון בצעד הראשון בס' פרדס רמונים ובס'
 אילימה. — סדרת הרצונות בס' אילימה. — האחד והריבוי. — מקורה של
 הסופיות. — סיכום. — השימוש המושגי בביטוי 'בריאה יש מאין'. — השי-
 מוש הסימבולי. — משמעותו של ההעדר. — ה'אין' בס' אילימה. — ההתאמה
 בין ס' פרדס רמונים וס' אילימה. — העמדה התאיסטית של רמ"ק.

ב. הרצון האלוהי והבחינות העליונות שבכתר

בעיית הרצון כחלק מבעיית התארים בכלל. — הקושי המיוחד שבטיבו של
 הרצון. — תורת הרצון של רשב"ג. — הדיון ברצון בס' אילימה. — הרצון
 בס' שעור קומה. — שני מובנים למושג רצון הרצונות. — הכתר בס' פרדס
 רמונים. — מה בין פרדס רמונים לאילימה? — מקורו של הדין. — הכתר בס'
 אילימה. — מיתת מלכי אדום. — מיתת המלכים בס' פרדס רמונים. — מיתת
 המלכים בס' שעור קומה. — זרות בס' אילימה הנדפס. — מיתת המלכים בס'
 אילימה. — תיקוני אריך־אנפין בבחינות בבינה שבכתב. — המעבר מאחדות
 הספירות אל הריבוי המובחן. — התיקונים הם בבינה שבכתב שבכתר.

ג. סדר האצילות

ריבוי הבחינות שבכל ספירה. — השניות שבתורת הבחינות. — החוקיות של
 עילה־עלול שולטת בכל העולמות. — כל ספירה כלולת בה כל הספירות. —
 האינסופיות של התקשרויות בין הבחינות. — בניין כל ספירה על־ידי בחי-
 נותיה הפנימיות. — התבחנות כל ספירה לשלוש בחינות. — תורת הבחינות
 בס' אילימה. — שש הבחינות. — שלוש דעות על סדר האצילות. — דרך
 האצילות על שלוש הספירות הראשונות. — דרך האצילות של הספירות
 התחתונות. — סדר של שלושה קווי־מהות. — פשרתו של רמ"ק בין שלוש
 הדעות. — אלקבץ על סדר האצילות. — האור החוזר אצל אלקבץ. — האור
 החוזר אצל רמ"ק. — בחינתו של האור החוזר כדין. — הבדלי־הדגשה בסדר
 האצילות בס' אילימה. — בחינות זכר ונקבה. — האור החוזר בס' אילימה.

פרק רביעי: האל והעולם; סיכום ומסקנות

האחדות של עולמות אבי"ע (אצילות, בריאה, יצירה, עשייה). — הרציפות
 שבמציאות. — מעמדו של העולם הגשמי. — תפיסתו המוניסטית מתגלית
 גם בתורת הרע. — דעתו של רמ"ק בשאלת בריאת העולם. — האפשרויות
 השונות להבנת ה'בריאה' על־פי אוטו. — פאנתאיזם ופאנאנתאיזם. — השוואה
 בין ניסוחים של רמ"ק לניסוחים של אקהארט. — בין רמ"ק לרמב"ם. —
 האימאננציה של אין־סוף בעולמות. — מאמר פאנתיאיסטי בס' שעור קו-
 מה. — מעמדה של הבריאה. — בין רמ"ק למאלבראנש. — פירוש תיאיסטי
 למאמר פאנתיאיסטי. — מציאות העולם היא קונטינגנטית. — האם תפיסתו
 של רמ"ק היא אידיאליסטית? — העולם ב'מקומו' של האל. — עולם התופי-
 עות כדפוסו של האל. — האל פועל מתוך רצון. — הרצון האלוהי אצל
 פלוטינוס ורמ"ק. — הספונטאניות של הפעולה האלוהית. — הנשמה והאל
 אצל המיסטיקאים הנוצרים. — היחס בין הנשמה והאל אצל רמ"ק. — סיכום
 דעותיו של רמ"ק בספ"ר ובאילימה. — רמ"ק והזוהר. — רמ"ק ואלקבץ.

מבוא

א

בספרו האנגלי על הזרמים העיקריים בקבלה, מציין גרשם שלום את החשיבות הגדולה שנודעה בתולדות הקבלה לשתי הערים הקטנות: גירונה וצפת. גירונה, בקאטאלוניה שבספרד, שימשה מרכז לאותם המקובלים שגיבשו את השיטות העיקריות של תורת-הסוד בישראל, כפי שהתפתחו למן ספר הבהיר בפרובאנס בסוף המאה הי"ב ועד אמצע המאה הי"ג. כאן הופיעה הקבלה בבירור ככוח דתי עצמאי ומיוחד, המיוצג לראשונה על-ידי חוג של חכמים הידועים לכול כמקובלים. אנשי החוג הזה, ובראשם הרמב"ן, ר' עזרא, ר' עזריאל ור' יעקב בן ששת, אף גיבשו לראשונה ספרות קבלית שיטתית והניחו יסודות-קבע לסמלים ולמושגים, שעליהם נבנתה הקבלה במשך מאות השנים שלאחר-מכן. שיאה של התפתחות זו בספרד הוא ספר הזוהר, שנעשה הספר החשוב ביותר של הקבלה.

ולאחר שלוש מאות שנה קם שוב מרכז רוחני ליהודים בעיר קטנה שבארץ-ישראל, ובה הגיעה הקבלה לתקופת פריחה שנייה, שחשיבותה היתה מכרעת לא רק בתולדות הקבלה בלבד אלא בתולדות ישראל בכלל. מה הן הסיבות ההיסטוריות שגרמו להיווצרותו של מרכז זה דווקא בצפת? לשאלה זו אין עדיין תשובה מספקת. עד לאותו זמן לא היתה צפת עיר בעלת עבר חשוב בתולדות ישראל, שכן לא נחשבה לעיר-קודש כירושלים או חברון; ואף-על-פי-כן דווקא בה, ולא בירושלים, מוצאים אנו, כארבעים שנה אחרי גירוש ספרד, מרכז רוחני גדול ביותר, ובו גדולי-הלכה, כר' יעקב בירב (מחדש הסמיכה) ר' משה מטראני ור' יוסף קארו, פרשנים ודרשנים כר' משה אלשיך

מבוא

ור' שמואל אוזידא (בעל 'מדרש שמואל' על 'פרקי אבות'), ובעלי מוסר ופיוט קבליים כר' אליעזר אזיקרי (בעל 'ספר חרדים') ר' שלמה די וידאש (בעל 'ראשית חכמה') ור' שלמה אלקבץ (מחבר 'לכה דודי'). אולם ההשפעה הרווחת ביותר המכרעת של צפת באה מן הקבלה שנתפתחה כאן והגיעה לשיאה בתורותיהם של ר' משה קורדובירו והאר"י, והיא שמילאה לאחר-מכן תפקיד חשוב כל כך בתנועה השבתאית ובחסידות. מעמדה החשוב של הקבלה בצפת ניכר לא רק בכך, שנתחברו כאן ספריהם של מקובלים מובהקים כר' שלמה אלקבץ, ר' אברהם גאלאנטי ור' שמואל גאליקי, אלא גם באווירתה, שבה היו שרויים אנשי-הלכה, פרשנים ופייטנים, והיא שעיצבה את השקפת-עולמם הדתית. המיזוג המיוחד בין העיסוק בתורת הנגלה ובתורת הנסתר בא לידי גילוי אופייני באישיותו של ר' יוסף קארו, שהוא מצד אחד איש-הלכה הגדול, בעל 'שולחן ערוך', ומצד שני מקובל מובהק, בעל 'מגיד מישרים', מעין יומן מיסטי שבו המחבר מספר על שיחותיו עם המשנה, שהופיעה לפניו בחזון בדמותו של 'מגיד', המגלה לו את סודות התורה ואף מוכיח אותו בשבט-מוסר. אחדות דומה אנו מוצאים גם באותו מרכז ראשון של הקבלה, בגירונה, באישיותו של הרמב"ן, שהוא גדול בהלכה ובקבלה כאחת. מזיגה מיוחדת זו, האופיינית לקבלה, היא בוודאי אחת הסיבות לכוחה החזק בתולדות ישראל.

בהשפעת הקבלה עלו בצפת מנהגים חדשים, שנתקבלו לאחר-מכן בכל התפוצות ושנעשו חלק בלתי-נפרד של החיים הדתיים ושל סדר-התפילה. בצפת עצמה נוצר הווי דתי מיוחד, שהקיף גם פשוטי-עם; נתאגדו חבורות ללימוד תורה ולתיקוני תשובה, והללו העלו את המתח הדתי של החיים בצפת לדרגה שלא היתה כדוגמתה בקהילה אחרת בישראל באותה תקופה (תיאור יפה של חיים אלה נתן לנו שלמה שכטר במאמרו על צפת במאה הט"ז, בקובץ Studies in Judaism).

גדול המקובלים בצפת עד בואו של האר"י היה ר' משה בן יעקב קורדובירו (רמ"ק). רמ"ק נולד כנראה בשנת רפ"ב (1522). מקום הולדתו אינו ידוע לנו. על-כל-פנים, שמו מעיד על מוצאה הספרדי של משפחתו. כדרכם של המקובלים אין הוא מרבה לספר על עצמו, וידיעותינו בתולדות-חיו הן מועטות. ידוע לנו שהיה תלמידו של ר' יוסף קארו בהלכה ושר' שלמה אלקבץ (שאת אחותו נשא לאשה) היה מורו בקבלה (על היחס בין שני מקובלים אלה נדון עוד להלן, ושם נראה כי אפשר שהתלמיד נעשה מורה לרבו). רמ"ק אינו מסורסם כאיש הלכה, אם כי היה דין בצפת ואף ראש ישיבה בה, כפי שמספר

מבוא

ר' מנחם עזריה מפאנו בהקדמתו ל'פלה הרימון': 'שהיה חכם גדול בגמרא, הוא ישב בישיבה כל ימיו לחדד את התלמידים שתילי זיתים, והיה גם כן קבוע להוראה, לשפוט צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו'. הרמ"ע מפאנו מספר גם על ההספד שהספיד ר' יוסף קארו את רמ"ק, ובו אמר עליו 'כאן נגנו ארון התורה', ור"י קארו עצמו מעיד על כוחו של רמ"ק בהלכה באחת מתשובותיו (אבקת רוכל, סימן צ"א). פרטים אוטוביאוגראפיים אחדים מביא רמ"ק עצמו בסוף המפתחות של ס' פרדס רמונים, אם כי נוסח־דבריו הוא כללי למדי: 'כי צעירים אנו לימים ועוד שבענו בוז ומרורים מכל הנערים אשר בדורנו, כי יד ה' נטויה עלינו ורצועות העניות תלויות בכותלי בתינו, כנודע לכל באי שערנו, ועול השעבוד והרחיים התלויים בצוארנו התעונו'. דברים ברורים יותר באים בהקדמה לס' פרדס רמונים, שבה מספר רמ"ק בלשון מליצית על התחלת לימודיו בקבלה: 'בראותי ימי הילדות חלפו עברו למו ברודפי כל תאוה ויכלו באפס תקוה, ויהי בהגיעני קוני אל שנת העשרים ושער צהוב צמח, ויעירני קוני כאיש אשר יעיר משנתו, ואמרה אל נפשי עד מתי תתחמקין הבת השובבה... ויהי כשומעה את קול הקריאה הומה ותאמר: אקומה נא ואסובבה בעיר ובשווקים וברחובות לבקש לי מנוח אשר ייטב לי. ואשמע קול מדבר, עיר וקדיש מן שמיא נחית, מורי ורבי המקובל האלוהי החכם ה"ר שלמה אלקבץ הלוי... ואשקוד על דלתי מדרשו ואשמע נאומי ויעירני ללמוד דרכי הזוהר ומפתחות לפתוח שערי... ואומר מה טוב ומה נעים להיות עסקי זה כמה ימים, אהיה לבן לחכמה הזאת, באהבתה אשגה תמיד'.

בהקדמה לס' פרדס רמונים מוצאים אנו גם את הטעם לכתיבת ספר זה, שהוא ספרו השיטתי הראשון של רמ"ק. הוא אומר בפירוש שמגמתו היא סיסטמטיזאציה של קבלת הזוהר: 'וכאשר באתי לשלם נדרי ערכתי לפני את כל ספרי האלוהי הרשב"י ואתבונן בהם ויהי לבבי כהולך בלב ים וכשוכב בראש חיבל, גבוך ומתבלבל בעמקי הדרושים הרבים. ואמרה אקח קסת הסופר אשר במותני ואערוך כל הדרושים עדר עדר לבדו עד אשים ריות לשכלי בין עדר ובין עדר, וכאשר יתחזק לבבי בדרוש הזה אפנה אל זולתו. ואראה והנה עצתי נכונה ומיושרת מאת ה' מן השמים ואמתח מגילת ספר לפני לבעבור תהיה לי למזכרת'. את הספר הזה, הוא ס' פרדס רמונים, סיים הרמ"ק בסוף חדרש אב שנת ש"ח (1548), כלומר בהיותו בן עשרים ושבע שנים! אבל עוד לפני כן התחיל רמ"ק לפרש את כל חלקי הזוהר בספרו 'אור יקר', שבחיבורו עסק רוב שנות חייו. בקשר לכתב־היד של הספר הזה מספר

מבוא

ר' חיים יוסף אזולאי (החיד"א) בשם ר' שלמה שלימל, שהרמ"ע מפאנו 'הזיל אלף זהובים אדומים מכיסו לאלמנת מהר"מ קורדוביר"ו בעד שהשאילה להע' תיק ספר אור יקר שחיבר הרב ע"ה פי' הזהר, מלבד הוצאות הסופרים והנייר. ופה צפת הוגד לי שמלבד האלף ששלח לאלמנה הרבנית שלח כ' זהובים אדומים למהרר"י קארו ועשרים למהר"ר שלמה ועשרה למהר"ם אלשיך למען ימליצו בעדו' (שם הגדולים ערך אור יקר). כתב-היד כולו נמצא במודינה, ותיאור מפורט שלו מובא על-ידי סולומן יונה בעיתון 'משה', שיצא בקורפו במאה שעברה (שנת 1879, כרך שני, חוברת ד). כתב-היד כולל 16 כרכים מניר פוליו המחזיקים 5634 דף שהם 11268 עמוד המקיפים פירוש על חלקי הזהר, כמו ספר יצירה(!) זוהר, תיקונים, רעיא מהימנא, שתי האידרות, ספרא דצניעותא, זוהר שיר השירים, ועל רות ועל איכה וכו' וכו'. הספר נשאר רובו בכתב-יד עד היום הזה, אך חלקים ממנו נדפסו בפני עצמם: ספר 'שעור קומה' אינו אלא המבוא לפירוש האידרות שבזוהר, וגם ההקדמה לפירוש לזוהר על שיר השירים נדפסה בשנת תש"ה בשם המוטעה 'דרישות בעניני מלאכים' (עיין להלן פרק ראשון, הערה 28). לאחרונה החלה בירושלים הדפסת הספר מתחילתו, ועד עתה יצאו שני כרכים מן הפירוש על החלק הראשון של הזוהר.

ספרו השיטתי הראשון של רמ"ק הוא, כאמור, ס' פרדס רמונים. הספר מחולק לשלושים ושניים שערים (כמנין ל"ב נתיבות חכמה), וכל שער מחולק לפרקים. תשעה-עשר השערים הראשונים דנים בתורת האלוהות: ביחס שבין אין-סוף והספירה הראשונה, בתהליך האצילות ובמבנה של מערכת הספירות (שער טז דן גם בעולמות בריאה, יצירה ועשייה שמחוץ לעולם האצילות). השערים כ-כג, התופסים חלק ניכר בספר, מפרשים את הסימבוליקה הקבלית ומשמשים כעין מילון של המונחים שבקבלה. שער כד מוקדש לענייני ההיכלות העליונים, והשערים כה-כו דנים בכוחות הטומאה והסטרא-אחרא. אחרי ארבעה שערים על המשמעות המיסטית של האותיות, הנקודות והטעמים, מסתיים הספר בשני שערים חשובים, שבהם מסכם הרמ"ק את תורת הנפש ותורת הכוונה שלו.

ס' פרדס רמונים נפוץ במהרה ושמו יצא למרחקים. הרמ"ע מפאנו מספר (בהקדמתו לס' פלח הרימון), שבאו אליו מפולין ומארצות אשכנז לשמוע על קבלת רמ"ק. בוונציה עצמה, מספר הרמ"ע, באו ראשי וזקני העיר 'לשמוע בלימודים הנחמדים האלה ושמו פניהם עלי לקרא באזניהם שמועה אחת בכל יום מספר פרדס רמונים'. לשם הקלת הלימוד חיבר הרמ"ע את ס' פלח

מבוא

הרימון, שהוא קיצור של פרדס רמונים עם פירוש במגמה מסוימת (להלן גרחיב את הדיבור בעניין זה). קיצור אחר של ס' פרדס רמונים הוא ס' עסיס רמונים מאת ר' שמואל גאליקי.

שונה לגמרי במבנהו הוא ספרו השיטתי השני של רמ"ק — ס' אילימה רבתי, שהושלם כעשר שנים אחרי הספר הראשון. בס' פרדס רמונים עורך רמ"ק את שיטתו, תוך הסתמכות רבה על מקורות והתפלמסות עם פילוסופים ומקובלים שונים. יש בו מובאות רבות (קרוב לארבע מאות מן הזוהר ולמעלה ממאתיים מתיקוני זוהר ורעיא מהימנא, ועשרות מספרי־קבלה אחרים). הפרשנות על מובאות אלו היא חלק בלתי־נפרד בעריכת שיטתו של רמ"ק עצמו, ואין פלא שהספר זכה לחיבת־הרבים, שהרי אפשר למצוא בו סיכום נרחב של תורות הקבלה עד זמנו. לעומת זאת, ס' אילימה אין בו כמעט מובאות, ואף אין בו כל דיון בדברי מקובלים אחרים. כאן השיטה שלימה יותר, מעמיקה יותר ובעלת אופי תיאולוגי יותר מבספר הראשון. בכמה עניינים חשובים יש הבדלים, ואפילו ניגודים, בין שני הספרים, ובשאלה זו עוד נדון בהרחבה.

ס' אילימה בנוי בצורתו על־פי הכתוב בס' שמות טו, כז: 'ויבאו אילימה ושם שתי־עשרה עינות מים ושבעים תמרים'. הספר מהולק אפוא לשניים־עשר חלקים (עיינות), המתחלקים לפרקים גדולים (תמרים), ואלה מחולקים שוב לפרקי־משנה. רק כשליש מן הספר נדפס, אך החלק הזה הוא החשוב ביותר, כי הספר מתחיל בתורת האלוהות ואחר־כך הוא עובר לדיונים מפורטים וחסרי חשיבות עקרונית בעולמות התחתונים.

מבחינה שיטתית חשוב גם ס' שעור קומה, שהוא, כאמור, חלק מס' אור יקר. הספר ערוך בצורה דומה לס' מורה נבוכים של הרמב"ם: כשם שהרמב"ם בא לפרש את הביטויים המגשימים שבמקראות, כך רמ"ק בא להסביר את החלק האנתרופומורפי ביותר שבזוהר — האידרות.

ספרים אחרים של רמ"ק שהופיעו בדפוס הם: ס' אור נערב (מבוא קצר לתלמידים בקבלה, המסביר את דרכי לימוד הקבלה ועקרונותיה הכלליים); ס' גירושין (אוסף של חידושי תורה שנתחדשו לרמ"ק וחבריו כשיצאו — 'נתגרשו' — אל מחוץ לעיר להשתטח על קברות צדיקים. כאן מוזכרות כמה דרכי־הכרה מיסטיות שיש בהן עניין); תפילה למשה (פירוש סידור־התפילה על דרך הסוד); זבחי שלמים ופירוש סדר העבודה ביום הכיפורים (זה בעצם חלק מ'תפילה למשה') ותומר דבורה (ספר־מוסר שזכה לחיבת־הרבים ונדפס פעמים הרבה; יש הטוענים שספר זה אינו אלא אחד ה'תמרים' של ס' אילימה).

מבוא

הספרים האלה אינם נותנים תמונה מלאה על ההיקף המפליא של יצירתו הספרותית של רמ"ק, שנפטר ביום כ"ג תמוז שנת ש"ל (כלומר בן ארבעים ושמונה שנים!). נוסף לס' אור יקר שהוזכר לעיל מצויים בכתב־יד עוד חיבורים רבים של רמ"ק (ביניהם פירוש על התורה), והרמ"ע מפאנו מעיד 'שאינן הפרדס אלא פחות הרבה מאחד משלשים חלקים בחיבורים הללו'. כך מביע את תדהמתו גם מקובל אחר, ר' אברהם אזולאי (כחמישים שנה אחרי מות רמ"ק). בהקדמתו לס' אור החמה הוא אומר: 'וה' אינה לידי ספר אור יקר... עם יתר ספרים כוננו ידיו של המחבר תלי תלים, והמה מהפעולות המעולות הנגלות לנו ממעשי ידי אומן הנאמן... ישובו יתפלאו בו כל הלבבות איך הספיק לו הזמן לשמור ולעשות זאת פעולתו לפניו ארוכה מארץ מידה ורחבה, שכולה חכמה ולא מלאכה. ובשגם הוא היה שולט בשתי ידיו יום ולילה לא ישובתו מלכתוב בספר בדיו אינו דיו ואין די באר איך עלתה לו פעולה גדולה כזאת'.

ריבוי העצום של כתבים אלה הוא לדעת ר' אברהם אזולאי אחד ההסברים לעובדה שרוב כתבי רמ"ק לא נדפסו. אולם הוא מוסיף טעם נוסף, שהוא 'הסיבה העצמית': 'כי בימיו הציץ ופרח צמח צדיק וישר האלהי ר"י אשכנזי'. תורות האר"י 'פסלו את הראשונים בעיני כל אדם ואין דורש ואין מבקש לספרי הרמ"ק'. השינוי הזה בהערכה של קבלת רמ"ק, שחל זמן קצר אחרי מותו, בא לידי ביטוי בולט באישיותו של הרמ"ע מפאנו, שהיה תחילה חסיד מובהק של רמ"ק. בסוף הקדמתו לס' פלח הרימון הוא רואה צורך להתנצל על העדפתו את קבלת האר"י: 'ומעיד אני עלי שמים וארץ כי גם אחרי שזכיתי לטעום מעט מזער בקצה המטה שיירי שיירים מרדיית האר"י מפיהם ומפי כתבם של גורי האר"י זצ"ל... לא גבה לבי ולא רמו עיני להרהר על החכם ז"ל ועל דבריו, כאשר לקחה אזני שמץ מרבים מעמי הארץ המתחכמים ולא מחכמה כי זה וזה לא נתקיים בידם והמה מתפרצים ומתכסים בשמלתי ויחפאו עלי דברים אשר לא כן. יודע כל שער עמי שכל ימי הייתי מחבב דבריו בקהל רב בבתי־כנסיות ובבתי־מדרשות ואמת רב מובהק הוא לי... והמואס בו ובחכמתו ימאסהו אלקים. כי משה אמת ותורתו אמת, לפי פשוטן של דברי הזוהר והגאונים עליהם השלום לא היתה קריאה בספריהם אשר שגבה ממנו'.

אבל המשך הדברים מעיד כמאה עדים על השינוי הגדול שחל אצל הרמ"ע, כמו אצל רוב המקובלים של הדור ההוא: 'ומי המואס בדברי הקמחי (רד"ק) בפשוטן של מקראות עתיד ליתן את הדין כי הוא פתח שערי ההבנה אל

מבוא

הפשט אשר לא יכזב אף-על-פי שיש בהן נסתר. כן הדבר הזה, כי פתח לנו החכם ע"ה שערם מצויינים בחכמת האמת ומתוכם יוכל כל ירא ה' וחרד על דבריו ליכנס לטרקלין... אמנם כי כאשר גבהו דרכי הפרדס מן הקמחי כן גבהו דרכי האר"י ז"ל מדרכי הספר הזה. ואל תתמהו כי גם בספר אילימה להחכם ע"ה גם בלימודי האר"י ז"ל יש לכל אחד מהם שיטות עמוקות זו מזו עד להפליא... וכשם שהוא אסור ונמנע לצרף ולערבב פשטי הקמחי עם הפרדס... כך אסור ונמנע לצרף ולערבב חכמת האר"י ז"ל לא מניה ולא מקצתיה עם הספר הזה וכל דכוותיה'. עיוניו של רמ"ק הם, לפי דברי הרמ"ע, במדרגת 'עולם הבלימה' בלבד, וכדי להיכנס למדרגה זו אין טוב מס' פרדס רמונים, ו'אין ספק שגם זו דרך ישרה... והיא מכלל חכמת האמת דרכו בה רוב המקובלים אשר היו לפנינו שהגיעו דבריהם אלינו'.

לא כאן המקום לדון בשאלה המסובכת של היחס בין קבלת רמ"ק לקבלת האר"י. האר"י יכול היה לשמוע תורה מפי רמ"ק רק במשך זמן קצר מאוד. כי רמ"ק נפטר חודשים אחדים לאחר שבא האר"י לצפת. הסיבות ההיסטוריות לנצחונה של קבלת האר"י על זו של רמ"ק נובעות מן ההבדלים הגדולים שבין שתי השיטות. הן מבחינת התוכן והן מבחינת הצורה. טעם עיקרי לכוחה העדיף של קבלת האר"י, שכולה סובבת על הציר של גלות וגאולה, ואילו בשיטתו של רמ"ק אין בעיות הגאולה תופסות מקום חשוב. הדורות שלאחר גירוש ספרד היו זקוקים לתורה, שתסביר להם פשר גורלם המר ומורה להם את הדרך לגאולה. גם הדרך השונה מאוד בטיפול בבעיית הרע נודעת לה חשיבות לעניין זה. כפי שנראה להלן, בעיה זו אינה תופסת מקום מרכזי בשיטת רמ"ק, שהרי לפי שיטה זו אין לרע עצמו מעמד כה ריאלי במציאות, כמו שמודגש בקבלת האר"י. בעניין זה התקרב האר"י יותר מרמ"ק לצרכים הפסיכולוגיים וההיסטוריים של היהודי באותה תקופה.

בקבלת האר"י הובאה לפני היהודים בשורה חדשה, ואילו קבלת רמ"ק לא היתה אלא סיכום של התורות הישנות. אבל אין ספק שרמ"ק הוא גדול המקובלים השיטתיים, אם כי נסיונות לסיסטמטיזציה של הקבלה נעשו גם לפניו (למשל, בס' עבודת הקודש לר' מאיר אבן גבאי). שום מקובל לא הגיע לכוחו של רמ"ק בבניית שיטה ספקולאטיבית אחת מן הרעיונות השונים של הקבלה. שיטה זו, הערוכה בעמקות-מחשבה ובבהירות-סגנון נדירים, יש בה משום סינתזה של הזרמים, המנוגדים לעתים, של המחשבה המיסטית בישראל במשך שלוש מאות שנה.

מבוא

ב

חוקרי הקבלה המעיטו לעסוק בתורתו של ר' משה קורדובירו, ורוב הדברים שנכתבו אינם מוסיפים הרבה להבנתה. דוגמה ל'מחקר' הקבלה לפני שני דורות יכול לשמש מאמרו של ע. גינציג, ר' משה קורדובירו — חייו, ספריו ושיטתו בקבלה¹. מובעות כאן הדעות ה'משכיליות' הידועות על ערך הקבלה, אגב טעויות היסטוריות גסות בתיאור התפתחותה. המחבר פותח בקביעה, שרבני ארץ-ישראל 'הגנו על התורה נגד הקבלה אויבתה ועל כן לא עצרה האחרונה כוח להכות בה שרשיה ותהי לאמונה הבלית המחשכה את אור השכל וההגיון הישר'. כך היה המצב עד שקם האר"י 'ויברא תורה חדשה היא הקבלה המעשית המלאה סודות... אשר ערבבו אור בחושך, עיון בהזיה, ויפרשו מעטה כהה על כל הלבבות' (עמ' 16).

והנה 'אחד מגורי האר"י ותלמידיו אשר הועיל הרבה להתפתחות השיטה החדשה הזאת היה רבי משה קורדובירו'(!). ר' משה קורדובירו הוא שהפיץ, לדעת המחבר, את תורת האר"י, 'ותוליך שולל את נחשלי הדעות והאמונות' (שם). כשבא האר"י לצפת נתחבר אליו ר' משה קורדובירו 'וישפיעו זה לזה' (!) שפע רב' (עמ' 18). יתר על כן: רמ"ק העמיק והרחיב את השקפותיו של האר"י 'ויתן להם פנים מסבירות ומתקבלות על השכל האנושי' (שם). רמ"ק הוא, לדעת המחבר, אבי תורת הצמצום ותורה זו היא מרכז שיטתו הקבלית; עם זה הורה את תורת 'האחדות הגמורה באלוהות ובטבע כל המציאות... שהכל הוא אחד ואחד הוא הכל'. בביטחון גמור נקבע כאן ש'הפאנתיאיסטים ושפינוזה בראשם' היו 'מבית מדרשו של רמ"ק, ודבריו ופתגמיו היו להם לעיניים' (שם). אם כי רמ"ק היה 'תלמיד האר"י', משכיל המחבר להבחין בין תורתו ש'יסודה הוא ההגיון והחקר בדברים שהם כבשונו של עולם' לבין קבלת האר"י 'שהיא כולה צעצועים וחידודים' (שם). הבנתו של המחבר בתורתו של רמ"ק אינה טובה מידיעותיו ההיסטוריות. בתיאור אור שיטת רמ"ק הוא קובע, כאמור, את סוד הצמצום כ'אחד מעיקרי תורתו' (בהסתמכו על ס' פרדס רמונים, שער ד, פרק ד). אין צורך לעמוד כאן על מידת הדיוק שבתיאור זה; כפי שנראה לדעת בהמשכו של חיבור זה, הרי עצם ייחוסה של תורת הצמצום הלוריאנית לרמ"ק הוא הנחה שאין לה כל בסיס ענייני וטכסטואלי. ראיית שיטתו של רמ"ק כפאנתיאסטית אינה

¹ האשכול, כרך ז (תרע"ג), עמ' 16-27.

מבוא

מונעת את המחבר לומר, ש'גם בין היותר נעלה שבנאצלים ובין המאציל יש מרחק ופירוד רב' (עמ' 20). ואף לציין בהדגשה רבה, שרמ"ק שונה מהמקובלים שקדמו לו בזה, שלדעתו הספירה הראשונה אינה קדומה אלא 'האין-סוף לבדו הוא נצחי בעוד שהספירות וכל הנמשך אחריהן נולדו בזמן' (עמ' 21). את בעיית עצמות וכלים רואה המחבר כסימן למבוכה הגדולה שבין המקובלים בעניין מהותן של הספירות ש'אם תפולנה הן, תפול עמהן כל הקבלה'. השקפתו של רמ"ק לא הוסיפה אלא ערבוביה וסתירות בלבד בשאלה זו (עמ' 21-22). ואילו את שאלת הבריאה פתר רמ"ק 'ממש כדרך שפירש לו ר"ש בן גבירול סוד מעשה בראשית': החומר הכללי קדמון הוא, וההבדל בין עולמות אצילות-בריאה-יצירה-עשייה (אבי"ע) 'אינו באיכות כי אם בכמות' (עמ' 23). קודם בריאת העולם הזה 'ברא האין-סוף עולם אחר, אלא שלא ברא בו צורת האדם, ומטעם זה הבל נתפרד מיד ואבד' — זוהי, לדעת המחבר, משמעות מיתת מלכי אדום בשיטתו של רמ"ק (עמ' 25). בין השאר טוען המחבר נגד רמ"ק, שצורת האותיות נתחדשה בזמן בית שני, ושידוע ומבורר הוא לכול, שהנקודות והטעמים אינם אלא סימנים שנתחדשו לנו לצורך הקריאה בזמן מאוחר מאוד, והרי כל אלה לפי דעת רמ"ק קדמו לבריאת העולם! (שם). אם כן 'זהו תוכן שיטתו של רמ"ק', אשר המחבר אומר לשבחה, שהיא גבולת לטובה 'משאר בעלי הקבלה המעשית בזמן ההוא', ובעיקר מקבלת האר"י; אם כי גם שיטתו 'לא נקתה מדעות זרות והשקפות גסות המתאימות לרוח העת ההיא: מרוחות וגלגולים וכו' ועל ידו נתגדלו ונתחזקו כמה הזיות' (עמ' 26). לא הבאנו את תוכן המאמר הזה אלא כדי להדגים את רמת המחקר של כמה וכמה מחברים שכתבו על ענייני קבלה.

ברמה גבוהה קצת יותר, כשבמקומו של יחס הזלזול כלפי הקבלה באה התלהבות רבה משיטתו של רמ"ק, כותב אשר בן ישראל במאמרו 'ר' משה קורדובירו וכפר הפרדס'². אולם גם כאן לא נעשה כל ניסיון לבדוק את המיוחד שבקבלת רמ"ק. המחבר מתאר באופן כללי ביותר את תורת האצילות, תורת הנפש ותורת הקליפה, כפי שהן מופיעות בדרך-כלל אצל כל המקובלים מתקופת הזוהר ואילך. המחבר מביא ציטאטות בלי לציין את מקורן, ואחדות מהן קשה לדעת אם משל רמ"ק הן. אין כאן טעויות היסטוריות כמו במאמר הקודם שהזכרנו, אך המחבר יכול לומר: 'ספר הפרדס היה מפעל החיים לר' משה קורדובירו. שאר חיבוריו וקונטרסיו הרבים ומופלגים גם בכמות, לא

² התור, כרך ראשון (תרפ"א), חוברות לב-לד.

מבוא

היו אלא מהדורות שונות, ניסוחים מורחבים או מקוצרים של ספר שתיה זה⁹. קביעה זו אינה מדויקת, כמובן, שהרי קשה לומר על ס' אילימה, לפחות, שאינו אלא מהדורה מורחבת בלבד של ס' פרדס רמונים.

הערות אחדות על רמ"ק כתב גם ה. א. קאופמן¹⁰. הוא מעיר בצדק על אופיה העיוני העמוק של קבלת רמ"ק, אבל הוא מדגיש יתר על המידה את אופיה הפילוסופי. לדברי קאופמן עצמו מכוונים דבריו לציבור קוראים שאינו יודע מאומה על הקבלה (או שיש לו מושג מסולף ממנה), ולכן העניינים שהוא מעלה הם באמת בעלי אופי קבלי כללי בלי שיובלט לעין המיוחד שבשיטת רמ"ק, אולם מחבר זה לפחות אינו מתיימר לתאר אותה בשלימותה (הוא מבטיח לעשות זאת בהזדמנות אחרת).

במאמר הראשון שהזכרנו יש טענה אחת, שנודעת לה חיבה יתירה אצל המחברים הכותבים על רמ"ק, והיא טענת הקשר שבין רמ"ק ושפינוזה. ההוכחות לקביעת קשר היסטורי כזה הן אפסיות; לכל היותר אפשר לדון בשאלה אם ניתן להסיק מתורתו של רמ"ק מסקנות מיטאפיזיות הקרובות לשיטתו המוניסטית של שפינוזה. בבעיה זו, שאין כל טעם לצרף אליה את השאלה אם שפינוזה קרא את כתבי רמ"ק והושפע מהם, נדון בסופו של חיבור זה. ביטחון גמור בהשפעתו של רמ"ק על שפינוזה מביע דוד כהנא¹¹. הוא מציין, שחוקרים הרבה ניסו למצוא את מקורותיו של שפינוזה בקבלה, ועתה אפשר לקבוע בוודאות מי הוא המקובל שממנו שאב את שיטתו: 'גדלה שמחתי במצאי בתוך דברי המקובל הגדול ר' משה קורדובירו את המקור הנכון הזה, ונודע לי כי בעקבות משה הלך ברוך שפינוזה וקרנים לו מידו'. כהוכחה יחידה לטענה רבת-משקל זו מביא כהנא קטע, שהוא באמת בעל גוף פאנתי-איסטי (בס' שעור קומה, עמ' 32). לדעתו, הדברים הכתובים שם 'עולים בד בבד עם שיטת שפינוזה באלוהות, היו לו לשפינוזה לעיניים ומהם עשה היסוד לשיטתו החדשה, אשר היא באמת אחדות גמורה, כפי אמונת ישראל מכבר (!)'. ההבדל בין שפינוזה ורמ"ק הוא רק בזה ש'מה שהורה הרמ"ק בסוד כמוס הורה שפינוזה אחריו בפרסום ובגלוי'. הקטע הנ"ל בס' שעור קומה עשה רושם גדול על שפינוזה והוא נמשך אחריו 'ויצא להורות את שיטתו לאומות

⁹ שם, חוברת לד, עמ' 10.

¹⁰ H. E. Kaufmann: *Moses Cordoveros Systematische Bearbeitung der Metaphysischen Kabbala*, Jüdische Chronik Vol. 5 (1898) pp. 241-243; 273-277.

¹¹ השלוח, כרך ב (תרנ"ו), עמ' 90-92.

מבוא

העולם, אלא שכדרכו 'לא ציין שפינוזה את מקורותיו'. דעה זו מביא כהנא. בלי כל ביסוס נוסף, גם במאמרו על שפינוזה.⁶

ניסיון נרחב יותר להוכיח את השפעת הקבלה על שפינוזה אנו מוצאים בספרו של ש. גלבהאוס⁷. לדעת גלבהאוס העלתה הקבלה בצורה אליגורית את מה ש'האתיקה' מורה בדרך מאתימאטית-אונטולוגית (עמ' 108). אין זה מענייננו כאן לדון בפרטי טענותיו של גלבהאוס, המתבססות בעיקר על ס' יצירה וס' הזוהר, ושאלות מהן מוזרות מאוד. כך הוא אומר (בעמ' 102-105), שתורת דרגות-ההכרה של שפינוזה כבר מצויה בזוהר ח"ג קנב ע"ב (שם מדובר על הבנת השכבות השונות של התורה), ולדבריו של שפינוזה על אהבת-אלוהים המושכלת מקבילים דברי הזוהר בח"ב צו ע"א, רטז ע"א⁸. אבל את עיקר הקשר בין הקבלה לשפינוזה רואה גלבהאוס ביחס שבין אין-סוף והספירות, המקביל, לדעתו, ליחס שבין העצם והתארים. הספירות בס' יצירה אינן אלא ביטוי סמלי לתארים שבשיטת שפינוזה, וחילוקי-הדעות שבין המקובלים בשאלת עצמות וכלים היא-היא המחלוקת הידועה בין פרשני שפינוזה על מהות התארים אצלו, אם הם בעלי ישות ריאלית (קונו פישר) או שהם רק צורות שבהן תופסת ההכרה האנושית את העצם (אדוארד ארדמן). גלבהאוס מביא את הציטאטות של רמ"ק מר' מנחם הרקנטי ור' דוד, והוא רואה את דעותיהם כמקבילות לשתי האינטרפרטציות לתורת-התארים השפינוציסטית (עמ' 48-60). אולם אם יש בכלל מקום להקבלה כזאת, הרי אין היא כפי שגלבהאוס מציג אותה. הוא אומר שדעת הרקנטי מקבילה לדעת ארדמן, ואילו דעת ר' דוד מקבילה לזו של פישר (עמ' 61). אבל באמת ההיפך הוא הנכון: הרקנטי תופס את הספירות כישים ריאליים הנאצלים מאין-סוף, ואילו לפי ר' דוד אין הן אלא שמות, תארי-פעולה שבהם מתארים התחתונים את האל, בלא שיהיו שייכים לעצמות האל. כפי שנראה להלן מבקר רמ"ק את ר' דוד בעניין זה דווקא וטוען כנגדו, שלפי דעתו יוצא שאין לספירות קיום כלל.

⁶ שם, כרך כה (תרע"א), עמ' 140-141.

⁷ S. Gelbhaus: *Die Metaphysik der Ethik Spinozas im Quellenlichte der Kabbalah*, Wien 1917

קדם לו בדעה אדולף פרנק בספרו על הקבלה, עמ' 163. ספרו של פרנק במקורו הוצאת יצא לאור ב-1843.

⁸ שם עמ' 105-106. ואלה דברי הזוהר המובאים עלידי גלבהאוס לביסוס טענתו: בגו טרנא תקיפא רקיעא טמירא אית, היכלא חזא דאקרי היכל אהבה' (ח"ב צו ע"א): 'דאהבה שריא לבתר יראה... דמאן דפלח מגו אהבה אתובק באתר עלאה לעילא ואתובק בקדושה דעלמא דאתי' (שם רטז ע"א). אכן קשה מאוד לראות במלים אלו ביטוי לאהבת-אלוהים המושכלת של שפינוזה.

מבוא

אמנם אפשר לערוך הקבלה בין דעת המקובלים, התופסים באמת את הספירות כעצמות האל (למשל אבן-גבאי), לבין תורת-התארים השפינוציסטית⁹, אבל יש גם להעמיד את המקובלים האלה בניגוד לר' דוד ולא, כפי שעושה גלבהאוס, את ר' דוד מול הרקנטי. לדעת גלבהאוס מהסס שפינוזה בקביעת אופיים האונטולוגי של התארים ודבריו נוטים לכאן ולכאן, ולכן אפשר לשער שעמדתו דומה בסופו של דבר לתורת עצמות וכלים של רמ"ק: התארים אינם מחוץ לאל ואינם בתוך האל, אלא שיש לתפוס את אחדותם כהתפשטותו של האל בתוכם (עמ' 61-62). השוואה זו מעניינת כשהיא לעצמה, אך גלבהאוס אינו מנסה להוכיח אותה בפרטיה; אין הוא מסביר כלל את תורת עצמות וכלים של רמ"ק, אלא מסתפק בציטאטה קצרה מתוך שער עצמות וכלים בלי לברר את משמעותה (עמ' 51-52)¹⁰.

מאמר ספציפי יותר על תורת הנפש של רמ"ק כתב יעקב בקר יי. הדיון כאן אינו נוגע לתורת האלוהות של רמ"ק, אם כי המחבר קובע כמה קביעות בעלות משמעות מיטאפיסית. בעמ' 7 שבמאמר נאמר, ש'האדם נעשה מסוגל להתרומם מעל לחוויותיו הארציות ולהידבק בשורש הכל'. כמקור לדעה זו מביא המחבר פרק שני בשער הנשמה, בס' פרדס רמונים. ובאמת מובא שם מאמר מן הזוהר האומר שהנשמה מתקשרת באין-סוף, אך רמ"ק עצמו אינו מנסח את דעתו בלשון חד-משמעית, אלא הוא מדבר על ייחוד עולמות בי"ע באצילות 'ואצילות בנקודה עליונה' (בסוף הפרק). כן קובע המחבר שהנשמה 'מתרוממת ממדרגה למדרגה עד שהיא מתדבקת באור האין-סוף, מחוץ-חפצה האחרון' (עמ' 12). מסקנה מופלגת זו, שיש לה כמובן השתמעויות מיסטיות חשובות, יש להוכיחה ביתר פירוט, וספק גדול אם רמ"ק היה מסכים לה. יש להזכיר עוד את המבוא לתרגום אנגלי חדש לס' תומר דבורה¹¹. המתרגם עצמו אומר, שתכלית המבוא היא לתאר את היסודות הכלליים של הקבלה, ולכן אין לחפש בו דיון בשיטת רמ"ק עצמה; על-כל-פנים אין המחבר מדייק כשהוא מזהה אותה בפשטות עם שיטת הזוהר, כפי שהוא עושה בכל המבוא כולו.

במאמרים שהזכרנו עד כאן אין המחברים מנסים כלל לתאר את שיטת

⁹ לפי האינטרפרטאציה של פישר הנראית לי נכונה יותר. עיין על כך במאמרי על תואר המחשבה בשיטת שפינוזה, ב'עיון', כרך י, חוברת א (תשי"ט) עמ' 11-12.

¹⁰ בציטאטה אחרת (משער מהות והנהגה) המובאת עליידי גלבהאוס נדון בפרק השלישי של חיבור זה.

¹¹ יעקב בקר: הפסיכולוגיה של ר' משה קורדוברו, מזרח ומערב, חוברת 3.

¹² L. Jacobs: *The Palm Tree of Deborah*, London 1960

מבוא

רמ"ק בכללותה; ניסיון כזה נעשה בידי ש. א. הורודצקי בספרו על רמ"ק¹³. ספר זה הוא בעיקרו אנתולוגיה רחבה מכתבי רמ"ק, המסודרים לפי הנושאים השונים שבהם. במבוא ארוך, בן 110 עמודים, מתאר הורודצקי את צפת ומקובליה במאה הט"ז, סוקר את ספריו של רמ"ק ומנסה להציג בפנינו דרך-שיטה את תורת האלוהות שלו. כבר בסקירה על ספרי רמ"ק טוען הורודצקי טענה מוזרה, כשהוא משווה את ס' פרדס רמונים לס' שער קומה ואילימה. שני הספרים האלה נראים לו 'כעין קיצורים מספרו היסודי פרדס רמונים בצירוף הערות חשובות ועיקריות' (עמ' לה)¹⁴. ההבדלים הסגנוניים והמתודיים שבין ס' פרדס רמונים וס' אילימה מוסברים בזה, שבראשון רמ"ק 'מבקש עדיין את אלהיו' ואילו בשני 'מצא כבר את הדרך, דרך נכונה ומתקנה, מצא את אלהים והוא בנה כבר את מקדשו' (עמ' לה-לו). בהמשך חיבורנו ננסה להראות עד כמה פשטני ההסבר הזה, ושבאמת הן בס' פרדס רמונים והן בס' אילימה מתלבט רמ"ק בבעיות היסודיות שבתורת האלוהות שלו.

גישה פשטנית מגלה הורודצקי גם כשהוא קובע, ש'בשיטתו של רמ"ק בקבלה אנו שומעים לראשונה, לפני שפינוזה, ביטוי ברור לתורת הפאנתיאיזם' (עמ' לט). קביעה זו אינה מונעת את הורודצקי מלהביא, מיד בעמוד הבא, ציטאטה האומרת שכל הנמצאות 'מחודשים בסוד חידוש אורו, ואחר-כך גם לומר ש'אלהים ברא וחידש את העולם' (עמ' נ, וכן בעמ' נג). כזהו אופיו של כל הדיון בתורת האלוהות. על קטע פילוסופי מובהק מס' אילימה אומר הורודצקי, ש'השגת אלהים זו יסודה היא האמונה התמימה' (בעמ' לו). הוא מביא (בעמ' מו-מז) את דברי רמ"ק על שם בן ד' בלי לראות את הבעיה העולה מתוכם¹⁵; את דיוניו העמוקים של רמ"ק בידיעה האלוהית פוטר הורודצקי (בעמ' מא-מב) בהבאת כמה משפטים על נושא זה, בלי לנסות כלל לעמוד על משמעותם השיטתית. במקום לברר את בעיית היחס שבין אין-סוף והספירות לפי רמ"ק, מונה הורודצקי את הכינויים השונים של הספירות, וכל מה שיש לו לומר על מעמדן הוא ש'הן הן האמצעים שבהן ברא אלהים את ההווה... הן סיבה קודמת לכל הנבראים והן עילות אל כל אשר מהן ולמטה... הן הברית התיכון בין אלהים והיצירה, על ידן ברא את העולם

¹³ ש. א. הורודצקי: תורת הקבלה של רבי משה קורדובירו, ברלין תרפ"ד.

¹⁴ כבר העיר על דעה משונה זו ג. שלום בביקורתו על ספרו של הורודצקי בקרית ספר, כרך א (תרס"ה), עמ' 204.

¹⁵ את העניין הזה, וכן את נקודות הביקורת שלהלן על הורודצקי, אנסה לברר בהמשך החיבור הזה.

מבוא

ומנהג אותו ועל ידן הוא מתקשר ומתאחד עם העולם, בהן הוא מתכסה ובהן הוא מתגלה' (עמ' מט-נ). הדברים האלה של הורודצקי אינם מבררים את העניין, ולכן אינם אומרים דבר על תפיסתו המיוחדת של רמ"ק וכוחם יפה לגבי הרבה מקובלים אחרים.

כך עוסק הורודצקי גם בנושא המרכזי שבשיטת רמ"ק: עצמות וכלים. אם נבודד את דבריו של הורודצקי מתוך הציטאטות, הרי כל מה שיישאר לנו הוא זה: 'גם הרקנטי גם הרדב"ז צודקים, הספירות הן כלים וגם עצמות; הספירות הגלויות הנקובות בשמותן הן הכלים, והנשמה שבתוך הספירות הן העצמות... אבל אל יעלה בדעתך לחשוב גם את העצמות שבתוך עשר הספירות לעשר... לא רק העצמות היא אחת, גם עשר הספירות הכלים הן אחת, לא ייפרדו, והן מקושרות ומיוחדות' (עמ' ס-סד). וגם הקטעים הארוכים המובאים בין המשפטים האלה ניתנים לפירושים סותרים, ועצם העתקתם בלי כל ניתוח מושגי אינה אומרת דבר על השקפתו המדויקת של רמ"ק.

והוא הדין לשאלת הצעד הראשון של האל מחוץ לעצמו. הורודצקי אינו עומד על היחס שבין ס' פרדס רמונים וס' אילימה בעניין זה, ומזהה בפשטות (בעמ' נא-נב) את הרעותין, שבספר הראשון, עם רצון הרצונות, שבספר השני; אין הוא רואה את הקשר בין הנושא הזה לבין תורת הצחצחות אלא מעתיק את דברי רמ"ק (בעמ' נו-נח) ומסכם: 'וכך אנו מוצאים שבשורש השרשים ישנה מהות מציאות רוחנית שברוחנית שבה היו וממנה נתאצלו הספירות למטה, ואותה המהות נשארת קיימת גם אחרי התאצלותן של הספירות והיא ההולכת ומשפעת תמיד אל הספירות שנתאצלו ממנה' (עמ' נט). על השאלה העקרונית: 'באיזה אופן נאצלה אצילות נעלה זו' (הכתר)? עונה הורודצקי בציטאטה שעניינה תהליכים המתרחשים כבר אחרי הצעד הראשון מאין-סוף אל הכלי הראשון (עמ' סו). הורודצקי אינו מדבר על תורת הבחינות העליונות שבכתר — הרצונות ומלכי אדום — ולכן אין הוא עומד על מקומם של הרצון והמחשבה בשיטת רמ"ק (עיין מה שנאמר על כך בעמ' ע). וכן אין הוא מזכיר את דעותיו של רמ"ק על הבוצינא דקרדינותא וקו-המידה, החשובים ביותר להבנת תפקידו המרכזי של הכתר בעולם האצילות. הורודצקי מתאר את תהליך האצילות (בעמ' סו-סט) בלי התייחסות לתורת הבחינות, הממלאת תפקיד חשוב אצל רמ"ק, ובלי הסבר התהליך הדיאלקטי המיוחד הכרוך בדרך האצילות. ואין הורודצקי מעלה כלל בעיות עקרוניות שונות, כגון: משמעותה של האמונה בבריאה יש מאין אצל רמ"ק. כמה קטעים בעניין זה מובאים באנתולוגיה, אך תוך השמטת הדברים החשובים

מבוא

והמוקשים. כך מביא הורודצקי את התחלת פרק יז בתמר ב' שבס' אילימה¹⁶, אך הציטאטה נפסקת בדיוק במקום שבו רמ"ק מתחיל להסביר את המשמעות הסמלית של המונחים יש ואין שעליהם דיבר קודם-לכן.

אפשר להביא דוגמאות נוספות לדרכו של הורודצקי בבחירת הקטעים לאנתולוגיה שלו. הוא מביא, למשל¹⁷, את התחלת פרק ח בתמר א' שבס' אילימה. אך משמיט (בלא לציין שיש כאן השמטה!) את המשפטים המעניינים והחשובים ביותר שבקטע זה, שבהם מצוי המונח 'שעשוע'. אחר-כך¹⁸ מעתיק הורודצקי את כל המשל הארוך שבס' שעור קומה (עמ' 18-19), אך כשהוא מגיע לפירוש המשל (שבמרכז חלקו הראשון עומד ה'שעשוע') הוא מסתפק במשפט סתמי אחד ואת השאר פוטר ב'וכו' וכו'. די בדוגמאות אלה כדי להוכיח שספרו של הורודצקי, הן המבוא והן האנתולוגיה, אינו מוסיף הרבה להבנת תורת הקבלה של רמ"ק.

רוב הטענות העיקריות של הביקורת על ספרו של הורודצקי הועלו כבר בקיצור על-ידי ג. שלום¹⁹, שהעיר גם על כמה טעויות היסטוריות של המחבר. אחת מהן יש להזכיר במיוחד: הורודצקי מזהה (בעמ' ס של המבוא לספרו) את ר' דוד בעל ס' מגן דוד, שממנו מצטט רמ"ק בשער עצמות וכלים, עם ר' דוד בן זמרא (רדב"ז). את העובדה שרדב"ז אומר בספרו היפך הדברים שמייחס לו רמ"ק מתרץ הורודצקי בהשערה, 'שרדב"ז שינה, אחר ביקורתו החריפה של רמ"ק, את דעתו בעניין זה וכתב מה שאנו מוצאים היום לפנינו' (שם שם, הערה ב). שלום הוכיח שזיהוי זה הוא בלתי-אפשרי²⁰, ובתשובה לתשובתו של הורודצקי אף קבע שכוונת רמ"ק לר' דוד בנו של ר' יהודה מסיר ליאון²¹.

הדפים המעטים שכתב שלום על רמ"ק בתשובתו להורודצקי ובספרו האנגלי²², פותחים פתח ראשון להבנה נכונה ושיטתית של תורתו. תיאור רחב ומפורט יותר נתן שלום בסמיגריון על קבלת רמ"ק (בשנת תשי"ד) וכן בשיי-

¹⁶ הורודצקי: תורת הקבלה וכו', עמ' רמ"א-רמ"ב (מספרי העמודים המצויינים להלן הן של האנתולוגיה ולא של המבוא).

¹⁷ שם, עמ' יב. ¹⁸ שם, יג-סו.

¹⁹ קריית ספר, כרך א', עמ' 203-205, וכרך ב', עמ' 28-31; *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (M.G.W.J. — להלן), Vol. 75 (1932) pp. 167-172; Vol. 76 (1931) pp. 451-454.

²⁰ M.G.W.J. Vol. 75 p. 445.

²¹ שם, כרך 76, עמ' 172, ועיין בקריית ספר, כרך ט (תרצ"ב), עמ' 258.

²² G. Sholem: *Major Trends in Jewish Mysticism* (M.T. — להלן) New York 1954, pp. 252-253.

מבוא

עור על נושא זה (בשנת תש"ך). ועל מה שלמדתי מפיו בשיעורים אלה מבוסס חיבור זה, הן מבחינת המיתודה והן מבחינת התוכן. התכוונתי תחילה לתת תיאור מקיף של קבלת רמ"ק על כל נושאיה, אולם ריבוי החומר השייך במישרין לנושא החיבור — תורת האלוהות — אינו מניח לי מקום לדון בתורת הנפש, בתורת האדם ובתורת הרע. דעותיו של רמ"ק בנושאים אלה הן בעלות עניין רב כשלעצמן, אך אין בהן משום שינוי עקרוני לגבי השקפתו המיטאפיסית היסודית.

פרק ראשון

האל הטרנסצנדנטי ותאריז

א. יחסו של רמ"ק לפילוסופיה

הדיון בתפיסה שתופס רמ"ק את אלוהים כטרנסצנדנטי כרוך בבירור יחסו של רמ"ק לפילוסופיה, למדעים של זמנו ולהכרה השכלית בכלל; יחס שיש בו משום שניות, המגיעה לעתים אף לידי סתירה ממש. ההערכה החיובית שמעריך רמ"ק את הפילוסופיה באה לידי גילוי בעיקר בעניין הטרנסצנדנטיות של אלוהים. בתחום זה יש להכיר טובה לפילוסופים: 'וכל שדיברו הרודפים אחר הידיעה האלהית בשכל... צדקו במה שסילקו ממנו התארים והפעולות... ויש להחזיק להם טובה במה שהרחיקו ענייני הגשמות וכיוצא בו ממנו'¹. סילוק הגשמיות מן האלוהים היא זכותם של הפילוסופים, וכאן גם גבול הישגם התיאולוגי: 'האלוה הפשוט אשר הוא שכל ולא גוף לא יכלו החוקרים לעמוד אלא עד כאן מתוך חקירתם'². גם את המצווה היסודית לדעת את אלוהים מנסח רמ"ק, לפחות מצד הצורה, כמו הרמב"ם בפתיחת משנה־תורה — כידיעה ולא רק כאמונה: מכיון שהרמב"ם אומר 'לדע שיש שם מצוי וכו' משמע שצריך ידיעה ממש והשגת האלוהות כפי כוח דעת האנושי'; אם כי ידיעה זו, שהיא 'ידיעת סיבוב הגלגלים בכוחו והנהגתו על ידו', אינה אלא 'תחילת הידיעה בכלל במציאויות האלה, ואחר כך כפי גודל הדעת והידיעה כן יגדיל קיום מצוה זו'³.

השפעתו הגדולה של הרמב"ם על רמ"ק ניכרת גם בכמה שאלות מיטאפי-

¹ ספר שעור קומה, ורשא תרמ"ג (להלן: ש"ק), עמ' 67.

² ספר אילימה רבתי, לבוב תרמ"א (להלן: אילימה), ז ע"א.

³ ספר אור נערב, ונציה שמ"ז, יח ע"א, ע"ב.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

סיות ממש, ועוד נראה את השינויים שהכניס רמ"ק במושגים הפילוסופיים של הרמב"ם. אך אפילו מבחינה ספרותית בולטת השפעת מורה־נבוכים — בעיקר בס' שעור־קומה. כבר בהקדמה מוגדרת מטרת הספר בדומה לנאמר בהקדמת מו"נ: 'להרחיק הגשמות כל האפשר ולתת פתרון לכל הדברים הבאים בתורתנו הקדושה ובדברי הנביאים והכתובים ודרז"ל המורות גשמות'; וכמו אצל הרמב"ם באה כאן גם ההערה על דרך כתיבת הספר — 'דרך קצרה וארוכה' — ועל הזהירות שיש להיזהר בהבנת כל הקדמה והקדמה. בדיונים פרטיים יותר מתגלה לעתים דמיון מיתודי כה גדול בין שני הספרים עד שהניגוד בין הביטוי החיצוני לבין התוכן הקבלי צורם את האוזן; למשל בדיון על צלם ודמות, שבו מובאים אף אותם הפסוקים להדגמת עניין השמות המשותפים⁴. כך גם כל הדיונים באופי המשל ובתפקידו טבועים בחותמו המובהק של הרמב"ם⁵.

אולם, דמיון זה אינו מבטל את הניגוד העמוק שבינו לבין הרמב"ם, ורמ"ק עצמו מדגישו. דווקא בספר זה מרבה רמ"ק בפולמוס נגד הרמב"ם — פולמוס גלוי ונסתר. הרמב"ם הוא אמנם 'החוקר הפילוסוף האלוהי', אך 'נעלמו ממנו כמה מפתחות חכמה' ולכן לא ידע לפרש, למשל, את הפסוק 'ויולד בדמותו כצלמו', וטעה טעות גמורה בכל תורת־הנפש שלו⁶. ברור גם כנגד מי יוצא רמ"ק בדבריו על טעמי המצוות: 'ואם נרצה לומר שהיתה הנהגה לקיום העולם וכיוצא, הלזה יחרד העולם כל החרדה הזאת... שהרי האומות שלא קיבלו התורה וחכמיהם הנהיגו אומתם הנהגה המשמרת ומקיימת האומה בשררה וקיום נמרץ'⁷.

עם כל זה הפילוסופים הם שקבעו 'אמונה כשרה בלב המשכילים עם ה' ה'⁸. אבל כאן יש לעמוד על משמעותו של המונח 'אמונה', כי בו מתגלית כבר נקודת־מפנה קבלית. רמ"ק אומר, ש'עיקר האמונה להאמין שהאין־סוף אחד פשוט תכלית הפשיטות בלי הרכבה'⁹. ובעיצומו של הוויכוח הקבלי בשאלת עצמות וכלים הוא מביא ניסוחים רמב"מיים טיפוסיים: האלוה הוא 'אחד פשוט תכלית הפשיטות, מחויב המציאות, ומציאותו לא יחסר ולא יעדיף, ואילו יצויר השבתת כל הנבראים, יאבדו והוא יעמוד'¹⁰. פתיחת ס' אילימה

⁴ ש"ק עמ' 52, עיין גם עמ' 13.

⁵ שם עמ' 5, עמ' 10. עיין גם עמ' 8 על עשרת המסכים כמשל לדרגות הנבואה.

⁶ שם עמ' 67. ⁷ שם עמ' 18. ⁸ שם עמ' 67.

⁹ ספר פרדס רמונים, קראקא שג"ב (להלן: ספ"ר) מח (נח) ע"ב. בדפוס הזה שובשו סימני הדפים. מספר הדף הבא בסוגריים מציין את הסימן המשובש.

¹⁰ שם כח ע"ב — כס ע"א.

האמונה בספירות

אף זהה כמעט עם פתיחת משנה־תורה: 'יסוד האמונה ועמוד העבודה לידע שיש אלוה אחד שאינו גוף והוא המציא כל נמצא ואין מציאות נמצא מבלעדיו'. אולם להלן (בפרק א גופו, שהוא כביכול ההסבר לפתיחה זו) משתמש רמ"ק במונח אמונה במשמעויות שונות: מצד אחד הוא ממשיך לדבר על האמונה במציאות האל כ'יסוד האמונה מפני שתחילה בכל אמונה היא אמונה זו... היא מקור נובע שאר כל האמונות שכולם תלויות באלוה היותו נמצא... וכמו שהוא קיום כל הנמצאים ומבלעדיו אין נמצא... כך הוא קיום כל האמונה ומבלעדיו אין אמונה כלל מפני שלא תעמוד שום אמונה בעצמה אם לא ע"י שהוא קיום כל הויה'. אולם מצד שני נאמר, ש'דברי רז"ל עמוקים הרבה מאד, נכונים על סוד האמונה', והאמונה על דרך הנסתר היא מידת המלכות 'שהיא שכינת האלהות בתחתונים ומתוך שכינה הם מאמינים במלכות' (באלוה הות). האמונה היא המלכות בייחודה באין־סוף ו'מסוד שני אלו כל האמונה' יי. אמנם עיקר האמונה היא באין־סוף, אבל כיוון שרק באמצעות הספירות אנו יכולים להאמין בו הרי רק על־ידי מידת המלכות מתאפשרת אותה אמונה שקודם לכן דובר עליה בלשון כללית ופילוסופית לגמרי: 'כל התחתונים נדבקים בה מפני שעל ידה יגיע אליהם האמונה באין־סוף והיינו להאמין שיש אלוה' וכו'.

האמונה בספירות

כאן עולה השאלה, אם רמ"ק רואה את האמונה בספירות כחלק הכרחי של אמונת כל אדם מישראל. תשובתו על שאלה זו מתחמקת מניסוח ברור, אך באמת היא חד־משמעית. לדעת רמ"ק אפשר ללמוד משהו בעניין זה מהשגתו המפורסמת של הראב"ד על דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג. דעתו של הראב"ד כוחה יפה לגבי מי שאינו יודע את המחשבה העיונית ולא הורגל בה, ולכן הוא מייחס גשמות לאל; כיוון שבכל העניינים האחרים הוא עובד את ה' בתמימות, אין הוא בחזקת מין, אם כי הוא טועה, כמובן: 'וכן נאמר בעניין הספירות כי ודאי מי שלא ידע בהם והאמין באחד הפשוט בלתי ידיעת הספירות אין ראוי שייקרא כופר ח"ו... אמנם יצדק אמרנו עליו שלא זכה לראות מאורות מימיו ולא טעם במתק התורה'. אולם מי שידע את עניין הספירות וכופר בהם, לא ייקרא כופר (שהרי הוא מאמין בכל ענייני האלוהות) ואף־על־פי־כן הוא כופר, מפני שהוא מכחיש פירוש מפירושי תורה שבעל־

¹¹ אילימה א ע"א ; וכן בספ"ר שער ערכי הכנויים ערך 'אמונה'.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

פה ודברי רז"ל¹². לא ברור מכאן אם מי שיודע את עניין הספירות וכופר בהן הוא בחזקת מין; כי למרות ההקבלה למחלוקת הרמב"ם והראב"ד, שממנה משתמעת תשובה שלילית, הרי בעקיפין התשובה היא הפוכה, ולו גם מטעם דוגמאטי בלבד — הכחשת המסורת של תורה שבעל-פה. יתר על כן: 'מהכחשת הספירות יימשך אל הכפירה, כי נכריחנו בהקדמות ופינות התורה כי אחר שהאחד הפשוט לא ישיגהו שינוי, איך ישגיח בעניינים חולפים... על כרחו נכריחהו בהאמנת הספירות או ייקרא כופר... סוף דבר, האדם מוכרח להאמין בספירות כדי שיצדק בעיקרי האמונה ובפינותיה שאי אפשר להעמיד פינות התורה אלא בהם'¹³. רק על-ידי תורת הספירות אפשר להסביר את האמונה בהשגחה, ומכיוון שהאמונה הזאת היא מעיקרי הדת, הרי ברור שהכופר בספירות כופר גם בהשגחה, והוא מגיע לסתירה בין שני עיקרים, שאי-אפשר לוותר על אף אחד מהם: 'כדי שלא נכחיש עיקרי אמונתנו באחד הפשוט במציאות פשיטתו, שהוא מסולק מן התארים המחייבים הגוף והגשמות, ואנו מוכרחים להאמין השגחתו, שהוא גם מעיקרי הדת, ולכן אנו צריכים להאמין בספירות כדי שלא יהיו עיקרי אמונתנו סותרים אלו לאלו'¹⁴. האמונה השלמה היא אפוא אמונה 'האוחזת סתם באין-סוף עם ספירות'¹⁵.

ההכרה השכלית

הפילוסופים אימתו את אי-גשמות האל ועוד עיקרי אמונה 'מן השכל והטענות האמתיות'¹⁶. את דרך ההכרה השכלית עצמה מתאר רמ"ק לפי תורת-ההכרה של הרמב"ם. השכל כשהוא משכיל צורה הריהו נהפך למשכיל, כי נתלוותה אל השכל פעולת ההשכלה. עם הצטיירות הצורה בשכל היא נהפכת למושכל, ואז מתקיימת אחדות השכל המשכיל והמושכל¹⁷. זהו תיאור ההכרה האנושית, ועוד נשוב לקטע זה בדיון על אופי הידיעה האלוהית אצל רמ"ק. כאן די שנדגיש כי למרות אחדות זו של שכל, משכיל ומושכל, הרי שלושת הגורמים האלה מובחנים זה מזה ואף עוקבים זה את זה, בגלל האופי הזמני של ההכרה

¹² ספ"ר י ע"א. המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד מובאת גם בס' אילימה ב ע"א-ע"ב, אך שם רמ"ק מסכים לגמרי עם הרמב"ם.

¹³ ספ"ר י ע"א. ¹⁴ שם ט ע"ב.

¹⁵ אילימה נח ע"ב. אמנם אין-סוף כולל כאן גם את הבחינות העליונות של כתר.

¹⁶ ש"ק עמ' 67.

¹⁷ שם, עמ' 26. ועיין גם אילימה נא ע"א: 'שכל האדם יצא השכלתו ויתדבק שכל בשכל בשובו אליו, וזה עניין השגת הנביאים'. אלא שמידת ההשגה תלויה באור שיאיר בספירות, שעל-ידם מאירים 'עיני שכל המשיגים'.

ההכרה השכלית

האנושית. אף-על-פי-כן עולה הכרה שכלית זו על ההכרה החושנית: 'שבח ראיית השכל על העין, כי העין לא יראה אלא מה שכנגדו... דבר מוגבל שיוכל הכלי הגשמי להגבילו, אבל השכל יראה אפילו מה שאינו כנגד העין'¹⁸. השכל גם שופט את רשמי החושים והוא יכול להכחיש אותם 'ויאמר שהוא ישר ויצדק יותר מעין הראות הברי'. רמ"ק מביא כמה דוגמאות להגבל התפיסה החושנית, הן בחלל והן בזמן, ומראה שהשכל יכול לשפוט מעבר לגבולותיהם המצומצמים¹⁹. בתחילת ס' אילימה מביא רמ"ק דיון ארוך, שצביונו דידאקטי וראציונאליסטי מאוד, להסברת דרכי ההפשטה מן הגשמיות על-ידי השכל. אמנם השכל שוכן במוח, אולם 'האיבר ההוא אינו מצד צורך השכל אלא מצד הגוף, שישכון השכל על הגוף על-ידי האיבר הנכבד ההוא... והנה השכל הזה... יתרבה עניינו או ימעט לפי מה שיטה האדם ויהיה מש-כיל, מפני שהשכל בכוח אינו בפועל'. לא זו בלבד שהשכל אינו כוח לא-גשמי אלא הוא גם מובדל מן הדמיון: 'מה שיעלה בדמיון לא ייקרא פשוט מהגוף מפני שהדמיון לא ידמה אלא גוף, אמנם מה שיעלה בשכל הוא הפשוט... השכל הוא הכלי החשוב אשר באדם שישכיל הדברים הפשוטים מפני שהם שכל'. וכיוון ש'כל הנכנס במדמה — מוגשם, וכל הנכנס בשכל — פשוט', הרי הדיונים השכליים אינם גשמיים גם אם המושא הוא כביכול גשמי. השכל יכול אפוא לעלות בדרגות ההפשטה גם מן הדימויים והסמלים הגשמיים ולהגיע להבנת המושג המופשט, ואף להבנת המושג העליון — 'השכל הזה העליון על כל, שהוא האלוה'²⁰. מובן, אין פירוש הדבר שאפשר להשיג בשכל את מהות האל, השכל האנושי אינו יכול להגיע לכך מטעם עקרוני — מפני טבעו הדיסקרטי: 'ולא נוכל בשכל מחודש לדעת שכל קדמון, ובשכל נפרד לחלקים לא נוכל להשיג שכל מיוחד תכלית היחוד'²¹. על-כל-פנים, השכל מתואר לעתים בפי רמ"ק כחלק העליון בהכרתו של האדם: 'השכל והדיבור הוא כוח נתון בו לרמוז אל הא"ס'. כשם שאין-סוף מחייה ומנהיג את הכול 'כן השכל והדיבור מנהיג כל הדברים אשר נכללים בגוף, כמו כוחות הנפש ועניינה... לכן אותם החכמים שהיו עוסקים במעשה יצירה בסדר האלפא ביתא, עם היות שהיו בוראים אנשים לא היו מדברים, להעדר הכוח הנדמה לאין-סוף'²².

כאן ראוי לציין כי רמ"ק רואה את הצד החיובי שבמדעים השונים, ואף משתמש במסקנותיהם לצורך דיוניו. היסוד הקבלי להצדקת העיסוק במדעים

¹⁸ ספ"ר קכו ע"א. ¹⁹ ש"ק עמ' 186. ²⁰ אילימה ב ע"ב.

²¹ שם ג ע"א. ²² ספ"ר קיח ע"ב.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

הוא העיקרון של 'מבשרי אחזה אלוה' — המבנה הפיסי של גוף האדם יכול ללמדנו הרבה על המבנה של העולם האלוהי: 'שמפורסם היות האדם, צורותיו ותכונתו ואיבריו ועורקיו וגידיו, דמות בבואה עליונה. והאדם צל עליון שנת-גשם ונתעבה בעוה"ז'²³. ולכן 'מי שהיה בקי בחכמת הניתוח על דרך האמת ישכיל ויבין כמה עניינים נעלמים... כי גוף האדם עם היותו גשם עכור כולל הכל'²⁴. רמ"ק אף מבטית דיון מפורט בחכמת ניתוח זו במקום אחר. בקשר להסבר משמעות הנקבים שבגוף האדם הוא אומר: 'נבארם בס"ד (בסייעתא דשמיא) לא על צד חכמת הניתוח; כי זו חכמה מפוארה, אבאר אותם במקום אחר'²⁵. כדאי להזכיר דוגמה אחת לשימוש בפסיכולוגיה הא-ריסטוטלית כמשל להסבר של ענייני-קבלה מובהקים. בדיון על רצון-הרצון גות אומר רמ"ק: 'המחשבה באדם במוח תכלול כל הפעולות ויתפשטו בגוף מן החוש המשותף. והנה החוש המשותף הוא כעין רצון-הרצונות באדם העליון ע"ד משל, והפעולות המתפשטות בספירות הוא כעין התפשטות החושים באיברים'²⁶.

עקרון ההקבלה הסטרוקטוראלית בין התחתונים והעליונים אינו מצטמצם רק לגבי גוף האדם, אלא מתרחב ומקיף את כל תחומי הטבע: 'כל הדברים בעולם הוא דפוס וצל העולם העליון ואפילו ממין הבהמה והחיה'²⁷. ולכן לא רק האנאטומיה והפיסיולוגיה של האדם הם מדעים היכולים לעזור לנו להבנת החכמה האלוהית: 'והרוצה להתבונן בנפלאות תמים דעות יתבונן מתוך גשמיות הנבראים, בין בעלי-חיים בין צמחים, וישכיל מתוכם השר אשר נתייסד עליו, ובזה יוכל האדם לבחון החכמה האלוהית מתוך הנבראים'²⁸. ס' שעור-קומה מסתיים בתיאור נלהב של ראיית המציאות הטבעית וערכה כהכנה להבנת סודות הבריאה והנהגתה: 'שיתבודד האדם בחכמה האלוהית כשישכיל בבריאת הנמצאות וישכיל בתכונת אבריהם... (כאן מובא אות דוגמאות לנושאי מחקר מדעי, בעיקר בעולם החי והצומח) וישכיל בזה

²³ שם לה (לד) ע"ב. ²⁴ שם שער הנשמה, סוף פרק ח. ²⁵ אילימה קכו ע"ב.

²⁶ שם יט ע"ב; עיין גם ספ"ר שער ערכי הכנויים ערך 'שמיעה'. ועוד נחזור לעניין זה להלן. ²⁷ ספ"ר שער הנתיבות, נתיב כג; ועיין גם נתיב לא.

²⁸ ש"ק עמ' 136; עיין גם ב'דרישות בעניני מלאכים' עמ' י. כאן מוזכרים 'פרקי הרמב"ם לפי הטבע' כמסייעים להבנת סודות מעשה בראשית. ספר זה, שהודפס על-ידי הרב מרגליות בסוף ספרו 'מלאכי עליון', ירושלים תש"ה, אינו אלא חלק מפירושו של רמ"ק לזוהר שיר השירים, כפי שהראה ג. שלום, ועיין כתבי-יד בקבלה עמ' 94-99, 230-236. הספר מוזכר על-ידי רמ"ק בספריו המודפסים בשמות שונים: 'שיר השירים', 'חקירות ודרישות בש"ה' או 'ש"ה בחקירות ודרישות'. עיין אילימה כו ע"א, סה ע"ב. ש"ק עמ' 31, 73, 131, 134, 178, 185.

האופי העיוני של תורת רמ"ק

סוד הבריאה וענייניה, ויש בזה מבוא להזכיר שיעור יניקת כל מלאך ומלאך הממונה על הנמצאות... והכל נכנס בסוד בחינת החכמה העליונה מתוך הנמצאות התחתונות'. גם בהרבה עניינים פרטיים מסכים רמ"ק עם אנשי-המדע; והמעניין הוא שהרבה דוגמאות לכך אנו מוצאים דווקא בס' פרדס רמונים, שבו המגמה המיסטית מודגשת יותר מאשר בס' אילימה²⁹. אמנם עובדה זו מסתברת מן האופי הספרותי של ס' פרדס רמונים, שבו (בניגוד לס' אילימה) מרבה רמ"ק בדיונים מפורטים, בדברי פולמוס ובהדגמות רחבות מכל התחומים, ולכן יש מקום בספ"ר להבאת אנאלוגיות ממדעי-הטבע השונים, שאינן אלא אמצעי-עזר בלבד להבנת התהליכים שבעולם העליון. רמ"ק מוכן אף לקבל חלק מדעותיהם של חוקרי-הטבע, בתנאי שאמיתותן תוגבל לתחום המתאים להן. יש להבדיל היטב בין שימוש זה לבין השימוש במושגים פילוסופיים-מדעיים מסוימים (כגון: חומר וצורה, בכוח ובפועל, הוויה והעדר), המשתנים במשמעותם כשהם נכללים בתורת האלוהות הקבלית.

האופי העיוני של תורת רמ"ק ויחסו למאגיה

לפני שנעבור לראות את הצד השני שביחסו של רמ"ק לפילוסופיה ולמדעים, עלינו להעיר גם על האופי העיוני של תורתו ועל יחסו למאגיה. בספר הדידאקטי הקטן אור נערב מדגיש רמ"ק את האופי הספקולאטיבי של הקבלה. כדי לחדור לעומק הרעיונות הדיאלקטיים העמוקים של הקבלה יש צורך בשכל המאומן יפה בפלפול התלמודי, ובזה מתנגד רמ"ק למקובלים שהמעיטו בערכו של הניתוח העיוני החמור בתחום המסתורין: יש הבאים לידי טעות בקבלה מפני 'שלא ראו אור הפלפול מימיהם', הם חושבים 'כי אין החכמה הזאת צריכה פלפול וקושיות'³⁰. הפלפול הוא הכנה, מבחינה דידאקטית

²⁹ בספ"ר לו ע"א מביא רמ"ק אגדת חז"ל במס' חגיגה על הרקיעים, והוא מראה על אי-התאמה בין ז' רקיעים שמנה שם ריש לקיש לבין הרקיעים שמנו חכמי התכונה. וכיוון ש'לפרש כי רז"ל חולקים עם חכמי התכונה... אי אפשר' הוא מספר שעניין זה הציק לו; ואם כי מצא פתרון בעזרת מאמר בזוהר, על-כל-פנים אין הוא מבטל את עצם דעת בעלי התכונה. דיון ארוך במושגי הגיאומטריה של 'בעלי התכונה' מובא בקשר להשגת ר' יהודה חייט על ר' עזריאל (ספ"ר יא ע"א). ויש דוגמאות נוספות, מתחומי מדע שונים: הסתמכות על 'הבקיאים בחכמת הטבע' בקביעת סדר המזלות (שם קכו ע"ב); הבאת ניסוי של 'חכמי המחקר' כדי להוכיח שיסוד העפר כולל את שלושת היסודות האחרים (שם סט ע"א); פעולת הראייה כפי שהיא מוסברת על-ידי 'הטבעיים' כמשל לעניין הצינורות שבין הספירות (שם לט ע"א); הסתמכות על 'חכמי הניתוח' בתיאור של מעבר הזרע אל פי האמה (שם סו ע"א); הסבר ראציונאלי לפעולת הקמיעות וראיה לכך מ'בעלי הטבע' המצליחים לרפא חולי-נפש באמצעים פסיכולוגיים המשפיעים על הגוף (שם עא ע"ב).

³⁰ אור נערב יו ע"א-ע"ב.

האל הטרֶאנה צודגטי ותאריז

ומיתודית, לעיסוק בקבלה, והכנה זו היא הכרחית, כי בקבלה עצמה 'צריך לרדוף אחר הדעה בדברים הנסתרים בדקדוק גדול ובעיון מופלא ופלפול עצום, היפך המתקבלים בדורנו שאומרים שאין לדקדק בחכמה הזאת'³¹. רמ"ק אומר בפירוש, שעניינו העיקרי — על-כל-פנים בס' פרדס רמונים — הוא בצד העיוני של הקבלה ולא בצד המעשי-המאגי. בסוף הפרק החמישי של שער התמורות מובא דיון קצר על השרים הטמאים הידועים ל'בעלי החכמה הזאת הבקיאים בשימוש', ורמ"ק מסיים את הפרק: 'וקיצרנו בהם הרבה לפי שאין הדברים האלה בכוונתנו אלא הערה אל המעיין כדי שיצליח בביאור התורה וסודותיה, ובזולת זה אין לנו בו חלק ולא ידיעה', וכן בשער ערכי הכינויים בערך מטטרון מזכיר רמ"ק, שלמטטרון שבעים שמות 'ובאו מבוארים בקבלה המעשית במקומות רבים ואין רצוננו להעתיקם, שאין בידיעתם תועלת אל העיונים'³². בתחילת שער הגוונים מדובר על אפשרות של השפעה על העליונים על-ידי לבישת בגדים בצבעים שונים, וכן על-ידי קמיעות, 'והדברים האלה ידועים ומבוארים אצל כותבי הקמיעין ואין לנו חלק בעמלם'. אמנם רמ"ק ממשיך ומסביר את דרך פעולתם, אלא ש'הקיצור יפה לסיבות רבות'³³.

אין פירוש הדבר, שרמ"ק ממעיט בערכה של הקבלה המעשית או כופר בכוחה. אדרבא, אי-ידיעתנו בקבלה מעשית היא סימן לירידת הדורות; הנביאים ידעו את הרוחניות המתלבשת באותיות ועל-ידי זה הכירו את קשר העולמות, 'והיו יודעים כוחם ושימושם, לא להשתמש ח"ו אלא לדעת יכולת קונם'; ואילו כיום הזה נחלש כוח החכמים 'מהשיג פשט הדברים, כל-שכן בידיעת הקבלה העיונית הספירית, כל-שכן המעשית'; רק מתוך דברי רשב"י יכול 'שכלנו הדל' להבין משהו 'על-ידי הכאת פטיש השכל בקושיות וקליפות ההלכות'. גם בגלל הסכנה (מעשה דילה רינה!) פסקו לעסוק בקבלה מעשית 'ולטעם זה לא נחקור אחר שימושי השמות... זולת בביאורם ממה שיועיל אל העיון'³⁴. הסכנה הכרוכה בעיסוק בקבלה מעשית היא הטעם העיקרי להתנגדותו של רמ"ק לדון בה. הוא מסיים את שער האותיות באזהרה חמורה למי שימצא ב'מגילת ספר' את ידיעת פעולת השמות, 'כי אפשר לו להרכיב טוב ברע או רע בטוב'³⁵. אך בכל זאת 'ראוי לצנועים לחפש אחר ידיעתם, כי

³¹ שם ל ע"א. ³² ספ"ר קנה ע"א. ³³ שם עא ע"ב.

³⁴ שם קעז ע"ב. במידת-מה מנוגדת דעת רמ"ק בעניין זה לדעת הזוהר. עיין על כך (להלן) — G. Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, pp. 228–229 (Z.K.).

³⁵ האזהרה מפני העיסוק במאגיה קשורה גם בסכנה שבה נכנס אדם הראשון — עיין ש"ק עמ' 58–60 ; 129. וכן ב'דרישות בעניני מלאכים' עמ' סב-סג.

פילוסופיה וקבלה

הם טובים דעת (לדעת) גדולת יוצרנו לשלימות. אמנם 'בתנאי שיהיה העוסק בכך כלי מוכן לקבל הרוחניות וראוי לכך'³⁶. יחס חיובי עוד יותר למאגיה (אם כי מתוך ראייה מיטאפיסית מובהקת) מגלה רמ"ק, כשהוא מביא את דבר בעל ס' ברית מנוחה האומר, ש'יש כוח ביד בן-אדם להבקיע העולמות להכריחם לפעולתם על-ידי שמות הקדש'³⁷. יתר על כן, מי שעוסק ברוחניות האותיות וחיבורם זה לזה 'יוכל לברוא עולמות', וזו מדרגה גבוהה מאוד בקבלה ו'אינה נמצא כמעט'; בה משיגים 'סודות תורתנו הקדושה, לא יכילם רעיון וחשבון', ובה עתידים ללמוד בזמן תחיית המתים³⁸. אולם כאן אנו נמצאים כבר בתחום שאינו רק מאגי אלא גם כרוך במיסטיקה של האותיות, שנוכירה עוד להלן.

פילוסופיה וקבלה

ראינו עד עתה, שרמ"ק מוכן לקבל קצת מדעותיהם של הפילוסופים ואנשי-המדע. אבל קודם שנראה עד כמה רחוק הוא בכל-זאת מן 'החוקרים' ודרכיהם,

³⁶ ספ"ר, שער הצירוף, סוף פרק שלישי (התיקונים בטכסט הם על-פי דפוס מונקטש תרס"ו).

³⁷ אילימה קיב ע"ב, וכן בספ"ר שער הנקודות פרק א, שם נאמר שדברים אלה ניכר בהם שהם 'דברי קבלה מפה אל פה או מפי מלאך שאינם דברים מושגים ברוב עיון או דקות שכל, אלא השגה נפלאה קרוב אל רוח הקדש'. הערכה כזאת של ס' ברית מנוחה באה גם ב'דרישות בעניני מלאכים' (עמ' ט-י). כאן רמ"ק מרבה מאוד להזכיר את הספר, והוא מחשיבו דוחקא מפני הקבלה המעשית שלו.

³⁸ ספ"ר קצ ע"ב; וכן ב'דרישות בעניני מלאכים' (עמ' ה) מדובר על התורה שתתחדש 'אחר התחיה בהיות העולם מתחדש... ואז נשיג פרטי העניינים אלו יותר על אמיתתם ונשכיל מוצאי ההיות ממנה, ונדע בזה לברוא עולמות ונדע לשעבד אלינו על-ידה ובאמצעותה כל הנמצאים, ועכ"ז לא נתעסק בזה רק להשכלת התורה, ולא שנצטרך אל הפעולות ולא נקלקל בידיעתם כאשר קלקלו רבים בהשיגם מזה חלק ממנו קט מזער'. אף-על-פי-כן מרבה רמ"ק לתאר בספר זה את דרכי השימוש 'בכוח העשיה קודם היעבותה' (עמ' לו); כן מתוארת אף טכניקה של שימוש בשמות, בלחשים, בהשבעות ובקמיעות (עמ' פג ואילך, וכן בספ"ר קיז ע"ב) והיודע להשתמש בה יצליח לבצע את רצונו (עמ' ג, יח), ואפילו נגד רצון הבורא, שהרי 'הקב"ה לא יחלל כוח שמותיו ית' בשום אופן בעולם, והיודע כוח השמות ודרך פעולתם בלי ספק יתקיים מאמרו' (עמ' עז-עח). אמנם אם אדם ישתמש בשמות בטומאה, הרי 'אחר סילוקו מן העולם הקב"ה נוטל נקמתו ממנו'. ואף בעולם הזה 'אותם החיצוניים שהוא הטריח בפעולתם... מסיתים אותו ומטעים אותו בענייני המשיח ומראים לו שמות שישתגע לעשות עצמו משיח או נביא כדי לרוממו בעיני עם ישראל לרוב חשקם ותאותם במשיח ואח"כ נשאר בבושת וחרפה' (דברים דומים בס' חסידים סעיף רו בהוצאת מרגליות, ירושלים תשי"ז). רק יחידי סגולה, כר' יהודה החסיד, ר' יוסף גיקטיליה, ר' אלעזר מגרמיזא והרמב"ן (המוזכרים בהקשר זה בספ"ר קיז ע"ב) הצליחו לצאת בשלום מן העיסוק בקבלה מעשית. אך הם לא מסרו לדורות הבאים את סודותיה וראוי הוא לכל משכיל להסתיר עניין כזה מפני שהתועלת המושג ליודע מידעת השם אינו בפעולה אלא דוחקא בהכרת כוח השם' (עמ' עח).

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

עלינו לציין שלעתים משתמש הוא בלשונות 'דרך החקירה', או 'מצד החקירה', גם לגבי ענייני-קבלה מובהקים. מתקבל הרושם שיש איזו פילוסופיה קבלית העומדת בין הקבלה והפילוסופיה, או לפחות מיתודה פילוסופית. המשמשת לבירור שאלות הקבלה. רמזים לכך באים בס' פרדס-רמונים, ורק פעם אחת בס' אילימה, כשמדובר על 'המציאות המחוייב אל הספירות על צד החקירה... שיהיו משתלשלות זו מזו ועלולות זו מזו'³⁹.

אחת השאלות שנבוכו בה 'קצת מחוקרי החכמה' היא השאלה 'אם יש יכולת בא"ס ממ"ה הקב"ה להאציל י' ספירות זולת אלה, אם לאו ח"ו'. אמנם זו 'שאלה פתיות גדול ומרוב סכלות שאל השואל השאלה הזאת', אך בכל זאת עונה עליה רמ"ק בדיון מפורט; וראוי לציין שנימוקיו בדיון זה הם ראציונאליים ברובם והם מובאים מצד ההיגיון⁴⁰. את מציאותן של הספירות מוכיח רמ"ק 'מצד החקירה', בטענה שיש הכרח להחזיק בשתי האמונות הסותרות: פשטות האל והשגחתו בעולם. את הראיות שהוא מביא מכנה רמ"ק 'ראיות מוכרחות קצת מפאת התורה על דרך החקירה. אמנם על דרך החקירה רה בזולת סעד וסמך מהתורה כתבו המפרשים עוד ראיות רבות, ומפני שאין דרכנו בחיבור זה על דרך החקירה לא העתקנו אותם כלל'⁴¹. מכאן נראה שדרך החקירה בקבלה היא בעיקר מיתודה מסוימת, ולא שיטה פילוסופית-קבלית. כך גם מסתבר בבירור מן האנאלוגיה שבין הספירות לבין השכלים הנבדלים, שעליהם שואלים הפילוסופים במה ייבדלו זה מזה ויהיו עשרה, אם הם פשוטים ורוחניים⁴². אין כאן כל ניסיון להקביל את השכלים לספירות מבחינת התוכן; זו היא הקבלה של צורה בלבד. אף-על-פי-כן אנו שומעים בשער עצמות וכלים על חוקרים המדברים בלשונם של מושגי הקבלה: 'בריאית שמים וארץ ושאר הנבראים היו על-ידי עצם האלוקות לא על-ידי הכלים כפי העולה אל הדעת מצד החקירה, והיא סברת החוקרים כפי מה שאומרים שסילק מן העולם הזה השגחתו כמבואר בפרק ג'⁴³.

על-כל-פנים, אין בכל זה משום שינוי בהשקפתו החד-משמעית של רמ"ק בדבר ההגבל של הפילוסופיה, וגם אם אפשר לפעמים להשתמש במיתודה שלה — מכל-מקום אין היא יכולה לענות על השאלות העיקריות של הדת. אמנם אין להאשים את הפילוסופים על הבנתם המוגבלת, שהרי 'לא האירה

³⁹ אילימה יח ע"ב; וכן בספ"ר ל ע"ב — כאן נאמר שהאצילות עילה-עלול נכונה 'אפילו לדברי החוקרים'.

⁴⁰ ספ"ר טו ע"א. ⁴¹ שם, ט ע"ב. ⁴² שם, לו ע"א-ע"ב.

⁴³ שם, כה ע"ב, הרמיזה לפרק ג מכוונת לפולמוס נגד הרקנטי, שם מיוחסת דעה זו רק לחוקרים ולא לרקנטי.

פילוסופיה וקבלה

עליהם אור חכמת הקבלה. ואינו מן התימא, שהיה ס' הזוהר באותם הימים נעלם ונסתר, אין חזון נפרץ, והם חקרו כפי יכולתם. כאמור, השיגו הפילוסופים הישגים חלקיים בהרחקת הגשמות וכיוצא בזה, אך 'בשאר העניינים לא כיונו אל הדרך הנכון, מפני שנעלמה מהם חכמת הקבלה' וסוף־סוף אפשר למצוא את כל דבריהם, ויותר ויותר מזה, בדברי רשב"י⁴⁴. אף־על־פי ש'הרבה עניינים באלוהות תמצא שתסכים בעלי הקבלה האמיתית עם החוקרים, עכ"ז לא דרכם דרכינו ולא דרכינו דרכם'. לשם הסברת ההבדל הזה מביא רמ"ק משל על אדם הנושא משא על כתפו⁴⁵; כל ההשערות על טיבו של משא זה הם שיקולי־דעת חסרי־ודאות ומלאי־ספקות — רק נושא המשא בעצמו יודע את האמת על משאו. הפילוסופים דומים לאותם בני־אדם, המנסים להגיע אל התשובה הנכונה בדרך של שיקולי־דעת ראציונאליים; אך שיקולי־דעת אלה מלאי־ספקות, ורבה אף המחלוקת בין החוקרים השונים (טענות המובאות כבר בכוזרי).

לעומת זאת, המקובלים יודעים את האמת על האלוהות, עד כמה שאפשר לדעתה, על־ידי התגלותו של אלוהים עצמו, מתוך 'מתנת חינוך שחננו ה' באמרו אנכי ה' אלהיך, וגילה מציאות אלוהותו בתורתו, ולנו לדרוש ולחקור בתורה ולהבין מתוכם הסודות כדי צורך ביאור התורה, לא כדי צורך הספקות'. נעימת הדיון כאן היא מתונה מאוד, ואפילו כתובה בלשון אפולוגטית במקצת: 'ולכך אם נתרבה בסיבות העלולות זו מזו יותר מכדי צורך התשובות לספקות, אין לנו בזה אשמה, שאין העניין מדעתינו אלא ממסירת התורה... ולזה לנו דרכים שונים באלוהות בקצת(!) מהחוקרים'. מכיוון שה'דעת האנושית קצר ולא יספיק אלא כפי חלק השגתו מעצמו, וההודעה האלוהית באין תכלית', מודיע האל לאדם על מציאותו ואמיתותו דרך התורה: ולכן 'סודות התורה והודעת אלוהותו — הכל עניין אחד'⁴⁶, אלא שהודעה זו היא עשירה יותר עד אין תכלית מן ההשגה הפילוסופית.

כמובן, יש לו, לרמ"ק, טעמים דתיים וקבליים עמוקים יותר להעדפת הקבלה על הפילוסופיה, ואף נעימת־דבריו נגד הפילוסופים במקומות אחרים חריפה הרבה יותר. השגת הפילוסופים לא הגיעה אלא עד 'האלוה הפשוט אשר הוא שכל ולא גוף ולא כוח בגוף'. ואילו המקובלים עולים 'אל דקות המלאך שהוא השכל

⁴⁴ ש"ק, עמ' 67.

⁴⁵ אילימה ו ע"ב. כדאי אולי לציין, שהרמב"ם הסביר במשל דומה את ההשגה העיונית באל, ואפילו בשיאה: גם משה לא הכיר את מציאות האל אלא כמי שרואה אדם מאחוריו והסיק על פניו מתוך השגתו את גופו ומלבושו — ספר המדע, הלכות יסודי התורה פ"א הלכה י — במשל זה משתמש רמ"ק בש"ק, עמ' 11. ⁴⁶ אילימה ו ע"ב.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

הנבדל מחומר, ודרך עולם המלאכים, עולם הכיסא ועולם הספירות, הם מגיעים עד לשלשלת הרצונות ו'עד הזדכך המציאות להיות כיסא אל האין-סוף'.⁴⁷ שלשלת האמצעים האלה נעלמה מידיעת הפילוסופים, 'שלא עמדו על סוד הספירות ולא חשבו אלא כוחו מיד על המלאכים'.⁴⁸ והנה דווקא בידיעת האמצעים 'אשר בינינו לבין האלוה' תלויים גופי העבודה הדתית. אמנם החוקרים חקרו באל מצד פעולותיו, אך באמת רק 'אנחנו עם ה' נדע את אלקינו מצד פעולותיו בסיבות המסובבות מאתו... וברבות השכלתנו בהם ירבה לנו ההכרה באלוהותו... והפנים האלו בתורה הם הנוראים בלתי נראים רק לחכמים המתחכמים באלוהותו ולזה אין זה חלק לחוקרים אלא לישראל אשר להם התורה מסיני'.⁴⁹

הגבל זה ששרויים בו הפילוסופים אינו רק מבחינת עומק ההשגה בסודות האלוהות, אלא גם מבחינת היקף הידיעות. המקובלים אינם מסתפקים ב'ידיעת האלוה דרך כלל', אלא הם חוקרים לדעת גם את סודות הנשמה, הגלגול, חידוש העולם, פגם אדם הראשון וענייני גן-עדן וגיהנום.⁵⁰ יש אפוא שאלות מסוי-מות, שאי-אפשר לענות עליהן בתחום הפילוסופיה. אפילו שאלות המתעוררות בפילוסופיה גופה, כגון בעיית הבחירה והידיעה, אין השכל בלבד יכול להתגבר עליהן. תיאור הבעיה הזאת נעשה בדרך הרמב"ם, אך הפתרון הוא קבלי בלבד.⁵¹ והוא הדין לגבי שאלת ההשגחה ש'קושיות רבות ועצומות סבלו בעלי העיון וחכמיה... ומבוכות רבות נבוכו בה'.⁵² גם הבעיה הפילוסופית הקשה על מקורו של החומר אינה נפתרת על-ידי הפילוסופים: 'מהיכן יצא הגוף — הנה שאלה זו שאלה החוקרים ואמרו שמהצורה לא יימשך חומר, אם כן אפילו יהיו העלולים אלף, סוף סוף מהיכן יצא החומר? ודיברו מטעם זה על ה' תועה'.⁵³

ואם אין בכוח הפילוסופיה לענות על שאלותיה היא, על אחת כמה וכמה שאין לפנות אליה בשאלות הנוגעות לתורת ישראל; עצם הבנת התורה אינה אפשרית בדרך ראציונאליסטית גרידא: 'עם היות שלחקירת השכל יספיק לנו ידיעת שלילת תוארים ממנו וכיוצא, לא יספיק להשכלת התורה כפשוטה,

⁴⁷ שם ז ע"א. ⁴⁸ שם לג ע"א.

⁴⁹ בזה אין הבדל עקרוני בין המתפלספים מבני-ישראל וחוקרי הגויים; לעומת המשכילים בקבלה הם נמצאים במחנה אחד.

⁵⁰ אילימה ז ע"א.

⁵¹ עיין אילימה יג ע"א; יג ע"ב — יד ע"א; ש"ק עמ' 23, 87-89, 98-99, 135; ספ"ר כח ע"א-ע"ב. ⁵² ש"ק עמ' 133. ⁵³ אילימה יד ע"ב.

פילוסופיה וקבלה

אלא נצטרך להקדמות מסורות לנו קבלה מנביאינו⁵⁴. והוא הדין לענייני האסכאטולוגיה, שאי-אפשר להכריע בהם 'מן הסברא מדעת הפילוסופים... מפני שמגיע עניין זה לדברים העמוקים מאוד'. ועל דברי הרמב"ם שבימות המשיח לא ישתנה העולם במציאותו אומר רמ"ק: 'ולנו בדברים האלו סוד נחמד' ומבטיח שעוד יבאר את העניין (ביאור זה אינו מופיע בחלק הנדפס של אילימה)⁵⁵.

יחס שלילי מגלה רמ"ק לפירוש טעמי המצוות על דרך הפילוסופיה. הוא יוצא בפולמוס חריף נגד טעמי המצוות של הרמב"ם, שהרי יש במצוות סודות, שעליהם לא עמדו 'אותם שדימו ללכת בדרכי השכל'. בעיקר הכוונה, כמובן, למצוות כמו פלאיים ושעטנו. הסברו ההיסטוריסטי של הרמב"ם פסול, מפני ש'אין ספק שענין עבודה זרה עצמה נעלם טעמה מהם ויחשבו הדברים כפשוטן. והקבלה האירה עינינו בסוד הקליפה, וענין עבודה זרה הוא השלטת הקליפה'. כל השיטה הראציונאליסטית של מתן טעם למצוות 'כפי הדעת האנושי' הוא 'פועל בטל', כי השכל האנושי אינו מסוגל, עקרונית, להגיע אל הסוד של מצוות הבורא, שרק הוא בעצמו יכול לגלותן.

בהזדמנות זו מתפלמס רמ"ק גם עם המתבודדים הפורשים מחיי משפחה. דרך דתית זו פסולה, 'מפני שאין שום שכל אנושי מגיע עד שום תכלית, כל שכן שיוכל להמציא מעצמו מצוה או עבודה'. צדקות יתירה זו הריהי מפיתויי החיצוניים! סדרי עבודת האל הם כה מסובכים, עד שרק ההתגלות והמסורת יכולים לקבוע אותם בשבילנו⁵⁶. אך לא די בהתגלות ובמסורת, צריך להוסיף עליהן הבנה בדרך הקבלה, שכן אם מצנים להבין את עבודת האל שלא בדרך זו, נזקקים לעזרה מבחוץ: 'אותם שהשכילו התורה כפשטה הוצרכו להסתפק בילדי נכרים הנכנסים לאלוהות מטעם ספקות וכדי שכלם והשגתם. ואנחנו תלמידי רשב"י... אין לנו צורך בבורות נשברים אשר לא יכילו המים, ואדרבא נשפיל כמה ספקות שנסתפקו אותם החוקרים בדרושי תורתנו⁵⁷. ואם באים לידי הרגל 'בחכמות חיצוניות ובילדי נכרים' הרי מגיעים בסופו של דבר לכפירה בהשגחה פרטית: 'מפני הרחקת התארים נעלם מעיניהם

⁵⁴ שם ו ע"ב-ז ע"א. ⁵⁵ שם א ע"א.

⁵⁶ ש"ק, עמ' 47-48. ההסבר המיסטי למצוות מובא בעמ' 61-62, 65. ובספ"ר מד ע"א, פא (פב) ע"ב, רזו ע"א, רס ע"א-ע"ב.

⁵⁷ אילימה ז ע"א. אחד הסעמים לכתיבת הפירוש לזוהר הוא, לפי דברי ההקדמה ל'אור יקר', להרחיק את המשכיל 'מהסעמים הזרים אשר הציבו לה (לתורה) בחיק נכריה'. (ההבאות מס' אור יקר הן מאותו חלק, שהודעס עד עתה בירושלים על-ידי הרב מ. ז. חסידה).

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

(של "החוקרים בעלי החושך והבהלה") השגחת אלוקות... מכחישים השגחתו ורוב ענייניו ופעולותיו בעולם הזה⁵⁸.

ההתגלות והנסים

עד כאן ראינו את התנגדותו של רמ"ק לפילוסופים, המנסים לעבור את גבול יכולתם. אך בס' שעור קומה הוא יוצא בהתקפה חריפה ביותר נגד עצם הדרך הראציונאלית בתחום הדת. התקפה זו (שכל הפרק השישי בסעיף יג מוקדש לה) ודאי שיש בה משום הליכה בעקבות ר' יהודה הלוי, והטענות הכלולות בה אינן קבליות-מיסטיות אלא דווקא ראציונאליות. על הניסיון לאמת את מציאות אלוהים בדרך השכל אומר רמ"ק: 'אין רצוננו לחייב עניינו מצד השכל וטענותיו, מפני שיפול בדרך זה כמה מבוכות... הכרת התורה הוא הכרח למאמינים בה, ושאר ההכרחיות איני רואה שנצטרך אליהם'. הכרחיות החכמה אינן ראייה מפני שלושה טעמים: ראשית, אין החקירה השכלית מועילה אלא למי שהוא חכם ומודה על האמת. שנית, החכמה עצמה מתמעטת עם הדורות — שכל מה שיקדמו בני-אדם ויתקרבו אל הבריאה ותחילת מציאות המין האנושי גדלה חכמתם ושכלם'; המין האנושי יכול להתקדם באמונה וחסידות אך לא בדעת. ואם כן הדבר, אפשר תמיד להעלות כנגד החוקר את הטענה: 'שמא חכם שקדמך, שהאמין הפך דעתך, אלו היה לפניך היה סותר דבריך'. ושלישית, ידיעותינו מוגבלות, ולעולם אפשר שיימצא אדם בכרכי הים שיסתור את כל טענותינו — ההכרה האנושית לפי טיבה פתוחה לטענות נוספות, ואי-אפשר לבסס עליה יסודות-אמונה בעלי תוקף של אמת מוחלטת. לעומת הכרת השכל מעמיד רמ"ק את העובדות ההיסטוריות של ההתגלות והנסים. האל המתגלה אינו אומר לאברהם 'אני ה' שהכרחתני מתוך החקירה, אלא אמר אני ה' שהוצאתיך מאור כשדים'. העובדות היות ההיסטורית לא זו בלבד שהיא מדגישה את אופיו של האל הדתי, בניגוד לאלוהי הפילוסופים, אלא שהיא גם דרך בטוחה יותר לביסוס האמונה מתוך שיקולים ראציונאליים: 'קביעות האמונה מדרך זו יותר חזקה'; מתוך הנסים אפשר להגיע לא רק לאמונה במציאות האל אלא גם באחדותו, בהשגחתו ובחידושו את העולם. אפילו 'גדול חכמי היוונים בחקירה', שכפר בכמה אמונות אמיתיות מתוך שיקול-דעת פילוסופי, אילו ראה את הנסים 'היה מודה

⁵⁸ כפ"ר י ע"א, טז ע"א וכן בפילמוס נגד הרקנטי בעניין עצמות וכלים (כג ע"א) מיוחסת הדעה השוללת את ההשגחה האלוהית רק לפילוסופים המדברים על ה' תועה... ובודאי יש לנו להאמין כי אין זו כונת החסיד ר' מנחם ז"ל.

דרגות של הכרה

וחוזר בו ואומר היאך אביא מהשכל ממה שאני רואה אל עניין הקודם אל מציאות כל סדר עולם זה אשר לפני, והיה נכלם ובוש מדעתו הסכל'. טענתו של החוקר כי 'אותותינו לא ראה' אינה מענייננו, שהרי 'אין חפץ לקב"ה אלא בעם ה' אשר ראו את גדלו', ולא באה התורה לזכות את אומות העולם, אם כי בימות המשיח 'נכיר האמת מהמופת'⁵⁰.

גם ערכם של המדעים השונים מוגבל לתחום המיתודי בלבד: הם יכולים לשמש אמצעי-עזר להבנת העולם האלוהי; יש בהם כדי לגלות אנאלוגיות מעניינות בין העולם הטבעי והעולם העליון. אבל רמ"ק מתנגד לכל ניסיון לראות בהם את עצם חכמת האלוהות: 'שלא תטעה דברי מי שפירש מעשה בראשית הם עניין הטבע, ומעשה מרכבה הוא עניין התיכונה (?) שהם מעשה התכונה, כי הבל הוא... ענין התכונה רובה הוויות מן הלב, כסומא בארובה... ואסור להאמין שיהיה מעשה המרכבה התכונה, שהיה מדעת אחד מן המינים והיו חכמי ישראל חולקין עליו, והמרכבה לא נמסרה אמיתתה אלא לישראל, לנביאיהם; ועל-ידי העסק בה היתה השכינה עם כל חייליה יורדת ומלהטת באש... כדאיתא בחגיגה'⁶⁰. ואם כי ראינו שס' שער קומה משבח את העיסוק במדע, הרי מדובר בספר זה גם נגד 'שערי ההגיון והטבע והתכונה שרובם הוויות מהמינים, בלתי מאמינים בנבואה משה... ושומר נפשו ירחק מהם, שאין כל אדם כדאי להתקרב אל פתח הזונה ולא יתלכד במצודתה'⁶¹.

דרגות של הכרה

אותה שניות שבהערכה אנו מוצאים גם לגבי מקומה של ההכרה השכלית. ראינו שרמ"ק מעמיד אותה מעל להכרה החושנית, ובוזה היא משמשת כלי להבנת הרעיונות המופשטים של הקבלה. אולם עם כל העדיפות של ההכרה השכלית על התפיסה החושנית ועל הדמיון, הרי 'עכ"ז ראות השכל אינו ראות אמתי מפני שיש בו חסרון גדול, שאינו רואה הדברים אלא מצד שפיטת ראות העיניים הגשמיות' — רמ"ק מביא כאן דוגמאות המוכיחות את תלותה של השפיטה השכלית בנתוני החושים; השכל לומד מן הניסיון החושני בדרך האינדוקציה, אך הוא עלול לטעות, 'כמו שקרה לתוכנים שרצו לשפוט מידת

⁵⁰ ש"ק עמ' 23.

⁶⁰ שם עמ' 77; ועיין גם ספ"ר טו ע"א על 'התוכנים חשוכי עינים דימו שהגלגל סמוך לחברו... ואין זאת סברת בעלי התורה'. אמנם יש חכמת תכונה אמיתית, לא זו 'שהמציא אקלידס בפתיחות' — שם, שער הנתיבות, נתיב כט.

⁶¹ ש"ק עמ' 52.

האל הטרנסצנדנטי ותאוריו

הארץ ומידת הגלגלים ע"י האצטרלוב'. השגת הנביא 'שיראה בעיני נשמתו' עולה על השכל הגשמי; 'אמנם הראות הזה יגרע מראות המלאכים כגרעון השכל המבין הנרצה מתוך המשל מהמביט מתוך עצמותו, כי המביט מתוך עצמותו נכנס פנימה לעניין ממש'. הנביא אינו מכיר בהכרה בלתי-אמצעית כזאת, אלא הוא זקוק 'אל מראות ודמיונות ומשלים להשכיל הדבר הנמסר אליו'. וכך עולה דרגת ההכרה מדרגה לדרגה על-פי דרגות המציאות של עולמות אבי"ע.⁶²

מקומו של השכל נקבע על-פי הפסיכולוגיה של הקבלה: החלק הנמוך ביותר שבנפש הוא אותו חלק שבו מתקשר היסוד הרוחני שבאדם אל גופו: 'שדבקות הנשמה בגוף הוא מחמת הרוח החיוני שהוא מהרקיעים האלו כדפירשו הטב-עיים, שהגוף הוא מד' יסודות וחיותם הוא מכוח סיבוב הגלגלים'.⁶³ חיות זו היא רק הבסיס לכל חלקי-הנפש האחרים: 'החיות הדק שעליו רוכב הנפש, שעליה רוכבת הנפש המשכלת, שעליה רוכב הנפש הקדושה, שעליה רוכב הרוח הטהור' וכו'.⁶⁴ ברור אפוא ש'השכל אינו הנפש הקדושה, שהרי נפש קדושה אינה שורה בילדי נכרים והשכל ימצא בחכמי אדום... אם כן הנפש אשר בנו דקה מן השכל... והנשמה דקה כן הרוח'.⁶⁵ הצד השווה שבין ישראל ואומות העולם מבחינת השכל מודגש יותר בס' שעור קומה: 'ואין שינוי בשכל בין קהל מקבלי התורה התמימה לשאר קהילות אומות העולם. אמנם הוסיפו מקבלי אור התורה על אור השכל... שהתורה יהיה סיבה להשיב נפש באדם אליו שהוא תוספת על השכל, שבנפש לא ידמה הישראלי לעכו"ם כלל, עם היות שיתדמה זה לזה בשכל הגשמי פועל בכלי הגוף'.⁶⁶ מובן אפוא מדוע יכלו הפילוסופים להשיג משהו בחכמת האלוהות, ואף להגיע לאמיתות שהקבלה מסכימה להן, שהרי אותו חלק בנפש שעל-ידו פועלת ההכרה הראציונאלית הוא אנושי-כללי, אלא שאצל האדם מישראל הוא משמש מצע לחלקי הנפש המעולים יותר.⁶⁷ אפשר להישאר בתחום הנמוך הזה ולהגיע להישגים המרו-בים ביותר האפשריים בו, אך אי-אפשר להשיג בתוכו את הסודות האמיתיים של התורה, כלומר השכל איננו כלי להכרה מיסטית.

⁶² שם עמ' 186-187. ⁶³ שם עמ' 167. ⁶⁴ אילימה יד ע"ב. ⁶⁵ שם ב ע"ב. ⁶⁶ ש"ק עמ' 9. וכן בעמ' 15 — כאן מפורטים יותר חלקי הנפש ומקורם בעולמות העליונים. ועיין גם עמ' 21.

⁶⁷ מובן שיש להבחין בין שני מובנים של המונח 'נפש': הנפש באופן כללי, שיש בה חלקים שונים, ושהשכל הוא העליון שבהם; והנפש כחלק הנמוך ביותר מבין חלקי הנפש המיוחדת לאדם מישראל.

האל הטראנסצנדנטי ותארינו

'רצוא ושוב'

כשאנו עוברים לתחום ההכרה המיסטית, הרי התמונה משתנית לגמרי. כאן מופיעים דרכי הכרה על-שכליים, שלעתים הם בעלי אופי אינטואיטיבי. כך היא בוודאי דרך ההכרה של הנביא: 'ומה שאינו גשם לא יושג כי אם בלב משכילי עם בני ישראל דרך ראות נבואיי'.⁶⁸ החזון הנבואי שוב אינו בבחינת הכרה שכלית אלא ראייה, 'לא ראיית אברים ולא יהיה ג"כ לשון ראייה על דרך משל אלא שממש הוא ראייה... זו היא ראיית ההתבודדות ששיג האדם העניינים העתידיים ועניינים שעברו מכוח דקות השכל'.⁶⁹ אך לא רק ראייתו של הנביא היא על-ראציונאלית (סוף-סוף כך היא גם אצל הרמב"ם), אלא גם הכרת עולם הספירות — המושא העיקרי להתבוננותו של המקובל — היא ב'רצוא ושוב'.⁷⁰ יתר על כן, לא רק עניינים מסוימים (שורשי הכלים, המעבר מאין-סוף לכתר, אחדות הדעת היודע והידוע, האימאננציה של האל בעולמות) ניתנים להכרה אינטואיטיבית בלבד; רמ"ק מתאר בדרך דומה (אם כי לא זהה) את ההכרה המיטאפיסית בכלל. הוא מרחיב את הדימוי של 'רצוא ושוב' גם לגבי הכרת חיוב מציאותו של האל: 'תדמה בדעתך חיוב מציאותו לבד והוי רץ לאחור, שאם יעלה בדמיוןך ביותר מזה נמצאת מהרהר באלוה מצד עצמותו, והדמיון יגביל ויגשים. לכך תן לדעתך מחסום ואל תתירהו יותר מדאי אלא תחייב מציאותו ותשלול השכלתך מהשגתו; וב' כאחד הם רצוא ושוב: רצוא — לחייב המציאות, ושוב — שלא תגביל ותדמה ותצייר, מפני שהדמיון רץ אחר השכל'. יש בני-אדם שאינם מזהירים באזהרה זו כי אינם מכירים אף בבחינת 'רצוא', אך יש שאינם יודעים לשוב; 'אמנם חיות הקדש תמיד הרהורם דבקה בו לשאוב שפעו ולא יפסיקו... ששכלם לא יגביל ולא יגדיר מציאותו... נמצאות תמיד ברצוא ושוב, לא יחסר להם רצוא ושוב ברגע כמימריה'. ואם כלל זה חל על חיות הקדש, כל שכן השכל 'המלוכש בחומר העכור השולט בו המוות, המשועבד לחוש המישוש החרפה הגדולה המחשכת כל אור שכלי'.⁷¹ בקטע זה ניכרת השפעתו של הרמב"ם, ואי-אפשר להתעלם מן העובדה שרמ"ק משתמש כאן⁷² באותו מונח, שבו הוא משתמש לציון ההכרות המיסטיות הנעלמות והסודיות ביותר.

⁶⁸ ספ"ר ה' ע"א. ⁶⁹ שם קכו ע"א. מקביל לקטע מס' שעור קומה, עמ' 36-37.

⁷⁰ שם ט ע"א, נח ע"א. כך, למשל, מתאר רמ"ק את הכרת ספירת החסד: 'אין השגה בו עומדת, אלא מתגלה וחוזרת ומתעלמת... כעניין הברק מאיר לפי שעה וחוזר ונגנז ברצוא ושוב' — ספ"ר קיב ע"א. ⁷¹ אילימה ד ע"ב.

⁷² וכן כשהוא מדבר על אחדות האל — שם ד ע"ב — ה' ע"א. ועיין להלן עמ' 53-54.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

דביקות

עם כל ההתנגדות החריפה להתבודדות שהזכרנוה לעיל⁷³, הרי כינוי זה חל גם על תופעה מיסטית שרמ"ק מתארה תיאור חיובי ביותר, כהכנה לנבואה. על בני הנביאים הוא אומר: 'והיו מתבודדים כפי ידיעתם להתבודד בהשגת המעלות הנפלאות והפשטת חומרים והגברת השכל בגוף, עד שהחומר נעזב ולא היו משיגים בו כלל אלא כל השכלתם בדרושים וסדר המעלות ההם העליונות, ומתבודדים ונפשטים מהחומר ומסתלקים'. זהו תיאור של מצב אכסטאטי מובהק, בעיקר כשמודגש השימוש בכלי-נגינה⁷⁴. אבל גם העיסוק בקבלה נבדל מן העיון. בסוף סימני הספר שבהקדמה לפרדס רמונים מזהיר רמ"ק את העוסק בקבלה, שעליו 'לטהר מחשבותיו מהבלי הזמן וינקה ראשו מהגאוה כי היא קליפה המונעת לבעלה מליכנס ל'חזות בנועם ה''. חכמה זו אינה עניין עיוני גרידא, אלא 'אש הוא עד אבדון תאכל'⁷⁵. ידיעת הכוונה 'לכוין בשרשים' היא 'עיקר החכמה הזאת'⁷⁶; ובתורת הכוונה והתפילה מתגלה רמ"ק כמיסטי-קאי ממש, ולא רק כבעל שיטה ספקולאטיבית, ואפילו תיאוסופית. בעניין זה הוא מדבר תמיד בפאתוס שמורגשת בו הנימה האישית, והוא גם מנסח ניסוחים קיצוניים יותר מן הרגיל אצלו, שכן האושר הגדול ביותר של האדם נמצא לדעתו בחוויה המיסטית: 'זהו טובתנו שנזכה אל היחוד ולהאיר באור התורה להיכלל אור באור עד למעלה בבינה וחכמה, שאין לידבק אלא עד כאן, כי מכאן ולמעלה הוא ברצוא ושוב, וכל שאר טובות אינם טובות כלל אלא השגה ידועה. ודבקות ההוא היא הטובה העיקרית, וכל שאר טובות אינם אלא הכנה לטובה הזאת'⁷⁷. ניסוח קיצוני יותר בעניין הדביקות בא בס' שעור קומה להלן (עמ' 32), בקטע שצביונו פאנתאיסטי, שנדון בו עוד בהקשר רחב יותר. כאן יש רק לציין שרמ"ק נוהר בעניין הדביקות באל; מבחינה עקרונית

⁷³ עיין ש"ק עמ' 47-48, 49 וכן בעמ' 84; כאן יש הסבר פסיכולוגי-סובייקטיבי לערכה הדתי של ההתבודדות במקומות מסוימים.

⁷⁴ שם עמ' 60. גם כאן ברורה לגמרי השפעת תיאורו של הרמב"ם במשנה תורה — הלכות יסודי התורה פרק ז הלכה ד.

⁷⁵ על הסכנות שבעיסוק בקבלה עיין ש"ק עמ' 127. למרות הסכנות האלה אין רמ"ק מסכים למתנגדים ללימוד הקבלה, כי הסכנה הכרוכה בתחום זה היא ממהותו — אור נערב יא ע"א, ע"ב; יד ע"א — ע"ב; יו ע"א.

⁷⁶ ספ"ר שער הכוונה, סוף פרק ראשון.

⁷⁷ ש"ק עמ' 20, וכן בס' זבחי שלמים (ירושלים תרמ"ג) לג ע"א: 'אשרי איש שלא ישכחך — העניין כי בהיות האדם מחשבתי דבקה זהו הדבקות בה' שנצטוונו עליו. והוא המעלה הגדולה שבכל המעלות, והיא מעלתן של האבות והנביאים. ועל זה נאמר חי ה' אשר עמדתו לפניו'.

התפילה המיסטית

'אין מונע לאדם מלהשיג אפילו במה שנמנע ממנו, כאומרו כי לא יראני האדם חיי', אלא שהשגה זו אפשרית רק באחרית הימים, עם ביטול הדינים והחיצוניים: 'שמה שהאלוה נעלם מהנמצאים ואינם דבקים בו התדבקות הנאות יתוקן לעתיד, אחר תיקון מיעוט הירח'⁷⁸. אף-על-פי-כן יש גם רמזים מנוגדים: למשל, בסוף פרק שביעי בשער עצמות וכלים אומר רמ"ק, שהפסוק 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום' מדבר על ישראל הדבקים באלוהיהם, 'כי סיבת החיים הוא בסיבות הדבקות, וירצה באמרו חיים כולכם — יונקים מהחי נצחי, ולכן חיים כולכם'. באיזו מידה יש כאן משום דביקות בעצמות האלוהית — זו שאלה שאי-אפשר לענות עליה לפי הדברים האלה בלבד; על-כל-פנים, גם אם אין האדם מתדבק באלוהות הרי על-ידי הכוונה יתייחדו הספירות ויתקשרו קשר אמיץ ויהיה הוא בנשמתו צינור שבו יושפעו הספירות מן הראשונה עד האחרונה על-ידי החבל האמיץ הקושר אותם'⁷⁹.

התפילה המיסטית

האמצעי שעל-ידו מתקשרת הכוונה של המיסטיקאי עם העולמות העליונים הן האותיות, כי 'כל אות ואות יש לה צורה רוחניות ומאור נכבד אצול מעצם הספירות... ובהיות אדם מזכיר ומביע אות מהאותיות בהכרח יתעורר הרוח-ניות ההוא והבל הפה ממנו יתהוו צורות קדושות; יתעלו ויתקשרו בשורשם שהם שורש האצילות'⁸⁰. לאותיות עצמן יש שלוש בחינות — הגוף, הנפש והנשמה. שלוש בחינות אלה מזדככות בתפילה המיסטית, שבה 'האדם מזכיר בפיו וחושב במחשבה המלות בפירושם בספירות, ויחשוב במחשבתו באותיות ההיות ונקודתם שבכל ספירה וספירה, הנה זה רוחניית [רוהניות] מלובש ומזדכך ממציאיות אל מציאות'. זוהי תפילתם של 'זכי המחשבה... ממש הם מוציאים היות מפיהם... להבות אש רוחני יוצא מהפה אל המחשבה ומפריחם באויר, והיינו אחיזת הרוחניים באדם, וזה סוד כוח מדבר שיהיה כוח דיבור באדם... והאותיות חוטין מזדככים ועולים ונאחזים באדם בפיו, מקום הבל-הפה וכוח-הנשימה'⁸¹. חוטיב אלה הם חוטי אש רוחנית, הנמשכת מן האצילות שלמעלה ומתגשמת בביטוי האותיות למטה. מה שחשוב במיוחד בתיאור זה הוא האופי הרוחני שמקבל הביטוי הגופני של האותיות; כאן מתהווה הקשר

⁷⁸ ש"ק עמ' 131. ⁷⁹ ספ"ר רט ע"ב.

⁸⁰ שם קצ ע"א. על הרוחניות שבאותיות מדבר באריכות גם אלקבץ — לקוטי הקדמות לחכמת הקבלה, בכת"י אוקספורד מס' 40 (להלן: לקוטי הקדמות) 169 ע"ב — 170 ע"א.

⁸¹ ש"ק עמ' 37.

האל הטרַאנְסְנַנְטִי ותַאֲרִיּוֹ

הממשי בין העולם הגשמי, שבו נמצא המיסטיקאי ותפילתו, לבין העולם הרוחני; הדיבור אשר 'יוצא על-ידי כלים גשמיים' מזדכך 'עד שובו מהגשמי אל הרוחני... עד שיתראה לפני המלך'. טראנספורמציה זו, בכיוון ההפוך, מסבירה גם את ההעברה מן הדיבור האלוהי הרוחני אל הקליטה בשמיעה האנושית הגשמית⁸². הקשר הממשי הזה שבין המעשה הגשמי לבין תוצאותיו בעולמות העליונים מעמיד, כפי שראינו, את התורה הזאת על גבול המאגיה; הפרק האחרון שבס' פרדס רמונים מוקדש לתיאור כוחו של ביטוי האותיות בהפעלת העליונים לתועלת האדם: 'צריך המכוין להמשיך רוחניות מהמדרגות העליונות אל האותיות שהוא מזכיר כדי שיוכל להפריח האותיות ההם עד המדרגה העליונה ההיא למהר שאלתו, והכוונה כי הבל פיו של אדם לא ריק הוא... אמנם רוחניות מתהווה מהבל פיו של אדם, וצריך אל הרוחניות ההוא כוח להפריח שאלותיו ולהעלות אותיות עד המדרגות הנרצות לו, וזה עיקר הכוונה להמשיך כוח, כדי שבכוח ההוא יעלו האותיות למעלה ויתהוו במקום רומו של עולם וימהרו בקשתו'⁸³. כאן אנו רואים יפה עד כמה מטושטש לעתים הגבול בין התפילה המיסטית והמאגיה.

כשם שהאותיות של התפילה מתפשטות מגשמיותן על-ידי הכוונה המיסטית, כך יכול המקובל גם להפשיט את התורה מן הלבוש הגשמי שנתלבשה בו מחמת חטא אדם הראשון, ובכוח ההבנה המיסטית הוא יכול להגיע עד להוויה הרוחנית הפנימית שלה. התורה נמצאת בכל העולמות ואפשר לעסוק בה על-פי מציאותיה השונות, אך 'אשריו מי שידוע להמשיכה לעולם התחתון במציאותה בעולם הזה ובעולם הבא ובעולם התחיה ובמציאותה אחר חידוש העולם... מפני שהתורה הוויה דקה רוחנית נתלבשה במשלים גשמיים... אמנם המפשיט חומרה שוכב עם בת המלך ובא עליה כדרכה והיא נשואה לו וידוע להפשיט לבושיה לבוש שתחת לבוש... עד היותו בא אליה אל פנימיו-תה', וזהו הטעם לחיים ב'עולם הכוזב הזה'⁸⁴. אדם הראשון לפני שחטא קיים

⁸² שם עמ' 89. על הזיקה שבין המעשה הגשמי וגילוי ברוחניות עיין גם ס' תפילה למשה (פרעמישילא תרגב) ד ע"א.

⁸³ וכן גם ש"ק עמ' 188. עיין הערתו של שלום על הקשר בין תפילה ומאגיה דווקא בשיטות לא-פאנתאיסטיות, M.T. p. 227.

⁸⁴ ש"ק עמ' 163. המוטיב הזה של הפשטת הלבושים לפני הזיחג מובא גם בזוהר (זוהר חדש דפוס ורשא ד ע"ב). אצל ג'יקטיליה, למשל, מתפשט שם הויה מכינויו ומתגלה לצדיקים כשם המפורש: 'כמו שהמלך פושט מלבושיו ומתייחד עם אשתו, כך שם הויה פושט כל כינויו ומלבושיו ומתייחד עם ישראל עם חסידיהם'—שערי אורה (דפוס אופנבך תע"ה) גב ע"ב. אבל אין כאן דימוי הנועז של רמ"ק על המקובל המזדחג עם פנימיות התורה! אמנם דימוי זה הוא המשך ישר למשל באהובה המתגלה

התפילה המיסטית

את 'המצוות העיונית, ר"ל השכלת רוחניותם... ואין לו שם במעשיות חלק כלל'; אחרי הגירוש מגן-עדן נתלבשה הנשמה בלבוש גשמי, כשם שהתורה נתלבשה בלבוש של אותיות גשמיות, ורק הצדיקים בגן-עדן חוזרים ומפשיטים את לבושי התורה. יחד עם זה מסיים רמ"ק את הדיון ברמז ברור: 'ומי יתן ויעמיק המשכיל בדברים האלה וישכיל מעלת העוסק בפנימיות בעוה"ז, כי פעל בעוה"ז מצות העוה"ב'⁸⁵. ואם כי רמ"ק ממעט מאוד לספר על חוויותיו האישיות, הריהו מרמז עליהן כמה פעמים. בס' אור נערב הוא מזכיר את נס-יונו בלימוד הקבלה⁸⁶ וכן בס' שעור קומה⁸⁷. ס' גרושין כולו הוא אוסף דברי תורה, שהושגו בדרכים מיוחדות להשגת סודות בקבלה, כפי שמוזכר כבר בס' אור נערב: 'מה שניסיתיו אני וזולתי בעניין הגירושין שהיינו מתגרשים השדה עם האלוהי כמהר"ר שלמה ז' אלקבץ הלוי נר"ו לעסוק בפסוקי התורה פתאום בלי עיון, והיו הדברים מתחדשים, דברים שאי אפשר להאמין ענין זה, אלא מי שראה או ניסה הענין פעמים רבות... מה שראיתי גם כן בנסיון כי המכוון בתפילתו על דרך האמת, הדבר מסתייע מעצמו, ואין כוח בחיצוניים להפסיקו במחשבות בטלות כאשר יקרה אל האדם בהיותו מכוין על דרך הפשט'⁸⁸. לסיום יש לציין, שדרכי-הכרה מיסטיות הוזכרו בס' אילימה פחות מאשר בס' פרדס רמונים; דברי 'מגידים' לא באו כלל בס' אילימה אלא בספ"ר בלבד⁸⁹.

לאוהב שבס' הזוהר ח"ב צט ע"א-ע"ב. על מקומו של המשל הזה לגבי התורה בחפיסת המקובלים עיין Z.K., pp. 77 ff. על לבושי התורה וגילוי תוכנה הפנימי לצדיקים לעתיד לבוא — עיין גם זוהר ח"ג קנב ע"א. מאמר זה מוסבר באריכות בספ"ר, בשער האותיות פרק ראשון. כך אומר רמ"ק ב'תפילה למשה' על העמל בתורה, שהוא 'נאחו במי משפיע בתורה, הרי הוא ממש בעל התורה, בועל התורה ומשפיעה' (רנו ע"א).

⁸⁵ ספ"ר רז ע"ב. בש"ק עמ' 170 מתוארת הבנת התורה באותיותיה הרוחניות כמצב אסכטולוגי שיבוא רק עם התחדשות העולם כולו. בזמננו אנו מבחינים באורות רק 'כשיעור מחט הסדקית'. ועיין גם 'דרישות בעניני מלאכים' עמ' ה.

⁸⁶ אור נערב כ' ע"א, כא ע"ב, כב ע"א.

⁸⁷ ש"ק עמ' 180, כאן רמ"ק מספר, שימים רבים השתומם אם אפשר לעמוד על סוד תר"ן עמודי אור שבכתר, עד שמצא את סודם בהיותו 'משתמש בצירופי הניקוד'.

⁸⁸ אור נערב לב ע"ב — לג ע"א. וכן נאמר בס' גרושין (שקלאח תקנ"ו): '... והיו דברי תורה מאירים בנו, והדברים נאמרים מפי עצמם (ב ע"ב — ג ע"א). דברים אלה 'מושפעים בלי עיון כלל, והם מתוקים מדבש, מתנת המלכות אל המתגרשים ומתנודדים עמה' (ו ע"ב). לבירור המונח 'גרושין' עיין דברי ג. שלום בקרית ספר, כרך א, עמ' 164, וכן הערותיו של ב. קלאר — שם, פרק טז, עמ' 241; כרך יח עמ' 408. עיין גם כרך טז, עמ' 382, 392.

⁸⁹ ספ"ר עא ע"א; צה ע"ב; קט ע"ב; קיא ע"א; קיח ע"א; קך ע"א; קכג ע"ב; קס ע"ב. ב'דרישות בעניני מלאכים' עמ' סד ואילך מתאר רמ"ק תופעה זו והדומות לה ומסבירן.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

ב. הטראנסצנדנטיות של אלוהים

מצד הצורה מתגלה ההשפעה של הפילוסופיה היהודית על רמ"ק בשמות השונים, שהוא משתמש בהם לשם הדגשת הטראנסצנדנטיות של אלוהים. הכינוי 'סיבה ראשונה' משמש אצלו ביטוי חד-משמעי לציון מעמדו של אלוהים באופן הכללי ביותר: 'הסיבה הראשונה אלינו יתברך קראוהו אין-סוף או סיבת כל הסיבות או עילת כל העילות'⁹⁰. מונח זה בא בעיקר כדי להעמיד את אלוהים מול העולם: 'נעלה מנקודת הארץ עד הסיבה הראשונה, האין-סוף, וכל הדברים בתוכו'⁹¹. אין בניסוח זה דבר המעיד על תורת-אלוהות החורגת מתחום תפיסתו של הרמב"ם. עצם המושג סיבה ראשונה, ובעיקר כשהוא מופיע בקשר לעולם, אינו מורה על שום דינאמיות פנימית באל, וכל משמעותו היא פעילות של הסבה בכיוון שמחוץ לעצמו. הוא הדין כשהמושג בא בהקשר שאינו פילוסופי; בשער עצמות וכלים מדובר על השלבים שאפשר לעלות בהם כדי לדעת את דרגות המציאות — מעולם העשייה, דרך עולמות יצירה ובריאה עד לעולם האצילות, 'ומן האצילות נכיר העצמות המתפשט, ואחר-כך נכיר קשר הדברים בסיבה הראשונה, כי נדע ונכיר קשר וייחוד העצם באצילות ושניהם מיוחדים בקשר אמיץ בסיבת כל הסיבות'⁹² אין כאן כל מקום להבדלה בין המונחים סיבה ראשונה וסיבת כל הסיבות; שניהם באים לציין את אלוהים כשהוא לעצמו. חד-משמעות זו אינה נפגעת אף מן הבעיה המיוחדת המתגלית בקטע זה — באיזו מידה זהה אלוהים (הסיבה הראשונה) עם 'העצמות המתפשט'. הסיבה הראשונה עצמה אינה מוכרת, ואנו יכולים לדעת רק על מציאותה בראשית שלשלת הסיבות. לכן אפשר לומר על הסיבה הראשונה שהיא 'חושקת' (גם אם מונח זה בא בקבלה ובסימבוליקה של רמ"ק עצמו במשמעות ספציפית יותר) 'והחושך המסותרת (המונח כובא מהוך ס' מעיין החכמה) הוא סיבה ראשונה מאציל כל נאצל. ונקרא חושך לפי שבהשגותינו הוא חושך, כי אין בו השגה כמו שאין מציאות השגה בחושך'⁹³. האופי הפילוסופי של

⁹⁰ ש"ק עמ' 115 וכן עמ' 5 ; 96. ספ"ר סו ע"ב ; אילימה כא ע"א ; נג ע"א. כינוי זה משמש שם קבוע של האל אצל אלקבץ בלקוטי הקדמות.

⁹¹ ספ"ר לו ע"ב. ⁹² שם כה ע"ב.

⁹³ שם מז (ס) ע"ב. כאן כדאי לציין, שהרמ"ע מפאנו באמת מפרש את המונחים האלה כמציינים את הספירה הראשונה ולא כמכוונים לאל עצמו. כדרכו מדגיש הרמ"ע את הטראנסצנדנטיות של האל יותר מרמ"ק, ובוזה הוא לעתים קרובות משנה את הפשט של דבריו ; כך, למשל, הוא אומר על המונח סיבה ראשונה: 'ורצונו הוא הנקרא אין-סוף... והאין-סוף סיבה ראשונה אל כל הנמצאים, שאין סיבה למעלה הימנו, כי אין אנו רשאים לייחס תואר סיבה למעלה מרצונו אלא בשיתוף רצונו

מחויב-המציאות

מושג האל הטראנסצנדנטי בולט לעין עוד יותר כשאנו קוראים עליו, ש'אינו צריך אל זולתו והכל צריכין לו, והוא מקור לכל, והכל שואבים ממנו, הוא סיבת עצמו ואין סיבה קודמת אליו'⁹⁴. האל הוא טראנסצנדנטי מפני שאינו תלוי בזולתו — הוא התנאי והמקור לכל מציאות אחרת.

מחויב-המציאות

רעיון זה הורחב אצל רמ"ק בדיוניו על האל בבחינת מחויב-המציאות. מושג זה בא ללמד על עליונותו של האל על כל הנמצא זולתו מבחינה לוגית, שהיא כמובן גם אונטולוגית: 'לא יצויר מציאות העדרו בשום אופן בעולם, וזו אחת ממעלותיו הרבות על נאצלו שכולם גופלים תחת המציאות... כי נאצלו קודם אליהם העדרם, מה שאין כן המאציל ממ"ה הקב"ה... ולא מצאנו לו שם לכנותו אלא מחויב המציאות, כי הוא מחויב במציאותו מפני שאי-אפשר לעולם בלא מנהיג הנותן שפע ומחיה לכל הנמצאים ומטעם זה מחויב מציאו-תו; ומפני שאין שם שיגבילהו לכן נתארהו מחויב המציאות, ושם זה ייחסו אליו החוקרים'⁹⁵. בעניין זה רמ"ק אינו חולק על החוקרים, והוא מקבל לא רק את השם אלא גם את העיקרון, שהוא מוצא גם בתיקונים וברעיא מהימנא, למשל, בפר' בראשית כב ע"ב. גם שם מתואר אלוהים באופן כללי כטראנסצנ-דנטי על כל המציאות זולתו, אלא שרמ"ק משתמש בשם הפילוסופי 'מחויב-המציאות' ואף מנתח אותו בדרכו של הרמב"ם; כך הוא אומר על השכלים הנבדלים, שהם רק אפשרי-המציאות בניגוד לאלוהים שהוא מחויב-המציאות. אפילו על הספירות אפשר לומר שהם אפשרי-המציאות, מאחר שמציאותם 'הוא אפשרי, שאפשר שיהיה ואפשרי שלא יהיה, אף אנו נאמר שאינם [כן] מצי-אות האלוה כלל, מפני שהאלוה מחויב המציאות'⁹⁶. בשלב זה של דיונו רמ"ק אינו נכנס אפוא לכל הבעינות של היחס בין אין-סוף והספירות; ההבדל ביניהם הוא חד-משמעי ועקרוני, שכן הוא מנוסח על-ידי ההבחנה האונטולו-

שהוא המתואר בסיבת כל הסיבות וכל ביוצא בזה, והאמת שהוא ורצונו אחר — פלח הרמון (מונקטש תרס"ו) יג ע"א. המלים האחרונות אינן סותרות את הראשונות אלא מדגישות אותן; אחדות האל ורצונו היא לגבי הנבראים רק רצונו; על האל עצמו אי-אפשר לומר אפילו שהוא סיבה. ברור שאין זו כוונתו של רמ"ק, שכן כשהוא משתמש במונחים הכלליים, כגון אלו שהוזכרו כאן, הרי כוונתו באמת לאל עצמו. בניגוד לפירושו של הרמ"ע הרי בשביל רמ"ק 'אין הכתר סיבה ראשונה ח"ו' — ספ"ר לד ע"ב.

⁹⁴ ספ"ר לח ע"ב. ⁹⁵ שם טז ע"ב.

⁹⁶ ספ"ר כח ע"ב — כס ע"א ועיין לעיל עמ' 25). וכן בס' זבחי שלמים כס ע"ב: 'הוא מבלה את הכל כי הוא נמצא ומחייב המציאות, מה שאין כן בשאר, שאפשר שלא יהיו'.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

גית היסודית בין מחויב־המציאות ואפשרי־המציאות. בעניין זה אין הבדל בין ס' פרדס רמונים וס' אילימה: 'אין שום נמצא מחוייב המצאתו כלל אלא רצון חידשו בנדבה. אם כן אין לך מחוייב המציאות כלל אלא האלוה הנקרא אין־סוף. ונקראהו עילת כל העילות, או נקראהו מחוייב המציאות — כל אלו שמות מונחים בפינו להורות על אמונתנו בו, וכל הנמצא חוץ ממנו מחודש' ⁹⁷. כאן נראה כאילו האמונה בחידוש היא אצל רמ"ק השקפה חד־משמעית. יתר על כן — כמו אצל הרמב"ם אפשר להקיש בדרך ראציונאלית מן העולם המחודש אל מציאותו של הבורא; את מהות האל אי־אפשר לדעת, 'אפשר רק לידע שישנו וחוייב מציאותו'. ידיעה זו יכולה להיות בדרגות־תוקף שונות: 'שאנו נדע חיוב מציאותו מהכרח אחד או שניים, והמלאכים יחייבו מציאותו ממאה הכרחיות'. אך עקרונית שווים כולם ב'אמונה הכוללת שנדע שיש אלוה'. חיוב מציאות האלוה מוסק כאן מן המציאות הנתונה; יש המגיע להכרה זו רק 'מכוח אלו הפעילות הגשמיות... והמשובח מי שיחייבנו למעלה מנעשים ונוצרים ונבראים ונאצלים וכל פרטי הנמצאים, ומתוכם יחייב מציאותו... חיוב נפלא' ⁹⁸. גם לרעיון זה מוצא רמ"ק סמוכין בתיקונים; הוא מוצא בדברי ההקדמה השנייה לתיקוני זוהר (פתח אליהו) את התפיסה הפילוסופית של האל כמחוייב המציאות, שאפשר להסיק עליו ממציאות העולם: 'שרבון עלמא הוא כמו מחוייב המציאות; כי מתוך מציאות הנבראים יבוא האדם לחייב שיש לעולם מנהיג ולכן יצדק שיקרא אותו רבון העולמים. והכוונה דאנת הוא, פירוש אתה הוא מחוייב המציאות' ⁹⁹.

ההקפדה על הטראנסצנדנטיות של האל מביאה את רמ"ק לידי שימוש במושג מחויב־המציאות גם בהקשר של דיוניו הקבליים הספציפיים, שבהם לא ברור כלל אם אמנם עמדתו היא חד־משמעית. על שלשלת המדרגות שבין האל ורצונו הנאצל נאמר, ש'תחלתם מאתו ולא נודע רק שחוייב מציאותו'; הבנת התהליך שבו מתפשט אין־סוף אל הכלי הראשון היא מעבר לגבולות השגתנו — ש'היאך נוכל לשער מה שלא נדע מהותו, ולא נשיג ממנו רק חיוב מציאותו' ¹⁰⁰. כאן עוד ברור, שהאל הוא מחוייב המציאות, אך בקטע אחר מופיע משפט דו־משמעי מאוד על רצון הרצונות, שהוא 'כולו נעלם בלתי מתגלים לא בשם ולא באות ולא במלך כלל, אלא מחוייב מציאותו מסדר הנמצאות' ¹⁰¹.

⁹⁷ אילימה ה ע"ב.

⁹⁸ שם א ע"ב. אמנם יש לזכור שגם הכרת חיוב מציאותו של האל היא ברצוא ושוב, כפי שרמ"ק מציין בהמשך דבריו. אך, כאמור, זהו אופיה של ההכרה המיסאפסטית גם לפי הרמב"ם.

⁹⁹ ספ"ר כד ע"ב. ¹⁰⁰ אילימה לד ע"ב. ¹⁰¹ שם נד ע"ב.

מחויב-המציאות

משפט זה אפשר לפרשו בשתי דרכים: או שהכוונה לומר על רצון הרצונות שהוא מתעלם במי שהוא מחויב-המציאות; או (אם נקרא את המשפט כפשוטו) שרצון הרצונות עצמו חלים עליו הדברים הנאמרים בדרך-כלל על האל הטראנסצנדנטי בלבד. אם ננקוט אפשרות שנייה, הרי מתגלה כאן שהטראנס-צנדנטיות של האל אינה כה חד-משמעית, כפי שנראה היה מתוך הניסוחים הפילוסופיים שבהם השתמש רמ"ק.

שניות זו מתגלה גם בס' פרדס רמונים, בדיון המקביל לעניין הרצונות שבס' אילימה. בשער הצחצחות נאמר מצד אחד, שאין-סוף 'אין לו שם כלל אלא מחויב המציאות, והשם נודע אל עצמותו ולא לזולתו'¹⁰², אך מצד אחר, נאמר בסיומו של הדיון: 'אחר שנשלם ונכלל הדרוש במחויב המציאות והשורשים המתאחדים בו, התחיל לעסוק בענייני הנאצלים'¹⁰³. והשאלה העקרונית והחשובה שעוד תעמוד בפנינו היא: האם חיוב המציאות חל באמת גם על שורשי הספירות הכלולות באין-סוף? אם כך הדבר, הרי הטראנסצנדנטיות המוחלטת של האל לגבי העולם עומדת בסימן-שאלה.

בעקבות תיקוני זוהר משתמש רמ"ק בכינוי עילת כל העילות, או סיבת כל הסיבות, לציון האל הטראנסצנדנטי. בעיקר בולט לעין השימוש הזה בס' אילימה: 'אין-סוף עילת כל העילות, אין בו עילות מתפשטות בו, ולא חלקים, שהכל אין-סוף, עילה אחת, אחדות שלם; ואין בו לא חלקים ולא תיקונים ככתר, אלא הכל אין-סוף עילה לכל העלולים'¹⁰⁴. אבל עצם הביטוי עילת כל העילות מורה על זיקתו של האל לעלולים, ולכן משתמש בו רמ"ק לאו-דווקא לביטוי הטראנסצנדנטיות של האל כשהוא לעצמו, שהרי אותה אי-אפשר להביע אפילו בכינוי זה. אפשר לדבר על האל כעילת כל העילות רק כדי להדגיש את האופי העלול והקונטינגנטי של המציאות, שבניגוד אליה נמצא האל תמיד במציאות קיימת — 'ואם יצויר ביטול הנמצאות לא ישחנה לעולם; אם כן יקשה שזה שנקראהו עילת כל העילות הוא ח"ו חידוש בו, שהרי קודם שהעלילים לא ייקרא עילת כל העילות. ועל דרך זה שאר כל השמות המוכחים על צד הנמצאות'¹⁰⁵. שוב אנו חוזרים להבדלה האונטולוגית היסודית שבין מחויב-המציאות ואפשרי-המציאות. רק מתוך רצון לציין הבדלה זו קוראים את האל בשם עילת כל העילות, ולכן אין כאן משום הכנסת שינוי באל, שהרי

¹⁰² ספ"ר עד ע"ב. ¹⁰³ שם עז ע"ב. ¹⁰⁴ אילימה ב ע"א.

¹⁰⁵ שם ה ע"ב ובש"ק עמ' 67: 'עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות מורה דחוקא שהוא ראש לכל המצואים וכולם מצואים ממנו'. על העדר הכינוי הזה בגוף הזוהר עיין י. תשבי, משנת הזוהר, א (תש"ט) עמ' קא.

האל הטראנסצנדנטי ותארייו

אין אנו מתכוונים לומר משהו עליו כשהוא לעצמו: 'לא נמנעו הקדמונים מלקוראו עילת כל העילות, שלא יחייב מלה זו קדימה משוערת ולא פועל מחודש, אלא לחייב בנפעלים בנאצלים העלולים צאתם ממנו והימצאם מאמתת מציאותו'¹⁰⁶. כך אומר רמ"ק (בפירושו למאמר בתיקוני זוהר, קכט ע"ב), שהאל הוא 'עילה לכל הספירות שהם עילות לכל העלולים מהם, והכוונה מאציל הספירות. ואמרו קרינן ליה, פי' כי אין השם הזה מורה על עצמותו ח"ו כי אין שם שיגבילהו, אבל הוא שם מושאל שאנו מכנים אותו להבחין כשאנו מדברים בעילה או בעלולים'¹⁰⁷.

עילת כל העילות וכתר

אמנם בס' פרדס רמונים מודגשת גם ההבחנה של התיקונים בין עילת העילות ועילת כל העילות, כדי להבדיל בין האל עצמו לבין הספירה הראשונה: האל 'נקרא סיבת הסיבות לפי שהוא סיבה ראשונה לכל סיבות שבעולם', וגם כתר נקרא כך 'לפי שהוא סיבה לכל שאר הסיבות שהן מסובבות ממנו', בניגוד לחכמה שאינה סיבתו של כתר. ולכן, אם נרצה לדייק, נקרא האל סיבת כל הסיבות ועילת כל העילות, מה שאי־אפשר לומר על הכתר 'שכבר יש עילה וסיבה שהוא מסובב ממנו'¹⁰⁸. כלפי מטה הכתר הוא אפוא המקור לאצילות ולכל העולמות, אך ההבחנה העקרונית בינו לבין האל נשמרת בזה שכלפי מעלה הוא עלול, ומבחינה זו הוא במעמד שווה עם העלולים האחרים. כן גם בס' אילימה: 'הכתר נקרא עילת העילות סתם מפני שיש עילה עליונה עליו, אמנם הוא עילה לכל העלולים עם היות שהם עילות, כגון הספירות שהם עילות לנברא, נוצר ונעשה'¹⁰⁹.

אין־סוף

ההבחנה בין האל והספירה הראשונה ברורה פחות כאשר רמ"ק משתמש ב כינוי אין־סוף. מצד אחד הכינוי הזה בא להורות על האל הטראנסצנדנטי,

¹⁰⁶ אילימה פא ע"א. ¹⁰⁷ ספ"ר קח (קט) ע"א.

¹⁰⁸ שם טז ע"ב. בפירוש על סדר עבודת יוה"כ (ירושלים תרמ"ג) נקראת הבחינה העליונה של כתר עילת העילות 'ושמה יעיד עליה עילת העילות ודאי, שהיא עלייה על הכל' (ז ע"ב).

¹⁰⁹ אילימה פא ע"א. כדרכו מייחס הרמ"ע דעות שבס' אילימה גם לספ"ר, בעיקר כשהן נוגעות לטראנסצנדנטיות של האל. כך הוא גם מדגיש את ההבדל בין כתר ואין־סוף ומבטא אותו באופן קיצוני מאוד. הוא מעיר על הנאמר בס' אילימה (נח ע"ב) שמעלת אין־סוף על כתר היא גדולה יותר ממעלת העילות (הספירות) על עלוליהם — פלח הרימון ט ע"א.

אֵין־סוּף

ולגביו באים הניסוחים המסורתיים החלים על האל באופן כללי ביותר: 'האין־סוּף מלך מלכי המלכים לא יצדק אמרנו בו לא יתברך ולא יתפאר ולא ישתבח וכיוצא מפני שאינו מתברך מזולתו ולא משתבח ולא מתפאר אלא הוא המברך וכו'. וקודם יצירת העולם לא הוצרך אל אצילות כנודע והיה הוא נעלם בפשיטותו הקדוש והטהור, לא יצדק בו שום אות ונקודה וציור... לא דין ולא רחמים... לא שינוי ולא גבול... לא אז קודם האצילות ולא עתה אחר האצילות'¹¹⁰. אין־סוּף הוא הוא מחויב־המציאות: 'ואין שום נמצא קיים במציאותו שלעולם לא ייעדר, אלא האין־סוּף, דהיינו האלוה'¹¹¹. את מובנו של הכינוי הזה אפשר להבין מתוך הניגוד לנמצאים: 'שיתעלה האלוה על נמצאיו שיעור אין לו תכלית ואין לו סוּף, ולזה קראוהו אין־סוּף, שהרי יש לכל הנמצאים סוּף והוא אין לו סוּף'¹¹². אינסופיות זו של האל, בניגוד לסופיות הנמצאים, יש לה גם ביטוי לוגי: 'הדבר הנגבל בשם יש לו סוּף, והאלוקים מפני שאין לו סוּף, אין לו שם שיגבלהו, ולכן אנו מתארים אותו באין־סוּף'. טעם נוסף לתיאור זה הוא מפני ש'אין מי שידע בו מהות כלל אם לא על־ידי ספירות... אמנם מספירותיו ולמעלה אין השגה מצד עומק המושג ולכן תיאורו באין־סוּף'¹¹³. כאן ההדגשה היא על הטראנסצנדנטיות של האל מבחינת ההכרה, ולא במקרה קושר רמ"ק לכינוי אין־סוּף את הביטויים הכל־ליים כגון מלך מלכי המלכים, האלוה, האלוהות; כי דווקא כאן הוא יכול לדבר באותה השפה של הפילוסופים, שהרי השם אין־סוּף אינו אלא כינוי שלילי: '... בשלילה אין־סוּף — ירצה אין לדבר בו שום דיבור ואמירה ושם וכינוי, מפני שהשם מורה גבול והשם מורה סוּף, והוא באין סוּף; והשמות כולם אינם אלא בנאצלו. וכל שדיברו הרודפים אחר הידיעה האלוהית בשכל בעניין האלוה צדקו במה שסילקו ממנו התארים והפעולות'¹¹⁴.

אולם מצד שני רמ"ק אינו עקבי בשימוש חד־משמעי זה בכינוי אין־סוּף. בעקבות האידרות בזוהר, וכן על־פי התיקונים ורעיא מהימנא, הוא אומר ש'לעתים כתר ייקרא אין־סוּף', אלא שיש להבחין באותם המקומות בהם 'אין־סוּף הוא האין־סוּף ממש'; כך היא הכוונה, למשל, באותו מאמר בתיקונים (פו ע"א), אשר רמ"ק בפירושו מציין שם את ההבחנה הזאת¹¹⁵. אבל באמת

¹¹⁰ אור נערב לה ע"א, וכן בספ"ר כג ע"ב.

¹¹¹ אילימה ג ע"א; וכן ברור מדף ה ע"ב: 'אין לך מחוייב המציאות כלל אלא האלוה הנקרא אין־סוּף'.

¹¹² שם ב ע"ב. ¹¹³ ספ"ר סז ע"ב. ¹¹⁴ ש"ק עמ' 67.

¹¹⁵ ספ"ר מ ע"א. את המאמר הזה מפרש רמ"ק כנראה שלא על־פי פשטו כשהוא טוען שהכוונה כאן לכך 'שאין־סוּף לא יצדק בו לא שם ולא מלה... הוא הנותן כח וחיל

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

רמ"ק איננו מבהיר תמיד לאיזה אין־סוף הוא מתכוון. ברור שהבחנה היא חז־משמעית כשמדובר על היחס שבין אין־סוף וספירת הכתר עצמה, אבל אין הדבר כך כשמדובר על הבחינות העליונות שבכתר. בעניין זה מביא רמ"ק, בפרק שישי של שער הצחצחות, מאמר חשוב בזוהר (ח"א סה ע"א) שבו באמת נקראים אורות המחשבה, השואפים לחזור אל מקורם, בשם אין־סוף, ואף הכתר עצמו נקרא כך: 'ההוא נהירו דאתנהיר מניה מחשבה עילאה אקרי אין־סוף' ¹¹⁶. את המאמר הזה בכללו מפרש רמ"ק לפי תורת הצחצחות שלו, שלפיה נראה שיש באמת איזו בחינה עליונה של הנאצלים המושרשת באין־סוף עצמו, ולכן אפשר לקרוא גם לה בשם זה. וכן גם בקטעים מקבילים בס' אילימה: 'מה שהוא כתר וחכמה שבכתר הוא באין־סוף ולא נודע בו, ולא נחייב בו חיוב, מפני שהאין־סוף רצון הרצונות ומחשבת המחשבות... ונקרא הכל סתם אין־סוף' ¹¹⁷. והוא הדין בס' שעור קומה: 'שאר הכתר מתלבש באור החכמה ועדיין אין בה שינוי כלל, ועל כן נקרא אין־סוף; שעם היות שאינו אין־סוף, מפני שאין עד כאן תכלית ושיעור לפעולות, נקרא אין־סוף' ¹¹⁸.

אין על אין

אותה עמימות שראינו בכינוי אין־סוף מתגלית גם בכינויים אחרים הבאים לציין את הטראנסצנדנטיות של אלוהים. בדרך פילוסופית־ניאופלטונית מפליג

ועצמה לכל הספירות'. כתר נקרא אין־סוף בכמה מקומות ברעיא מהימנא — עיין למשל ח"ג רנו ע"ב, רנח ע"א. אולם גם בזוהר עצמו יש רמזים לעולם של אין־סוף שהוא למעלה מן האצילות — ח"ג קנט ע"א. עיין מאמרו של שלום על תורת העולמות — תרביץ כרך ג עמ' 39.

¹¹⁶ פירוש המאמר החשוב הזה — שנשוב ונדון בו ביתר פירוט — אינו מופיע בס' אור החמה. הר' אברהם אזולאי השמיט מספרו אור החמה את הפירושים למאמרים הקשים ביותר של הזוהר, שהבטיח לכנסם בספר בשם 'אור הגנוז'. מאמר בזוהר המדבר על אין־סוף באופן חז־משמעית — ח"א כא ע"א — מפרשו רמ"ק על העלם שלוש הספירות הראשונות (אור החמה ח"א כה ע"ב).

¹¹⁷ אילימה טז ע"ב, וכן יז ע"א, ע"ב. וגם פג ע"א: 'הנה מסוד המת ולמעלה יתייחס הכל באין־סוף... אין לנו עוד רק לייחס מסוד מוחא ולמעלה בסוד אין־סוף סתם'.

¹¹⁸ ש"ק עמ' 6 וכן בעמ' 12, 29, 38. ובעמ' 82 אפילו: 'שהחכמה עצמה תתייחס בהנהגה בשם א"ס'. וכך גם בדיון על שלושת ראשי ההנהגה: הראש הראשון הוא א"ס בעצמותו, הראש השני הוא הכתר (או יותר נכון: כתר שבכתר) והראש השלישי הוא החכמה (שבכתר) 'ועד כאן יקרא א"ס, שאין גבול וא"ס ואין תמונה להמשיל לדמות כלל' — ש"ק עמ' 92. כאן שוב מן הראוי להביא את האינטרפרטציה של הרמ"ע — לדעתו 'הכתר נקרא א"ס באמת, כי בעל השם פשיטא שאין לו סוף שהרי אין לו התחלה... אנחנו לא נתארהו הקדמון בהחלט בשום פנים... כי אי אפשר להתבונן ולדרוש בו אלא בשמו ורצונו בלבד... חלילה לנו לדבר ואפילו להרהר בדברים האלה בבעל הרצון המוחלט המרום על כל ברכה ותהילה; ומלות

שורש השורשים

רמ"ק ברוממות אין-סוף, בקראו לו אין על אין: 'והחכמה נקודה ראשית היש, והכתר אין, ואין-סוף אין על אין, המחוייב בלתי מושג כלל, ואפילו שם אין לא יוצדק בו ח"ו'¹¹⁹. אולם גם לגבי מונח זה אין ביטחון גמור שאמנם הכוונה לאל עצמו ולא לבחינות העליונות של כתר. כך, למשל, מדובר על דרגות התפשטות של היש העליון מן האין העליון; דרגות אלה 'במציאות העליון, שהם(!) אין-סוף, הם זין לאין עד אין סוף ותכלית'¹²⁰. לשון הרבים כאן אינה מאפשרת לפרש את האמור על האל עצמו, אבל אחר-כך נאמר: 'ההעדר אינו כאשר חשבו בני אדם שהעדר העדר ואפס ח"ו, אלא האין הקודם, דהיינו אין-סוף לבדו, אין מקום לשום העדר'¹²¹. כאן מרגישים בבירור את ההיסוס שבדברי רמ"ק על האל הטראנסצנדנטי — עם כל רצונו לשמור על מעמד זה הרי אין הוא יכול שלא לדבר גם על היציאה הראשונה אל מה שאינו האל באותה לשון שבה דיבר על האל עצמו. ונשאלת אפוא שוב השאלה: באיזו מידה יש מקום בשיטת רמ"ק לאל שהוא טראנסצנדנטי מכול וכול, על דרך הפילוסופיה של הרמב"ם?

שורש השורשים

שאלה זו אפשר לשאול גם לגבי כינוי אחר שבא לרמ"ק מן ההשפעה הניאופל-טונית שבקבלה: שורש השורשים. במבט ראשון נראה כינוי זה (והדומים לו כגון: שורש כל השורשים, עצם השורש, השורש העליון, השורש הנעלם) כציון מובהק של האל עצמו: 'המקור והשורש האמיתי, שהוא שורש כל השורשים ומקור כל המציאויות מלך מלכי המלכים'¹²². שורש השורשים הוא המאציל¹²³. וכן בס' שעור קומה, כשמדובר על אחדות השכל המשכיל והמושג כל: 'והנה ג' ספירות אלו בהיותם בתוך השורש העליון, שורש השורשים, הם מתייחדים בשורשם תכלית יחוד'¹²⁴. גם בס' אילימה נאמר על הכתר שהוא

אין סוף בכל אחד מהדרושים שהורשענו לתארו בהם צריכות פירוש' — פלח הרימון יב ע"ב.

¹¹⁹ אילימה ח ע"ב. ¹²⁰ שם טו ע"ב.

¹²¹ שם ס"ז ע"א. ועוד נשוב לספל בקטעים חשובים אלה. על כל הבעינות שבמושג האין האלוהי עיין בחלקו הראשון של מאמרו של שלום ב' 1957 "Eranos". (להלן — S.N. — Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes)

¹²² ספ"ר פז ע"א, וכך על-פי לשון תשובת ר' האי בעניין הצחצחות: 'שורש השורשים הנקרא אין-סוף' — עה ע"ב. (עיין גם קכו ע"א). בצורה ברורה נקרא האל בשם 'השורש המתאחד' בס' זבחי שלמים יז ע"א, ע"ב.

¹²³ ספ"ר נ ע"ב; עה ע"א. על מקורו של הכינוי שורש השורשים אצל גבירול עיין ג. שלום: עקבותיו של גבירול בקבלה, מאסף סופרי א"י, ת"ש, עמ' 174.

¹²⁴ ש"ק עמ' 27.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

דבק בשורש השורשים, שממנו נובעים החיים לכל הספירות¹²⁵. וכן כשרמ"ק מדבר על המקור, שממנו נובע 'הרוח המלביש לכל נביא ועובד ועושה להת-קשר בשורש כל השרשים'¹²⁶. אבל דווקא בספר זה מתגלית שוב אותה עמימות שראינה לעיל. על הבינה המתפשטת אל מקומה למטה נאמר שקודם-לכן היתה נסתרת 'בשורש השורשים רצון הרצונות'¹²⁷. הבינה בכתר הנק-ראת עתיקא דעתיקין היא 'סיבה לסיבות ושורש לשורשים'¹²⁸; אמנם כאן משתמש רמ"ק במשחק המלים המפרש את הביטוי סבא דסבין כסיבה לסיבות. ולכן אפשר להבין מדוע הוא קורא לכתר שורש השורשים, שהרי הוא המקור לספירות שמתחתיו. כך נאמר גם בהמשך הדברים על הגולגלתא שהיא 'בחינה ראשונה לתיקונים ושורש לשורשים, הוא לבוש לאור אין-סוף'¹²⁹. כלומר, הכינוי שורש השורשים אינו משמש אפילו כשמו העצמותי של כתר בבחינתו העליונה, אלא בא רק לציין את הפונקציה שלו לגבי הספירות האחרות. עוד יותר חמורה היא הבעיה בס' פרדס רמונים, שבו המונח שורש השורשים אינו משמש הרבה, אלא מדובר בעיקר על עצם השורש, השורש הנעלם והשורש העליון. כאן עולה השאלה אם הצחצחות המתאחדות ב'עצם השורש' הן באמת זהות עם האל עצמו. לעת-עתה די לציין, שהניסוחים (המפורשים לפחות) בספ"ר מעלים את הספק אם אפשר לדבר על אל טראנסצנדנטי לגמרי באותה שכבה של שיטת רמ"ק, שבאה על ביטויה בספר זה.

עם כל הבעינות שיש במעמדו הטראנסצנדנטי של האל (בעינות המתגלית שעה שרמ"ק נוגע בנקודות מכריעות בשיטתו) אי-אפשר להתעלם מן הכיוון התיאיסטי המובהק המודגש על-ידי רמ"ק בכל ספריו. בעניין זה ניכרת ביותר ההשפעה של הפילוסופיה הניאופלטונית ביהדות. רמ"ק עצמו מסתמך כאן בעיקר על מאמרים בתיקוני זוהר וברעיא מהימנא, והוא מזכיר גם את אבן-גבירול. את הקדמת התיקונים 'פתח אליהו' מפרש רמ"ק בדרך שאמנם איננה פוגעת בעיקר הכוונה של המאמר, אך היא מגלה בו את המושגים שמקורם הניאופלטוני אינו מוטל בספק. דבר זה הוא נכון בעיקר לגבי הדיון באחדות האל המובא כפירוש למלים הפותחות את המאמר הזה. אחדות האל שונה באופן עקרוני מכל אחדות אחרת שהיא יחסית בלבד, 'כי אף-על-פי שנאמר

¹²⁵ אילימה נב ע"ב.

¹²⁶ שם עח (הראשון משני הדפים שבסימון זה) ע"ב.

¹²⁷ שם יט ע"ב — כ ע"א. ¹²⁸ שם סא ע"ב — סב ע"א.

¹²⁹ שם סב ע"א (בהתחלת פרק ח). ואפילו על בחינה נמוכה יותר בכתר: 'שורש השורשים העליון, דהיינו סוד עין שבכתר, שנקרא חיורא דחיורא וחורא דכליל כולהו חיורי' — שם קיח ע"ב.

שלושה מיני אחדות

אחד עם כל זה יש אחר |ש|האחד הזה כמוהו, אלא שהקודם אחד והבא אחריו אנו מכנים בשם שני, ועם כל זה בין האחד ובין השני כולם שווים, מה שאין כן ברבון העולם שהוא אחד ואין שני לו. וגם אינו כאחד הסוג שכולל מינים רבים ולא כאחד המין שכולל אישים רבים, אלא אחד שאין כאחדותו בעולם. לאמיתו של דבר, אין תואר האחדות מגדיר משהו במהות האל 'אלא הכוונה על צד השלילה, שהוא אחד בערך שאין שני, וזהו שכיון ר' שלמה בן גבירול בתפילתו באמרו אתה אחד ובסוד אחדותך חכמי לב יתמהו כי לא ידעו מהו — הכוונה כי אין האחד מושג בהשגה כלל'. את תואר האחדות אפשר לייחס לכל היותר לכתר, ואילו לגבי אין-סוף 'אין השגה למהותו ולעצמותו כלל, כי אפילו תפיסה מועטת במחשבה אין בו כלל' ¹³⁰.

שלושה מיני אחדות

אותו הדיון בא בתחילת ס' אילימה. גם כאן מודגשת האחדות הטראנסצנדנטית של האל. אף-על-פי שיש אחדות בין אין-סוף וכל העולמות המתייחדים בו בפסוקים שמע ישראל ובשכמל"ו, הרי אין להשוות את אחדות הספירות, אף בהתעלותם למעלה, לאחדות האל; 'שהרי אפילו שיפליגו באחדותם, אין אחדותם אחדות... והנותנים כניסה לקיבוץ לספירות באין-סוף חשבו שהפליגו באחדות, והם רבו בפירוד ועשאוהו אחד מתקבץ מחלקים, או אחד מתחלק לרבים' ¹³¹. בפרק יא בתמר הראשון יש דיון מפורט יותר, ומושגי יותר, על הניגוד הזה שבין אחדות האל ואחדות הספירות. 'שיש אלוה אחד' — זוהי כמובן אמונה יסודית של הדת, אך 'האחד הזה אינו באמירה ודיבור' שהרי כל אמירה יש בה משום הגדרה במושא האמירה: 'מלת אחד היא מלה המגבלת אם תשכיל בה בעין שכלך היטב, שהאחד מוגבל באחדות... וחשב האומר אחד שבא לייחד והוא החליף'. אפשר לייחס לאל את תואר האחדות רק בדרך פאראדוקסית, שאינה אפשרית בפה אלא במחשבה: 'אמנם הוא אחד השכלי שהשכל כן בו ברצוא ושוב; והאומר אחד ולא האחדות המחייב שיוגבל בשכלי אחדותו, אלא אחד המורה שאין שני לו. אמנם אינו אהד — ירצה על צד המגדיר והמגביל; ולזה אחד זה הוא שכלי, לא בדיבור... ולכך אחדותו בהרהור על-ידי רצוא ושוב'. בזה צודקים 'החוקרים שבעמינו' באמרם 'אחד ואין יחיד כיחודו — הורו על רצוא באומרם אחד, ושוב באומרם ואין יחיד... בהרהור ולא בפה, מפני שהרהור ברצוא ושוב המכונה כבזק, והפה לא כמו כן,

¹³¹ אילימה ב ע"א.

¹³⁰ ספ"ר כד ע"ב; ועיין גם קיט ע"ב.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

שאי־אפשר לומר בבת אחת אחד ואין יחיד, אלא מלה במלה, זו אחר זו. אפשר לומר שמבחינה זו אין האחדות חלה על הַזֶּל בשום ביטוי דיסקורסיבי — לא בדיבור בפה ממש ולא במחשבה החושבת את מושגיה בעקיבה מובחנת. לעומת זאת אפשר לתאר את הספירות בתואר האחדות: אף־על־פי שהן רבות ביחס לאחדות אין־סוף, הרי 'מלת אחד על צד החיוב יצדק בהם, מפני שהם נמצאות מרובות מצד פעולתן, ואחד מיוחד מצד עצמן'. בניגוד לזה האל הוא 'אחד מכל צדדיו, בין מצד עצמו בין מצד פעולותיו בצאתם מאתו'. הספירות הן ממהותן 'אמצעיות בין האחד האמיתי לרבים הנפעלים התחתונים', ומעמד־הביניים הזה גורם להם שיהיו אחדות מצד אחד — מצד עצמן כשמאצילן מיוחדן; וריבוי מצד שני — מצד היותן פעולות שונות. אבל אפילו בחינת האחדות שבהן אינה מוחלטת אלא מותנית משני הכיוונים: הן מצד התחתונים המיוחדים אותן, והן מצד אין־סוף שבו הן מתייחדות: 'אחדות הספירות הם אחד מצד אין־סוף... אמנם מצד הספירות אלינו אינו קיים אלא תלוי במעשינו... ותיקונם באחדות תלוי במקור האחדות, דהיינו אין־סוף הנובע האחדות'. לעומת זאת, אחדותו של אין־סוף היא מוחלטת: 'האין־סוף אחד מצד עצמו, אין אחדותו תלוי בזולתו, ולכך לא תמה אחדותו לעולם, מפני שאחדותו מעצמותו ותמיד קיימת'.

יש אפוא שלושה מיני אחדות: (א) האחדות האמיתית והמוחלטת, שהיא של אין־סוף בלבד, והיא אחדות טראנסצנדנטית הכוללת את הריבוי תוך כדי ביטולו באחדות שהיא מעבר לאחדות; (ב) האחדות היחסית של העולמות שמחוץ לאצילות, שבאמת אינה אחדות כלל, כי היא תמיד מורכבת מחלקים; (ג) והאחדות של עולם הספירות, שהיא ממוצעת בין שתי האחרות¹³².

מעמדו של כתר

אותו המעמד שיש כאן לספירות מיוחס להלן לכתר: 'מצד הכתר בעצמו אין ענפים ומצד בחינת המתפשטים יש ענפים, והרי לפי זה כשיסתכלו הכתר בבחינת עצמו לא יצדק בו לא אות ולא נקודה ולא שם... אמנם מצד מה שהספירות התחתונות יסתכלו בו יתנוצצו ממנו הפעולות אליהם ומנקודת אחדותו ישאבו רוב פעולותיו'. כפילות זו שבכתר היא הכרחית, כדי שהספירות עצמן תהיינה במעמד־הביניים שצוין לעיל: 'כי הספירות, עם היות שניתן להם האחדות, סוף סוף, נשלח לשוננו ונייחס בהם המספר ונאמר בהם הריבוי

¹³² שם ד ע"ב — ה ע"א, וכן גם ש"ק עמ' 5.

הטראנסצנדנטיות מבחינת הישות

הפעולות... אמנם היאך אפשר שיהיו הספירות הרבות שואבות שפע מהיחיד הנפלא שאין בו שום בחינות — לזה היה הכתר אמצעי בין הריבוי והאחדות; מצד מאציל... הוא אחד תכלית האחדות, ונמצא שפע אין-סוף יוצא מאחד אל אחר, אלא שמלת אחד שבאין-סוף על צד השלילה ומלת אחד שבכתר על צד החיוב... ומאחד המחוייב, דהיינו הכתר, יצא השפע אל הרבים, דהיינו ט' ספירות... מפני שכל ספירה וספירה המתפשטת יוליד ריבוי הפעולות, והרבה אינם יכולים לקבל מהאחד הפשוט אם לא על-ידי אמצעי, נכנה בו האחדות מצד עצמו ומצד מאצילו, ונכנה בו הריבוי מצד הספירות הרבות שהם שואבים ממנו'. בדרך ניאופלטונית טיפוסית מכנים אפוא רמ"ק אמצעי נוסף להסבר המעבר מן האחדות הפשוטה והמוחלטת אל האחדות היחסית: כל מה שנאמר קודם על הספירות כבעלות מעמד-ביניים בין אין-סוף ובין העולמות התחתונים נאמר עכשיו על הכתר (יותר נכון: על בחינות מסוימות שבכתר) כאמצעי בין אין-סוף ובין ט' הספירות. על-כל-פנים, גם הכתר שייך לתחום היחסי ואחדותו אינה כאחדות אין-סוף, ואין לנו כאן מין נוסף של אחדות, שכן מבחינה עקרונית שייכת גם אחדות הכתר לאחדות הספירות¹³³.

באופן כללי שונה אין-סוף מן הכלי הראשון בשלוש סגולות עקרוניות: הקדמות, האחדות והמציאות. קדמות האל היא מוחלטת 'עד שאפילו מלת קדימות בעצם לא יוצדק בו, מפני שהמלה הזאת מחייב התחלה, וקדמות האין-סוף המאציל — קדמות שאין קדמות לקדמותו', בניגוד לספירה הראשונה שהיא קדמונית רק ביחס לספירות האחרות. רק אחדות האל היא האחדות האמיתית היחידה: 'אין האחד האמיתי אלא אין-סוף המאציל, שהוא אחד בעצם אמתת עצמותו, שלא יקבל השינוי וההיפעלות והכוח והדימוי', בניגוד לנאצל הראשון שיש בו תכונות אלה, שהרי מפני עצם היותו יוצא מן המאציל יש בו שניות מינימאלית, ולכן הוא גם בחזקת נפעל על-ידי זולתו; יש בו יסוד כוחני והוא רק אפשרי המציאות; בזה הוא גם דומה לנאצלים האחרים שהם אפשריים כמוהו¹³⁴.

הטראנסצנדנטיות מבחינת הישות

הטראנסצנדנטיות של האל ניתנת לביטוי מבחינת הישות ומבחינת ההכרה. מבחינה אונטולוגית מתבטאת הטראנסצנדנטיות כעליונות העילה על העלול:

¹³³ אילימה זו ע"א.

¹³⁴ שם יא ע"א. יש לציין שהדיון המושגי הזה באחדות האל הוא בס' אילימה גרחב ומקיף יותר מאשר בספ"ר.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

'אין באפשרות להמציא עלול בלא עילה, ומה שהוא עלול בודאי כוח העילה בתוכו, אמנם עילה בלא עלול יצדק, כי יש בחינה לעילה בפני עצמן, מצד מה שאינו צריך אל העלולים'¹³⁵. העילה אינה מותנית בעלול שלה, ולכן היא בעלת ישות נפרדת ובלתי-תלויה. אבל גם ישותו של האל שונה עקרונית מכל ישות אחרת. הרעיון הניאופלטוני הזה נדון על-ידי רמ"ק בכמה מקומות. בפרק א של השער השלישי בס' פרדס רמונים מובאים כמה עניינים, שבהם נבדל המאציל מנאצליו: 'ראשונה, שהנאצלים הם נופלים תחת הזמן והוא אינו נופל תחת הזמן'. אל-זמניות זו של האל אינה אלא ביטוי אחר למעמדו המיוחד כמחויב המציאות, כי זמניותו של הספירות אין פירושה הימצאות בזמן הקוסמי הרגיל, אלא הימצאות במצב שבו לא היו נאצלות. האל, לעומת זאת, 'המציא הזמן ולא יצוייר מציאות העדרו בשום אופן בעולם, וזו אחת ממעלותיו הרבות על נאצליו, שכולם נופלים תחת המציאות, שכבר היה זמן שהיה האין-סוף זולתם, כמו קודם האצילות'. הטראנסצנדנטיות של האל באה כאן (כמו אצל הרמב"ם) על ביטוייה הקיצוני ביותר בכך, שאי-אפשר לייחס לו אף את תואר המציאות, באשר כל מציאות הידועה לנו שונה עקרונית ממציאותו. לכן מתנגד רמ"ק בפירוש גם לדעה הרואה את הכתר כנמצא נצחי יחד עם האל, אף-על-פי ש'בעלי סברא זאת הם בעלי תריסין'. בס' אילימה מנוסחת ההתנגדות לדעה זו ביתר חריפות; ייחוס קדימה למשהו שאינו האל היא 'שניות וכפירה גדולה'; כל עילה שבמציאות יש 'זמן לא זמן שלא היה'¹³⁶. האל הוא אפוא טראנסצנדנטי לא רק לגבי העולם אלא גם לגבי הספירות; אף אחד משלושת העניינים המכונים בספירות — ההוויות, השמות והכינויים — אינו חל על אין-סוף; 'ומי שפירש שיש שם באין-סוף עצמו, לא אמת עצתו, שאין שם כלל באין-סוף'. אפילו שם הוויה אינו חל על אין-סוף 'ובדוחק גדול יימצא שם שירמוז בכתר'¹³⁷. הפסוק 'כי לא ראיתם כל תמונה' לא בא, כמובן, לשלול תמונה גשמית, שהרי אף הספירות אינן גשמיות, 'אלא שום תמונה המחייב בו כך או כך לא ראיתם, וההוויות מחייבות תמונות י' ספירות, והיינו מהות מושג דבר מה, ובאין-סוף אין מהות מושג ח"ו'. התמונה — כינוי קבוע למערכת הספירות — אינה באין-סוף, שהוא 'ממש פועל כל פעולות התמונות, שהם הספירות... ובו לא יחוייב שום פעולה ולא שום שם ולא שום הוויה'¹³⁸.

¹³⁵ ספ"ר לח ע"ב. ¹³⁶ אילימה ה ע"ב. עיין גם כג ע"ב; ש"ק עמ' 19.

¹³⁷ ש"ק עמ' 124.

¹³⁸ שם עמ' 125 (עפ"י תיקוני זוהר — למשל בהקדמה ו' ע"ב).

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

הטראנסצנדנטיות מבחינת ההכרה

עליונותו העקרונית של אין-סוף על הספירות היא לא רק מבחינת הישות אלא גם מבחינת ההכרה, והיעלמותו של אין-סוף מהשגת הספירות היא אחד הבי-טויים העיקריים לטראנסצנדנטיות שלו לגביהן, כי ההבחנה בין הספירות השונות, וקנה-המידה להערכת דרגותיהן השונות, היא במידת ההשגה שלהן זו בזו, אלא שכולן 'אינן משיגות במאציל' — כך אומר רמ"ק הרבה פעמים באופן כללי. אך יש לברר את העניין ביתר פירוט. כמובן, שעצמות האל היא טראנסצנדנטית לגבי הכרת האדם, ולכן טעות היא לומר שמשגה ביקש את השגתה, 'שאינן ידיעה זו מושגת אפילו לנשמות אחר מיתה'¹³⁹. אמנם מצווה יסודית היא 'לידע שיש אלוה... לידע שישנו וחויב המציאות', אך ידיעה זו 'אינה ידיעת מה הוא, מפני שאין השגה לשום נמצא במהותו כלל, מפני שאי אפשר שיושג... וזו עיקר אמונה שאין מי שידע אמיתת מציאותו אלא הוא בעצמו'. כל ידיעה בו מצד זולתו מכניסה בו סופיות, כי הכרה חלקית ומוגבלת יכולה להכיר רק מושא חלקי ומוגבל; ומכיוון ש'אין-סוף' עילת כל העילות אין בו עילות מתפשטות בו, ואין בו לא חלקים ולא תיקונים ככתר, אלא הכול אין-סוף, הרי אי-אפשר להכיר בו הכרה חלקית: 'אם נאמר שנדע חלק — נדע הכל'; אך זה אינו אפשרי לשום ישות זולתו, 'מפני שהוא אין-סוף בלתי-בעל-תכלית והוא מקיף כל הדמות — מן הנאצל הגדול עד קלה שבבריות — באחדות גמורה'. הרי שהישות האינסופית יכולה להיות מושא רק לעצמה, 'מפני שידיעתו אין לה תכלית והוא אין לו תכלית'¹⁴⁰. כל ספירה וספירה יודעת אמנם שחיותה מאין-סוף, 'אבל בעצמותו אינה משגת'. הספירות יכולות להשיג רק זו את זו — העליונה משיגה את התחתונה בהשגה יותר משובחת, 'שהשכל נותן שהעלול לא ישיג את עילתו כהשגת עצמו'¹⁴¹.

רמ"ק מפרש את הביטוי 'סתימא דכל סתימין' שבהקדמת הזוהר (ב ע"א) על אין-סוף ש'הוא נעלם תכלית ההעלם, עד שהוא נעלם גם אל הנעלמים, ר"ל

¹³⁹ ש"ק עמ' 11, וכן עמ' 7, 30.

¹⁴⁰ אילימה א ע"ב, ב ע"א. להלן נחזור ונדון במשמעותה של אינסופיות מקיפה זו של אין-סוף, הקשורה לבעיית היחס שבין האל והעולם.

¹⁴¹ אילימה כב ע"ב — כג ע"א. אך בהמשך-הדברים מתואר מצב שבו האור המחיה את הספירות מזדכך כל כך 'עד שפעמים ישיגו שאור אין-סוף ממש בהם והם מתדבקות בו... ואז הספירות הם בתכלית המעלה... ולא יובדלו בעילה ועלול לרוממות הארתם והשגתם, ואז כמעט אין להם עילוי אלו על אלו מצד אותה הבחינה'. המשפט האחרון רומז כבר לאותו מצב שבו הספירות כלולות במקורן, ועל בעיה זו נדון עוד להלן.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

כי אפילו בערך הדקים והנעלמים הקרובים אליו הוא נעלם¹⁴². אבל אותו ביטוי המופיע באידרא זוטא (ח"ג רצ ע"א) הוא מפרשו על הכתר קודם התפשטותו ש'הוא סתום ונעלם אפילו מכל הסתומין שהם הנאצלים הנעלמים, ואפילו הם אינם משיגים הכתר לרוב העלמו'¹⁴³. כך מודגשת אפוא הטראנסצנדנטיות של אין-סוף בצורה עוד יותר קיצונית, כי הספירות אינן משיגות אף את הדרגה הראשונה שהיא כבר איננה האל עצמו. כרוח זו מתפרש גם מאמר הזוהר על אין-סוף שבפרשת פקודי (רלט ע"א). שלא לפי פשט הזוהר מפרש רמ"ק את המאמר כולו על פי תורת הצחצחות שלו ואומר, ש'עם היות שהמקור רות והשורשים הנעלמים שהם הצחצחות... הם חיותם וקיומם אל הספירות, עם כל זה אין השורשים מתגלים לספירות ואין הספירות משיגות אותם'. רק בחינתו העליונה של כתר — רעו עלאה — מתייחדת בשורשים אלה. לעומת זאת חכמה ובינה, אף בשעת התעלותן למעלה למעלה, אינן משיגות בשורשים 'אלא כריח המריח הטוב בלתי פגעו בבושם אל מריח בו ועל-ידו מתבסס ומתמתק, ועל-כל-פנים אין השגה זו 'בעצם המאציל'¹⁴⁴. רמ"ק מעלה אפוא את בחינת היעלמותו של אין-סוף לגבי הספירות בדרגה אחת יותר מאשר הזוהר. הטראנסצנדנטיות של אין-סוף מובלטת עוד יותר בס' אילימה. כאן נאמר על הספירות שהן משיגות בכתר רק בבחינת היותו מקורן — 'בבחינת תיקונים, שהם שורש לנמצאות, ידעוהו הספירות; אמנם בבחינת עצמו לא ידעוהו'¹⁴⁵. הבחינות העליונות בכתר — הרצונות והמחשבות — נעלמות מה- שגה, 'ולא לבד מהשכלתינו אלא מהשכלת הספירות, שהסתכלות הספירות בכתר אינה משגת אלא בבחינה אחרונה שבו' — כלומר בבחינת בינה שבכתר, שבה תיקוני הכתר¹⁴⁶. ובניגוד למה שראינו לעיל נאמר כאן שהספירות אף אינן יודעות את יניקתן מאין-סוף; רק את הארתן מכתר הן יודעות, 'שאין העלמו כהעלם אין-סוף, שאין הספירות משיגים בו ויודעות יניקתם ממנו'¹⁴⁷.

¹⁴² ספ"ר קיג ע"ב. וכן באור יקר (עמ' יג) בפירושו לאותו מאמר: 'אין סוף נקרא סתימא דכל סתימין והטעם כי הספירות הם סתומות ונעלמות, אבל הם נגלות כל אחת למידה שתחתיה... כי עם היות הספירות סתומות ונעלמות הם מושגות אל הנעלמות שכמותן; מה שאין כן באין-סוף, כי הוא נעלם תכלית העלם, עד שהוא נעלם וסתום גב-כן אל הנעלמים והסתומים'. לא ברור לגמרי אם הזוהר עצמו מתכוון כאן בביטוי 'סתימא דכל סתימין' לאין-סוף או לכתר.

¹⁴³ ספ"ר נט ע"א. ¹⁴⁴ שם עו ע"א. ¹⁴⁵ אילימה סו ע"ב.

¹⁴⁶ שם נט ע"א. ¹⁴⁷ שם סה ע"א.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

השגת־לבוש של כתר

בהבדל מן הספירות האחרות יש לכתר מידת־מה של השגה במאצילו. השגה זו היא ב'רצוא ושוב'¹⁴⁸. אבל אפילו בשיא השגתו אין כתר מגיע אלא למה שנקרא השגת לבוש ולא להשגת העצמות: 'והנאצל הראשון יתקרב כל מה שאפשר להתקרב, וישיג את עצמו שהוא נפעל ונאצל ממנו, ובוזה יכיר גדולת מאצילו בהשגת עצמותו שהאצילו מאצילו על התכונה ההיא, והיינו השגת מלבוש'¹⁴⁹. השגה זו היא השגה חלקית של כתר בתוך עצמו; כלומר, כתר עצמו אינו יכול להשיג את עצמו בשלמות; יש בו בחינה שאינה מוכרת לו: 'הרי שהכתר עצמו יש מניה וביה חלק שממנו אליו נעלם, שאין כל עצמו מגיע את עצמו. ואל תתמה על זה, שהרי הכתר דבק במאציל וראוי שיתעלה המאציל, וכשיתן הכתר דעתו להשיג מאצילו, לא ישיגהו... כשיתן דעתו להשיג את עצמו מצד מאציל לא ישיג עצמו, וכשיתן דעתו להשיג עצמו מעצמו אל עצמו ישיג עצמו'¹⁵⁰. בחינה זו של כתר, שבה הוא יוצא מן המאציל, היא פרט מוקשה בתורת האלוהות של רמ"ק: האם היא עדיין בגדר אין־סוף עצמו, או שהיא כבר מחודשת? מבלי לענות על השאלה הזאת בשלב זה של הדיון יש להתעכב על עוד עניין אחד, שבו נראה כאילו דו־המשמעות שאנו דנים בה כאן היא בתחום אין־סוף עצמו.

תפיסתו של רמ"ק את האל כאחד פשוט אינה מאפשרת להכניס בו כל תהלי־כיות פנימית ושינוי, ורמ"ק חוזר ומדגיש נקודה זו בשלושת ספריו השיטתיים: 'וקודם יצירת העולם לא הוצרך אל אצילות... והיה נעלם בפשיטותו הקדוש והטהור... ובו אין אנו יכולים לדבר ולא לצייר ולא לחייב לא דין ולא רחמים... ולא שום מידה, לא קודם האצילות, לא עתה אחר האצילות'¹⁵¹. כאן הטעם לאי־השינוי באל היא פשטותו; במקום אחר — אחדותו: 'שאין הספירות העלולות מחייבות בו שום חילוק ובחינה, אלא כמו שהוא אחד קודם האצילות הספירות, כך הוא אחד אחר אצילות הספירות'¹⁵². בדומה לזה אומר רמ"ק כשהוא מפרש את מאמר קו־המידה: 'אין־סוף מלך־מלכי־המלכים שהוא אור מאיר לכל האורות ועם כל זה אינו עומד באור הספירות אלא מושל בהם ואינו מתגלה בהן, כי הוא מציאותו המחוייב העומד בעצמו [כ]קודם התפשטו

¹⁴⁸ ש"ק עמ' 20.

¹⁴⁹ שם עמ' 11. הדעה שכתר אינו משיג את אין־סוף באה ברעיא מהימנא — עיין למשל

ח"ג רנה ע"א.

¹⁵² אילימה ז ע"ב.

¹⁵¹ ספ"ר כג ע"ב.

¹⁵⁰ אילימה נח ע"ב.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

בספירות' ¹⁵³. לדעה זו מוצא רמ"ק סמוכין בעיקר בתיקונים וברעיא מהימנא. כך הוא אומר בפירוש מאמר פתח אליהו: 'באין-סוף למעלה למעלה קודם התפשטותו בספירות אין דבר לא בפעולה לא במקרה ולא בעצם' ¹⁵⁴. וכן גם בפירושו למאמר ברעיא מהימנא ח"ג רנז ע"ב: 'קודם התפשטות המידות היה מתחכם בעצמותו וחכמתו בהשגת עצמותו, כי הוא וחכמתו הכל עצם אחד... אינון כינויין ולא כינויין — פי' הן כינויין מצד הצטרפות אל המידות, ואינון כינויין מצד עצמו, שאין בו לא מידה ולא תואר ולא פעולה' ¹⁵⁵.

שעשוע

אך בפירושו של רמ"ק למאמר זה, כפי שהוא מובא בס' אור החמה, כבר מופיעה דו-המשמעות שרמזנו עליה: הספירות כולן הן 'בית והיכל בגוף אל הנשמה שבו מתפשט האין-סוף, ומתלבש להשתעשע בנמצאיו גם כאשר אינו פועל בתחתונים, מלבד היותו פועל בהם' ¹⁵⁶. המונח שעשוע מופיע בעיקר בס' שעור קומה ויש לו משמעויות שונות; אנו מעוניינים כאן רק בזו המציינת את מצבו של האל לפני התפשטותו: 'הסיבה הראשונה... במציאותו קודם הימצא כל מצוי הוא יודע את עצמו והוא חכם בהשגת עצמו ומבין בעצמותו, שאין זולתו... ישיג את עצמו, ישתעשע בהשגת מהותו הבלתי מושג לזולתו'. בשלב זה אין שום נמצא, ולכן ידיעת האל את הנמצאים אינה אלא 'מצד מה שכנח מציאותו ממצאם', ולכן אין היא מהווה בו חידוש, ריבוי או שינוי, שהרי 'ידיעה זו היא עצמותו, שהיא מתפשטת אל המצואים להמציאם ואינה נפרדת ממנו ח"ו... שהוא יודע את עצמו ואין מי שידעהו' ¹⁵⁷. אך בדיון על היחס שבין האל ורצונו כבר יש ניסוח שונה מזה: 'האין-סוף בקדימתו לכל נמצא משיג את עצמו השגה שלימה, והוא ורצונו אחד, ואין יוצא ממנו לזולתו. וכאשר השתעשע בעצמותו והשגת מציאותו — אין זולתו'. והנה, אם כי האצלת הכתר היא כבר השתעשעות בזולתו, הרי בכל-זאת אפילו במצב העליון, בו האל משתעשע בעצמותו ואין זולתו, כלול הרצון האלוהי, אם כי באחדות גמורה: 'שהוא ורצונו אחד ואינו דבר שחוץ ממנו, אלא הרצון בעצמותו, והוא עצמותו ואין זולתו' ¹⁵⁸. ולפי ההמשך מסתבר שדרגה זו איננה

¹⁵³ כפ"ר כו ע"א. ¹⁵⁴ שם כה ע"ב.

¹⁵⁵ שם כט ע"ב — ל ע"א. ¹⁵⁶ אור החמה ח"ד, קו ע"ב.

¹⁵⁷ ש"ק עמ' 115, ובאור יקר (עמ' יב) 'קודם שנמצא כל נאצל היה האין-סוף לבד והיה משתעשע בהשגת עצמותו, והוא עניין לא נדע מה הנרצה בו, כי לא ידענו מה הוא'.

¹⁵⁸ ש"ק עמ' 105. וכן בעמ' 29 ובעמ' 85 — כאן לא ברור אם השימוש במונח שעשוע הוא במשמעות הנדונה כאן או באחת ממשמעויותיו האחרות המציינות כבר מצבים

שעשוע

זהה עם רצון הרצונות, והיא מהווה אפוא מצב שבו האל עדיין לא האציל את הכתר בבחינתו העליונה, אך עם זה יש בו כבר איזו תנועה פנימית ראשונית. הרי שהמונח שעשוע מעמיד בפנינו את הבעיה אם אמנם אפשר לדבר בתחום האל עצמו על פריצה כלשהי בטראנסצנדנטיות שלו.

והנה בתחילת ס' אילימה מוסבר המונח הזה ביתר הרחבה: 'כמו שלא נדעהו, לא נדע שעשועיו קודם מעשה הנמצאים, ואפילו אחר מעשה הנמצאים לא נשיג מעשה הנמצאים מהצד שהם פעולותיו, כמו שנבאר; כל-שכן שנדע שמציאותו היה מתעדן או הוא משתעשע; זהו 'מקום הסכנה... שקודם הכתר' ואסור להרהר בו כי הוא בבחינת 'מה לפני' ¹⁵⁹; כל ניסיון להכירו הוא אשליה ופיתוי של השכל. 'שמה שאינו מושג — לא יושג'. אולם מדובר כאן לא רק על האל הטראנסצנדנטי כשהוא לעצמו אלא גם על 'המצאת הנמצאים... בערך עצמות הממציא שהמציאם' (בהבדל מן הבחינה של 'המצאת הנמצאים בערך עצמותם והמצאתם', שבה 'נשכיל על-ידי הדרושים מעט מזער'). וגם בבחינה זו אין האל מושג לספירות: 'ולא אתה לבדך מוזהר באזהרה זו, אלא גם כל הנמצאים, אפילו הכתר, שלא השיגוהו אפילו הנאצלים, לא בעת השתלשלותם אל מקומם והרחקם ולא בהיותם מתקרבין כל הקורבה שאפשר, אפילו בעלייתם אל תכלית העליה, לעולם לא השיגו במאציל ולא השיגוהו, מפני שהמציאות הדבק אשר להם במאציל, דהיינו המציאות שאינו נאצל אלא מאציל, דהיינו ידיעתו הנמצאות קודם המצאתם, היינו הוא וידיעתו — אחד; ואינם שם זולתו ח"ו והמציאות ההוא אינו נבדל ממנו תמיד, ולכך הם מיוחדים בעצמותו והוא עצמו מכיר את עצמו'. ומכיון שאפילו 'מדרגה ראשונה, צאת הנאצל אל מציאות הויית אצילותו' (רצון הרצונות) היא מדרגה מחודשת, הרי אף היא אינה יכולה להשיג את הבחינה הקדמונית של האל שבה הוא יודע את עצמו, שהרי אילו השיגה בו 'הרי הוא נאצל יודע את מאצילו ח"ו, זה אינו אמת, אלא הנאצל לא ידע מאצילו... מפני שאינו נודע לזולתו'. ואי השגה זו של הנאצלים היא 'לא בעצמותו ולא באמיתת מציאותם ממנו' ¹⁶⁰. כאן מדובר אפוא על בחינה טראנסצנדנטית שהיא אמנם זהה עם האל עצמו, אך בכל-זאת היא מציינת אותו בהתייחסותו העצמותית הקדומה אל הנמצאים — ידיעתו אותם קודם המצאתם.

נמוכים יותר בעולם האצילות. ועיין גם 'דרישות בעניני המלאכים' עמ' כט—ל.

¹⁵⁹ אילימה ג ע"ב (התחלת פרק ח).

¹⁶⁰ שם ד ע"א. לפרק חשוב זה נחזור עוד להלן, בפרק השלישי.

האל הטראנסצנדנטי ותארינו

‘מעצמו זול עצמו’

בבחינה זו האל סגור בעצמותו ושופע שפע בתוך עצמו; אין כאן עדיין שום נביעה החוצה לזולתו. במידה שיש כאן דינאמיות, הרי זו דינאמיות שאינה מכניסה שום שינוי באל, כי בשלב זה אין כל הבחנה בין האל וידיעתו, חכמתו ופעולתו. במצב זה אין הבחנה בין ‘היש האמיתי’ לבין ‘ידיעתו, כוחו, חכמתו, שאינה יוצאת ומתפשטת מעצמותו ולחוץ, אלא הוא מעצמותו אל עצמותו, שהוא וידיעתו אחד. ולא יצדק אמרינו בו חכם, יודע, יכול, רוצה, שהרי הוא מעצמו בעצמו בלתי מתפעל כלל’¹⁶¹. אף-על-פי-כן האל כאן הוא כבר בעל זיקה ראשונית לפחות למה שיהיה זולתו, אם כי זיקה זו אינה מכניסה בו שום שינוי. דבר זה מסתבר גם מן ההמשך. בפרק השישי שבתמר השני נאמר, ש‘אין-סוף פועל כל הפעולות בבת אחת ובהשוואה אחת, ולא יתייחסו אלו הפעולות הנפרדות אלא מהספירות ולמטה’. המידות השונות, המהוות את פעולותיו של האל, הולכות ומתאחדות ככל שהן עולות, עד שבכתר הן עצמות אחת. אך עדיין הן פעולות ‘לפעול בזולת, לא בפועל עצמו, אם כן אינם פעולות פועלות בעצמו אלא נפעלות ממנו ולא יתייחס לו שום שינוי, שעצמותו אחד, ורצונו וחכמתו... אינם נפרדות בו אלא מיוחדות באחדותו’¹⁶². במצב ראשוני זה אין הפעולות ‘נובעות ממנו ולחוץ’ ואין האל מותנה בקיום הנמצאות: ‘ותמיד היא ההשפעה הזאת, וקודם שהאציל שום נאצל לא היתה השפעה זו נמשכת לזולת, ואין לו תוספת אחר שהאציל ולא גרעון קודם אצילות; שאחר שהוא הכל, הכל הוא באחדותו בלתי מתפעל, מעצמו אל עצמו, שהוא ופעולותיו וחכמתו ורצונו ובינתו וחסדיו — הכל אחד, שאינם פעולות יוצאות, אלא הוא בעצמו מעצמו אל עצמו אחד’¹⁶³.

ידיעתו של האל

ההשרשה האחדותית של הנאצלים במקורם היא סוד ידיעתו של האל¹⁶⁴, ובאמת מסתבר שידיעת האל את עצמו, המוזכרת בכל הקטעים הנ"ל, זהה עם היחס הפנימי של אין-סוף מעצמו אל עצמו. בלי להיכנס כאן לדיון מפורט בידיעה האלוהית יש לומר, שהיא מציינת מצב שבו אין תנועה באל (לפחות לא תנועה מסוג זה שיש בבחינות העליונות של כתר) — ‘שהוא הוא עצמותו ולא ישתנה ולא יתגלה ולא יתעלם, אלא מציאותו מציאות קיים עומד בעצמו.

¹⁶¹ שם טו ע"א.

¹⁶² שם יא ע"א.

¹⁶³ שם יא ע"ב.

¹⁶⁴ שם נב ע"א.

ידיעתו של האל

בלתי משתלשל ממצאות אל מציאות¹⁶⁵. בסופו של דבר נוגע עניין זה לבעיית חידוש הנמצאות, ולכן הוא 'תלוי במה לפנים ואסור לשאת ולתת בו'; מתוך האמונה בטרנסצנדנטיות המוחלטת זל האל עלינו להאמין גם בחידוש, גם אם אמונה זו מעלה את הקושי שבהכנסת שינוי באל, כי 'יימצא לפי זה רצה עת לא עת, ונמצא עת רוצה ועת אינו רוצה', ושאר הקשיים הידועים בבעיה זו, החוזרים לאותו עניין הנעלם מהשגתנו: 'כמו שנפלא ונשגב מרעיון שום נמצא השגת אמתת עצמותו, כך לא נשיג פעולתו ולא עת פעולתו ולא רצון פעולתו, שהכל דבק בידיעתו, והוא וידיעתו אחד ונשגב ונפלא מהשגה'¹⁶⁶. תורת הידיעה האלוהית נדונה בהרחבה ובעמקות בעיקר בס' אילימה, ובספר זה משתמש רמ"ק הרבה גם במונח מעצמו אל עצמו; מה שאין כן בס' פרדס רמונים. כאן, כפי שראינו, מדובר על אינ-סוף בבחינתו שלפני ההתפשטות, בניגוד לבחינתו השנייה שאחרי ההתפשטות. כך מפרש רמ"ק גם את דברי רעיא מהימנא בח"ב מב ע"ב: 'קודם שהאין-סוף ב"ה יתגלה באצילותו הטהור והקדוש היה מציאות אלקותו הפשוט מתאחד בעצם אלקותו לבד ולא היה לו לא שם ולא אות ולא נקודה, לפי שמציאות השמות הן באצילות, ואם כן מאחר שלא היה אצילות לא היה שם ולא ציור... אלא האין-סוף מתאחד בעצם אלקותו כדפירשתי. ומאן דאשתמודע ליה קדם ברייה פירוש האין-סוף ב"ה יש לו שתי בחינות: אם שנבחנו בערך אלקותו קודם אצילותו [האצילות] שהוא בחינתו הנגלית אל עצמותו ולא לזולתו; או בחינתו המושגת, שהיא בחינתו אל הנאצלים... הרוצה לעסוק במציאותו בידיעת אלקותו למעלה מן הנאצלים, שהיא הבחינה הראשונה, צריך ליוהר שלא לצייר בו לא שם ולא אות... שהוא למעלה מן הנאצלים, דהיינו בחינתו הנעלמת מהם'. בהקשר זה מופיע הכינוי סיבה ראשונה: 'כי למעלה בסיבה ראשונה אי-אפשר לציירו בציורו ובהתפשטותו בספירות מפני שאינו מושג לזולתו'¹⁶⁷. הבחינה הראשונה של האל היא טרנסצנדנטית לגמרי, והיא אולי אפילו מעבר לידיעת האל את עצמו; כי בס' פרדס רמונים מתוארת הידיעה האלוהית כידיעתו את הצחצחות, ואם כי 'כמו שאלוקותו לא יתחלק לחלקים כן ידיעתו לא תתחלק לחלקים מפני שהוא וידיעתו אחד מיוחד, אמנם ידע הענינים וישכיל בהם מצד השכלת עצמו, כי בהשגת עצמותו ישיג כל נמצא זולתו' — הרי אף-על-פי-כן ברור שידיעה זו של האל את עצמו כאן היא ידיעתו את 'השורשים הנעלמים בעצמותו', כלומר בכל-זאת יש כאן כבר

¹⁶⁷ ספ"ר כז ע"ב — כח ע"א.

¹⁶⁶ שם ה ע"ב.

¹⁶⁵ שם קב ע"ב.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

הבחנה מינימאלית מסוימת, אף-על-פי ש'הוא והם הכל דבר אחד מיוחד'¹⁶⁸. עם כל הדגשת האחדות שבין הצחצחות ואין-סוף נראה להלן, שידיעתו אותם איננה זהה עם האל כשהוא לעצמו.

פעולתו הכוחנית של האל

ראיה נוספת לכך, שיש באין-סוף עצמו בחינה שכבר איננה טראנסצנדנטית לגמרי, אנו מוצאים — הן בס' פרדס רמונים והן בס' אילימה — בשימוש במונחים הפילוסופיים בכוח ובפועל לגבי האל. באותו קטע שהבאנו לעיל נאמר, שידיעת האל 'בעניינים קודם היותם במציאות' היא ידיעה ש'בהעדר הקודם אל ההווה'. ברור שרמ"ק אינו מתכוון כאן למצב כוחני של האל במובן האריסטוטלי של המושג הזה, שכן כשהוא דן באופן כללי ובלתי-מדויק הוא אומר בפירוש, כמו הרמב"ם, שבאל לא תיתכן כל פוטנציאליות: 'ואם תמצא לומר שב' המידות בו, אמנם מהם בכוח, מהם בפועל — זה גם-כן מן הנמנע בחוקו, שאין לו שום שלימות בכוח אלא כל שלימותו בפועל, מפני שאם אתה אומר כן, צריך שתאמר שיצא הכוח אל הפועל על-ידי איזה טעם שירצה, והרי הב"ה מתפעל להוציא מן הכוח אל הפועל העניין ההוא או המידה ההיא, והרי מתפעל מזולתו, וזה נמנע ממנו שיתפעל'¹⁶⁹. עם זה הוא מביא את דעת האומרים ש'החידוש והאצילות אינו מצד המאציל, כי האצילות עצמו היו נעלם בעצמותו בכוח, היותר טוב ודק ומשובח מן הפועל, אמנם עתה נתגלו ויצאו מן הכוח אל הפועל והוא חידוש בערך הנבראים ולא בערך המאציל'¹⁷⁰. רמ"ק מוכן לקבל תפיסה זו מתוך הדגשה, שהאצילות אינה מהווה שינוי באין-סוף. לגבי האל כשהוא לעצמו אין רמ"ק מוכן לשום פגיעה בטראנסצנדנציה שלו: 'קודם אצילות הנאצלים היה אין-סוף הפשוט בתכלית הפשיטות נעלם תכלית ההעלם ולא היתה אלקותו מתגלית אל זולתו, להעדר הוויות אשר על ידם קצת גלוי רוממות אחדותו'. אבל אחר-כך מדובר על הספירות, שהיו 'בכוחם נעלמים בו בכוחו במציאות דק ונעלם כאשר ראוי אל אחדותו'¹⁷¹. מציאות בכוח זו אינה פוגעת בפשטותו של האל, כי אין מחשבת האל כמחשבתו של האדם. מחשבתו של האדם עוברת תהליך של יציאה מן הכוח אל הפועל, ולכן 'הפועל שלם מהכוח, כי הכוח חסר המציאות ואין לו מציאות ושלימות כלל והפועל הוא העיקר והמציאות זולתו אין דבר'; ואילו מחשבת האל מביאה לציור הצחצחות בעצמותו 'עד שאין בין המאצ-

¹⁶⁸ שם עו ע"ב, וכן בשער מהות והנהגה פרק יג. ¹⁶⁹ אילימה י ע"א.
¹⁷⁰ ספ"ר כט ע"א. ¹⁷¹ שם לא ע"ב (בהתחלת פרק רביעי).

פעולת הכוחנית של האל

ציל והמציאות ההוא הבדל כלל אלא הוא והם הכל אחד ועצם אחד ושורש אחד¹⁷².

בלי להזכיר את תורת הצחצחות נדון הרעיון של הכוחניות שבאל דיון מעמיק ומושגי יותר בס' אילימה. מכיוון שאי-אפשר לייחס לאל שום שינוי, הרי לא יחודש לו גם שום חידוש 'מצד מה שחידש הנמצאות'. לפני החידוש היה 'כוחו עמו והוא וכוחו אחד ולא ישתנה לעולם, ואין שינוי בין הכוח והפועל אלא בנפעלים, היותם או העדרם... ואין אותו הכוח גריעות בו, ולא פועל עדיפות בו... ולכן לא נתחדש לו לא שם ולא תואר בעת שפעלו כלל. וזה מכלל מלת אחד המכונה בו, שהוא תמיד אחד... הוא האחד הקיים שלא ישתנה ולא נשתנה ותמיד היה אחד, קודם שנמצא כל נמצא, ואחר שנמצאו הנמצאות... והוא אינו נעתק ממצאות אל מציאות, שהוא אחד קיים וכל המציאות, ואינו נעתק מעניין לעניין ואינו משתנה¹⁷³. אפשר לומר, שבמצב זה האל הוא מעבר לעצם הקטיגוריות של בכוח ובפועל במובנם האריסטוטלי הרגיל, באשר אין בו כל תנועה. הטראנסצנדנטיות של האל, לפי תיאור זה, היא מוחלטת, אף-על-פי שהוא עומד להאציל ישויות שאינן זהות עם עצמותו. אך פעולה זו מחייבת בכל-זאת הבחנה מסוימת בתוך אין-סוף עצמו, ורמ"ק מציין הבחנה זו על-ידי המושגים (שאינם באים באותה צורה בס' פרדס רמונים) של האל כפועל בכוח והאל כפועל בפועל: 'אותו המציאות שממנו הנמצאות מתפשטות הוא קדמון בקדמותו, מפני שהוא לא יחודש בו דבר מפני חידוש הנמצאות, והנמצאות מחודשות מצד עצמם והי-מצאם מאותו קדמון בקדמותו; שאם לא תאמר כן ותרצה לומר שאין קדימה למציאות זה כמו ששללנו הקדימה מן הכתר, נמצאת מוסיף בו חידוש מצד המצאת הנמצאות ח"ו. אלא צריך שהוא וידיעתו וחכמתו ויכולתו להמציא הנמצאות — אחד תכלית האחדות... ובאשר תדקדק תמצא שהכוונה לפי זה שהוא פועל בכוח ולא בפועל, וכוחו קדום בקדימתו; והפועל, שהם הנפעלים, הם מחודשים. ובהיותו פועל בפועל לא יחודש האלוה [באלוה] דבר ח"ו, שהרי הוא וכוחו אחד... ולזה שבח פעולתו בכוח משובח מפעולתו בפועל: שהפעולה בכוח דבק בו באחדותו, והפועל יוצא ממנו מחדש נפעל. ג"כ שבחו אינו היותו פועל בפועל אלא מצד פעולותיו, ושבחו היותו פועל בכוח הוא עצמותו שאין אנו יכולים להשיגו. ולזה מחודשים הנפעלים, חוץ ממנו והכוח הקדום המאוחד בו, שהוא והוא אחד בתכלית האחדות, שאינו מחודש — היינו, קדמותו¹⁷⁴.

¹⁷² שם עה ע"א. ¹⁷³ אילימה ה ע"ב — ו ע"א.

¹⁷⁴ שם ג ע"א. עצם הדיבור על מצב כוחני באל, וכל שכן על עדיפותו של מצב זה.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

אף-על-פי שגם כאן מדובר על קדמות הכוחניות שבאל ועל אחדותה בו, הרי רמ"ק כולל במושג האל בטהרתו הטראנסצנדנטית את היותו פועל בכוח, כשהפעולה בכוח היא-היא היסוד הראשוני בתוכו לפעולתו בפועל — האצלת הנאצלים מחוץ לעצמו. ומכיוון שמיד בהמשך-הדברים כולל רמ"ק בבחינה הקדומה שבאין-סוף את ידיעת הנמצאות לפני הימצאותם, הרי ברור שכאן לפנינו הפיתוח העקרוני יותר של אותו רעיון שבס' פרדס רמונים על הידיעה ש'בהעדר הקודם אל ההווה'; אלא שבמקום ציור הצחצחות מופיע כאן המושג המופשט של האל כפועל בכוח; אולם בשני הספרים מדובר על אותה בחינה 'בתוך אין-סוף' הקודמת להימצאות הנמצאים שמחוץ לאין-סוף, ובחינה זו איננה זהה עם רצון-הרצונות: 'הרעוא דרעוין זה המסולק למעלה למעלה מכל הרצונות, ועם כל זה אינו קדמון כקדמותו, אלא מחודש ונתחדש, אלא לרוב הקורבה יתמצע בין היותו פועל בכוח לבין היותו פועל בפועל' ¹⁷⁰. נמצא, מדובר כאן על בחינה המתווכת בין האימפולס הראשוני לפעולה שבתוך אין-סוף עצמו לבין הפעולה החד-משמעית שלו מחוץ לעצמו.

אם נסכם את דעתו של רמ"ק על הטראנסצנדנטיות של האל נראה, שאפשר לציין עמדה יסודית זוהי בשני ספריו העיקריים: רמ"ק מאמין באל הטראנסצנדנטי של המסורת הפילוסופית הניאופלטונית, ועליו הוא באמת מדבר בניסוחיו הפילוסופיים הכלליים, כגון 'סיבה ראשונה', ובעיקר — 'מחויב-המציאות'. כינויים אלה מצויים, כפי שראינו, הן בס' פרדס רמונים והן בס' אילימה. בספר פרדס רמונים מצטרף אליהם המושג של אין-סוף בבחינה שלפני התפשטותו. אולם נקודת-המוצא לדיוניו השיטתיים של רמ"ק בתורת-האלוהות שלו היא אותה בחינה, שבה אין-סוף משתעשע בעצמו, יודע את עצמו ופועל בכוח. מונחים אלה מוסברים, כאמור, בס' אילימה (ואף בס' שעור קומה), ולעומתם מדובר בס' פרדס רמונים על כלילת הספירות בכוח בצחצחות שבאין-סוף והידיעה שאין-סוף יודע אותן. השאלה היא אם מה שנקרא בס' פרדס רמונים הבחינה השנייה של אין-סוף היא כבר בחינה שאינה זהה זהות חד-משמעית עם האל הטראנסצנדנטי. התשובה לשאלה זו מכרעת להבנת תורת עצמות וכלים של רמ"ק. אפשר להורות על הבעיה,

ודאי שאינו מתאים למושגים של מסורת הרמב"ם, והוא מזכיר יותר את השפעת אבן גבירול על הקבלה, המתבטאת בדרך כלל בתפיסה הידועה של מושגי החומר והצורה, ההעדר וההווה, בתרגומם הקבלי הרגיל — כלומר במשמעות של ספירות מסוימות (עיין למשל ספ"ר לב ע"א, ע"ב, קטו ע"ב, ערך 'תהו' בשער ערכי הכנויים). אולם כאן מדובר על מצב כוחני באל עצמו!

¹⁷⁰ אילימה ו ע"א. לקטע חשוב זה נחזור בדיוננו על רצון הרצונות.

האל כבעל תארים

כפי שהיא מתגלית למשל בתחילת פרק שני של שער אבי"ע: 'בעצם האצילות ג' בחינות. א' — בחינת אין־סוף; ב' — בחינת העצמות; ג' — בחינת הספירות עצמם'. לדעת רמ"ק מתכוונים לבחינות אלה דברי התיקונים (הקדמה ג ע"ב) 'י' ספירות דאצילות מלכא איהו וגרמי חד בהון, איהו וחיייו חד בהון'. הבחינה הראשונה מצוינת במלים 'מלכא איהו'; זהו האין־סוף בבחינתו הקדומה'. הבחינה השנייה היא גרמיה וחיייו; זוהי בחינת 'התפשטות העצמות בספירות, וקראו גרמיה כאמרו עצמותו... וחיייו פי' חיים המתפשט ממנו והם חיי הספירות'. אך הבעיה מתעוררת בזה שרמ"ק ממשיך ומדגיש ש'הוא חיו והוא עצמותו... וזה כוח המאציל בנאצל, שהוא העצם המתפשט בתוך הכלים'¹⁷⁶. אם באמת יש כאן זהות חד־משמעית בין האל עצמו לבין עצמותו המתפשטת, הרי אי־אפשר לדבר על אל טראנסצנדנטי לגמרי בתורת האלוהות של רמ"ק — לפחות לא בשלב הבא לידי ביטוי בס' פרדס רמונים.

ג. האל כבעל תארים — האל הפרסונאלי

בעיית הפרסונאליות של האל עולה תמיד מתוך הסתירה שבין מושג האל הטראנסצנדנטי והפשוט לבין דמותו של האל, כפי שהיא מתגלית במקורות הדתיים וכמו שהיא בתורת מושא העבודה והתפילה של האיש הדתי. בפיי־לוסופיה של ימי־הביניים מתנסחת בעיה זו בתורת התארים, שהיא הנושא הדתי העיקרי בשיטות התיאולוגיות השונות. תורת הספירות של הקבלה הריהי, כידוע, במידה רבה ניסיון סגולי לענות על אותה השאלה שעמדה בפני הפילוסופים. זיקה זו שבין הפילוסופיה והקבלה ניכרת אצל רמ"ק בעיקר בס' אילימה, שבו הוא מעלה את הבעיה מיד בראשית התמר השני, העוסק 'בהרחקת התארים והיאך יתייחסו'. רמ"ק קובע בפירוש, שזהו התחום הדתי המובהק שבתורת האלוהות: 'הנה התוארים והפעולות הם כלל כל האמונה, שאנו נאמר בתפילותינו לפניו גדול, גבור, נורא, אל עליון, גומל חסדים וכו', והנה אם אני לא אייחס לו פעולות היאך אשאל ממנו שיפעל; בהכרח הגמור אני מאמין בו שהוא חכם, גדול, יכול'. אולם אמונה זו מביאה לידי דעות מגונות על סיבו של האל, היא גרמה 'להמון העם ולחכמים התלמודיים שבזמנינו להאמין העניין כפשוטו... מפני שיתדמה אליהם שאם יכחישו זה יהיו כופרי התורה והעבודה. ולזה ענין זה מסוכן אפילו לדבר

¹⁷⁶ המאמר הזה מן התיקונים מובא ע"י רמ"ק כמה פעמים לענין עצמות וכלים, ועל כך נדון בפרק הבא.

האל הטראנסצנדנטי ותארי

בו בפניהם, מפני שיחשבו פשוטי התורה כפשטיותם ויחשבוהו עיקר האמונה לפי מה שהתנהגו בזה מילדותם והורגלו בפשטי המקרא.

השפעתו של הרמב"ם ניכרת כאן אפילו מבחינת הסגנון, וכן היא ניכרת גם בכל הדיון שבפרקים א' וב', שבהם מובאות טענות רציונאליות מובהקות ברוח הרמב"ם להרחקת השינוי, ההיפעלות והגשמות מן האל. כדי להבין את פשוטי המקראות וכדי לדעת 'על איזה צד תפילתינו ועבודתינו', יש להיכנס 'בהשכלת חכמת תארי, היאך יתייחסו ובמה היו'. והנה ייחוס תארים לאל באחדותו המוחלטת והפשוטה מעורר קשיים בארבעה עניינים: 'ראשונה, שאין ראוי שיהיה שום שם מורה על אמיתת עצמותו ומהותו, מפני שאין השגה במהותו... אם כן, היאך תהיה נקראת בשם כלל, שאם נקראהו — נדעהו, וזה נמנע בחוקו ית'. שנית, אין מקום לשמות המורים על חלק ממהותו, כגון חצי שם הויה. שלישית, 'אין ראוי לדמות לו דימויים שהם איכויות שבבני-אדם', כגון רחום וחנן. רביעית, אי-אפשר לכנות את האל בכינויים המבטאים הימצאות במקום, כגון שכינה במקדש. כל הטענות המובאות בדיון זה מצויות במו"נ ח"א, בעיקר בפרקים נב-נה, שמתוכם רמ"ק מצטט מלה במלה ממש. וכשם שהרמב"ם מגיע למסקנה 'שהתארים חלוקי העניינים הרבים הנמצאים בספרים המורים עליו יתברך הם מצד ריבוי פעולותיו, לא מפני ריבוי בעצמו' (מו"נ סוף פרק נב), כך גם רמ"ק: 'באין-סוף לא יכונה אליו שום שם ושום נקודה כלל, ואם כן נמצא שכל מה שיכונה בתורה שיורה היפעלות ושינוי וגשמות וכיוצא — הכל בספירות, שהם פעולותיו, לא מידות בו'.¹⁷⁷ כאן, כמובן, עובר רמ"ק לפתרון הקבלי, אך בעניין תוארי-העצמות מסכים רמ"ק לרמב"ם; על האל עצמו אי אפשר לומר דבר: 'האחד הפשוט, סיבת כל הסיבות ועילת כל העילות מסולק מן השינוי ומן המידות, ר"ל חכם, צדיק, שומע ושאר התוארים אשר סילקו ממנו החוקרים'. כל הפסוקים המזכירים את אזני ה' עיני ה' וכד' אינם חלים על ה'אחד הפשוט בערך בחינתו אל עצמותו ופשיטותו'.¹⁷⁸

מתוך תורתו הקבלית יכול רמ"ק לנסח עמדה זו אף ביתר חריפות מן הרמב"ם. בניגוד לדברי הרמב"ם (מו"נ ח"א פרק סא) אומר רמ"ק, ש'באין-

¹⁷⁷ אילימה י ע"ב.

¹⁷⁸ ספ"ר ט ע"ב. אם נקבל את תורת התארים הפילוסופית כמלה אחרונה, הרי באמת צודק הרמב"ם וההישג היחידי של חקירתנו באלוהות היא האמונה במציאותה: 'ולזה אלו שהתעלם מהם דרכי הספירות ודימו ליישב ענייני התארים וידיעתו ויכולתו וכיוצא לא נשכרו במשאם ומתנם, שאין לנו בו אלא להאמין מציאותו' (ש"ק עמ' 129).

התארים הי, יכול, חכם

סוף לא יכונה אפילו שם יקוק¹⁷⁹, שהרי בשביל רמ"ק השם הזה אף הוא מורה על מערכת הספירות ולא על האל כשהוא לעצמו. רמ"ק מסכים לרמב"ם גם בראייתו את תוארי-העצמות כשלילות גרידא. כבר ראינו שרמ"ק מתבטא כאן בלשון חד-משמעית: 'באין-סוף לא שייך לא מניין ולא דיבור ולא חיוב כלל'; 'שבאין-סוף לא יצדק שום תמונה ושום חיוב כלל זולתי השלילה הזו שגדע שאין נמצא מזולתו'¹⁸⁰. האל 'נמצא במציאות מה שלא יגבילה שכל פשיטותו רק בשלילה מכל האסיפה בשכל ובחיוב מציאותו ובדרך רצוא ושוב'. וביתר קיצוניות: 'שהוא המצוי האמתי שתמיד לא ייעדר, עד שמלת מצוי לא יצדק בו אלא על צד השולל'¹⁸¹. כן גם לגבי תואר האחדות שהוא רק 'על צד השלילה, שהוא אחד בערך שאין שני... יצדק בו יתברך מלת אחד על צד השלילה לא על צד החיוב'¹⁸². וכן לגבי הקדמות: 'ולשון ראשון אינו אלא לשלול, שלא קדם אליו זולתו'; 'ואפילו מלת קדומה על צד השלילה נכנה אותה בו'¹⁸³.

התארים חי, יכול, חכם

אולם הדמיון לתורת-התארים הפילוסופית הוא אצל רמ"ק רק בתחום הדיו-נים התיאולוגיים הכלליים, שהרי דווקא בעניין התארים מחדש המקובל שיטה הנבדלת הבדל עקרוני מן התפיסה הפילוסופית. החידוש הזה, שהוא בכל-זאת בעל זיקה צורנית, לפחות, לניסוחים הפילוסופיים, מתגלה בצורה מעניינת לגבי התארים שהיה להם מעמד מיוחד בפילוסופיה של ימי-הביניים: חיים, יכולת, חכמה ורצון (לפעמים נמנים רק שלושת הראשונים כתארים העיקריים של האל). לדעת כמה פילוסופים — בעיקר ר' סעדיה גאון — הרי תארים אלה אינם נפרדים מעצמותו של האל, אלא הם צדדים שונים הכלולים בעצם מושג הבורא. כדי שלא להגיע למסקנה הניאופלטונית הקיצונית, הגור-סת תוארי-שלילה בלבד, שמרו הפילוסופים האלה על מושג האל הפרסונאלי וייחסו לו את שלושת, או ארבעת, התארים המהותיים. אמנם עם זה לא רצו לאבד את פשטותו של האל, ולכן אומר רס"ג, למשל, ששלושת התארים האלה אינם אלא מבארים את מושג הבורא בשלושה מושגים שונים, שבגלל קוצר יכולתה של הלשון האנושית אין היא יכולה להביע אותם באחדותם;

¹⁷⁹ אילימה י ע"ב. ¹⁸⁰ ש"ק עמ' 125, ועיין גם ספ"ר טז ע"א.

¹⁸¹ אילימה ג ע"א, יא ע"א.

¹⁸² ספ"ר כד ע"ב, וכן באילימה ב ע"א; ד ע"ב; נו ע"א.

¹⁸³ אילימה ד ע"א, וכן יא ע"א, טז ע"ב. עיין גם ספ"ר טז ע"א.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

אך באמת זהים זה תארים האלה עם מהותו של האל. כאן יש אפוא דעה המייחסת לאל תארים חיוביים, ועם זה היא טוענת לפשטותו. על הסתירה שבעמדה זו מצביע הרמב"ם, ולכן הוא מתקיף אותה בלשון חריפה ומשווה אותה לתורת השילוש הנוצרית (מו"נ ח"א פרק נ). לדעת הרמב"ם, גם התארים האלה אינם אלא תוארי פעולה — 'בבחינת הנבראים' (שם פרק נג). והנה רמ"ק מסכים באופן פורמאלי לרמב"ם, שאין מקום להבחנה עקרונית בין התארים הנ"ל ושאר התארים, שהרי כל התארים חלים על הספירות שבהן האל פועל. רמ"ק מביא את דעת הפילוסופים וקצת מן המקובלים האומרים, ש'עם היות בשאר התארים אין לייחס אליו' הרי מוכרחים לומר שהאל יודע רוצה ויכול. אך באמת אין צורך בהנחה זו, שהרי כמו 'שהבורא חכם מתוך מידת החכמה ולא בחכמה שחוץ ממנו', כך גם לגבי הרצון, שהוא הכתר; היכולת, שהיא בבינה, והידיעה שהיא בדעת¹⁸⁴. במקום אחר כולל רמ"ק גם את התואר הרביעי — החיים: 'ויש שרצו לומר שיכולים לכנות בו שמות אלו ותארים אלו שהם חי, יכול, חכם, רוצה. אמנם הבקי בכינוי הספירות יראה שאינו כן; שהיכולת בבינה והחיים גם כן ממנה... והחכם בחכמה ורוצה בכתר'¹⁸⁵. אפשר לייחס לאל את התארים האלה רק מבחינת היותו פועל בהם ככלים, אך אין הם חלים עליו כשהוא לעצמו: 'ומטעם עצמות הבלתי מושג מהותו המתפשט בספירות ופועל בהם נייחס אליו רוצה, יכול, חי, חכם — לא שנאמין בו ממש כלל ועיקר אפילו רוצה, יודע, יכול. הכל באמצעות הספירות יוחס אליו, לא מצד עצמו כלל'¹⁸⁶.

בעיית ההבחנה בין סוגים שונים של פעולות האל מתעוררת ברעיא מהימנא (ח"ג רנז ע"ב — רנח ע"א), כפי שרמ"ק מפרש את המאמר בשער עצמות וכלים: 'לעולם הכינויים והמידות והשינויים הם מצד בני אדם הנפעלים ממנו על ידי המידות, וגם קודם בריאת הנבראים היה נקרא בכינויים אלה ע"ש המידות הנעלמות בו... והיה נקרא רחום ודין ע"ש שבהתאצל והתפשטות המידות על ידים יפעל הרחמנות והדין... שאין התוארים מצדו אלא מצד הנבראים'. אבל אפשר לטעון שכך הדבר לגבי תארים שהם בתחום המוסרי — פעולות 'נפעלות ממנו אל זולתו', ולא כן הדבר לגבי תארים שאינם שייכים לתחום הפעילות המוסרית, 'שהן עומדים בודדים בעצמו ואינן יוצאים לזולתו', כגון חכם ונבון. האם אין עלינו לומר שלפחות תארים אלה הן בעצמותו — 'וסוף סוף בעל תארים הוא ושינויים' ? התשובה על כך היא.

¹⁸⁴ ספ"ר כח ע"א-ע"ב. ¹⁸⁵ אילימה י ע"א-ע"ב. ¹⁸⁶ ש"ק עמ' 111.

התארים חי, יכול, חכם

שאפשר להקיש מסוג אחד של התארים על הסוג האחר: 'מאחר שאנו מוכרחים לומר בקצתם שעל-ידי התיחדו עם המידות לפעול בבני-אדם הם אותם התוארים, אבל אנו נאמר כן בכל שאר הכינויים והשמות, כי קצתם גילו על קצתם'. הרי שגם 'השמות הבודדים' חלים על האל רק 'על שם הפעולות'¹⁸⁷.

אמנם על-פי מאמר אחר בזוהר (חג קצג ע"ב) מבחין רמ"ק בין שלוש הספירות העליונות לבין הספירות האחרות. אם כי הזוהר מציין את ההבדל ביניהן רק מבחינת ההשגה מרחיב רמ"ק את ההבחנה ואומר, ששלוש הספירות העליונות הן בעצמות אין-סוף: 'שענין המידות האלה הם תארים אל המאציל, ר"ל בעניין חסד ר"ל חסיד שהוא פועל חסד על-ידי החסד הזה והוא נקרא בה חסיד'; אולם המחשבה או השכל (כתר), החכמה והבינה הם תארים 'הנוגעים אל עצמותו והם הם עצמותו ממש, עם היות שכל המידות עצמותו, עם כל זאת נשתנו אלו מכולם יען היות תשמישם במקום הקודש... הרוצה להשיג במהות ועצמות שלוש אלה נוגע בעצמות ומהות המאציל עצמו... אבל החסד והגבורה וכו' הם מידות כביכול בזולת ממנו, ר"ל מתייחדות בו תכלית היחוד, אבל הם להנהגת העולם וההשגה בהם אפשריות, כי מתוך חסידותו בעולם גדע דרך הנהגת חסדו בעולם, ונוכל להשיג הדרך שהמאציל מתנהג במידת החסד, וכן לגבי שאר הספירות שאפשר להשיג בהם 'כפי הפעולות המתיילדות מהם בעולם הזה'¹⁸⁸. כאן נראה כאילו חוזר רמ"ק לתורת ר' סעדיה גאון, בניסוחה הקבלי — התארים שרס"ג ראה אותם כתארים חיוביים ועצמותיים הם כאן שלוש הספירות המאוחדות באין-סוף, בניגוד לספירות האחרות שהן בבחינת תוארי-פעולה רגילים. וכן גם בס' שעור קומה: 'ג' ראשונות אינם פעולות אל התחתונים אלא הם פעולות עומדות בו בעצמו, דהיינו רוצה חכם יכול — רוצה בכתר, חכם בחכמה, יכול בבינה לפעול למטה בו"ק [בשש קצוות]¹⁸⁹. אפשר לומר שיש כאן סתירה הניתנת לניסוח בלשון פילוסופית כסתירה בין דעתו של רס"ג, המייחס לאל לפחות שלושה תארים חיוביים הוהים עם עצמות האל, לבין דעתו של הרמב"ם, השולל כל תואר עצמותי ומייחס לאל רק תוארי-שלילה ותוארי-פעולה. בלשון קבלית מתנסחת סתירה זו אצל רמ"ק כבעיית היחס בין שלוש הספירות הראשונות ובין הספירות התחתונות.

¹⁸⁷ ספ"ר כט ע"ב. ¹⁸⁸ שם נו ע"ב.

¹⁸⁹ ש"ק עמ' 29. אחדות זו של ג' ראשונות יחד עם אור אין-סוף נקראת כאן שעשוע, במשמעות השונה מזו שראינו בסעיף הקודם.

האל הטראנסצנדנטי ותארי

אך השניות שבעמדת רמ"ק תיושב, כשנראה מהו הטעם אצלו להבלטת ג' ראשונות — טעם שאינו נוגע לבעיית התארים הפילוסופית אלא לתורת האצילות המיוחדת של רמ"ק. על-כל-פנים במסגרת תורת התארים מסכים רמ"ק עם הרמב"ם; מבחינה עקרונית אין לייחד תארים מסוימים כעיקריים ומהותיים, כי ביחס לאין-סוף כל הספירות הן במעמד שווה — כולן אינן זהות עם מהותו ועצמותו, גם אם יש מעמד מיוחד לשלוש הספירות העליונות: אחדות ג' ראשונות יחד עם המאציל ייקרא הכל אין-סוף... ולכך ג' ראשונות חשובות כאחת, אמנם המאציל מתנהג עמהם רוצה חכם מבין, ועם היות שאין ראוי לכנות אליו תארים כמו שפירשו החוקרים, אצל המקובלים אף-על-פי-כן אין דוחק כלל... שאין התארים בעצמות¹⁹⁰. אמנם כדאי לציין, שאצל הרמב"ם עצמו יש הבחנה בין שלוש-עשרה מידות המצינויות את פעולתו המוסרית של האל, ושהן באמת תוארי-פעולה בלבד, לבין התארים של חכמה ורצון שתוכנם אינו מנוגד למושג האל¹⁹¹. ייחודם של תוארי החיים, היכולת והחכמה מתבטאת אצלו גם בזה שהוא מצרף אותם לתואר המציאות, שבוודאי אינו תואר-פעולה גרידא: 'הוא נמצא לו' במציאות וכן חי לא בחיים ויכול לא ביכולת וחכם לא בחכמה' (מו"נ ח"א פרק נז), והרי באותו מקום אומר הרמב"ם שהמציאות אינה עניין נוסף למהות האל אלא זהה אתה.

תפיסת הספירות כתוארי עצמות

הסכמתו של רמ"ק לרמב"ם (כמובן, במישור הפילוסופי בלבד) מתגלה בעקיפין גם בוויכוח בעל אופי קבלי מובהק — בהתנגדותו של רמ"ק לדעת ר' דוד בשאלת עצמות וכלים¹⁹². מבחינת תורת-התארים הפילוסופית נוקט ר' דוד עמדה המנוגדת לזו של הרמב"ם, והיא דעת רוב הפילוסופים שאחרי הרמב"ם, ההולכים בדרכו של אבן ראשד (רלב"ג, קרשקש, אלבו). פילוסופים אלה, שבוודאי השפיעו על תורת הספירות של ר' דוד, החזיקו בתורת התארים החיוביים והעצמותיים, אך טענו שהתארים האלה אינם מכניסים ריבוי באל, מפני שהם בעלי מציאות מחשבתית בלבד; אין להם כל מציאות אופייקטיבית, ולכן הם מאוחדים לגמרי מבחינת מציאותם באל. בניגוד לדעת הרמב"ם, לא ראו פילוסופים אלה את השניות הלוגית של

¹⁹⁰ שם עמ' 12.

¹⁹¹ עיין י. גוטמן: תורת האלוהים של הרמב"ם, בקובץ 'דת ומדע', עמ' 113.

¹⁹² על זהותו של ר' דוד עיין לעיל במבוא, עמ' 21.

תפיסת הספירות כתוארי עצמות

נושא־נשוא כשניות ריאלית, וממילא המשפטים המייחסים תכונות מסוימות לאל אינם מכניסים בו שום ריבוי. הריבוי הוא רק מצד הסובייקט ולשונו; התארים אינם אלא מלים — 'בחינות שכליות' בלשונו של אַלְבו. תפיסה נומינאליסטית זו נוקט גם ר' דוד, ולכן הוא יכול לומר שהספירות הן עצמות האל — דעה הנראית במבט ראשון כתיאוסופית קיצונית דווקא, אך למעשה אינה אלא ניסוח קבלי לתורת התארים של הפילוסופים הנ"ל. לפי המובא אצל רמ"ק אומר ר' דוד, שאין הספירות אלא 'חילוף הבחינות בהצטרף אל פעולות מתחלפות, ר"ל שכאשר תבחן עצם האלוקות מצד שיורה על הרחמים גמורים ר"ל שהוא פועל פעולת הרחמנות תקראה בשם אהיה... שאין כאן אלא עצם אחד בתכלית האחדות והפשיטות אשר לפי חילוף הבחינות בו בהצטרף אל פעולותיו המתחלפות ייקראו בשמות רבים ויאמר בו שהוא עשר ספירות'. ר' דוד מביא ראיה ממקורות שונים, וגם מן הזוהר, שריבוי הספירות אינו אלא 'בהצטרף אל המקבלים בבחינות מתחלפות', אך הן מתבטלות באחדותו הפשוטה של האל, כלומר בעצמותו הן זהות אתו; 'כי ה' יתברך הוא אחד ואם נקחהו בערך אל פעולותיו בנבראים כן ייקרא בשמותיו המתחלפים'. היחס שבין האל ובין הספירות הוא כיהס שבין הנפש ובין כוחותיה; כשם שהנפש היא אחת בכל כוחותיה האדוקים בה 'והם עצם הנפש, אלא שיש לה שמות מחולפים לפי התחלפות פעולותיה... כן הספירות מתאחדות בעצמות הבורא ית', והריבוי וההתחלפות הוא בערך אל הפעולות המשתלשלות מאחדות הבורא, לא שיהא בו חילוף אלא בערך המקבלים'. תפיסה זו של הספירות היא שמניחה לו לר' דוד לומר, ש'כל מה שנאמר בספירות הוא ממש נאמר בבורא'! כנגד הרקנטי הוא טוען שהספירות הן נאצלות ולא נבראות, 'וידוע הוא כי כל דבר שנאמר בו אצילות הוא כוח המאציל בנאצל ואין הנאצל נפרד מן המאציל'. ראיית הספירות ככלים נראית לר' דוד או כמכניסה ריבוי באל, שהרי לכלים יש קיום ממשי, או כהפרדה גמורה בינו לבינו¹⁹³.

כנגד תפיסה זו של הספירות בבחינת תוארי־פעולה עצמותיים, שאין להם קיום אלא מצד הנבראים, יוצא רמ"ק בפולמוס הריף. טענותיו של רמ"ק נגד ר' דוד מראות יפה את ההבדל העקרוני שבין תפיסת המקובל את הספירות לבין תורת התארים של הפילוסופים. עיקר טענתו של רמ"ק היא נגד המסקנה המתחייבת בהכרח משיטתו של ר' דוד: 'כי לפי דעתו שאין

¹⁹³ ספ"ר כב ע"א, ע"ב.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

הספירות אלא מצד הבחנת פעולותיו אל המקבלים, אם כן נמצא כי במציאות אמיתי אין ספירות נמצאות¹⁹⁴. ר' דוד מבטל אפוא את כל המשמעות התיאוסופית של תורת הספירות. אין מקום להבחנות ריאליות בין הספירות, וממילא מתרוקנים מתוכנם כל דברי המקובלים על זיווגי ספירות, שאיבת שפע ויניקת ספירה מחברתה — 'כי כולם שווים לטובה, הכתר שווה למלכות והמלכות לכתר וכן כולם. נמצא לפי זה שבטל עניין הצינורות ומדרגות העולמות וקישורם וייחודם זה עם זה, וכן סדר אצילותם, כי אין להם סדר, כי כולם אדוקים בו כאיש אחד'. כל הראיות שהביא ר' דוד מן הזוהר ומספרי קבלה אחרים מבוססות, לדעת רמ"ק, על אי-הבנה; בתפיסתו אין מקום לסוד הייחוד בקריאת-שמע, אין לנשמה כל השפעה על העולמות העליונים ואין לאדם הדתי כל מטרה בשאיפתו המיסטית, שהרי לפי דעתו אין הנשמה יכולה 'להידבק דרך מעשיה בשורשיה הנכבדים שהן הספירות... הנה לא יתדבק אל דבר כלל, כי אינם ספירות אלא בבחינת הפעולות — כדמיון השמש שלא נוכל לומר שיש מציאות מידות, וכן באלוקות אין ספירות; ובמה יתייחדו הנשמות? הנוכל לומר שיתייחדו בעצם האלוקי? — זה ודאי לא!¹⁹⁵ בתורת הנשמה ר' דוד חוזר אפוא לדעה הפילוסופית, שאינה מספקת את המיסטיקן, בקבעה את האל כטראנסצנדנטי, בלי שתתן איזה תחום-ביניים שיגשר על פני התהום שבין האל והאדם — או שהוא מגיע למסקנה פאנתאיסטית, הרואה את האידיאל המיסטי בהידבקות באל עצמו, מסקנה שר' דוד בודאי רחוק ממנה הרבה יותר מרמ"ק עצמו.

מן הפולמוס הזה ברור, אם כן, שההשפעה הפילוסופית על רמ"ק, המגיעת לידי ביטויים מיתודיים, סגנוניים ואולי אפילו שיטתיים, אינה נוגעת כלל בעצם תפיסתו הדתית, שהיא תיאוסופית מובהקת. מסקנה זו אינה מתערערת על-ידי אותם המקומות, שבהם רמ"ק מדבר כביכול בלשונו של ר' דוד, כלומר, כשהוא אומר שהספירות הם כינויים ושמות לעצמות אין-סוף: 'האין-סוף בבחינת עצמו לא יוגבל בשם ולא יתכנה לא בכינוי ולא בשם, ועל-ידי מידותיו הנאצלות נוכל לכנותו בשמות, כפי יחס כל שם ושם אל כל ספירה וספירה. וכל שמות הקודש... כולם כינויים לעצמותו על-ידי ספירותיו הנאצלות'¹⁹⁶. רמ"ק מדבר אף בסגנון המזכיר את גישתו הנומינאליסטית של ר' דוד, אלא שכל תפיסתו את השמות היא — כדרך

¹⁹⁴ שם כג ע"ב.

¹⁹⁵ שם, שם.

¹⁹⁶ שם צב ע"ב.

ביקורתו של רמ"ק על תורת-התארים

המקובלים — אונטולוגית ומיסטית מיסודה: 'שעניין האצילות הוא שמו של האיין-סוף, פי' מורה עצמותו. המשל בזה כמו ששם יצחק הוא בית יד אל האיש ההוא שבו תהיה תפיסת הדיבור, ואם לא נייחסהו בשם לא נוכל לדבר בו כי לא נדעהו; כן האיין-סוף על-ידי האצילות הוא בית יד ושם אליו מורה על עצמותו כדי שנוכל להתעסק בו'. אך שמות האל אינם שמות הסכמיים גרידא, אלא 'כולם מורים על תכונת הדבר הנקרא בו', ודווקא משום-כך אי-אפשר לומר שהם מורים על עצם המאציל¹⁹⁷. תפיסה רצינית של השמות-הספירות אינה מאפשרת אפוא את נקיטת העמדה של ר' דוד, שלאמיתו של דבר הוא חושב גם את שמות האל כהסכמיים, כביטוי הלשון האנושית לפעולות האל. לעומת זאת רואה רמ"ק את מערכת הלשון העברית כגוף מיסטי, שהוא הוא התחום שאפשר בכלל להגיע דרכו לידי מגע עם עולם האלוהות¹⁹⁸.

ביקורתו של רמ"ק על תורת-התארים

מכאן אנו יכולים לעבור לביקורתו של רמ"ק על עצם תורת התארים הפילוסופית. עם כל ערכה כמחנכת את השכל האנושי לתפיסה טהורה ולא גשמית של האל, הרי היא מספיקה רק 'לחקירת השכל' המסתפק בהכרת האל בדרך השלילה. אבל כדי להגיע ליחס חיובי בין האדם והאל הפרסונאלי יש צורך בהנחות נוספות, שאפשר למצוא אותן רק בקבלה¹⁹⁹. כאן מתברר שתורת-התארים של הפילוסופים היא עקרה מבחינה דתית, והיא מביאה בסופו של דבר לביטול הזיקה של האל לעולמו: 'החוקרים בעלי חושך והבהלה' הרחיקו את התארים מן האל, ומפני זה 'נעלם מעיניהם אלוקות וחשבו כי השיגוהו ולבם רחוק ממנו, מפני שטעותם אמיתית באין-סוף ב"ה ומכחישים השגחתו ורוב ענייניו ופעולותיו בעולם הזה... וענייני תואריו ושבתו וקימתו... מובן ליודעי החכמה'²⁰⁰. מתוך הדגשת הטראנסצנדנטיות של האל הגיעו אפוא הפילוסופים לשלילת ההשגחה, וממילא איבדו את האל הפרסונאלי. ראינו שרמ"ק איננו מתנגד לסלק את התארים מן 'האחד הפשוט בערך בחינתו אל עצמותו ופשיטותו', אבל דווקא

¹⁹⁷ שם קו ע"ב, וכן בש"ק עמ' 125-126.

¹⁹⁸ רמ"ק מדבר הרבה על משמעותה המיטאפיסית של הלשון. עיין בעיקר: ספ"ר סוף שער שם בן ד'; שער הכינויים פרק א'; שער האותיות פרקים א, ב, כז. אילימה קלג ע"א, ע"ב. ש"ק עמ' 37, 89, 106, 187-188. 'דרישות בעניני מלאכים' עמ' ג.

¹⁹⁹ אילימה ו ע"ב—ז ע"א; ש"ק עמ' 67.

²⁰⁰ ספ"ר שער טעם האצילות סוף פרק שישי.

האל הטראנסצנדנטי ותארייו

משום-כך אין להסתפק במושג הזה ו'מוכרחים' אנו לומר שהוא משגיה מצד הספירות'²⁰¹.

בעזרת היחס המיוחד שבין אין-סוף וספירותיו מנסה המקובל לשמור על שתי הדרישות שהתיאולוגיה מעמידה בפניו: פשטות האל מצד אחד, והאפשרות לייחס לו תכונות מסוימות — שבלעדיהן אי-אפשר לדבר עליו כעל אל פרסונאלי — מצד שני. בזה יכול רמ"ק ללכת בעקבות הקבלה המסורתית, גם כשהוא מסגל את מושגיה לשיטתו שלו. כך הוא מפרש את דברי הרעיא מהימנא (ח"ב מב ע"ב — מג ע"א): 'וקרא גרמיא גדול בגדולה וכו' כוונתו לבאר לנו כי אף-על-פי שבו יתברך אין התארים מתייחסים, לפי שהוא פשוט בתכלית, בלתי תארים, עם כל זה מצד התייחדו בספירות והתפשטותו בהם נתחייבו אליו התארים — וזהו וקרא גרמיא וכו' פירוש קרא עצמו [גדול] על-ידי שהוא מתפשט בגדולה, וכן לשאר הספירות'²⁰². אמנם בניגוד לספירות, שהן מובחנות על-פי פעולתן והשפעתן, הרי 'אין באין-סוף בחינה ידועה ומציאות פרטי לומר מבחינה זו ישפיע כך או מבחינה זו ישפיע כך ח"ו, שזה הפך האחדות... אלא יודעים אנו שממנו ימצא ויושפע כוח כל הספירות — המציא החכמה ושופע בה, המציא הכתר ומרחם בו... שהוא רוצה בכתר ואינו ברצון ידוע, וחכם בחכמה ואינו בחכמה ידועה שבו' — וכן לגבי כל הספירות²⁰³.

עתה יכול המקובל לחזור ולדבר על תוארי-האל בלשון חיובית: 'וכל התארים הותרו לכל המקובלים מחמת שייחסו אותם לבורא ית' מצד ספירותיו'²⁰⁴. אמנם היתר זה מתאפשר רק על-פי תורת עצמות וכלים של רמ"ק, שבעזרתה הוא יכול לטעון שהתארים חלים גם על המאציל ולא רק על הספירות כישויות הנפרדות ממנו. בלי תורה זו מאבד רמ"ק את כל ההישג הדתי האמיתי, שהושג על-ידי תורת-הספירות: 'רבים אמרו שתוארי החיוב, כגון חכם נבון, לא יצדק בבורא; ואינו אמת, אלא רשאים אנו לתאר בבורא כל התארים שבעולם הטובים שאנו רואים שתיארו לו חכמינו ונביאינו, ואין מזה שום נזק, מפני שאלו התארים הם כינויים לספירות. ולא שיהיו בספירות ולא בו ח"ו, אלא בו ממש בבחינת היותו פועל בספירותיו, ולא יתייחס לו מזה שום שינוי ולא מגרעת ולא חסרון מפני שהוא פועל בספירותיו בבחינת עצמות וכלים'²⁰⁵. לאחר שאנו מייחסים את התארים לספירות, נפתחת הדרך להבין את כל מה שנאמר על האל במקורות הדתיים.

²⁰¹ אילימה ט ע"ב. ²⁰² ספ"ר כח ע"א. ²⁰³ אילימה ז ע"א-ע"ב.

²⁰⁴ ש"ק עמ' 14. ²⁰⁵ שם עמ' 23.

פתרוננו של המקובל לבעיית התארים

כך יכול המקובל לפתור באופן עקרוני את בעיית כינויי האל המגשימים שהעסיקה את הרמב"ם במורה־נבוכים. עתה אפשר לומר 'שאין מלה בתורה שאינה בספירות'. כל השמות האלה — הן ההויות (שם הויה וצירופיו) הן השמות שאינם נמחקים והן הכינויים — אינם חלים על האל כשהוא לעצמו²⁰⁶. אמנם 'כל התארים, שהם הפעולות, וכל השמות, שהם מקורות לתארים, וכל ההויות שהם מבוע למקורות התארים — כולם אין להם פעולה אלא מכוחו, ובו לא יחוייב שום פעולה ולא שום שם ולא שום הויה'. כאן התארים אינם אלא הפעולות הפרטיות של הספירות, ועל־פירוב יבוטאו על־ידי הכינויים — 'בבחינת פעולה פלונית ייקרא בכינוי פלוני'. הפעולות של השמות (הספירות) מגיעות אלינו דרך ההיכלות, 'ומשם יתכנו הספירות בכינויים הרבים האלו, הם הכינויים לאין תכלית, שעל־ידי ידיעתם תתבאר התורה כולה למי שיגע בהם ויהיה בקי'²⁰⁷.

פתרוננו של המקובל לבעיית התארים

בקטע האחרון שהבאנו עולה כבר פתרונו המיוחד של המקובל לבעיית התארים. פתרון זה מוצא¹ בתורת־התארים של הרמב"ם, אם כי בניסוחו המורחב ובמסקנתו אין בינו לבינה שום מגע: התארים הריאליים של האל הם תוארי־הפעולה. אך אין אלה תוארי־הפעולה שהרמב"ם דיבר עליהם, כלומר היטל של המחשבה והלשון האנושיים, אלא ישויות בעלי מעמד אונטי — היפוסטאזות של פעולות האל עצמו. את הרעיון הזה לא חידש כמובן רמ"ק, אלא הוא מקבלו מן הקבלה הקלאסית, כפי שנתגבשה בזוהר; אולם הוא מנסחו ניסוח מושגי, ועל־ידי־כך הוא מגלה את כל הבעינות הפנימית שבו. כבר ראינו שאפשר לזהות את שמות־הקודש עם הספירות — 'והספירות והשמות הם שמות האין־סוף כפי פעולותיו'²⁰⁸. לא רק שמות הקודש אלא גם כל המלים שבתורה ניתנות בסופו של דבר להעמדה על הספירות, כלומר על פעולות האל: 'שכל התורה כולה היא שמותיו של הקב"ה, וירצה השמות תוארי הפעולות, והפעולות הם הספירות'²⁰⁹. הרי שכל עניינו הדתי של המקובל הוא בחקירת עולם פעולותיו של האל, שבראשו

²⁰⁶ שם עמ' 124. ²⁰⁷ שם עמ' 125, 126.

²⁰⁸ אור נערב לו ע"ב, וכן ביתר פירוט בספ"ר שער ראשון בתחילת פרק עשירי. הרמ"ע מדגיש בצדק, שאין הספירות אלא שמות וכינויים למלך מלכי המלכים כפי פעולותיו... והנה השמות הם הספירות, פירוש — אלו ואלו שמות האין־סוף הם כפי פעולותיו — פלח הרימון ו ע"א.

²⁰⁹ אילימה ו ע"א.

האל הטראנסצנדנטי ותארייו

עומדת מערכת הספירות. האל כשהוא לעצמו, אין-סוף מצד היותו חבוי במעמקי עצמו, אינו יכול להיות מושא לעיוניו של המקובל. עמדה יסודית זו חוזרת אצל רמ"ק שוב ושוב: 'הנמצאים כל השכלתם לידע פעולותיו'. אי-אפשר להכיר את מהות האל 'אלא דווקא פעולותיו', שהם ספירותיו²¹⁰. אמנם מתוך שהמקובל תופס את תוארי-הפעולה כאצילות של אין-סוף, הרי העיסוק בהם נוגע גם לאל עצמו. כך מסביר רמ"ק מדוע נקראות הספירות כתר: 'אחר שאין דרך לשבח הבורא יתברך מצד עצמותו כלל אלא מצד פעולותיו, הנה כל פעולה ופעולה יהיה שבח מיוחד לעצמו, יעשה ממנו אליו כתר ושבח: ואחר שהם י' מידות, י' ספירות אמצעיים אל הפעולות הנה הם י' כתרים ודאי, שמתוך כל אחד ואחד פעולה יוצאת לשבח למלכו של עולם'²¹¹.

רמ"ק מרגיש, כמובן, שיש כאן מצב פאראדוקסאלי מסוים, שהרי הפעולות הן של האל עצמו, ואף-על-פי-כן, אין-שהוא, אין הן עושות אותו לפועל בעל שינויים; ולכן גם ההשגה בספירות היא בבת-אחת השגה באל, ואף-על-פי-כן אין היא השגה במהותו. רמ"ק מתאר את השניות הזאת בעזרת ההסבר שהוא נותן למלה מקום, שאחת ממשמעויותיה היא ציון דרגת ההשגה באל: 'ואל זה כיוון הנה מקום אתי — אותה השגה שאתה משיג במציאות. ולא אמר הנה מקום אני, מפני שאין מציאותו אותה השגה, שאי-אפשר להשיג כל עצמו אלא קצת מכמה פעולותיו ומהדרגות העליונות שהם הספירות שהוא פועל בהם; ואותם המדרגות הם טפלים לו והוא מקומם. ונמצא מקום ההשגה אינו חוץ ממנו ואינו הוא עצמו, אלא אותה ההשגה — אתי. ולכך ייקרא מקום, כלומר אל תאמר שההשגה שאנו משיגים אינה בו ח"ו, אלא הוא הוא בעצמו, ולא שאנו משיגים בו אלא אותה ההשגה הוא דבר הנטפל לו'²¹². זו גם דעת בעל רעיא מהימנא והתיקונים, למשל בח"ג רנו ע"ב — רנח ע"א. רמ"ק מביא את כל המאמר הזה בפרק העשירי שבשער עצמות וכלים, ואם כי הוא מפרשו על-פי תורת עצמות וכלים שלו, הרי את הרעיון היסודי עצמו הוא מבין לפי הפשט: 'אינון כינויין ולא כינויין — פי' הן כינויין מצד הצטרפות אל המידות, ואינן כינויין מצד עצמו, שאין בו לא מידה ולא תואר ולא פעולה... ואמליך בהון, שאין להם פעולה אלא מצדו שהוא מולך בהן כרצונו ועל ידו פעולתם... אבל לא שיצדק בו השמות

²¹⁰ שם א ע"ב, ב ע"א, ז ע"א. ולפי ניסוחו הפסקני של הרמ"ק: 'התארים מצד פעולותיו הן כלל החכמה הזאת' — פלח הרימון ג ע"א.

²¹¹ ש"ק עמ' 13. ²¹² שם עמ' 71.

האחדות הראשונית של הספירות בתוך אין-סוף

מצד עצמו אלא מצד שהוא מולך בהן... שאין לו שם ומקום לקראו או לאומרו אם לא על-ידי פעולותיו. ומכאן המסקנה, 'שכל השמות אינם אלא מצד הפעולות הנמשכות ממנו לצורך הנבראים, אמנם מצד בחינת עצמותו אין צורך לשמות כלל, ואינו בו לא שמות משמות הקודש, כל שכן כינויין שהם ממש מורים על פעולות'²¹³.

אמנם אם האל הוא בעל תארים רק מצד פעולותיו בספירות, 'הנה יקשה שקודם בריאת הנבראים לא היה נקרא רחום ודיין, וזה דוחק גדול שנאמר שנתחדשו בו כינויים כ[ב]התחדש בני אדם'²¹⁴. מובן, אין זו קושיא לבעלי תורת-התארים הפילוסופית, שהרי באמת לדעתם זוהי כל המשמעות שיש לתוארי-הפעולה. אך רמ"ק אינו יכול להסתפק במעמד כזה של הספירות, ולכן תשובתו היא, כפי שראינו, שגם קודם בריאת הנבראים היו הפעולות נעלמות בו 'כהעלם השלהבת בגחלת' ואפשר לקרוא להם בשמות מיוחדים רק על שם העתיד. וזו באמת דעת רעיא מהימנא: 'קודם דברא עלמא אתקרי הוא בכל אילין דרגין על שם בריין דהוו עתידין להיבראות... ובגין דא כל שמהן אינון כינויין דיליה על שם עובדין דיליה' (ח"ג רנז ע"ב).

שניות זו של האל ופעולותיו מתנסחת בס' אילימה בעזרת מושג ה'תמונה', שכבר הובא בסעיף הקודם: 'תמונת ה' היינו יסוד הפעולות כולם; והפעולות הם תארים... א"כ אם יתכנה לו תמונת ה', שהיא ההנהגות והפעולות, נמצאת נותן לו תמונה'. התמונה היא סוד 'הפעולות המתפשטות ממנו ושופעות ממנו, כי עצמותו לא יצדק בו שום תמונה ושום פעולות'. ומכיוון שכל פעולה היא סופית לפי מהותה, הרי 'הפעולות נמשכות ממנו והוא אין לו שום פעולה... התמונות כולם נפעלות ממנו ובו אין שום תמונה... אלא הוא בעל התמונות שהם הספירות ובו לא יגיע זו תמונה כלל, שאינו מצד עצמו בעל ספירות ח"ו אלא הספירות פעולות נפעלות מאתו, נמצאות מאמיתת מציאותו ובו אין שום דמיון עמהם כלל, והפעולות נובעות ממנו ולחוץ, ולא נכנסות מהם אליו כלל שום דמיון'²¹⁵.

האחדות הראשונית של הספירות בתוך אין-סוף

אולם הניסיון לשמור על האופי הכפול הזה של התארים מעלה בעיה קשה מאוד בפני המקובל, בעיה הדומה רק בניסוחה לבעיית התארים בפילוסופיה: 'האם התארים והשמות הם עצמותו או חוץ ממנו? מכיוון שהמקובל תופס

²¹³ אילימה ד ע"א-עב.

²¹⁴ שם כס ע"ב.

²¹⁵ ספ"ר ל ע"א.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

את התארים כישויות נאצלות, הרי הקושי שלו אינו רק בייחוס הריבוי הלוגי לאל אלא בהסבר הנביעה האונטית של הפעולות השונות מן האל הפשוט, והקושי הזה אינו עומד, כמובן, בפני תורת תוארי-הפעולה של הפי-לוסופים. רמ"ק שואל את השאלה הזאת ומנתח אותה בבהירות בס' אילימה (בתמר ב פרק ג): 'אם הוא (כלומר 'התארים והשמות') עצמותו היאך נעשה עשרה משתלשלים עצמות האחד הפשוט... ונאמר שהאלוה יקבל הפעולות שהוציא ספירות אלו מהכוח אל הפועל. ואם נאמר שהם קדומות בקדימתו הרי הוא חיוב הקדמות... ולומר שהם עצמותו ואינם עשר אלא אחדות אחת, אם כן היאך נאמר עשר, ואינם — הם ב' הפכים באמירתנו; וצריך שנשמור פינו ואמונתנו לא שתהיה האמונה מנגדת מעצמה אל עצמה'. ייחוס התארים לספירות בלבד אינו מיישב את הקושי הזה: 'שמה הרווחנו בהיותנו מייחסים השמות והפעולות לספירות, והרי אלו הספירות אצולות ממנו שהוא האצילם וחידשם, ואם כן היאך הפשוט שלא יוצדקו בו פעולות האציל י' ספירות בהם הפעולות השונות... ומה שהיה קשה לנו על הפעולות לות עצמן יקשה על מציאות אצילות הספירות שהם כלי הפעולה'. הבעיה כאן עוברת אפוא את גבולות תורת-התארים של הרמב"ם, והיא בעיה אמאנאטיסטית מובהקת, אם כי רמ"ק ממשיך לדבר על תארים: 'נאמר שהוא חכם — שאם אינו חכם היאך האציל החכמה והוא אינו חכם; אלא ודאי חכם. ועל דרך זה נשתמש בכל התוארים. אם כן הדרא קושיא לדוכתין שנחייב לו התארים'²¹⁶. את המוצא מקושי זה רואה רמ"ק באותה אחדות ראשונית של הספירות בתוך אין-סוף, שעליה דיברנו לעיל (עמ' 62), אך הבירור העקרוני בטיבו של היחס שבין האל לספירותיו קשור בתורת עצמות וכלים, שעליה נדון בפרק הבא.

אל מי מכוונת התפילה?

אחרי בירור ראשון של תפיסת רמ"ק לגבי האל הטראנסצנדנטי והיחס שבינו לבין תארו, הרינו רשאים לשאול: את מי רואה רמ"ק כאל הפרסונאלי של החיים הדתיים? לשון אחר: אל מי מכוונת העבודה הדתית וכוונת התפילה של האיש הדתי? גם את הבעיה הזאת ניסח רמ"ק בפירוש ובבהירות יותר מקודמיו; ואגב ניסוחה ותיאורה העלה את כל הקשיים הכרוכים בתשובה חדצדדית ופשטנית, אם כי גם פתרונו של רמ"ק הוא בעיני מאוד.

²¹⁶ שם יא ע"א.

‘אליו ולא למידותיו’

לכאורה מדבר רמ"ק לעתים כאילו ברור לגמרי שהעבודה מכוונת לאל עצמו (האל של המסורת התיאיסטית), שכן אף-על-פי שפעולות אין-סוף מגיעות אלינו דרך אמצעים רבים, הרי בכל-זאת 'אנו מחוייבים בתפילה אליו ולבקש מלפניו כל צרכינו ולא מזולתו חלילה'. המקובלים מתפללים לייחוד הספירות מפני שעל-ידי-כך הם מתקנים את הספירות והצינורות שביניהם לקבלת השפע האלוהי, אך בסופו של דבר 'דרך כלל טובתינו, הצלתינו, פרנסתינו, וכו' הכל מאתו ואילו נתפלל לרחם עלינו, שהכל בידו, כאומרו ראו עתה כי אני אני הוא'²¹⁷. כאן אפילו הפסוק מישעיהו מובא לפי פירושו הפשוט ובלי כל משמעות סימבולית.

אבל ברור שרמ"ק אינו יכול לנקוט עמדה זו בפשטות; כל הדגשתו את הטראנסצנדנטיות של האל עומדת בסתירה לכך: 'ומי יערב לבו לומר לפניו ברוך, והוא אינו מבורך ומושפע אלא משפיע ומברך; וכן מלת אתה מורה על מהות מושג...ומי שרצה לייחס השמות בו, וחשב שהשיג אל תכלית, לא נכנס אפילו בפתח השער, כי אין שם מתייחס בו כלל ועיקר'²¹⁸. ואם כך, באמת 'היאך אפשר לפתוח פה בתפילה?' התשובה לשאלה זו ניתנת כבר בשער הראשון שבס' פרדס רמונים, בסוף הפרק התשיעי: 'שהאומר שאין לו עסק בקבלה ואינו רוצה לכוין בתפילותיו אלא לבעל האורות, כאשר חשבו רבים, ודאי שייקרא טועה; שאם יבוא אדם לדבר באחד הפשוט בערך בחינתו אל מציאותו, בזולת מציאותו ובחינתו בערך הספירות, נמצא מסלק פעולותיו מכל וכל, כי האין-סוף בערך בחינת עצמותו הוא פשוט ואינו בעל שינויים שישתנה מדין אל רחמים ושיפעל ברצון וישתנה מרצון אל רצון על-ידי התפילה, אם לא בערך בחינתו אל ספירותיו, שהם הם השגחותיו ועל-ידם יהיה שינוי הדין והרחמים'.

‘אליו ולא למידותיו’

מכאן ברור שרמ"ק מתנגד להעמדת האל כשהוא לעצמו ('בערך בחינת עצמו-תו) כאל הדתי, כי האל הזה צריך שיהיה קשור לעולם בשני הכיוונים: מלמטה למעלה ומלמעלה למטה; האל שהוא טראנסצנדנטי מכול וכול ושאינו מופנה אל העולם על-ידי פעולותיו-ספירותיו אף אינו יכול להיות האל שאליו מופנות התפילות מן העולם, שהרי התפילה צריכה להשפיע ולהביא לידי שינוי ריאלי מסוים; ואילו ההשפעה והשינוי אינם חלים על האל

²¹⁷ שם ז ע"ב. ²¹⁸ ש"ק עמ' 111.

האל הטרנסצנדנטי ותאריז

כשהוא לעצמו. אולם, מאידך גיסא, נזהר רמ"ק, כמו כל המקובלים, מן המסקנה שהתפילה מכוונת לספירות בלבד. את התנגדותו לדעה זו הוא מסמך בדרך-כלל על מאמר המיוחס לספרי: 'כה' אלקינו בכל קראנו אליו — אליו ולא למידותיו'²¹⁹.

בראשית ס' אילימה מעלה רמ"ק את הבעיה שעמדה בפני הקבלה מתחילתה: 'וא"ת והרי להקת המקובלים כל מגמת פניהם למידות בקישורם וייתור-דם, ולפי זה יהיה העבודה אל המידות. ולזה נאמר שבלי ספק מי שיעבוד המידות ח"ו טעות גמורה, ולזה פי' בספרי כה' אלקינו בכל קראנו אליו — ופי' אליו ולא למידותיו. אמנם הענין הוא שהמידות הם לבושים וכיסאות לאלוה וכאשר אנו מתפללים ומייחדים המידות על-ידי מצווה או תפילה הכוונה לתקן המידות להכינם שיהיו כיסא אליו... שאין האלוה נעבד מצד התפילה אלא מצד התקרבות המידות והכנתם לקבל הטובה הנשפעת ממנו'. זוהי עבודת-אלוהים האמיתית, ומי שעובד 'סתם לאלוה' (מפני שאינו יודע את סוד הספירות) אמנם אין עבודתו מתועבת 'אלא שאינה נבחרת כעבודה המיושבת אליו על הדרך הרצויה בכוונה אל המידות... ומעשיו רצויים וכוונתו אינה רצויה'. גרוע ממנו מי שחושב 'שהעבודה ממש אל המידות', כי הוא כבר 'מחליף' — הוא מעמיד ישויות נאצלות כמושא לעבודתו הדתית.

את עמדתו התיאסטיית מדגיש רמ"ק גם בס' פרדס רמונים, בשער הכוונה (פרק שני). יש לשים לב לכינויים הכלליים ביותר, שבהם הוא מכנה כאן את האל: 'איך אפשר שישאל מעבד המלך ולא מהמלך, ואין ראוי להתפלל אלא לבעל האוצרות, ולמה נייחס כל תפילתינו אל הספירות; ובפרט כי כל התיבות הם כינויים אליהם, ואם יכוין להם נמצא כל תפילותיו רומזות בספירות ולא נשאר לו כוונה במקור המקורות'²²⁰. אלא שבהמשך מעלה

²¹⁹ מאמר זה, שאינו מצוי בספרי, מצוטט גם עלידי אלקבץ: 'מאמרם ז"ל בספרי לו ולא למידותיו' (לקוטי הקדמות 171 ע"ב). כפי שציין ג. שלום מופיעה הנוסחה הזאת כבר אצל רבינו בחי בן אשר, ועיין ג. שלום: שני מקורות חדשים לידיעת תורתו של אברהם מיכאל קראדוון, 'ספונות', ספר ג-ד, עמ' רפו.

²²⁰ סיכום קצר של העמדה הזאת מובא בראשית ס' זבחי שלמים; לפני שרמ"ק מתחיל בפירוש תפילות ראש השנה וכוונותיהן (שרובן מכוונות לספירות השונות) הוא רואה צורך להזהיר מפני הטעות של ייחוס התפילות לספירות בלבד: 'אין ראוי למכוין להיות כוונתו במידות... שיעלה במחשבתו אל המידות לבד ח"ו, אלא הכל בסוד השתתפות אל מאצילם והוא מתנהג על-ידם, ולפי שהמאציל בלתי-בעל-שינוי, כנודע, אנו מתפללים אליו שיפעול על-ידי מידותיו. ואל יחשוב המעיין לומר א"כ נתפלל אליו בלי צירוף מידותיו, כי הוא עיקר הכל. אמת כי הדבר הזה אינו חמור כמתפלל אל המידות בלי צירוף המאציל, אבל עם כל זה הוא חוץ מן האמת, לפי שאין שם פעולה מתייחסת במאציל בעצמו אם לא עלידי מידותיו. וכן בש"ק:

אליו ולא למידותיו

רמ"ק את הצד השני : אמנם אין־סוף מופיע בכינוי פרסונאלי מובהק — 'מלך מלכי המלכים ברוך הוא', אולם אין־סוף זה 'אין שם ומלה שיגבילהו ח"ו ואין מידות צודקות בעצמותו... ולכן אין ראוי לאדם לכוין בו'. כל השמות שבהם מכוונים חלים על הספירות, אבל 'אין הכוונה בספירות עצמם ח"ו, שהעושה כן הוא נופל בשוחה עמוקה, ועל כזה אמרו בספרי אליו ולא למי־דותיו'. רק על־ידי תורת עצמות וכלים אפשר לצאת מן הסתירה שבין הטראנסצנדנטיות של האל לבין הדרישה לאל פרסונאלי : 'צריך המכוין לכוין כשיאמר האל הגדול שהוא רומז בגדולה, והתיבה עצמה הוא בגדולה, אמנם כוונתו על העצמות המתפשט בגדולה... ונמצא התיבות מכנה אותם בספירות שהם תארי, אבל כוונתו אל האין־סוף המשתמש עמהם ומתלבש בהם... ואין בכל התפילה מה שירמוז אליו, אלא הכוונה שיכוון האדם בו — שהוא הכל והוא המיוחד המידות והמשפיעם ; וזהו בסוד העצמות המתפשט בתוך הספירות, ועל־ידי־כך כוח הספירות לפעול, ועל־ידי כך יתייחסו אליו הפעולות'.

רמ"ק מרהיב כאן את השקפת התיקונים (ג ע"א) וכן הוא עושה גם בשער אבי"ע, בקטע שהובא בסוף הסעיף הקודם, בו נקראת הבחינה הקדומה של אין־סוף — על־פי המאמר בתיקונים — מלכא ; ורמ"ק מעיר, ש'אין תימא במה שקרא לאין־סוף מלך, שהוא המלך האמתי, מלך מלכי המלכים'. אבל הוא ממשיך : 'ואמנם אל המלך המתייחד בנאצלו עבודתנו ותפילתנו וברכתנו ושבחנו וקיום מצוותנו ועסק תורתנו ויחודנו וזמירותנו אליו — אליו ודאי ולא למידותיו אלא בהצטרפות עצמותו, וזה לכשיקובלו תפילותנו ושנוכל להגבילו בשמות ומלות ודיבורים, כי האין־סוף בבחינת עצמו לא יוגבל בשם... ועל־ידי מידותיו הנאצלות נוכל לכנותו בשמות'²²¹.

ואם נדבר בתפילה לפניו הוא במה שיתפשט אורו אל הספירות והפעולות, ואנו משיגים פעולותיו ונדבר אליו מתוך אלו הפעולות התחתונים המיוחדות לו, אמנם כוונתנו אליו ולא למידותיו, שהרי אין לספירות כל ממשות וכוונת־פעולה אלא מכוח אין־סוף המתפשט אליהם (עמ' 111). וכן נאמר בס' גרושין שבני אדם שואלים מבוקשם מהספירות — ר"ל מהסובב בהם שהוא אין־סוף (ב ע"ב).

²²¹ בקיצור של הקטע הנ"ל מנסח בעל ס' עסיס רמונים את דברי רמ"ק בלשון הרומזת לבעיה אם העצמות המתפשט זהה ממש עם האל : 'ואין דבר בכל הדברים שיהיה רומז אל העצמות אלא הכוונה — כלומר שיכוין האדם לו בלבד, שמנינו, אין־סוף ברוך הוא, הוא הכל והוא מיוחד המדות ומשפיע על־ידי העצמות המתפשט ממנו ב"ה בתוכם... נמצא שענין הכוונה היא שצריך האדם שיכוין בדבריו... אל הספירות, ובלבו אל העצמות המתפשט מאין־סוף ב"ה' — ס' עסיס רמונים לר' שמואל גאליקא, מונקטש תרס"ו (להלן עס"ר) ס"ב ע"ב — ואין זו לשון רמ"ק, לפי שמדובר כאן על א"ס עצמו המתפשט בספירות.

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

אמנם בדיונים יותר ספציפיים רמ"ק איננו מתאר באופן קונקרטי את הכוונה שהיא מופנית אל העצמות המתפשטת; כך למשל בדיון על קו-המידה הוא אומר: 'וזהו מעלה ידועה בסוד הכוונה שנראה לי נמנעת בזמנינו זה, והיא שיהיה אדם בקי בקו המידה הזאת ויהיה מכוין בעת דביקת הספירות וקשירתם זו בזו מן הכתר כפי שיעור סוד קו המידה... ואנחנו לא נדע לכוין, רק שנאמר קיבלה מידה פלונית שפע אור ממידה פלונית ולא נדע עניינו'. היודע לכוון בסוד התפשטות קו-המידה עולה על המכוין ליחוד הספירות בינן לבין עצמן באותה מידה שעולה זה האחרון על מי שאינו מכוון כלל! ²²² אבל שעה שהדיון עומד על הרמה העקרונית, הרי דעתו של רמ"ק היא ברורה: התפילה מכוונת בסופו של דבר לאלוהים עצמו. כאן יכול רמ"ק לעמוד (ולו גם מבחינה צורנית או מילולית גרידא) במחנה אחד עם היהודי הפשוט ועם התיאולוג, אלא שאצל רמ"ק דווקא כוונה זו היא הכוונה המיסטית העליונה. גם אם מלות-התפילה מכוונות לספירות שונות הרי הכוונה הפנימית של המיסטיקאי המתפלל היא לאיך-סוף עצמו: 'והעניין כי במאציל לא יצדק שום שם או מלה... ואפילו השם המפורש... אי אפשר לייחסו אל עצם האלוה כלל'; מלות התפילה אינן חלות עליו אלא 'רק המחשבה לבד שאנו מברכים'. הברכות והתפילות עצמן הן רק לבושים לכוונה הפנימית שבתוכן, ולכן הן מכוונות לספירות, 'שאינן הפה יכול לדבר בו דבר כלל, מפני שאפילו מלת אחד לא יצדק בו אם לא במידותיו, ואם כן נמצא שאדם בולם פיו מלדבר בעניינו כלל, מכל-שכן לשבחו, וכל-שכן להתפלל לפניו, אם לא על-ידי המידות האלו, אבל המחשבה, הכוונה הפנימית, 'אינה אלא אליו ולא למידותיו' ²²³.

אמנם ראינו לעיל (עמ' 42-43), שגם מלות-התפילה עצמן עוברות טראנספורמציה ונהפכות לישות רוחנית; האותיות הרוחניות עולות 'מעלה אחר מעלה... עד ששב דק רוחני אין לו יחס עם דיבורנו הגשמי, ומזדכך ועולה דרך ההיכלות ומזדכך מהיכל להיכל עד שבזיכוכו עולה למעלה מכל ההיכלות, ומשם נמסר למעלה... עד שיתראה לפני המלך' ²²⁴. אך נראה

²²² אילימה כז ע"א וכן בסיום תמר ד בעין כל: 'וכאשר יש צדיק ימשוך שיעור קו המדה משרשו וימדוד שיעורים ומידות וירחיב קו מידות הספירה— וזהו סוד הכוונה'.

²²³ ש"ק עמ' 5.

²²⁴ שם עמ' 89. עיין גם עמ' 108. כאן מעורר רמ"ק את השאלה כיצד תיתכן תפילה בכלי-הדיבור הגשמיים לאל הרוחני, ובכל הדיון הזה מדובר באופן סתמי על 'הבורא יתברך', 'קריאת האדם לבוראו בתפילה' וכד'.

אליו ולא למידותיו

שעלייה זו באה לידי ביטוי ומתאפשרת על-ידי מחשבת המתפלל עצמו המ-
כוונת לאין-סוף. אפשר להניח שרמ"ק רואה בכוונה זו את הפנימיות של כל
תפילה, אם כי הוא מזכיר רק כמה דוגמאות. כך, למשל, הוא מראה כיצד
בתפילת אתה הראת 'ישלשל האדם מחשבתו מעליו לעיל' דרך הספירות
ממלכות עד לכתר 'ואחר-כך — אין עוד מלבדו, פירוש אותו הנעלם אין-סוף
שאין מלבדו, שאינו צריך לזולתו, שאין למעלה ממנו והכל צריכין לו ואינו
צריך לשום אחר' ²²⁵. וכן בתחילת תפילת ראש-השנה, אחרי הכוונות לספי-
רות השונות — 'המחשבה באין-סוף כי זה עיקר הכל' ²²⁶. בפרט זה שבתורת
הכוונה שלו יכול רמ"ק להסתמך על הזוהר עצמו. כך הוא מפרש את המאמר
בח"ב ריג ע"ב: 'לעילא בחכמתא. לעילא בכתר; כולא ברזא דרזין דהיינו
בעיקר הכל שהוא מנהיג הכל; ברזא דקיימא באין-סוף — וזהו סוד התפילה
העולה ליחידו של עולם' ²²⁷. זוהי באמת דעתו של הזוהר, כפי שהיא מובאת
כמה פעמים. במקומות האלה מדבר בעל הזוהר, כמו רמ"ק, על התפילה —
שכוונתה הפנימית היא לאין-סוף, אבל ראוי לציין שבזוהר מדובר בדרך-
כלל על עליית הרצון ²²⁸ ואילו רמ"ק מדבר על עליית המחשבה ²²⁹.

כללו של דבר: אנו רשאים לראות את עמדתו של רמ"ק כקרובה מאוד
לדעת בעל תיקוני זוהר ורעיא מהימנא. האל הטראנסצנדנטי הוא הוא האל
הפרסונאלי של הדת ²³⁰. רמ"ק קורא אותו בשמות בעלי אופי תיאיסטי מוב-
הק: הקדוש ברוך הוא, מלך מלכי המלכים, אין-סוף יתברך, עילת כל העילות

²²⁵ ס' גרושין לד ע"א.

²²⁶ זבחי שלמים ג ע"ב. וכן בכונותיו של הכוהן הגדול בעבודת יום הכיפורים — סדר
עבודת יוה"כ יא ע"א.

²²⁷ אור החמה ח"ב רכח ע"ב.

²²⁸ 'ובהאי אסתלק רעותא לעילא לעילא ברזא דאין-סוף (ח"ב קמד ע"א); 'ובעוד דפומיה
ושפתחה מרחשן, לביה יכוון ורעותיה יסתלק לעילא' וכו' (שם ריג ע"ב); 'ברעו דלבא
לאסתלקא בדבקותא דאין-סוף'; 'לסלקא רעותיה בדחילו ורחימו לעילא לעילא עד
אין-סוף' (שם רטז ע"ב); 'דאית סדורא דקיימא במלה ואית סדורא דקיימא ברעותא
וכוונא דלבא' וכו' (שם רמד ע"ב. אמנם בהמשך גאמר 'דתמן תקיעו דכל רעותין
ומחשבין'); 'ולסלקא רעותא מתתא לעילא עד אין סוף' (שם רס ע"ב). ובאדרא
זוטא: 'והוא לאו במנינא ולא בכללא ולא בחושבן אלא ברעותא דלבא' (רפט
ע"ב). בס' תפילה למשה מוזכרות כוונות לאין-סוף בכמה וכמה תפילות. כך למשל
נאמר, בעקבות הזוהר: 'ויכוון אחר-כך במלת אחד על האין-סוף' (עא ע"א). אך לא
תמיד מתאימים דבריו של רמ"ק בספר זה לדברי הזוהר. כך, למשל, הוא מפרש את
המאמר בפ' פקודי (רס ע"ב) לא על הכוונה לאין-סוף (תפילה למשה עס ע"א).

²²⁹ עיין כל הציטאטות שהובאו לעיל, וכן בס' אילימה: 'בהיותנו מיישרים שכלנו אל
הפועל אשר אינו נפעל, שהוא המנהיג תוך הספירות יוכנו הספירות כרצונו הכנה
עצומה ויתקרבו' (יב ע"ב—יג ע"א).

²³⁰ עיין M.T. p. 271

האל הטראנסצנדנטי ותאריז

ואף הבורא יתברך; אליו מופנית גם הכוונה בתפילה. אמנם ראינו שבענין הכוונה יכול רמ"ק למצוא סמוכין לדעתו גם בגוף הזוהר, אבל ברור שהשקפה זו אינה טיפוסית לספר זה אלא לתיקונים ולרעיא מהימנא. בזיהוי זה של האל הטראנסצנדנטי עם האל הפרסונאלי הולך רמ"ק בעקבות התפיסה הפילוסופית היהודית המסורתית, אלא שבירור תורת-התארים שלו הראה לנו את ההבדל העקרוני שביניהם: למרות כל מה שנאמר על מעמדו של איין-סוף כאל הפרסונאלי, הרי ברור שבשביל רמ"ק אין לאל הזה כל משמעות דתית אלא בהיותו פועל, כלומר בהתייחדו בספירותיו; רק כך הוא יכול להיות מושא לעבודה הדתית: 'שאלולי האיין-סוף מתלבש בספירותיו לא היה מקום לשום נברא יכול לדבר בו ולהללו ולהתפלל אליו, שהרי אין בו שם ונקודה בבחינת עצמו; אמנם על-ידי היותו מתפשט ומולך בעשר ספירות נקרא בכל השמות ובכל הכינויים — על-ידם אנו מברכים ומשבחים ומתפללים'²³¹. בס' פרדס רמונים נותן לנו רמ"ק עצמו כלל המסכם את תפיסתו זו. בערך 'המלך הגדול' בשער ערכי הכינויים הוא אומר: 'ולפי דרכנו בחיבור הזה בהזכיר איין-סוף אנו אומרים אחר-כך מלך מלכי המלכים לייחדו בעשר ספירותיו ולהמליכו בהם'. כך נעשה האל הטראנסצנדנטי דנטי של הפילוסופים לאל החי של האיש הדתי. אולם שיטתו המיוחדת של רמ"ק באה לידי ביטוי בניסיונו לתאר את טיבו של היחס בין האל וספירותיו. בבירור שאלה זו ניתקל באותה בעינות, שכבר נתקלנו בה בדיוננו עד כאן — הבעינות שיש במעמדו הטראנסצנדנטי של האל: מצד אחד הוא מופיע כטראנסצנדנטי מכול וכול, ומצד שני יש בו איזו בחינה שבה הוא פונה אל מחוץ לעצמו. האם הבחינה הזאת זהה לגמרי עם האל כשהוא לעצמו? האם העצמות המתפשטת בספירות היא אימאננציה של האל עצמו? יתר על כן, האם תכונותיו הפרסונאליות של האל, ובעיקר הרצון, זהות עם עצמותו ממש? תשובה שלילית על השאלות האלה תהייב אותנו להבחין בין האל הטראנסצנדנטי לגמרי לבין התגלותו כפועל בספירותיו.

²³¹ אור החמה ח"ד קו ע"ב. עיין גם ס' אילימה: 'ועלידי הספירות אלו נדבר בו ונתפלל לפניו ונשיג פעולותיו' — נ ע"ב.

פרק שני

היחס שבין אלוהים והספירות

א. טעם האצילות

האל הפרסונאלי יחסו לעולם הוא פעיל, הוא מתגלה בו ומנהיג אותו. כפי שראינו אי-אפשר לייחס פעילות זו במישרין לאל כשהוא לעצמו. כדי שהאל הטראנסצנדנטי יהיה לאל פרסונאלי צריך שיתרחש איזה תהליך, שבו ייוצר הגשר בין האל לבין מה שאינו האל; ביתר דיוק: התהליך הזה הוא עצמו הגשר הזה. ניתנה הרשות לומר שבעצם הטראנסצנדנציה של האל נעוץ הטעם העקרוני למציאותה של האצילות: 'אחר שביארנו מה שביארנו מענין אחדות אין-סוף והרחקת התארים וההתפעלות ממנו איני חושד שכלך שתצטרך לטעם האצילות, לא בכלל ולא בפרט, כי אחר שרצונו הפשוט להוציא הנמצאים להיותם נפעלים תמיד מאתו אי-אפשר המצאתם כלל אלא על-ידי הכלים האמצעיים'¹. בלי האמצעיים האלה נשאר האל הטראנסצנדנטי בעמקי עצמו ואינו מתגלה לזולתו; על צד הדיוק: אין דבר זולתו. אך האל שרמ"ק מדבר עליו אינו מסתפק במציאות עצמו, הוא האל המתגלה לבאי-עולם כדי שיעבדוהו, ולכן יש צורך במערכת מודרגת של מציאות שעל-ידה מתאפשר היחס ההדדי הזה: 'קודם האצילות לא היה גדולת המחוייב-המציאות נודע לזולתו, לפי שאין בלתו, והאצילות היה כדי שיוכלו הבריות לדעת כוחו ורוממותו... וכדי שישתלשל המציאות ותצא מאת פניו ותרד דרך מדרגת הסולם אשר ראשו מגיע אל אלהי האלהים וקצהו מוצב ארצה'². אפשר לומר שמצד מסוים האצילות היא, כדברי המקובלים, 'צורך גבוה להנהגת השפלים', ומב-

¹ אילימה כב ע"ב. ² ספ"ר קכט ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

חינה זו מתגלה טעמה של האצילות דווקא בשלבה הנמוך ביותר: 'כוונת האצילות כדי שעל-ידו יתגלה גדולתו ויוכלו העולם להיותם מונהגים על-ידו... ולפי זה נמצא כי עיקר עלות הרצון היה המלכות המנהגת העולם'³.

הטעם לאצילות ניתן אפוא לניסוח משני הכיוונים — מצד האל ומצד העולם; עצם המרחק שביניהם מצריך את התיווך, כפי שמפרש רמ"ק את תחילת מאמר 'פתח אליהו' שבתיקונים: 'האציל עשרה נאצלים וקראם תיקונים מפני שבהם תיקון המאציל, מטעם שבהם מגלה הקב"ה כוחו וגבורתו... או ירצה שמפני שבהם תיקון העולם, דאי-אפשר לעולם זולתם והם המנהיגים אותו בכוח המאציל המתגלה בתוכם... שעל-ידי הספירות הוא הארות כל העולמות... כי אם לא היו הספירות לא היו העולמות מספיקין לקבל שפע מאין-סוף לרוב רוממותו'⁴. מכאן ברור שהעולמות צריכים לספירות כדי שיתקיימו, אך מצד שני אפשר לומר שהספירות נאצלו כדי שיתקיימו העולמות, ואלה מתקיימים כדי שיתקיימו העולם התחתון; בסופו של דבר, לא ספירת המלכות היא 'עיקר עלות הרצון' אלא העולם השפל והסופי הוא תכליתה האחרונה של האצילות, והוא גם הטעם למבנה המסוים שלה: 'כוונת המאציל מלך-מלכי-המלכים הקדוש-ברוך-הוא להביא בגבול הדברים שאינם בגבול, רוצה לומר כי המאציל הוא בלתי-בעל-תכלית וכוונת המאציל בבריאת העולם השפל הזה לשיהיה בעל תכלית, כלה ואבד, ולסיבה זו הוכרח האצילות... עד אשר הגיעו המדרגות אל ההפסד והכליון... והוא ראה בחכמתו כי אי-אפשר להגיע אל תכלית היות והפסד הנבראים אם לא שיהיה מספר הנאצלים י', כי אם יפחתו מהעשר לא ירדו הנבראים אל מדרגת הירידה ההיא, מפני קרבתם אל המקור'⁵.

אולם אפשר לשאול: מהו הטעם לעצם התהוותו של משהו שאינו האל? המערכת המודרגת של הספירות והעולמות נתהוותה כדי שהנבראים יכירו בגדולתו של האל, אך מהו הצורך ב'תיקון המאציל' לגלות את כוחו וגבורתו? וזו תשובתו התיאולוגית הפשוטה של רמ"ק: 'המאציל ממ"ה הקב"ה מידתו להשפיע אל זולתו ולהיטיב ולהיות שפעה להיטיב אל הנבראים ולהשפיע

³ שם קב ע"ב. ⁴ שם כד ע"ב — כה ע"א.

⁵ שם יד ע"א-ע"ב. בנוסח דומה מאוד אומר אלקבץ: 'תכלית השי"ת בבריאת עולם הוא להיטיב עם ברואיו יען היותו מקור השלמויות, ולזה הוצרך לברוא אותם בעל תכלית כדי שיוכר כחנת השי"ת... ובהיות מוכרח לברוא אותם בעלי תכלית הוכרח להאציל ממנו ית' עשר ספירות, והטעם — שבכל הפעולות צריך שיהיה המתפעל דומה לפועל ולכן גם על האצילות להיות דומה מבחינה מסוימת לעולם הסופי; כלומר אין בספירות אותה אין-סופיות של הבורא 'כדי שיהיו מעט קרובים ומתראים (נ"א: ומתדמים) אלינו' (לקוטי הקדמות 168 ע"א-ע"ב; נ"א הוא על-פי כת"י שיף 76362).

חופש או הכרח

אליהם ממידותיו... ראה להאציל האצילות הזה ולגלות לעיני הנבראים גדוֹלתו כדי שיהא ניכר לנבראיו ומושג על-ידי אצילותו... וזהו ממידות טובו היות רצונו לגלות רוממותו אל השפלים⁶. אלא שהטעם 'להיטיב לזולתו' נוגע באמת לכל מה שהוא זולתו — גם הספירות 'הם בכלל אותם שברא להיטיבם', הם משתוקקים יותר ויותר להתקרב למאצילם, 'שאין שום טובה בעולם כהשגת מה מהאלהות... וכל תכלית שברא ברואיו ממעלה ולמטה הוא להיטיב בם שיזכו להאיר אורו' — כל העולמות, מן הנקודה הראשונה של הכתר ועד לאדם, משתוקקים בלי הרף לעלות ולהתקרב למאציל; השתוקקות זו היא התכלית והמהות הפנימית של כל העולמות וכדי לאפשר אותה 'ברא אלו התחתונים ממנו ולמטה כדי שיכירו רוממותו'⁷. הרי שלא דייקנו באמרנו שהאצילות נאצלה דווקא בשביל הנבראים בעולם התחתון; באמת הטעם למציאות בכללותה הוא אחד — מידת טובו של האל; האל רוצה ליצור מצב שבו יוכל להביא את מידתו זו לידי גילוי.

חופש או הכרח

אלא שבעצם ניסוחה של השקפה זו כרוכה השאלה: האם התגלותו של האל היא רצונית וחופשית, או שהיא נובעת מעצם מהותו? לשון אחר: האם אין הגישה הניאופלטונית (המתבטאת אף בעקרון-האצילות גופו) מתגברת כאן על התפיסה התיאיסטית המסורתית? בשאלה הזאת דן רמ"ק בעיוניו העמוקים על ראשית האצילות, אך היא עולה גם בניסוחים הכלליים יותר שבהם אנו עוסקים עתה. אפילו כשרמ"ק מדבר בפירוש על פעולתו הספונטאנית של האל, על נדבתו, אהבתו ורצונו, הריהו משתמש בסגנון שמעורבים בו ביטויים ומשלים ניאופלטוניים מובהקים. יתר על כן, רמ"ק טוען שהגילוי הוא ממהותו של המתעלם, הוא חלק משלימותו: 'סוד הגילוי ועניינו אינו גריעות לנסתרים אלא הוא מעלה להם, והטעם הוא כי בהיות האצילות נאצל ומתעלם אין זה משלימותו, כי שלימותו הוא בגילוי... והעניין הוא כי הגילוי הוא סיבת ההסתעפות בפועל, דהיינו ההתפשטות; וירצה כי קודם ההתפשטות הנאצל הוא נקודה דקה שהיא מתעלמת והיא מסתתרת במקורה... ואחר-כך יתפשט ממנה ענפים אין מספר. והנה אותם הענפים הוא לבוש אל הנקודה המתעלמת הקודמת אל ההתפשטות, והיא מתעלמת בענפיה כדמיון נקודת המקור שהוא מסתתר והוא מתעלם בריבוי מימיו שהם מתפשטים ממנו; וכן תמצא עין

⁶ ספ"ר יד ע"ב. ⁷ ש"ק עמ' 20.

היחס שבין אלוהים והספירות

השמש הוא מתלבש מניצוציו שהם כותרים סביבו והוא באמצעם, כמו המלך המתעלם בתוך גדודיו וצבאותיו... וזהו תיקונו ומעלתו כמו שהוא תיקון השמש ומעלתו ניצוצו והתפשטותו⁸. אמנם יש לשים לב, שכאן לא מדובר בפירוש על האל אלא על האצילות המתעלמת לפני התפשטותה, אך המשלים של מקור המים והשמש יכולים לרמוז גם לחוקיות של התפשטות העצמות האלוהית, שהרי המים לא זו בלבד שהם נובעים מן המקור אלא הם הם גילוי כמקור-מים — מטבעו המהותי של המקור לשפוע מים ומטבעה של השמש להקרין את אורה. תיאורים ניאופלטוניים כאלה (למשל אצל פלוטינוס באנאדה החמישית 1 § 6 ; 2 § 1) עלולים להורות על חוקיות הכרחית הפועלת באל עצמו והמביאה לידי השפעתו מחוץ לעצמו. רמ"ק מעוניין למנוע מסקנה כזאת, לפחות במסגרתו של הדיון הכללי. כאן הוא מסתייג בלשון חד-משמעית מכל תפיסה הכופפת את האל לאיזה הכרח: 'וההשפעה הזאת בכוונה ממנו, לא במקרה, ותמיד היא ההשפעה הזאת'⁹. גם אם סופיות העולם מוסברת על-ידי שלשלת של אמצעים, הרי אין להסיק מכאן 'שהתכלית בחיוב שלא בכוונה ח"ו. לזה נאמר שאין נמצא שלא בכוונה, אלא כולם בחכמתו ידועים בתכלית האחדות ובכוונה מכוונת מעוללים ממנו כדי שימשך להם התכלית והגבול על-ידי התרחקם... ומדד להם שיעור ותכלית לכל בריה ובריה כדי שיעור ומידה שמדד לו היוצר'¹⁰.

רצונו החופשי של האל מודגש לגבי כל שלבי המציאות, לא רק אחר שנמצאו אלא גם 'קודם הימצא הנמצאות. שכולם נמצאו בלי התעוררות קודם, אלא נדבת המאציל' — מן הכתר, דרך ארבעת העולמות 'עד בריה קלה שבקלות, הכל נדיבות גמורה'¹¹. גם כל שלב ושלב במערכת האצילות נאצל מתוך כוונה: 'שהרי הספירות ממנו בכוונה לא במקרה, ח"ו שאינו פועל חכם; ואם הם בכוונה שם כוונתו להאציל כל ספירה וספירה'¹². רמ"ק מרבה בניסוהים תיאיסטיים מובהקים לציון הספונטאניות כהסבר היחידי לאצילות: 'שהאצילות לא לצורך שהיה לו אליהם, אלא רק נדבה שנדבה מידתו להיטיב אל זולתו; ולא בהכרח, רק ברצון ואהבה'¹³. גם אם האצילות משתלשלת לפי חוקיות של עילה-עלול, הרי שלשלת זו היא 'שלשלת הרצון והאהבה ולא בהכרח כלל, רק בנדבה מעילה לעלול'¹⁴. שלילת הספונטאניות של האל עלולה להביא לאחת משתי מסקנות, ששתיהן מוטעות — או שהאל פועל בהכרח, או שהוא

⁸ שם עמ' 171: ועיין גם עמ' 26.

⁹ אילימה יא ע"ב. ¹⁰ שם יד ע"ב.

¹¹ שם קח ע"ב. ¹² שם י ע"ב.

¹³ ספ"ר כח ע"ב. ¹⁴ שם כה ע"ב.

חופש או הכרח

פועל במקרה: 'האלוה אין ראוי שנשלול ממנו הרצון ויקראהו לא רוצה ח"ו, שזה יהיה גריעות, שמי שיפעל בלא רצון ייקרא מוכרח או פועל במקרה'¹⁵. הטעם לאצילות אינו יכול לבוא משום מקור שמחוץ לאל עצמו, שהרי האצילות היא-היא המציאות הראשונה שמחוץ לאל. יתר על כן, אין לדבר כלל על סיבה או טעם לפעולתו של האל, שהרי זו בדיוק הספונטאניות שלו — לפעול בלי כל סיבה מלבד עצם פעולתו החופשית. המציאות האלוהית היא חסרת כל הכרח, בניגוד לכל מציאות אחרת שהיא מסובבת: 'אפילו בנתינת טעם, עשה זה מצד זה, לא יאמר באין-סוף אלא דוקא בספירות, מפני שאין-סוף אין טעם ולא עניין שיפעלוהו ח"ו, אלא פועל מצדו ברצון ונדבה... ומה שנאמר בטעם הנמצאים, היה כך ולא היה כך מטעם כך, אין נתינת הטעם ולא ההכרח מצד אין-סוף ח"ו, שמצדו הכל עניין אחד, אלא מטעם הנמצאים הוצרכו לזה, לא שיהיה עניין מכריחו כלל'¹⁶. השקפה זו מודגשת עוד יותר כשהוא אומר שהמציאות כולה מחודשת: 'וכל הנמצא חוץ ממנו מחודש, חידשו א"ס ברצון ונדבה, לא בהכרח כלל, שאינו מקבל היפעלות ולא סיבה יכריחו... שגם הנמצא אינו נמצא במקרה אלא בכוונה מאתו, פעלו וחידשו בידיעה גמורה וכוונה ורצון מאתו'¹⁷. אם כל מציאות שמחוץ לאל היא מחודשת בנדבה, הרי באמת נשמר מושג-האל הפרסונאלי והתיאיסטי בדרך מסורתית לגמרי.

אולם עצם שלילת המקרה וההכרח מפעולת האל עדיין אין בה כדי להעיד על ספונטאניות במובן התיאיסטי של מושג זה. סוף-סוף הרי גם פלוטינוס וגם שפינוזה רואים את האל כפועל 'לא במקרה' ומתוך חירות מוחלטת; גם אצלם משמעותה של חירות זו היא פעולה שאין לה סיבה מחוץ לעצמה¹⁸. גילויי-דעת תיאיסטיים וביטויים כגון נדבה ורצון אינם מספיקים כדי להכריע באופן חד-משמעי, שתורת האלוהות של רמ"ק היא תיאיסטית. רמ"ק יכול לומר בפשטות, 'שלא היה בריאת העולם מקרה אלא חפץ ורצון ונדבה לפניו', ואחר-כך מתברר שמאחורי ניסוח פשוט זה עומדת שאלה שהיא בבחינת 'מה לפני'. ובאמת מדובר כאן על השלבים העליונים של האצילות¹⁹. רמ"ק יכול להכריז שהאל 'מחיה ברואיו בנדבה, ואותו השפע והאור המתפשט ממנו הוא נדבתו שנדב לתחתונים'²⁰, בשעה שהוא דן בבעיית הרצון העליון, כלומר בבחינות העליונות של הכתר, שמעמדן כמחודשות הוא לעתים על-כל-פנים בעיניו. רמ"ק מודע מן הבעיה, הוא יודע את הקושי שיש בשמירה על מושג-

¹⁵ אילימה יא ע"א. ¹⁶ שם ה ע"א. ¹⁷ שם ה ע"ב.

¹⁸ עיין: S.N., עמ' 90 בניגוד למה שנאמר בעמ' 104-105.

¹⁹ ש"ק עמ' 18, 19. ²⁰ שם עמ' 20.

היחס שבין אלוהים והספירות

אלוהים מוניסטי ופשוט, שאף-על-פי-כן הוא פועל מתוך רצון ואף מאציל ישות שאינה אלוהית. הדיון האמיתי בספונטאניות האלוהית קשור אצל רמ"ק בשאלת הצעד הראשון מן האל החוצה, והבעיה מנוסחת בבהירות בס' אילימה: 'אם כן יקשה היאך היה ההעתק הזה שנעתק מלא-רוצה-לפעול, ולא התנדב במציאות הנמצאות, אל רוצה בהם וחידשם? והרי העניין הזה העתק ושינוי מלא-רוצה אל רוצה, מלא-פועל אל פועל בפועל', רמ"ק אינו יכול לקבל את התשובה ששינוי זה הוא רק 'מצד הנפעלים', שאם כן אנו חוזרים לדעה שכבר נדחתה: 'שהנפעלים הכריחוהו היות מוציאם עת, ועת לא'. וכן אי-אפשר לומר שהשינוי הוא פועל הטבוע במאציל, שאם כן הריהו 'עת מתנדב ועת לא מתנדב'²¹. כדי לפתור את הקושי הזה נאלץ רמ"ק להסביר את הספונטאניות של האל בעזרת מושגים דיאלקטיים מסובכים; הוא אינו יכול להסתפק בניסוחים כלליים וחד-משמעיים.

מדוע דווקא עשר ספירות?

גילוי פרטי יותר של הסתירה בין החוקיות האמאנאטיסטית לבין הספונטאניות של המאציל מצוי בשאלה: מדוע נאצלו דווקא עשר ספירות? התשובה העקרונית לשאלה זו מבוססת (כמו כל תורת-האצילות) על עיקרון ניאופלטוני: ההכרח במספר מסוים ומתאים של שלבים בין שני קצות המערכת, בין האחדות והריבוי. הנאצל הראשון הוא 'האמצעי בין הריבוי והאחדות', כי הספירות, שכבר יש בהן משום ריבוי, 'אינם יכולים לקבל מהאחד הפשוט אם לא על-ידי אמצעי'²². אך אמצעי אחד אינו מספיק בשביל התיווך הזה: 'ולהיות כי בהתגלות רוממותו בכתר אל הנבראים מרוב רוממות הנאצל עדיין אין כוח הנבראים להשיגו, הוצרך להאציל החכמה וכו' עד המלכות'. גם כאן מביא רמ"ק משל ניאופלטוני מובהק: אי אפשר להביט בניצוץ השמש מפני רוב בהירותו, ולכן יש הכרח במסכים כדי להכהות את האור. אך מספר המסכים אינו צריך להיות קטן מדי, כדי שלא יהיה האור חזק מדי; ואסור גם שיהיה מספרם גדול מדי, כדי שלא יחשך האור ולא יושג מתק אורו אל הרואים'²³.

²¹ אילימה ו ע"א. ²² שם נו ע"א.

²³ ספ"ר יד ע"ב — טו ע"א. ניסוחו של אלקבץ קרוב יותר לסגנון הניאופלטוני. לדבריו הספירות הם 'המצאה להשיג מעט מוער מהאורה ולהתגלות מעט מדקות זכות הסיבה הראשונה על-ידי היעבות האור ההוא מעט-מעט באופן שנוכל להשיג, כדמיון הרוצה להביט אל עין השמש ולא יכול מרוב בהירות האור, שמשים מסך לפניו ממסך עד שיכול להביט בעינו אל עין השמש באמצעות התמעט והתפסות אותו האור' (לקוטי הקדמות 168 ע"ב).

מדוע דווקא עשר ספירות?

ברור אפוא שיש צורך במספר מסוים של שלבים; אך מדוע דווקא עשרה? המקובלים ניסו לתת תשובות שונות לשאלה זו, וכמה מהן מובאות בשער השני שבס' פרדס רמונים. אם כי רמ"ק מגן על זכותו של המקובל להשתמש בדימויים גשמיים לגבי עולם האצילות, שהרי 'הכל משל ודמיון', אין הוא מסכים להסבריו החלליים-גיאומטריים של ר' עזריאל (כפי שהם מובאים על-ידי ר"י חייט ב'מנחת יהודה' ג ע"ב). וזאת מטעם עקרוני: 'כי איני רואה מקום לדברים אלה שנמצאו היות הגופים והגבול הכרח למציאות האצילות; וזה דבר בלתי מתקבל שנאמר כי מפני שאלו הם גדרים מוכרחים הוכרחו הספירות היות מידתן כך, שהרי הספירות פעלו והולידו העולם והבריאות כולם. והרי אם יהיו הספירות י"ו אפשר שיהיה במציאות הגדרים י"ו דברים, ד' על ד'. לא ייתכן שמבנה עולם האצילות יוסבר מתוך עובדתיות מסוימת שבעולם — למשל תכונות החלל ומספר ממדיו — אפשר ללכת רק בכיוון ההפוך: להסביר את מבנה העולם על-פי מבנהו של עולם הספירות. כי 'איך נכריח צורת הסיבה מפני צורת המסובב, כי לפי האמת הסיבה הוא העיקר והמסובב טפל אליה'²⁴. אותה טענה כוחה יפה גם נגד הסברו של ר"י חייט, המסתמך על המבנה העשרוני של המספרים. גם כאן שואל רמ"ק: 'מי גורם שיהיה המספר הכולל עשרה ולא עשרים ולא מאה, ולא מעשרים ולמעלה חזרת המעלות? — נשיב כי היה סיבה לזה הספירות היותם עשר, שאם היו הספירות עשרים יעלה המספר גם-כן עשרים'. אין זה מתקבל על הדעת, 'שהיה המספר עשר בלי טעם וזה יהיה סיבת האצילות במספרו'; אדרבא, המבנה העשרוני של המספרים (ושל העולם כולו) מקבל טעם מתוך המבנה העשרוני של עולם הספירות. רמ"ק מסכים בהחלט לדבריהם של ר' עזריאל ור"י חייט על המבנה של עולם הספירות: 'לא נכחיש היות אמת שהאצילות הוא שלוש של שלוש וכו' הכולל', והשיטה העשרונית היא באמת מפתח גדול להבנת כל העולמות — 'ולא נחשוב היות דבר בעולם דומה יותר לאצילות כעניין המספר' — אך עם כל האמת שיש בדעות האלה (שרמ"ק מסתייע בהן גם בשיטתו שלו) הרי 'אין העניינים האלה מספיקים בטעם האצילות בלל'²⁵.

בניגוד להסברים צורניים אלה מנסה הרקנטי ליתן למספר שבע ספירות הבניין הסבר של תוכן: ההכרח במידת חסד, במידת דין המנוגדת לה ובמידת רחמים, שהיא סינתיזה של שתיהן. כנגד הסבר זה טוען רמ"ק שלוש טענות: ראשית, אין בו משום הבהרת ההכרח במידות נוספות לגדולה-גבורה-תפארת.

²⁴ ספ"ר יא ע"א. ²⁵ שם יא ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

שנית, אין בפי הרקנטי הסבר לשלוש הספירות הראשונות. ושלישית: 'הקצור קצרה יד המאציל להאציל האצילות אחד לבד, ר"ל ספירה אחת שיהיה בה כוח העונש והשכר והמיצוע?'²⁶

לעומת כל הדעות האלה רואה רמ"ק את השאלה משתי בחינות: 'אם שיהיה שאלת טעם העשר אלינו, כלומר מהיכן לנו ראייה בתורה או מהחקירה אל קבלתנו; או תהיה השאלה הזו אל המאציל א"ס ממ"ה הב"ה, למה האציל עשר ולא מספר אחר'. את שלושת הפרקים הבאים מקדיש רמ"ק לצד הראשון של השאלה, והוא מביא ראיות רבות ממקורות שונים שמספר הספירות הוא באמת עשר. את התשובה לחלק השני של השאלה נקבל, לפי דבריו, על-ידי בירור טעם האצילות בכללה. אולם הטעמים שמביא רמ"ק לאצילות אין בהם בסופו של דבר כדי לענות על השאלה הזאת, ולמעשה הוא מקבל את מספר הספירות כנתון שאין לשאול עליו, כשם שאי-אפשר לשאול 'למה לא ברא העולם יותר גדול מזה או קטן ממנו... ותכונת העולם הוא על המציאות היותר משובח שאפשר'²⁷. גם בס' אילימה רמ"ק אינו מוסיף שום דבר עקרוני למסקנה זו. אמנם אין הוא מסתפק בקביעה הכללית שטעם האצילות הוא 'להעלים אין-סוף או להיגלות פעולותיו', שהרי עדיין אין כאן תשובה לשאלה 'למה לא היו אלף מעלימין או אלף מגליין'. אך גם מסקנת הדיון בספר זה היא, בסופו של דבר, ש'שיעור קומת אדם הנאצל הם י' ספירות, שיעור קומת הפעולות כולם כדי צורך הנבראים... והיינו טעם האצילות כדי שיעור מספר קומת הפעולות להשפיע לנמצאים למטה, לא פחות ולא יותר, והיינו סוד שיעור קומה — מידה ידועה למציאות הפעולות, בהימצאות האדם הגשמי'²⁸. קשה להחליט אם מסקנה זו נוטה יותר להדגשת הספונטאניות של האל בהא-צלת עשר ספירות דווקא, או לחוקיות ההכרחית שבמבנה עולם האצילות — מצד אחד נקבע המבנה העשרוני שלו כעובדה אחרונה שאפשר לתלות אותה ברצון המאציל בלבד, ומצד שני נאמר שמבנה זה הוא המתאים ביותר לבניין העולמות, ולכן בחר בו האל. על-כל-פנים רמ"ק אינו רואה את העניין הזה

²⁶ שם יב ע"א.

²⁷ שם טו ע"א. אותו דיון מובא אצל אלקבץ: 'רבים פירשו כי היותם י'... הוא בהיות כי כל צורה יש לו אורך ורוחב ועומק, וכל א' מהם ג' צורות, הרי הם ט', והמקום הסובל אותם א' הרי עשר'. טענתו של אלקבץ נגד הסבר זה היא ש'צורה מחשביית' ניתנת לחלוקה הנמשכת עד בלי סוף (כי אפשר לחלק שוב כל מימד לשלושת הממדים). ותשובתו שלו היא בדרכו של רמ"ק — הוא מדבר על טעם האצילות בכללותה ואחר-כך הוא מסכם: 'וטעם היותם עשר ולא פחות ולא יותר הוא שראה הבורא ית' כי כזה יוכל [נוכל] להשיג, לא בפחות, וגם לא הוצרך יותר מסכים להשיג אור העליון (לקוטי הקדמות 169 ע"א).²⁸ אילימה יט ע"א.

ההתגלות סיבת ההעלם

כעקרוני והוא מעביר את ההכרעה לבעיית הטעם לאצילות בכללותה, ואף בדיונו בבעיה זו אין הוא מגיע, כפי שראינו, לידי מסקנה עקרונית.

ההתגלות סיבת ההעלם וההעלם סיבת ההתגלות

בין שהתגלותו של האל היא ספונטאנית ובין שאינה כך, הריהי כרוכה בהתעלמות. רק על-ידי תהליך של התעלמות יכול האל הטראנסצנדנטי להתגלות. תהליך זה הוא בבת אחת בנותן שני הטעמים לאצילות — יצירת הישנות הסופית, שאיננה האל, ויצירת אפשרות לישות הסופית להכיר משהו מן האל: 'סיבת האצילות הוא מפני שני דברים ואם הם אחד... אם מפני שרצה להתעלם כדי שיהיו הנבראים בעלי תכלית, אם מפני שרצה להתגלות כדי שיוכלו הנבראים להשיג גדולתו ב"ה. ולזה כיוון בדבריו אל שני הטעמים באמרו 'למהרא וכו', כי לא היו יכולים להאיר ולהשיג עצמותו וליהנות מזיוו אם לא על-ידי הספירות וזהו הגילוי; אם מפני שרוצה להתעלם כדי שיהיו הדברים בעלי תכלית... והדברים ירדו מאת פניו על-ידי אמצעים אל ההווה וההפסד'.²⁹ רמ"ק מסתמך כאן על מאמר 'פתח אליהו' שבתיקוני זוהר ('ואתה מתעלם בהם'), וכן הוא משתמש במאמר שברעיא מהימנא (ח"ג רנז ע"ב - רנח ע"א) כדי לתת ניסוח מחודד לרעיון שהתגלות האל היא הסיבה להתעלמותו, והתעלמות זו עצמה היא הסיבה המאפשרת את ההתגלות: 'ואתכסי בהון — כי האצילות בסיבת היגלות המאציל; והיינו נמי ואתקרי בהון — שאין לו שם ומקום לקראו או לאמרו אם לא על-ידי פעולותיו, וזהו סיבת גילוי. וכן הן סיבת העלמו וכיסויו, כדי שלא יהיה אלקותו נגלה אלא לראויים, ואלו הן מסכים מבדילים בינו ובין התחתונים — וזהו שההתגלות סיבת ההעלם וההעלם סיבת ההתגלות'.³⁰

אם כי רמ"ק מסתמך על דברי התיקונים ורעיא מהימנא, הרי הכלל הזה (שהוא חוזר עליו הרבה בספריו השונים) אינו בא במפורש בהם, ואף אינו משתמע מהם. הוא מובא, בניסוחים שונים (שאינם זהים בדיוק עם ניסוחו של רמ"ק), אצל אלקבץ. שני המקובלים האלה משתמשים בו בתורת עיקרון הידוע בחוגם. אלקבץ אומר: 'הקדמה שיש לנו כי הגילוי הוא העלם וההעלם הוא גילוי'.³¹ ורמ"ק מביא מאמר זה בס' אילימה ובס' שיעור קומה. בס' אילימה מוסבר הרעיון הזה בקשר למושגים הפילוסופיים של עילה ועלול ועל יסוד ההנחה 'שאינה מסופקת אצל שום בעל שכל — שכל סיבה מקיף את מסובבו

³¹ לקוטי הקדמות 174 ע"א.

³⁰ שם ל ע"א.

²⁹ ספ"ר כה ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

וכל מסובב מוקף מסיבתו. כלל זה, המתגלה גם בעולם הגלגלים והרקיעים, מחייב 'שהעלול למטה מעילתו והעילה מכסה את עלולו, מפני שעל-ידי קורבתו אליו נתעלם ונתכסה'. עילום זה של העלול בתוך עילתו נראה מן הכיוון השני, מצד 'התחתונים המביטים מן המאוחר אל הקודם', כיחס הפוך: 'העלול לבוש אל עילתו, וכל מסובב מכסה את סיבתו ומעלימו, שאם באנו להסתכל בסיבה א' אי-אפשר מפני מסובבים האמצעים, שהם מרחיקים הסיבה העליונה ממנו; וכן הב' וכן הג', כפי התרבות האמצעים תתרחק הסיבה ממנו ויעלם מהשכלתי-נו, ולטעם זה אמרו: ההעלם סיבת ההתגלות וההתגלות סיבת ההעלם'³².

מצד התחתונים הספירות הן אפוא לבושים, ורמ"ק רואה את הדימוי הזה כמתאים במיוחד מפני שהוא מבטא בבת אחת תכונות שונות של עולם האצילות: אין-סוף מתגלה על-ידי הספירות כשם ש'המתלבש יוכר ויורשם במלבושיו', ויחד עם זה הספירות מעלימות את עצמות אין-סוף, כשם שהלבוש שים מכסים את המתלבש. אף זאת: עולם האצילות ממלא תפקיד של תיווך בין אין-סוף והנבראים, באשר יש לו מעמד-ביניים בעל נקודות-מגע עם שני הקצוות, 'כעין הלבוש שיש בו בחינה נאותה אל המתלבש ובחינה נאותה אל צד החיצון, אל המציאות כולה, להתראות אל זולתו, כפי בחינת אותם הרואים במלבוש'³³. את האופי הכפול של עולם הספירות, כמגלה ומסתיר גם יחד, משווה רמ"ק ליחס שבין המשל והנמשל: המשל הוא גם מסביר ומבהיר את הנמשל, אך גם מעלים אותו: 'כעניין המשל המלביש בנמשל להשכילו ולקצר ההשגה, כך ענייני אלוהותו נתלבשו בספירות כדי שיושגו לנמצאים קצרי ההשגה, והן גם מעלימות את האל 'כדרך ממשלי משלים יעלימו סוד המשל בנמשל'³⁴. את הדימוי הזה מרבה רמ"ק להביא בעיקר בס' שיעור קומה; כאן הוא משתמש בו גם להסברת השגתו של הנביא בסודות הנסתרים — רק המשל המסתיר את המשמעות הפנימית יכול להביא אותה לידי גילוי³⁵. בהמשך הדברים מובאת גם כאן אותה נוסחה שמצאנוה בספרים האחרים: 'וזהו ממש לבושי הספירות, שאין יכולת בנמצאים לקבל הנהגתו לרום דקות ההנהגה הנמשכת ממנו... ואל בחינה זו אמרו: ההעלם סיבת ההיגלות'. מצד שני הרי הלבושים האלה הם מחיצה 'נתן בינו ובין הנמצאים התחתונים והעלים כוח הנהגתו באמצעותם... והעניין הזה כינוהו באמרם: ההיגלות סיבת ההעלם,

³² אילימה ח ע"א-ע"ב. ³³ שם גא ע"א.

³⁴ שם, שם; בש"ק (עמ' 5) מרחיב רמ"ק את ההשוואה הזאת ומשתמש בה לתיאור היחס שבין הספירות ובין העצמות המתפשטת בהן.

³⁵ ש"ק עמ' 10. יש כאן בוודאי מהשפעתו של הרמב"ם (בהקדמה למו"נ), שאף הוא מדגיש את חשיבות המשלים ואת תפקידם בהעלמת האמיתות המיסאפיות.

ההתגלות סיבת ההעלם

כי מה שהוא מתגלה באמצעות אלו הספירות הוא סיבת העלם מציאותו והנהגתו שאינה מושגת כלל לתחתונים³⁶.

היחס המיוחד הזה שבין ההתגלות וההעלם, לא זו בלבד שהוא מסביר את אופיה של האצילות בכללותה אלא הוא חל גם על עניינים פרטיים יותר. אותו תפקיד כפול שיש לכלל האצילות, מייחסו רמ"ק ל'פרסא' שבאידרא רבא, והוא משתמש כאן בדיוק באותו הניסוח: 'כי סיבת ההתגלות הוא סיבת ההעלם וסיבת ההעלם הוא סיבת ההתגלות, והעניין כי בהיעלמות האור החזק והתלבשו בלבוש — מתגלה; הנה האור מתעלם, ולפי האמת מתגלה, שאם לא היה מתעלם לא היה מתגלה, כדמיון הבא להביט בניצוץ [השמש], מפני גילוי ניצוץ השמש הוא היעלמו, שלא יוכל האדם להביט ברוב בהיקותו, וכאשר יעלימהו ויביט בו דרך מסכים אז ישיג להביט בעינו ולא יזיקהו. וכן העניין באצילות, כי יתעלם ויתלבש כדי שיתגלה'³⁷. כך גם לגבי ספירות מסוימות. על הבינה, למשל, נאמר שהיא נבחנת 'בשתי בחינות נגדיות — מעלמת ומגלה, דהיינו כמסתכל בשמש דרך המסך, שהמסך מעלים ומסתיר אור השמש, והיא סיבה שיתגלה אליו ויסתכל בו; והיינו ממש בחינת היכל בינה אל החכמה, דהיינו היכל להתעלם בתוכו, והוא סיבה שישכין ויתגלה העליונות אל התחתונות'³⁸. גם אלקבץ חוזר על העיקרון הזה בהקשרים שונים. כך הוא אומר בקשר לאור החוזר: 'באמצעות התפשטות האצילות הזה יתעבה ויתבסס האור ההוא באופן שנוכל להשיג ולהתנהג בו; אם כן נמצא כי הגילוי הוא העלם, שמתעלם רוב זכות ובהירות האור המתפשט; וההעלם הוא הגילוי, כי שם, במקום העלמו, כל בהירות האור נגלה'³⁹. אך ניסוחו של אלקבץ מבליט את המשמעות המדויקת והעמוקה יותר של הרעיון הזה. הוא אומר בפירוש שההעלם הוא ממש התעבות האור האלוהי, וככל שהספירה נמוכה יותר הרי היא מעבה אותו יותר: 'בהתגלות הראשונה נתגלה יותר עבה ומכוסה ונסתר יותר ויותר ממקורו העליון, דהיינו אין-סוף ב"ה, וכן כשנתגלה החכמה היה יותר ויותר נסתר ומכוסה ונעלם אורו יותר ויותר מהראשונה וכן על דרך זו כולם'. אלקבץ מבליט את הפאראדוקסאליות שבתהליך הזה, בהצביעו על כך שככל שהספירה גלויה יותר הרי אורה פחות גלוי ונראה, ויותר מכוסה ונסתר; 'ונמצא עתה לפי דברינו כי ההסתר הוא סיבת ההתגלות וההתגלות הוא סיבת

³⁶ ש"ק עמ' 11.

³⁷ ספ"ר לב ע"ב. כך גם בדיון על הקרומים שבמוח המפרידים בין החכמה והבינה: 'שבסיבת העלם החכמה החיים העליונים מתפשטים אליה; ואם ח"ו ניקבו הקרומים מיד החיים העליונים מסתלקים, שאין האין-סוף שורה במקום הגילוי' (ש"ק עמ' 139).

³⁸ אילימה צג ע"ב. ³⁹ לקוטי הקדמות 175 ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

ההסתר, כי בסיבת שהוא ית' רוצה להתגלות מוכרח הוא שיסתתר ויסתתם אורו יותר, ואחר-כך מתגלה יותר. והסתר זה שמסתתר אורו ומתכסה נקרא כלי' ⁴⁰. הרי שבאמת לפי אלקבץ יש לומר, שהגילוי הוא ההעלם וההעלם הוא הגילוי (וכך הוא ניסוחו של אלקבץ בדרך-כלל). לא זו בלבד שההעלם מאפשר את התגלות האל בספירות אלא הוא הוא הספירות; הגילוי אינו רק הטעם להאצלת הספירות אלא הספירות הן הן האל בגילוי, הן המגבילות את העצמות האלוהית באשר היא פועלת. בניסוח זה כבר נרמזת בעיית היחס שבין העצמות והכלים, אך לפני שנדון בסוגיה מרכזית זו יש לעמוד על בעיה נוספת הקשורה לענייננו: היחס בין ההעלם לבין הצמצום.

העלם וצמצום

בספרו על רמ"ק אומר הורודצקי, שבמשל הכדורים והאש שבס' פרדס רמונים (שער עצמות וכלים פרק ט) 'מרמו רמ"ק על סוד הצמצום שנתפתח ונתעמק אחריו על-ידי האר"י ונעשה ליסוד תורתו של האחרון' ⁴¹. על משמעותו של משל זה נדון בסעיף הבא, אולם ברור גם בראייה ראשונה שאין כאן צמצום במובנה של קבלת האר"י. אדרבא, אין-סוף אינו מסתלק כדי לאפשר את תהליך האצילות, אלא הוא מפעיל את עצם התהליך הזה; הפעולה הראשונה אצל האר"י היא שלילית, ואילו כאן היא חיובית. אמנם, לפי הכלל 'ההתגלות סיבת ההעלם וההעלם סיבת ההתגלות', הרי פעולה חיובית זו היא בעת ובעונה אחת גם שלילית; כלומר האצלת הספירה הראשונה היא היא אַקט של צמצום, העלם והתלבשות אור אין-סוף. על-ידי כך יכולות הספירות המקבלות את השפע האלוהי להעביר אותו למטה: 'המידות הם המשערים שיעור ההנהגה אל התחתונים, שהרי צמצמו אור השגחתו והלבישוהו' ⁴². אם כי הספירות אינן מגבילות את גדולתו ורוממותו של אין-סוף, הרי בכל-זאת האצילות 'הוא מקום שכינתו; זהו שצמצם את עצמו להראות העמים כבודו כדי שיוכלו להשיג בקצת מגדולתו... וזהו טעם האצילות כדפירשתי בשער השני' ⁴³.

⁴⁰ שם 172 ע"ב. כפי שנראה להלן אין זו דעת רמ"ק עצמו.

⁴¹ הורודצקי: תורת הקבלה של רמ"ק, עמ' גז, הערה א. את הדעה הזאת הביע כבר פ.

בלוך: *Geshichte der Entwicklung der Kabbala Treir* 1894, p. 65
שלמה שכטר זהיר יותר, ומסתמך בעיקר על ס' שפע טל המשתמש במושג הצמצום בלי להזכיר את האר"י; בסופו של דבר הוא מקבל את עדותו של הרמ"ע מפאנו על ההבדל העקרוני שבין תורות האר"י והרמ"ק. אך מוגזם לומר, שהמונח מופיע רק פעם אחת אצל רמ"ק. עיין S. Schechter: *Studies in Judaism, Meridian Books*, N. Y. 1958, p. 277 ⁴² אילימה כה ע"א.

⁴³ ספ"ר כו ע"א. לפי ניסוחו של בעל עסיס רמונים: 'ומאחר שהאצילם וברא התחתונים

העלם וצמצום

שימוש אחר במונח זה בא לציין את בחינתן המוגבלת של הספירות מצד פעולתן לתחתונים: 'וזה כוח גדולתו של יוצרינו כי מבלי גבול יגבילהו ויצמצמהו לתועלת התחתונים בעלי גבול ותכלית... לאהבת ישראל היה מצמצם שכינתו בין שני בדי הארון כמו שפירשו רז"ל'⁴⁴. בכל המקומות האלה לא מדובר על אקט שהוא תנאי לאצילות אלא על האצילות עצמה.

יתר על כן, לעתים אין הצמצום אצל רמ"ק אלא התאמה של העצמות האלו-הית לכלים. את פעולת קו-המידה המודד את שיעורי הכלים לפי כוחם לשאת את נפיחת החיים ממשיל רמ"ק לאומן המנפח את הזכוכית 'כאשר ייכלון [יוכלון] שאת... ויצמצם הנפח נפיחתו לפי שיעורו של כלי'⁴⁵. שימושים אחרים של רמ"ק במונח 'צמצום' הם חסרי משמעות עקרונית ובאים לציין תהליכי-האצלה רגילים. כך נאמר על הספירות המושרשות בכתר שהם בעלי כוח אינסופי, 'וכאשר יתפשטו למטה יתצמצמו עד הגיע מציאותם כוחם ופעולתם אל רמז שיעור קומת הספירות ממש'⁴⁶. במקום אחר אומר רמ"ק על הנהגת אור החכמה בעולמות התחתונים, 'שלא נתגלה אלא מצד החכמה, ולא בחכמה משוערת אלינו ח"ו אלא הוא יודע חכמתו וצמצם אותה כדי שיהיה לנבראיו תכלית, כדי שיוכלו בני-אדם להשיג מה מפלאי חכמתו'⁴⁷. במובן כללי לגמרי משתמש רמ"ק במונח זה, כשהוא שואל על היחס שבין אין-סוף והעולמות: 'מי נטפל למי — הקב"ה מצמצם שכינתו בהם ונמצא הוא נטפל לעולמו; או הקב"ה מעלה הנמצאות עילוי רב, יתטפלו לחכמתו המתפשטת בהם?'⁴⁸. אנו

הוצרך לצמצם כבודו ולהתייחד בהם ולקיימם' (יג ע"ב). ההבדל מן התפיסה הלוריאנית של הצמצום ניכר יותר בהסברו של הרמ"ע מפאנו: 'מהעילה המקפת יחלק ניצוץ ויצמצם אורו וימזגהו שיוכל העלול שאתו, שאם לא כן אי-אפשר לעמוד בפני עילתו, מרוב בהירותה' (פלח הרימון טז ע"ב). הרמ"ע, שנעשה בעצמו מקובל לוריאני, אינו מנסה כלל להכניס לדברי רמ"ק רעיונות לוריאניים. ההסבר שהוא מביא כאן נותן לצמצום את המשמעות ההפוכה מזו של האר"י. אפשר לומר, שתפיסתו של רמ"ק את הצמצום אינה שונה מזו של הרמב"ן בפירושו לס' יצירה. שם הוא אומר על אצילות הכתר: 'כתר עליון ית' מלא יותר ממה שהלב יוכל להרהר כבודו, צמצם עצם הכבוד... ונמצא חושך על פני הכל... והמשיך ממקור הכל האור הבהיר הנקרא חכמה' (קריית ספר שנה ו, תר"ץ, עמ' 402-403). על הניגוד שבין תפיסה כזאת של הצמצום לבין תפיסתו של האר"י אומר ג. שלום: 'ונראה שכתר זה הוא הרצון הקדמון והוא המצמצם את שיעור השפע האלוהי המתגלה בספירות בסדר האצילות. תפיסה זו של תהליך האצילות עצמו כצמצום השפע רחוקה מאוד, אם לא אומר שהיא במובן ידוע ההיפך של אותו מושג הצמצום שנתפתח אח"כ בקבלת האר"י. בשביל הרמב"ן אין צורך בצמצום כדי שהספירה הראשונה עצמה תוכל להתהוות. "כתר עליון יתברך" לא התהווה ולא נאצל, אבל הוא "מלא יותר ממה שהלב יוכל להרהר כבודו", ועל כן "צמצם עצם הכבוד כשיעור פני המפורת", וצמצום זה הוא עצמו תחילת האצילות' (ג. שלום: ראשית הקבלה, תש"ח, עמ' 150).

⁴⁴ ספ"ר יח ע"א. ⁴⁵ אילימה לג ע"א. ⁴⁶ שם נו ע"ב. ⁴⁷ ש"ק עמ' 24. ⁴⁸ שם עמ' 73.

היחס שבין אלוהים והספירות

רואים אפוא שאין כל מקום לייחס לרמ"ק את רעיון הצמצום הלוריאני, לפחות לא בשעה שהוא עצמו משתמש במונח זה. ייתכן שנמצא אצל רמ"ק רעיון דומה, אך לא לגבי אקט הקודם לאצילות אלא בקשר לתהליך מסוים שבעולם האצילות עצמו, הוא 'האור החוזר', שנבוא לדון בו בפרוטרוט להלן.

ב. עצמות וכלים

כפי שראינו כמה פעמים, באה תורת עצמות וכלים לפתור בדרך הקבלה את הבעיות הדתיות העיקריות, שכבר העלתה הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. במרכזן של בעיות אלו עמדה השאלה: כיצד לייחס פעולה והשגחה לאל טראנס-צננטי ופשוט. הקבלה ניסתה לענות על השאלה הזאת בתורת הספירות, שמטרתה לקבוע את התחום האלוהי שבו נפגשים שני הניגודים האלה: 'לנהל הנבראים הוצרך להראות פעולותיו אל זולתו, ואחר שכן הוצרך להאציל אצילות ולעשות באופן שתהיה הגדולה והחסד פועלת בעולם הזה; ומצורף לזה הוצרך ההנהגה על ידו דוקא, לא על-ידי זולתו, ואי נמי הוצרך לאהבתו אל הבריאה להאציל כלי למעשהו, שיהיה מתייחד החסד ההוא אל חסידותו'⁴⁹. המסורת הפילוסופית כבר קבעה את פשטותו ואחדותו המוחלטת של האל כהנחה שאין עליה עוררין, אם כי לעתים קרובות נשמרה הנחה זו רק כנוסחה, באופן מילולי גרידא⁵⁰. הרבה תלוי בתפיסתו של המקובל את הספירות: האם הן עצמותו של האל או הן תחום נאצל, ואפילו נברא, שמחוץ לאלוהות עצמה? שתי האפשרויות האלה באו לידי ביטוי בספרות הזוהר — הראשונה בגוף הזוהר והשנייה ברעיא מהימנא ובתיקונים — אלא שרמ"ק רואה את המקורות האלה כמייצגים שיטה אחת, שעליה הוא מנסה לבסס את שיטתו שלו.

תורתו של הרקנטי

רמ"ק פותח אפוא את הדיון בשאלת עצמות וכלים לא בהבאת מאמרים מן הזוהר או מתיקוני זוהר אלא בתיאור תפיסתו של ר' מנחם הרקנטי המייצגת, לדעת רמ"ק, את האפשרות השנייה משתי האפשרויות האמורות לעיל. עיקר עניינו של הרקנטי, בטענותיו נגד בעלי העצמות, הוא לשמור על פשטותו של האל. זיהוי האל עם הספירות מעלה את כל הקשיים המתעוררים על-ידי ייחוס תארים לאל: הספירות הן שונות באופיין — יש בהן חסד ודין — והן כרוכות

⁴⁹ ספ"ר כח ע"ב. ⁵⁰ עיין pp. 224-225 M. T.

תורתו של הרקנטי

בריבוי ופעולה. כדי להימנע ממסקנות כאלה קובע הרקנטי, ש'הספירות הם כמו כלי האומן שפועל בהם פעולתו... וכמו שהנשמה היא מתלבשות [מתל' בשת] מן הגוף כן הבורא ית' מאורו הגדול התנוצצו הכלים האלה... והתפש' טות הסיבה הראשונה בכלים האלה נקרא אצילות'⁵¹. התנגדותו של רמ"ק מכו' ונת אמנם נגד הרקנטי, אך באמת היא חלה יותר על הפירוש שנתן ר' יהודה חייט לדברי הרקנטי, שהוא מביאם באריכות בס' מנחת יהודה (יב ע"א—טו ע"ב). ההבדל בין הרקנטי ובין ר"י חייט ניתן לסיכום בתיקון, שבו האחרון מתקן את הראשון: 'ובענין המשל שהביא בספירות מאור העין וכו' כבר המשלתי משל יותר מבואר וצודק מזה והוא אור השמש, כי האור אינו עצמותו של השמש אבל הוא סגולה בו וממנו יוצא'⁵². והנמשל מוסבר על-ידי רמ"ק: 'כך האצילות סגולה במאציל ואינו עצמות המאציל'. רמ"ק מציג אפוא את עמדת הרקנטי, כאילו היא טוענת שהפעולות 'נמשכות מהמידות שהם כליו ולא עצמותו'⁵³, ולדעה זו הוא מתנגד.

רמ"ק אינו יכול להסכים לביטול האינהרנציה של המאציל בכלים. ניתוק כזה של האל מספירותיו מביא למסקנות תיאולוגיות מוטעות: ידיעת האל היא חוץ ממנו, וכן שאר פעולותיו; שכר ועונש הם בידי העבדים ולא בידי המלך (לפי המשל של הרקנטי), ואז 'אין באלוקות יכולת המשכיר והמשגיח אלא עזב ה' את הארץ ביד המידות'; התפילה מכוונת לעבד ולא למלך, ובסופו של דבר 'תסתלק השגחתו ית' מן העולם וכן תסתלק עבודתנו מלפניו, כי לפניו הכל שווים בטובה, כצדיק כרשע, כי אין ברצונו הבחינה בין טוב ובין רע ח"ו'. המסקנות מן הדעה המיוחסת לרקנטי הן כה חמורות — הן מביאות אף לביטול התגלותו של האל עצמו וייחוסה לעבדי המלך — עד שרמ"ק עצמו יודע שאין לייחסן לרקנטי, שהרי אין לחשוש בו ב'דעת הפילוסופים המדברים על ה' תועה... ובודאי יש לנו להאמין כי אין זו כונת החסיד ר' מנחם ז"ל... כי נודע אל כל רואה ספריו, חסידותיו ויושרו... אלא ודאי הנכון להאמין כי לא זאת היתה כונתו כפי הפשט המובן מדבריו'⁵⁴. ובאמת נראה, אפילו מן המובאות שאצל רמ"ק, שאין זו דעת הרקנטי. הרי הוא מדבר על האצילות כהתפשטות הסיבה הראשונה בכלים, והכלים עצמם לא נבראו אלא 'התנוצצו' מן הבורא⁵⁵.

⁵¹ ספ"ר כא ע"ב.

⁵² מנחת יהודה (פירושו של ר"י חייט על ס' מערכת האלהות ואלקווא תקל"ט) טו ע"ב — מצוטט ע"י רמ"ק בסוף פרק א בשער עצמות וכלים.

⁵³ ספ"ר כג ע"א. ⁵⁴ שם, שם.

⁵⁵ התפשטות אין-סוף בספירות מודגשת הרבה בדברי הרקנטי, למשל: 'ויתפשט מקור

היחס שבין אלוהים והספירות

בסופו של דבר, נראה שתורתו של רמ"ק בשאלת עצמות וכלים אינה שונה כל-כך משיטת הרקנטי. גם כשרמ"ק מדבר על ספירות כוונתו, בדרך-כלל, לספירות הכלים, אם כי אין הוא (בניגוד לרקנטי) מבליט את אופיים האינס-טרומנטאלי אלא מתאר אותם יותר ככלי-קיבול לאור האלוהי. היחס בין דעות הרקנטי ורמ"ק בא לידי ביטוי מעניין בשימוש במונח 'התנוצצות', שהרקנטי מציין בו את האופן שבו נאצלו הספירות מאין-סוף. רמ"ק עצמו אומר, בפירוש מאמר קו-המידה: 'והאצילות כולו ניצוצי אור מאירים ממנו'⁵⁶; ובס' אילימה ביתר בירור: 'שאין האצילות מתבחן ומתפרד לחלקים אלא הכל אחד מיוחד, מפני שהתנוצצו מכוח אין-סוף'⁵⁷. אלא שרמ"ק משתמש במונח זה גם לציון היחס שבין אין-סוף ועצמותו המתפשטת בכלים. כך נאמר בס' שעור קומה, שהעצמות המתפשט בספירות 'מתנוצץ' מאין-סוף, ומבחינתו הספירות הן עצמות האל⁵⁸. וכן בס' אילימה: 'כניצוץ השמש בשמש עצמו, המתנוצץ מעצם השמש ומאיר, כך הנשמה מתנוצצת מן המאציל ומחייה הספירות ומפעילן'⁵⁹. באמת אפשר לראות גם אצל הרקנטי אותה עמדה, שהרי הוא אומר שהתפשטות הסיבה הראשונה בכלים היא הנקראת אצילות, אך הרקנטי אינו מעלה בפירוש את הבעיה העקרונית הכרוכה בהתפשטות זו של אין-סוף אל מחוץ לעצמו, ואילו רמ"ק רואה את הבעיה הזאת כמכרעת לגבי כל תורת עצמות וכלים שלו.

תורתו של ר' דוד

כנגד טעתו של הרקנטי מעמיד רמ"ק את דברי ר' דוד מסר ליאון, וכבר ראינו⁶⁰ כיצד הוא דוחה לגמרי את דעת ר' דוד המבטלת את ממשותם האונ-טית של הספירות. בפולמוס זה דעתו של רמ"ק היא בוודאי כדעתו של הרקנטי

החיות שהוא הבורא ית' בכל המידות והספירות שיוכלו לפעול פעולתם' (מנחת יהודה יג ע"ב); 'ובעבור כי הבורא נמצא בתוכם ממש על-כן אין לקצץ ולומר כי עשרה מלכים הם שפועלים כולם אלא אחד הוא הפועל בכולם' (שם יד ע"א); 'בכל מקום שדיברו חז"ל בענין הספירות ואומרים דבר שאיננו ראוי לאומרו אלא על הבורא ית', לא על הספירות דיברו אלא על הבורא שהוא בתוכם, ובעבור שהיו מדברים על אותה ספירה על-כן אומרים השבח ההוא כנראה כמדבר אל הספירה ההיא, מפני שהיו צריכים לה על כן הזכירה ושיבחו את הבורא ובקשו שיפעל עליהם במידה ההיא' (שם טו ע"א). ר"י קארו אפילו מסתמך עליו בתפיסתו את הספירות בעצמות האל (מגיד מישרים, וילנא תר"מ, כח ע"א).

⁵⁶ ספ"ר כו ע"א. ⁵⁷ אילימה יח ע"א.

⁵⁸ ש"ק עמ' 111. וכן בעמ' 31: 'שהאור הזה היה מתנוצץ בהם לכולם בשוה'.

⁵⁹ אילימה כו ע"א. לכל העניין הזה נחזור בסוף הפרק.

⁶⁰ לעיל, פרק ראשון, עמ' 73-74.

תורתו של ר' דוד

— דבר זה אנו רואים בבירור גם מתוך הגנתו עליו בפני טענותיו של ר' דוד. אבל עמדתו המיוחדת של רמ"ק יכולה להתגלות רק מתוך בירור יחסה אל אותן השיטות התיאוסופיות, הרואות באמת את הספירות כהתעצמויות של האלוהות. תפיסה זו באה לידי ביטוי בזוהר עצמו⁶¹, בספר מערכת האלוהות⁶², ובדורו של רמ"ק נקט בה ר' מאיר אבן גבאי⁶³. זוהי גם דעתו של ר' יצחק מר חיים, המחנגד בחריפות לתפיסה שהרקנטי תופס את הספירות ככלים⁶⁴. והנה לא את דעת בעלי העצמות האלה מעמיד רמ"ק נגד הרקנטי⁶⁵, וגם התנגדותו להם אינה כה חריפה, ואף אינה ישירה, כהתנגדותו לדברי ר' דוד. התנגדותו של רמ"ק באה בעיקר בס' אילימה, ולכן אין היא מובעת בצורת פולמוס נגד מקובלים מסוימים אלא כחלק מעיצוב תורתו שלו על עצמות וכלים.

כבר בהתחלת הספר נוקט רמ"ק עמדה חד-משמעית נגד תפיסת הספירות כהתפשטות סובסטאנציאלית של עצמות האל: 'והנה בכלל אזהרה זו הוא אל

⁶¹ עיין M.T., עמ' 208–209. המאמר בזוהר המוזכר כאן אומר: 'קב"ה אפיק עשר כתרין עטרין קדישין לעילא דאתעטר בהו ומתלבש בהו, והוא אינון ואינון הוא, כשלהובא דאחידא בגומרא ולית תמן פרודא' — ח"ג ע ע"א. ועיין גם י. תשבי, משנת הזוהר א, עמ' קד-קה.

⁶² עיין M.T., עמ' 11 והערה 8.

⁶³ ס' עבודת הקדש (ירושלים תשי"ד), חלק הייחוד, בעיקר בפרקים ג-ו. כאן נאמרים דברים מפורשים מאוד על הספירות כעצמות האל. למשל: 'שהם בלי מהות אחר נבדל מעצם האלוהות, כי הם עצם האלוהות ממש'; 'אין הנאצל נפרד מן המאציל ואינו חוצה לו ולא דבר אחר בלתו, אבל הוא הוא עצמו'; 'האצילות שהוא האלוהות'; 'צריך לכוין אל הכוח העליון לייחד הענף בשורשו והנאצל במאציל להורות בדעתו שהכל אחד ואין שם ריבוי חלילה'.

⁶⁴ עיין במאמרה של י. נדב: איגרת המקובל ר' יצחק מר חיים על תורת הצמצחות, הרביץ כרך כו (תשי"ז) עמ' 456. ובאיגרת שפורסמה על-ידי גרינופ (A. W. — Greenup) A Kabbalistic Epistle, *Jewish Quarterly Review*, Vol. 21 (1931) p. 374.

⁶⁵ בעניין הדבר שגם אלקבץ מציג את שתי הדעות בעניין עצמות וכלים כדרכו של רמ"ק. הוא אומר, שלדעת כמה מקובלים הספירות הם כלים 'והסיבה הראשונה אין-סוף ב"ה פועל בהם הפעולות הצריכות לעולם הזה כחרש עצים הפועל את מלאכתו בכליו, כן האיין-סוף ב"ה מתנהג בהם לעשות דין ורחמים, וכן בכולם. ומהם אמרו שהם עצמות אמתו ית', ואמרנו עשר הוא לפי הפעולות, לא ח"ו דשייך ביה חשבון ופירוד כללי (לקוטי הקדמות 171, ע"א-ע"ב). כמו לרמ"ק כן גם לאלקבץ נראות שתי הדעות האלה מוטעות. הראשונה מביאה לידי עבודה למידות ולא לאל עצמו, וכן היא סותרת 'הקדמה מונחת לכל, שהוא, דעתו, חכמתו ובינתו — הכל אחד. ואם נאמר שהם כלים הרי [הם] חוץ ממנו ח"ו. כלומר, אנו מגיעים להפרדה בין האל ותארי-ספירותיו. הדעה השנייה מביאה לידי מסקנה 'שאין הי' ספירות בעולם'. ואלקבץ מביא כאן בקיצור את כל הטענות שראינו אצל רמ"ק. את עמדתו שלו מציג אלקבץ, שוב כמו רמ"ק, כפשרה בין שתי הדעות הקודמות: 'והמסתבר לומר דהא והא איתגהו, שהם עצמות והם כלים' (שם 171 ע"ב).

היחס שבין אלוהים והספירות

המקובלים שלא יאמינו שהספירות חלק מעצמותו הדבק בו משתלשל ונפרד ממנו. שאם יאמרו כן הרי עשאוהו אחד שנפרד לחלקים ומשתלשל מעילה לעלול ח"ו, שזה עוון פלילי, ומה גם באומרם עליית הספירות לאין-סוף והתאחדותם בו, שהרי עשאוהו המתקבץ מריבוי הנמצאים הנאצלים. ולא יעלה בדעת שמפני שירחיקו בלשונם הריבוי מהספירות ויאמרו אחדותם יצאו מהטעות הזו, שהרי אפילו שיפליגו באחדותם אין אחדותם אחדות⁶⁶.

כאן עלינו לשים לב לביטוי 'נפרד'. רמ"ק משתמש בו במשמעויות מנוגדות. מצד אחד בא ביטוי זה לציין את הטראנסצנדנטיות של האל לגבי ספירותיו והוא מדגיש שאין מעבר רצוף ביניהם, כפי שמתברר בהמשך הקטע שהבאנו: 'והספירות מחודשות, נתחדשו ממנו בחידוש גמור, לא שיצאו ממנו מציאות אל מציאות בערך עצמותו ח"ו, אלא הם עלולות... ומה שפירשו הקדמונים כמדליק נר מנר שאין האחד חסר דבר — אדרבא משם יורה שאינם יוצאים מעצמות אל אצילות, שהרי אתה אומר ואין האחד חסר דבר, אמנם הוא להודיע שלא נתחדש המאציל [במאציל] שום חידוש בחידושם, אלא נאצלו והוא במציאותו עומד ולא משתנה ולא חסר כנר המודלק מנר... אינם עיקר המשל להש-כיל שכולם נמצאו ממנו לא כאחד הנפרד לחלקים, אלא מאמיתת מציאותו נמצאו הנמצאות מציאות מחודש ברצון מחדשם'⁶⁷. בדרך זו מפרש רמ"ק את הדימוי של הדלקת נר מנר בכמה מקומות באילימה: 'ומה שהוא עצמות מעולם לא יהיה נפרד להיותו אצילות. ולזה פירשו הקדמונים במאציל כמדליק נר מנר וכו' — הורו שאין האצילות עניין נפרד מן המאציל ח"ו. בהקשר זה אף נאמר בפירוש על רצון הרצונות שהוא 'מחודש נהוה מאין ואינו עצם יוצא מעצמותו... אינו דבר נפרד ממנו ח"ו, כאשר נבאר, אמנם מחודש'⁶⁸. וכן בפרק האחרון של תמר ג', בביאור המונח אצילות: 'הקדמונים פירשו במהות העניין כמדליק נר מנר ואין הא' חסר דבר. ודע שעניין האצילות אנו צריכים ראשונה להרחיק שאין עצמותו במאציל ואותו העצמות יצא ונמצא במציאות ספירות ואצילות, שאם כן יהיה אחד מתחלק לחלקים... ולזה אמרו ואין הא' חסר דבר... ויהיה העניין כמדליק נר מנר, שהנר מחודש, אמנם מעצמות המחדש, והמחדש בלתי מקבל תוספת או מגרעת ח"ו. מן הדברים

⁶⁶ אילימה ב ע"א.

⁶⁷ שם, שם. במובן זה אומר גם הרקנסי 'שאין הנאצל נפרד מן המאציל' (ספ"ר כב ע"א). לעומת זאת אומר ר' דוד במובן הפוך: 'ואין הנאצל נפרד מן המאציל, ואם כן כל מה שנאמר בספירות הוא ממש נאמר בבורא' (שם כב ע"ב).

⁶⁸ אילימה ד ע"א. על המשמעויות השונות של דימוי ההדלקה מנר לנר, עיין תשב"י, משנת הוהר א, עמ' קלו.

תורתו של ר' דוד

האחרונים נראה כאילו הספירות מתהוות מעצמות האל, אך בהמשך מבהיר רמ"ק את דעתו: 'יאמר כמדליק נר מנר, שהרי הקדימה הראשונה אל הנר הראשון תמיד עומדת, והחידוש דבק בנר השני תמיד, והיותה נמצאת מכוח הנר הראשון אמת קבוע... מתמצאת מאין המוחלט, בחפץ ורצון המאציל, לא שיצדיק היותה אל עצמותו'. חשוב להורות כאן על המשמעות של המונח אצילות: אין הוא בא לציין את התפשטותו של אין-סוף; אדרבא, הוא הכינוי למערכת-הספירות הנאצלת אל מחוץ לאין-סוף. כך מובא הדימוי הזה גם בס' פרדס רמונים: 'כמדליק נר מנר ואין הראשונה חסרה דבר בהדלקת חברתה, כן באין-סוף אין חסרון אחר אצילות'⁶⁹.

אבל מאידך גיסא משתמש רמ"ק בביטוי 'נפרד', דווקא כשהוא בא לציין את הספירות כעצמות אין-סוף: 'ואין האצילות דבר נפרד ממנו, אלא מצנונו היו והוא מתאחד בהם והם קשורים וגאחדים בו'⁷⁰. ביתר פירוט, ובניסוח קיצוני יותר, מופיע הכיוון הזה בהסבר המונח 'מאמרות' בס' שעור קומה (וגם כאן משתמש רמ"ק בדימוי של הדלקת הנר). לדעת רמ"ק נקראות הספירות מאמרות ולא אמירות, מפני שהאמירה מורה על זמן עבר, ואלו המאמר 'מורה על עניין עומד הווה תמיד... כוח עומד קיים בכוח מתמיד מאת המלך, דבק בו'. יתר על כן, האצילות היא כמו מאמר, 'כי המאמר יוצא מהבל עצמות האומר ואינו דבר נפרד ממנו, מפני שהבל פה הוא מעצמות הנופח כדפירשו רז"ל בעניין ויפח — כך נדקדק בעניין מאמר; ורצו בזה להפליא שאינם הספירות דבר שחוץ ממנו וכוחו נתון בהם ח"ו, אלא הם מעצמות המאציל, והם מצד המאציל שאינם נפרדות ממנו כלל ולא יקרה בהם פירוד; אמנם הם מצד התחתונים מתפשטים אליהם על-ידי אמצעים... מצדו הם אחדות גמורה עמו; והיינו מאמרות — שהם מעצמותו. וכמו שהמאמר יוצא מתוכיות עצמות האומר, כך הספירות בו ומעצמותו הם מתפשטות מאמרות. וגם אחר התפשטם אין דבר חסר ממנו, כעניין המאמר אין האומר חסר כלל — וזהו ענין אצילות כדפירשו רז"ל כמדליק מנר... גילו לנו במלת מאמרות על קודם אצילותם, שהם תוכיו-תו ועצמותו כדפי', ואינם דבר נוסף בו, כמו שהמאמר שקודם היותו אין האומר מוסיף כלל מפני האמירה ההיא שלא נאמרה — כך המאציל קודם אצילותו לא היה דבר נוסף בו, שהוא הוא עצמותו; וגם אחר המאמר אין האומר חסר דבר — כך המאציל לא חסר דבר מצד התפשטות המאמרים ממנו, וגם אין נפרדות לעצמן'. להסברת היחס המיוחד שבין אין-סוף והספירות משתמש

⁶⁹ ספ"ר צב ע"א, וכן עז ע"א. ⁷⁰ אילימה ית ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

כאן רמ"ק בדימוי מתחום הלשון. המלה הנאמרת על-ידי האדם נמצאת בזיקה אינטימית מיוחדת-במינה עם האדם המבטא אותה; אין היא אובייקט נפרד ממנו לגמרי. זהו גם היחס בין אין-סוף והספירות — הספירות אינן ישים הקיימים כשלעצמם בלי קשר אורגאני עם אין-סוף, אלא מבחינתו הן מאוחדות אתו. רק מבחינת התחתונים הן מופיעות כגילויים של האל, כשם שהמלים הנאמרות על-ידי אדם מופיעות לשומע כמושא-שמע נפרדים היוצאים מפי האומר. אבל הפרדה זו בין האומר לבין מלותיו אינה קיימת אצל האומר, ובוודאי שאין הפרדה כזאת לפני שנאמרו המלים בפועל. כך גם מאוחדות הספירות — המאמרות האלוהיים — באין-סוף לפני התאצלותן.

הספירות כעצמות

כאן אנו יכולים להבחין במה רואה רמ"ק את עמדתו כשונה מזו של הרקנטי — יש בחינה מסוימת, שבה הספירות הן לא רק כלים אלא גם עצמות. אולם כפי שראינו דוחה רמ"ק בפירוש את הדעה, שספירות הכלים הן התעבות של העצמות האלוהית. בזה ההבדל בין רמ"ק ואלקבץ. ראינו (לעיל, עמ' 97) שאלקבץ תופס את הכלי כבחינת ההעלם של העצמות האלוהית, ובכך הוא מטשטש את המציאות הנפרדת של הכלים. אמנם הוא מדבר על עצמות האל המתפשטת בכלים, אך התפשטות זו משמעותה התעבות הולכת וגוברת של אותה עצמות: 'ועצמותו המתפשט בהם והאור העליון המאיר לאין תכלית הוא עצמותו ית' המתפשט ונאצל מאתו ית' בעשר שמותיו. אבל אותו ההסתר המתעלם כדי להיגלות נקרא כלים'. ולכן יכול אלקבץ לומר: 'הן אמת הן הנה עשר ספירות עצמותו ית' ⁷¹. בוויכוח בין המקובלים הטוענים שהספירות הן עצמות האל לבין אלה הרואים אותן ככלים נוטה אלקבץ לדעת הראשונים, כשם שרמ"ק נוטה לדעת האחרונים. אף-על-פי-כן גם רמ"ק מוכן לומר ש'כל המידות עצמותו' ⁷², ועלינו לברר באיזה מובן הוא אומר זאת, כי כאן בדיוק מתגלה דעתו שלו בוויכוח הזה.

כבר ראינו לעיל (פרק ראשון, עמ' 55-56) את העליונות של אין-סוף כעילת על הספירות כעלולות. אך עם זה — 'כח העילה בעלול ואין העלול משולל מעילתו', ולכן 'כאשר נאמר זה הכתר לא מפני זה נחייב שאינו האין-סוף ח"ו'; וכן לגבי כל הספירות. אמנם יש עליונות לנשמה על הגוף — באשר היא יכולה להתקיים בלעדיו — אלא ש'אין גוף בלי נשמה, ומה שהוא גוף הוא הנשמה, כי

⁷¹ לקוטי הקדמות 172 ע"ב. ⁷² ספ"ר נו ע"ב.

הספירות בעצמות

הנשמה מחייה את הגוף, והגוף נזון מן הנשמה, ואי־אפשר לצייר שיתבטל הנשמה מקצת הגוף אם לא שייחשב לעפר... ולכן יוכרח היות מה שהוא גוף — גשמה'. התפשטות העילה — אינ־סוף — בספירות משווה אותן זו לזו, מעבר להבדלים הקיימים ביניהן בבחינתן ככלים. ולכן 'לא יצדק לומר זהו מלכות ולא אינ־סוף ה"ו אלא המלכות גם־כן יש בו כוח האינ־סוף'. מכאן שאפשר לומר על אינ־סוף שהוא מחייה ומהווה את הספירות — 'שהוא ממציאם ומהווה בכל עת ובכל רגע ובכל שעה, והנה מהווה ומחייה הכל עניין אחד להם'⁷³.

הספירות הן אפוא עצמות האל מבחינה זו, שאינ־סוף מתפשט בהן ומחייה אותן. בעצמות לא מתרחש כל תהליך של עילה ועלול, ולכן גם בספירות בבחינתן כעצמות אין הכחנה בין עילה לעלול, בניגוד לבחינתן ככלים, שבה הן נאצלות זו מזו על־פי החוקיות הסיבתית של עולם האצילות. בעניין זה אין הבדל בין ס' פרדס רמונים וס' אילימה: 'וכל ספירה וספירה דבקה במאציל ממש... על־ידי יחודם למטה... ואחר־כך עלותם אל סיבתם וחזרתם אל שור־שם, והכל אחדות גמורה, מפני שהעצמות אינו נדון בעילה ועלול אלא הכל עצם אחד ומציאות אחת... והנה לא יצדק באור הזה המתפשט נשמה בספירות לאמר בה שיתפשט וישתלשל, שאם כן יהיה אור נאצל ולא מאציל, ואינה זאת הכוונה אלא שתהיה המאציל והנאצל הכל אחד, האצילות ממש כוח עיל(ו)ת העילות, לזה נאמר שהספירות יתקשרו ויהיו אחד ויחזרו אל שורשם להתאחד עם המאציל'⁷⁴.

גילוי אחר לבחינה, שבה אפשר לומר על הספירות שהן עצמות, הוא בהתקשרן בסוד הייחוד. בדיון על חשיבותה של ספירת־היסוד נאמר: 'על־ידי היסוד נאחדים באחדות הגמור הגורם הארת אינ־סוף בהם, דהיינו סוד הזיווג; עד שבאותם הבחינות יימצאו הספירות בהשוואה גמורה עד שאין פירוד בין עילה לעלול ביניהם, עד שהנמצאות כולם אחד, ומחשבת כל הספירות ודמיונם שם עד שהם בנקודה ההיא אחדות גמורה, ואז נמצא הארת אינ־סוף באותה הבחינה לכולם אחדות גמורה ודבקותם בו... ועתה לפי זה יימצא לכל ספירה וספירה בחינה להיאחד באינ־סוף, כיסוד בעת אותה הבחינה שהוא סוד אבר המייחד... ויבא כוח אינ־סוף ויקשר ויכלל הכל יחד ויהיה בה המציאות עניין אחד ואצילות אחת מזדכך עד התדבקותם באינ־סוף בנקודת הבחינה ההיא'⁷⁵. כך נאמר גם על המצב, שבו היו הספירות כלולות באינ־סוף לפני היאצלותן, והן 'בבחינה שאינם נפעלים אלא הם עצמותיים... והם מעצמותו'⁷⁶. בבחינתן

⁷³ שם לח ע"ב. ⁷⁴ אילימה יז ע"א. ⁷⁵ שם קמז ע"א.

⁷⁶ שם יא ע"א, ועיין לעיל פרק ראשון, עמ' 62.

היחס שבין אלוהים והספירות

זו — שהיא הידיעה האלוהית הקדומה — 'אינם ספירות ח"ו, שאינם עלולות. אמנם הם עצמות הבורא, שהוא והם אחד, שהוא היודע והידוע'⁷⁷. אבל דווקא לגבי נקודת-שיא זו מתעוררת השאלה: מה טיבו של הליכוד בין העצמות האלוהית והספירות הכלולות בה? בס' פרדס רמונים אומר רמ"ק, שהליכוד הזה הוא כאש הנמצאת בכוח באבן החלמיש — 'כך הדבר בעצם האלוקות הפשוט — קודם התפשטו לנהל התחתונים היו הספירות מתייחדים איש באחיו וכולם מיוחדים בעצמותו וקשורים בו קשר אמיץ וחזק עד שכמעט לא יוצדק בו שם מציאות הספירות כלל אלא יחיד האמיתי'⁷⁸. המלה 'כמעט' אינה מקרית כאן והיא רומזת על אותה בעיה: האם הצחצחות (שעליהן מדובר בקטע הזה) זהות ממש עם העצמות האלוהית? על-כל-פנים רמ"ק עומד על כך שתורת עצמות וכלים שלו שונה מזו של הרקנטי בזה שהיא מורה על אינהר-נציה עצמותית של האל בספירות, ולכן אין לטעון נגדו את הטענה שהועלתה נגד הרקנטי, כאלו סילק את ההשגחה מאין-סוף; שהרי 'עיקר ההשגחה וההנהגה על-ידי הספירות שהן עצמותו המתפשטת בתוך הכלים, והעצם ההוא והאין-סוף הכל דבר אחד מיוחד'⁷⁹. רק על-ידי קיום האימאנציה של אלוהים עצמו בספירות יכול רמ"ק לשמור על מעמדו כאל פרסונאלי, משגיח ומתגלה בחיים הדתיים. בהקשרים כלליים כאלה מדבר אפוא רמ"ק בלשון חד-משמעית לגמרי על האל עצמו כפועל. כך הוא אומר, למשל, בפירושו למאמר פתח אליהו: 'ובריאת שמיא וארעא פי' עתה עם הדרך הזה שביארנו יצדק שבריאת שמים וארץ ושאר הנבראים היו על-ידי עצם האלקות לא על-ידי הכלים, כפי העולה אל הדעת מצד החקירה... אלא הבריאה היתה באמת על-ידי העצם הפשוט'⁸⁰. רמ"ק מדבר כאן באופן כללי ובלתי-מדויק, שהרי באמת בריאת העולם והפעולות בו הם דווקא על-ידי הכלים, אך מכיוון שבספירות מתפשטת עצמות אין-סוף יכול רמ"ק לשמור על הדרישה התיאולוגית המסורתית ולומר שהעולם נברא על-ידי אלוהים עצמו. בהקשר כללי אחר — בסוף פרק ראשון בשער האותיות — מקביל רמ"ק את התורה לספירות

⁷⁷ אילימה יג ע"א.

⁷⁸ ספ"ר לא ע"ב — לב ע"א. בדפוס הראשון נשמטו שתי השורות האחרונות (ההשלמה עפ"י דפוס מונקאטש כה ע"א).

⁷⁹ ספ"ר כה ע"ב. בדפוס מונקאטש (יס ע"ב) תוקן הקטע הזה בכיוון המדגיש את אחדותה של העצמות המתפשטת: '...הספירות שהן עצמות המתפשט בתוך הכלים וכו'. באמת אין התיקון כאן משנה את משמעות הכתוב, שכן על-כל-פנים מדובר על הספירות בבחינתן כעצמות, אך להלן נראה שבדפוס מונקאטש הוכנסו תיקונים במקומות מכריעים יותר.

⁸⁰ שם כה ע"ב.

העצמות היא הפועלות בתוך הכלים

ואומר, ש'התורה עצמה לבוש אל עצם האלוהי, כמו שהספירות הם לבוש אל עצם השורש המתפשט'. ניסוחים כלליים מסוג זה עדיין אין בהם משום פיתוח מדויק ושיטתי של תורת עצמות וכלים; נתקרב לדיון עקרוני יותר אם נבדוק כיצד משתמש רמ"ק בתורה זו לשם פתרון בעיית התארים.

העצמות היא הפועלת בתוך הכלים

ראינו לעיל, בפרק ראשון (עמ' 75-76) שמר"ק מעמיד את תורת הספירות של המקובלים כנגד תורת התארים של הפילוסופים — תוארי הפעולה של האל הן מידותיו-ספירותיו. אבל אף-על-פי שהמידות הן ספירות הכלים, הרי מפני שעצמות האל מתפשטת בהן אין הן מנותקות ממנו, ובאמת 'העצמות הוא עיקר החכמה והבינה, ואם כן נמצא שהוא חכם בחכמה — שהוא עצמו הוא החכמה; ומבין בבינה שהוא עצמו הוא הבינה'. כך יכול רמ"ק, בניגוד לפילוסופים, לייחס לאל עצמו תארים חיוביים וריאליים — 'עצמותו ממ"ה' היא הפועלת⁸¹. רמ"ק מסכים כאן לדעת רעיא מהימנא 'שממש עצם האלוקות מתפשט בתוך הספירות'⁸², אלא שהשקפה זו מעוררת את הבעיה התיאולוגית המסורתית: 'איך אפשר שנאמר שנתייחדו שני דברים הפכיים, כי אין-סוף משולל מהתוארים וההפכים והשינויים והגבול, והספירות בעלי העניינים האלה, ואיך אפשר שנאמר שאין-סוף והספירות הכל דבר אחד?' הצורך הדתי באל המשגיח ומנהיג את העולם, ההכרח 'שתהיה הגדולה והחסד פועלת בעולם הזה', ויחד עם זה שתהיה 'ההנהגה על-ידו דוקא לא על-ידי זולתו' — מחייב ש'האין-סוף יש לו מידות, ואם אינם מידות בערכו הם מידות בערך הנבראים'. האופי הכפול והבעיני הזה של המידות הוא המציין את היחס המיוחד שבין העצמות והכלים, יחס שרק באמצעותו יכול רמ"ק להתגבר על הקושי הכרוך בתפיסה דתית של האל הטראנסצנדנטי. אבל אף-על-פי שכל כוונתו של דיון זה היא להראות שבכל-זאת נשמרת פשטות האל, ואין בעצמותו כל תארים ומידות, הרי אין רמ"ק יכול להימנע משימוש-לשון המקשה על הכוונה הזאת; הוא מדבר על האצלת 'כלי למעשהו, שיהיה מתייחד החסד ההיא אל חסידותו... ולכן נמצא כי כל ענייני החסד הם מתייחסים אל החסד שהוא העצמות; והחסד שהוא העצם צריכה, כדי לפעול, אל החסד שהוא הכלי; והחסד שהוא הכלי צריך אל החסד שהוא עצמו [עצמות?] והם מיוחדים תכלית יחוד, והוא כהדין קמצא דלבושיה מניה, שהלבוש בלעדו הוא כאבן דומם, והוא בלא לבוש

⁸¹ שם כח ע"א, וכן גם בש"ק עמ' 23, בקשר לאותו מאמר ברעיא מהימנא.

⁸² ספ"ר כח ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

אין לו מציאות אל פעולותיו⁸³. כאן אנו רואים את היחס המיוחד שבין העצמות והכלים — יחס שאינו קיים בצורה זו בעולמות בי"ע אלא בעולם האצילות בלבד — דבקות ואחדות שבכל-זאת אין בהן משום זהות. זהו יחס-הצטרפות אשר רק אחד מאיבריו יש לו מציאות נפרדת, אבל אין לו יכולת פעולה אלא על-ידי התהברותו לאיבר השני (שמציאותו היא מותנית); מבחינה אונטולוגית אין הנמשל דומה למשל של הקמצא, אך מבחינה פונקציונאלית אין לפנינו אלא אחדות פועלת של נשמה וכלי⁸⁴.

בעיית הדיפרנציציה בעצמות

אולם דווקא אחדות זו שבין העצמות והספירות השונות אי-אפשר שלא תעלה את האפשרות של דיפרנציאציה מסוימת בעצמות זו עצמה, וגם לשוני של רמ"ק עלולה לרמוז עליה. אמנם רמ"ק נשמר כאן ממסקנה כזאת וטוען, ש'קודם התפשטות המידות היה מתחכם בעצמותו וחכמתו בהשגת עצמותו, כי הוא וחכמתו הכל עצם אחד' — כלומר, במצב ראשוני כלולות המידות השונות בעצמותו של האל בלי כל דיפרנציאציה, עד שאותה בחינה שבה הספירות הן עצמות נשאר אף היא חסרת דיפרנציאציה; הדיפרנציאציה של הספירות היא רק בבחינה שבה הן כלים. ולכן יכול רמ"ק להמשיך ולומר: 'אמנם נתפשטה חכמתו בכלי החכמה להתחכם בזולתו, וכיוצא בזה בבינה; ולעולם המתפשט בחכמה ובינה הוא עצמותו, שהוא המקור [מקור] החכמה והבינה'⁸⁵. אך סוף-סוף מועתקת השאלה למעלה, והיא חלה לגבי השורש העליון של הספירות.

ובאמת עולה הבעיה בפרק השני של שער הצחצחות, כאשר רמ"ק מפרש את חלקה הראשון של תשובת ר' האי, הדן לדעתו בעניין עצמות וכלים. ר' האי

⁸³ שם, שם.

⁸⁴ רמ"ק משתמש בדימוי הזה גם במקומות אחרים, אך לא במשמעות עקרונית כפי שהוא עושה כאן. באילימה הוא אומר על קו-המידה: 'יהיה התפשטות רוח החיים האלו מדרגה אחר מדרגה — האציל כתר ונתלבש בו... והיה מודד והולך ומתלבש, כעין תולעת המשי המציא לבושו ונתלבש בו' (כו ע"א). בס' שעור קומה הוא אומר שמציאות הספירות, כשהן נעלמות בכתר, היא בקרני חגבים: 'ונקראים חגבים מפני שהשתלשלות ההחיות מהם, כעמ' כהדין קמצא דלבושיה מניה' (עמ' 177). ר' יוסף קארו מביא את הדימוי הזה בקשר לתורתו המיוחדת על השכינה: עשר הספירות שלה מיוחדות בעשר הספירות העליונות 'כהדין קומצא בלבושיא מינייה' (מגיד מישרים ה ע"ב); השכינה הכלולה מעשר ספירות היא 'נרתק לי' ספירות עליונות כהדין קומצא דלבושיה מינייה' (שם כח ע"א). עיין: R.J.Z. Werblowsky: *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, Oxford 1962, p. 219

⁸⁵ ספ"ר כט ע"ב.

בעיית הדיפרנציאציה בעצמות

מבחין בין תולדות ושורשים — 'התולדות הן הן הפעולות נקראות מידות. והשורשים שהן האבות נקראות ספירות'. לדעת רמ"ק המידות הן ספירות הכלים, שהם בעלי השינוי, 'ולא כן העצמות שהם אשר כינה בלשון שורשים ואבות מפני שהם שורשים מתפשטים מאור העצם הפשוט והם עצמותו ואין להם פעולות השינוי בעצם, כמו שביארנו בשער עצמות וכלים. וקראם אבות יען היותם אבות וסיבות אל התולדות שהם המידות הכלים המודדות כדפי' רשתי. והעצם נקרא ספירות... לא מפני שיש להם מספר, או הן עצמן חשבון ומניין, רק על דרך סוד עשרה עולמות שנתחדשו מהם'. יהיו עולמות אלה שאליהם מכוונת תשובת ר' האי מה שיהיו — רמ"ק אומר שהן הן ספירות הכלים, כי השורשים, כאמור, מזדהים עם העצמות האלוהית, ולכן עליו להדגיש ש'אין הכוונה שיהיו השורשים נחלקין לעשר ממש ח"ו, שאין האחד הפשוט נחלק לחלקים, אמנם יצדק המספר בהם מפני היות שורש מתפשט אל תוך עשר עולמות שנתחדשו מן השורשים העליונים שהם העצמות כדפירשתי. ויצדק בהם המספר... מפאת בחינת הכלים, כדפירשתי בשער עצמות וכלים פ"ד'.

רמ"ק מדבר אפוא בפירוש על שורשים שהם העצמות, ואם כי הוא מתאר אותם כמין בחינה שבאין-סוף עצמו, ולכן אין הם בעלי דיפרנציאציה מבחינת עצמם, הרי בכל-זאת יש בהם דיפרנציאציה (שהיא אולי מדומה כשלעצמה) מצד הספירות, כי הכלים 'מחייבים מספר העשר ה[ב]שרשים' — בניגוד לאל עצמו שבו אין אפילו דיפרנציאציה מדומה, וש'הוא אדון על הכל, פי' שהוא אדון על השרשים והמידות כולם בכלל'.⁸⁶ יתר על כן, בפרק שישי באותו השער נאמר על השורשים הנעלמים של הספירות ש'אינם הספירות בעצמם — שהם כעין רוח אל הנשמה שהוא העצמות המתפשט' (כלומר אין הם ספירות הכלים) אך הם גם 'אינם עצם המתפשט בתוך הספירות שהם נשמות הספירות'.⁸⁷ בדרך טיפוסית מאוד לדיוניו אלה מדבר כאן רמ"ק בלשון דו-משמעית — העצמות היא נשמה, והעצם המתפשט הם נשמות הספירות — על-כל-פנים נראה כאילו השורשים האלה, באשר הם מתאחדים בעצם השורש שהוא והם הכל דבר אחד', נמצאים במישור גבוה יותר מן העצמות המתפשטות בספירות. ועדיין לא ביררנו באיזו מידה הם עצמם זהים ממש עם האל! מכל מה שאמרנו עד כאן עולה אפוא השאלה: האם מכניס רמ"ק בין אין-סוף לבין

⁸⁶ שם ע"ד ע"א.

⁸⁷ שם ע"ז ע"א. ביתר ברור בעס"ר: 'וגם לא יהיו נשמות הספירות כלומר העצמות המתפשטות בספירות' (עס"ר לב ע"א).

היחס שבין אלוהים והספירות

הכלים שלב־ביניים של ספירות עצמהיות, שאליהן הוא מתכוון בדברו על העצמות המתפשטת בכלים?

הרצון העליון

אותה בעיה מתגלה גם מתוך הדיון על הרצון האלוהי; הקושי שראינו אותו לגבי הספירות בכלל הריהו כאן עקרוני יותר. בהסתמכו על מאמר בזוהר (ח"ב רלט ע"א) מנתח רמ"ק את היחס שבין איך־סוף לרצונו העליון: 'איך־סוף לא לרעותין וכו' הכוונה כי הרצון בבורא — ר"ל באיך־סוף — אי־אפשר, מפני שאם נאמר שהוא רוצה נמצא משתנה מרצון לרצון, וזה נמנע בחוק האיך־סוף מחוייב־המציאות, שאינו בעל שינויים. אמנם עניין הרצון הוא האצילות ראשון המשתלשל ממנו, ועל־ידי הרצון ההוא הוא פועל רצונו, כדמיון העצמות והכלים — שהכלים בעלי השינוי, והעצמות פועל השינוי על ידם. ולכן תחילת התפשטות האצילות הוא הרצון להאציל; אמנם הרצון הזה נעלם, שאינו אצילות מתגלה ממש, אמנם הוא רצון שעל־ידו מתרצה להאציל. והנה הרצון הזה אינו הרוצה, אמנם עצמות האיך־סוף הוא הרוצה, והוא נקרא רוצה על־ידי הרצון... ועל דרך זה נמצא היות הרצון הקרב אל המאציל עד שאינו אצילות, אמנם הוא עצמות ולא עצמות ממש. אמנם הוא מציאות עלות רצונו להאציל הנאצלים, ולכן הרצון הוא הנאצלים עצמם שנתהוו ונמצאו במציאות עצמותו מצד עלות רצונו להאציל הנאצלים'⁸⁸. הרצון האלוהי הוא אפוא מצד אחד הכלי הנאצל הראשון, שבאמצעותו פועלת עצמות האל את פעולתה הראשונה, ולכן הוא 'אינו הרוצה' עצמו; אך מצד שני כדי שהכלי הזה יתהווה צריך האל שוב לרצות להמציאו, ולכן מעמדו של הרצון הוא מיוחד במינו והוא 'עצמות ולא עצמות ממש'. אופיו זה של הרצון מובלט מתוך כך שהתהליך נמשך והולך: 'והנה לפי זה כבר יהיה רצון להמציא רצון, כי יעלה רצון להמציא רצון עד שיהיה נקודה משתווה אל המאציל. והרצונות האלה בסוד יחודם העצמי בעצם המאציל נקרא רעותין'. רמ"ק אינו מפתח כאן את הרעיון הזה, והוא מתחמק מן הקושי המכריע על־ידי־כך, שבהמשך דבריו הוא כבר מדבר רק על 'הרצון שעל־ידו יפעל שינוי בעולם הזה' — הכתר הנאצל שמעמדו שוב אינו שונה עקרונית משאר הספירות. אך השאלה נשארת בעינה: מה פירוש 'נקודה משתווה אל המאציל'? אם יש כאן זהות ממש הרי בנקודה המכרעת העצמות האלוהית הופכת ונעשית כלי; פעולת הרצון האלוהי היא באמת פעולתו של

⁸⁸ ספ"ר עו ע"א. בס' אור החמה לא מובא אף שמץ מן הדיון החשוב הזה של רמ"ק על המאמר הזה בזוהר.

ספירות עצמות

האל עצמו (וממילא כך היא גם פעולתן של שאר הספירות) הוא־הוא המתפשט בכל הספירות, ובסופו של דבר גם בכל העולמות. אולם אם הרצון אינו מגיע אף פעם לזהות עם האל, הרי לא העצמות האלוהית עצמה מתפשטת בכלים אלא היא תמיד כבר מופיעה כלבושה ברצון העליון, כלומר היא מתפשטת כעצמות בעלת דיפרנציאציה מינימאלית.

ספירות עצמות

כבר בתחילת פיתוח דעתו שלו בשאלת עצמות וכלים, מדבר רמ"ק בלשון העלולה לרמוז למציאותן של ספירות־עצמות: 'האציל אין־סוף ממ"ה עשר ספירות אשר הם מעצמותו, מתייחדות בו, והוא והם הכל אחדות שלימה. והספירות האלה הם נשמה ומתלבשות בעשר ספירות הנקובות בשמות שהם כלים, כאלו נאמר שעשר ספירות שהם עצמות [הם] מוח ונשמה לעשר ספירות שהם כלים'. המשלת הספירות לגלגלים מחזקת עוד יותר את הרושם שכאן מדובר על ספירות־עצמות: בכל גלגל יש כוח אלוהי המסבב אותו 'והכוח ההוא היא נשמתו... הם שני מיני גלגלים מתייחדים כאחד: הא' — הגלגלים הגשמיים, והשני — הכוח המחיה אותם שהוא הכוח האלוקי'. כך גם בספירות, עם כל ההבדל שבינן לבין הגלגלים: 'לא ייקרא החכמה הכלי, ר"ל הספירה החיצונה שהוא לבוש אל התיכונה, כי התיכונה הוא אשר ייקרא חכמה באמיתית נזו לבוש אליה להראות... את יופי נשמתה הפועלת בה... וכן לשאר המידות'. כל הקטע מדבר כאילו יש לכל כלי נשמה פרטית משלו שהיא העצמות, אם כי בהמשך־דבריו אומר רמ"ק: 'לא יהיה שינוי במאציל ולא חילוק בו כדי שיצדק לאמור בו היותו מתחלק לחלקים באלה חלקים העשר ספירות, כי אין השינוי והחילוק בו אלא ה[ב]ספירות החיצונות'⁸⁹.

שניות זו מתגלה גם בפירושו של רמ"ק לדברי התיקונים (במאמר פתח אליהו) 'ואנת הוא דאנהיג לון': 'שאין הפעולה אלא ע"י המנהיג המאציל, שהוא הנשמה המתפשטת בתוכה, דהיינו עשר ספירות שהם עצמות כדפירשתי בפ"ד'⁹⁰. וכך גם בתיאור, שהוא כללי יותר, הניתן בס' אור נערב: אם כי

⁸⁹ ספ"ר כג ע"ב. רמז לכך שבפרק זה מדובר על ספירות עצמות יש אולי גם בפרק הראשון בשער מהות ונהגה: 'שהספירות הם גילוי מהותיו [מידותיו] והם לבוש אליהם, כאשר ביארנו בשער עצמות וכלים פ"ד'. גם המשל המובא בהקשר זה מדבר על התאמת הספירות לעצמות כהתאמת חלקי הלבוש אל איברי הגוף; אפשר שהכוונה היא למידות מובחנות בעצמות המתפשטת בכלים — איברי הגוף הם איברי העצמות וחלקי הלבוש הם ספירות הכלים (שם מד ע"א-ע"ב).

⁹⁰ שם כה ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

בדרך-כלל רמ"ק אומר ש'מציאותו ועצמותו מתפשט' בכלים (לד ע"א) והאצי-
לות היא יי' ספירות נאצלות ואור אין-סוף מתפשט בהן' (מב ע"ב), הריהו
אומר אף זאת: 'בתחילת הכל האציל האין-סוף האצילות הדק, הם עשר ספירות
צוריות מחשביות שהם מעצמותו, מתייחדות בו, והוא והם הכל אחדות שלימה.
והספירות האלה הם נשמות ומתלבשות בעשר ספירות הנקובות בשמות והם
ככלים אל העצמויות הנזכרות, ובהם הדין והרחמים והפעולות הנזכרות אשר
לא נייחסם אל האין-סוף; ולא בהם ממש אלא על-ידי התלבשם בבריאה, יצירה
ועשיה'⁹¹. מכאן נראה שמלבד האצילות כמערכת הספירות-הכלים הפועלת
בעולמות בי"ע יש גם איזו 'אצילות דק', שעם כל אחדותה עם אין-סוף הריהי
בעלת דיפרנציאציה מסוימת — והיא המתפשטת בספירות הכלים.

כפילות זו בעמדתו של רמ"ק מתגלה כמה פעמים מתוך השוואת הדפוס
הראשון של ס' פרדס רמונים לדפוס מונקאטש, שבו הוכנסו הרבה תיקונים.
בפרק עשירי של שער עצמות וכלים נאמר שאם העצמות מסתלקת מספירת
המלכות 'הרי לא ייקרא מלך ונמצא האלוקות חסר כינוי המלכות, וזה אינו
ראוי, שאין לו שינוי, לא תוספות ולא גרעון בכינויו ומידותיו מטעם והעיקר
הגדול שהוא יי' ולא תשע, עשר ולא י"א, ומזה הטעם אסור לנו להוסיף על
העצמות ולא לגרוע מהם מפני שהם איברי תמונה עליונה, ובתוספות האיברים
נמצא מוסיף על נשמתו'. בנוסח זה מדובר אפוא על העצמות בלשון רבים. אך
בדפוס מונקאטש כתוב: 'אסור לנו להוסיף על הספירות ולא לגרוע מהם'⁹².
כאן מצדיק ההקשר את התיקון, אולם במקרה אחר — המעביר אותנו לגילוי
נוסף של אותה הבעיה — נראה שאין התיקון הכרחי כלל. בפרשו את מאמר
פתח אליהו אומר רמ"ק: 'מלגאו איהו יו"ד ה"א וא"ו ה"א — כבר פירשתי
למעלה כי בתוך הספירות הן [הוא] העצמות... כבר נתפרסם כי שם בן ד'...
עולה יי' אותיות במילוי, שהם עשר ספירות, והם הספירות המתפשטין בתוך
הכלים... קרא לעצמות שקיא דאילנא, כי כמו שהמים מגדלין האילן ומצמי-
חים אותו כן האצילות הפנימי מגדל ומחיה הכלים המלבושים העצמות...
שם בן ד' במילוי, שאמר שהוא השקאת האילן, הוא עצמות הספירות המתפש-
טות [עצמות פנימיות הספירות המתפשט] מאין-סוף אל תוך הספירות, והעצ-
מיות הן [הוא] הנשמה לספירות הכלים, והם חיים בסיבת הספירות הפנימיות

⁹¹ אור נערב לה ע"א.

⁹² ספ"ר דפוס קרקא ל ע"א; דפוס מונקאטש כג ע"ב. כך גם בסוף פרק שמיני בשער
עצמות וכלים. בדפוס קרקא כתוב: 'הספירות הם עצמות הבורא והן הנשמה המתפש-
טות בתוך הספירות שהם כלים'. ובדפוס מונקאטש: 'הספירות הם עצמות הבורא
והוא הנשמה המתפשטת בתוך הספירות שהם כלים'. ועיין גם לעיל הערה 79.

פירושו של הרמ"ע מפאנו

כנשמה המהיה את הגוף... ובך — פי', באינ־סוף למעלה למעלה קודם התפשטו בספירות אין דבר לא בפעולה לא במקרה ולא בעצם, והפעולות הם אחר התפשטות ב[ה]ספירות העצמיות בתוך הכלים'⁸³. אנו רואים אפוא שבדפוס מונקאטש תוקן כל הקטע הזה, כדי שיתאים לעמדה השולטת בדרך־כלל בשער העצמות וכלים, דהיינו שהעצמות הפשוטה של אינ־סוף עצמו מתפשטת בספירות הכלים. אם נקבל את השינויים האלה נוכל לומר, שהכוונה כצן לאותה בחינה של הספירות שבה הן עצמות האל — עצמות זו היא אחת, ורק מצד הכלים אפשר לדבר עליה בלשון רבים. אולם דווקא הנוסח של הדפוס הראשון מתאים יותר לכל הקטע, המדבר על 'האצילות הפנימי', ואפילו אומר ש'עצמות הספירות המתפשטות מאינ־סוף' היא שם בן ד'. אמנם הנוסח של דפוס מונקאטש מתאים יותר לכוונת המאמר בתיקונים, שבו באמת מדובר על אינהרנציה של עילת העילות עצמה בספירות הבנויות במבנה של שם בן ד'⁸⁴. אך אולי דווקא הנוסח של הדפוס הראשון יש בו כדי להורות על אחד ההבדלים החשובים שבין שיטת רמ"ק ושיטת התיקונים?

פירושו של הרמ"ע מפאנו

בכיוון זה, הבא לידי ביטוי בדפוס הראשון, הבין הרמ"ע מפאנו את רמ"ק. הוא אומר על שם בן ד', ש'הוא שם לעצם האצילות לא לעצם המאציל ח"ו, אלא לפנימיות האצילות שהוא נשמה בתוך הספירות והן אליו ככלים אל הפעולות הנמשכות ממנו בעולם הנבדל ולמטה. ולפי שהחכם ע"ה, בס' פרדס רמונים שער יא פ"א, הרחיק יחס השם הגדול אפילו מעצמות האצילות צריך אני להזהיר המעיין כי הוא יפה אמר לפי שיטתו בכל מקום בדרוש הזה שאנו בביאורו... שאין אנו מייחסים את השם הגדול אלא אל הרצון מצד היותו רוצה להיטיב, וזה השם גם־כן אינו אלא מקור כל ההוויות והשמות... לא שם שיש לזולתו השגה בו כלל ועיקר, ואפילו לנאצלים, אלא בדוגמא רחוקה... וכאן הנני מורה ובא כי בכל מקום ששנו חכמים עצמות וכלים הכוונה על עצמות המידה שבדידה עסקינן ועל הכלי שלה, עד שיצדק לומר על מה שהוא עצמות למידה אחת שיהיה כלי ולבוש למידה שעליה. וכבר הורגלתי מיום שעמדתי על דעתי עם ההברים כולם... להמתיק סוד עצמות וכלים, אמור להם — רצון ומאמר או ספירת המאמר, דאינון נפלאותיך ומחשבותיך אלינו... נפלאותיך — ספירות; מחשבותיך — מאמרות. והכוונה בכל זה על האצילות הנעלם

⁸³ ספ"ר דפוס קרקא כה ע"ב; דפוס מונקאטש יט ע"ב.

⁸⁴ עיין גם תיקוני זוהר צא ע"ב — צב ע"א (סוף תיקון 57); קכ ע"א, ע"ב; קכב ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

והנגלה... וזהו הבדל עצמי בין עשר ספירות ועשרה מאמרות'⁹⁶. בספירות הפנימיות המספר הוא בהעדר אך לא ב'שלילה מוחלטת', ואילו 'העשרה מאמרות' — המספר מיוחס אליהם במציאות יש מאין... ואלה הם כמו כלים אל הפנימיות'⁹⁶. הרמ"ע קובע אפוא באופן חד-משמעי, שהעצמות המתפשטת בספירות היא עצמות-ביניים — הרצון האלוהי המתבטא בשם בן ד': 'והנה שם בן ד' נקרא שם העצם כי הוא מקור לכל השמות והוא העצם והנשמה אליהם והם כלים אליו, וכשאנו נזכיר עצמות, אפילו ברומו של עולם, אינו בהחלט אלא עצומו שבאותו רצון, דהיינו העלמו של שם, לא זולת; והכוונה על ההעלם המוחלט אשר לשם הגדול בשורשו... והנה הכלים אליו הם נשמות נעלמות לספירות ועצמות לכל העולמות... והמילוי הקודם לחברו... עצמות ייחשב לחברו'⁹⁷. מכאן שלפי הרמ"ע אפשר לדבר על נשמות פרטיות של הספירות ועל דיפרנציאציה ברורה בעצמות המתפשטת, שהרי עצמות זו אינה עצמות האל הטראנסצנדנטי אלא עצמות נאצלת, שבה המספריות אינה נשללת באופן מוחלט: 'נקוט האי כללא בידך כי בכל מקום שנזכיר עצמות וכלים יהיה העצמות הוא הנשמה הפרטית, דהיינו אור הפנימי המחיה את הכלי ההוא הפרטי... לא שנרצה בו עצמות האלקות ח"ו, אלא עצמותו של אותו הכלי... אמת כי העצם הנעלם מחיה את הכל והוא נשמת הנשמות'⁹⁸.

שם בן ד'

אין ספק שעמדתו של רמ"ק בס' פרדס רמונים אינה חד-משמעית כל-כך, כפי שהרמ"ע מציג אותה. את דברי רמ"ק בשער יט פ"א (המובא ע"י הרמ"ע כראיה להסברו) יש להבין במשמעות הפוכה מזו שנתן להם הרמ"ע. שם נאמר: 'ואל יעלה בדעת המעיין לומר כי מה שאנו אומרים שם העצם ר"ל עצמות המאציל אין-סוף... אלא כוונתנו באמרנו שם העצם שהוא עצם הספירות, פי' שם הכולל כל עצמות הספירות. ונודע עניין האצילות הוא שמו של האין-סוף, פי' מורה עצמותו... האין-סוף על-ידי האצילות יהיה בית-יד ושם אליו מורה על עצמותו כדי שנוכל להתעסק בו. ולכן שם בן ד' הוא שם כולל כל האצילות'. אולם 'אין שם העצם מורה עצמותו המאציל, כי אין דבר שיגביל עצמותו ואחדותו חלילה'. רק 'האצילות הוא שמו המורים קצת מהסתרו והעלמו, ושם

⁹⁶ פלח הרימון יב ע"א-ע"ב. תפיסת היחס שבין עצמות וכלים אצל רמ"ע אינה מתאימה לדעת רמ"ק, כפי שנראה להלן.

⁹⁷ שם יג ע"א. ⁹⁸ שם יב ע"ב. ועיין לעיל פרק ראשון הערות 93, 118.

⁹⁸ פלח הרימון יג ע"ב.

שם בן ד'

העצם, שהוא שם בן ד', הוא המורה על עצמות נאצלו כללם ופרטם'. כאן מדובר רק על ספירות הכלים. שם בן ד' הוא מערכת ספירות האצילות, ו'אצילות' פירושו כאן ספירות הכלים עצמן — 'עצם הספירות' — שהעצמות מתפשטת בהן. כל זה מתאים לתורת עצמות וכלים שאינה מוסיפה שום עצמות ביניים בין אין-סוף והכלים.

בפרק שני באותו שער נאמר, שכל המקובלים 'הסכימו פה אחד היות שם בן ד' בספירות, לא למעלה מהם ח"ו'. יתר על כן, 'שם בן ד' הוא מציאות הספירות והוא חדש בחידוש הספירות'⁹⁹. רמ"ק אינו מדבר אף פעם בלשון כזו על העצמות המתפשטת. שם בן ד' אינו חל אפילו על כתר שבכתר ורק מחכמה שבכתר ולמטה: 'שהכתר לא יצדק בו שם כלל. אמנם נקרא בשם בן ד' מצד החכמה, ובשם אהיה מצד הבינה... וזהו חלק המתגלה מהכתר, לא הכתר עצמו'¹⁰⁰. אמנם נאמר על שם בן ד' שהוא נשמה לספירות, אך אין הכוונה בזה לזהות אותו עם העצמות המתפשטת אלא לציין בחינה מסוימת של הספירות המתלבשת בבחינות נמוכות יותר: 'שם בן ד' שבכל ספירה וספירה הוא עצם הספירה, ואמנם נתלבש כל שם ושם מי' שמות אלה בי' שמות שאינם נחקקים'. שמות אלה מסתעפים לכינויים, שהם 'לבוש אל השמות שאינם נחקקים, ושמות שאינם נחקקים לבוש אל ההוויות, וההוויות לבוש אל שם בן ד' העצמי'¹⁰¹.

לשם בן ד' העצמי הזה מתכוון רמ"ק כנראה כשהוא מבאר את סדר העבודה ביום הכיפורים: 'שם המפורש שהוא כולל כל האצילות והוא נשמה לכל השמות ולכל הכינויים ולכל ההוויות ולכל הספירות'. הזכרת השם הזה ביוה"כ מטרתה 'להמשיך הנשמה הנעלמת אל הספירות ולמלאת פגימתן כדפירשתי לעיל'¹⁰². הפגם בספירות שעליו מדובר כאן אינו סילוק העצמות המתפשטת מן הספירות, שהרי היא אינה מסתלקת אף פעם מן הכלים, אלא קלוקל

⁹⁹ ספ"ר כח ע"א.

¹⁰⁰ שם קי ע"ב, וכן בש"ק (עמ' 124): 'ההויה תהיה בבחינת הכתר מחכמה שבו ולמטה'.

¹⁰¹ ספ"ר קכח ע"א, ועיין לעיל פרק ראשון, עמ' 77. במובן זה מדובר גם אלקבץ על שם בן ד' כנשמת הספירות: 'לפי בחינות ומעלות מתחלף שם הכינויים והנשמה המתפשטת בתוכם. בכל ספירה וספירה מתפשט שם ההויה ומשניא הניקודין, כי לפי הניקודין יוכר ההויה אשר היא נשמה לכתר, ואשר היא נשמה לחכמה, וכן כולם' (לקוטי הקדמות 170 ע"ב).

¹⁰² סדר עבודת יוה"כ כא ע"א-ע"ב. רמ"ק רומז כאן לדבריו בהתחלת הספר: 'סוד שם המפורש שהוא נשמה בתוך כל הספירות... מלגאו לכולהו כמבואר בתיקונים פעמים רבות. וטעם עניין זה כי עלידי העוון הנשמה והרחמים מסתלקין ודינין מתעריין; ועתה לעורר הכפרה והסליחה צריך להמשיך הנשמה שבתוך הספירות ועלידי אורה הספירות מאירות וחושך הפגם מתבטל, וזהו סוד הזכרת שם זה ביוה"כ' (שם ז ע"ב).

היחס שבין אלוהים והספירות

במערכת ספירות הכלים המעורר את הדין; ובאשר הספירות הן גם עצמות האל הרי קלוקל זה הוא, כביכול, גם פגיעה בעצמות האל. תיקון הפגם הוא בהעמדת הכלים בסדרם המתוקן, המאפשר לעצמות להתפשט בהם בלי סטיות ובלי התלבשויות המכהות את אורה. כשהספירות נמצאות במערך כזה הרי הן בשלימותן כעצמות וכלים — למצב זה מתכוון רמ"ק כשהוא אומר ששם בן ד' נשמה בספירות.

אישור לכך אנו יכולים למצוא בס' אילימה. גם כאן נאמר, שרק אחרי יציאת בחינות הכתר 'מן המציאות אשר אין בו שיעור ומידה' אפשר לדבר על שם בן ד' וצירופיו¹⁰³. 'ועם היות שיש הויה בכתר, הוא נעלם; ועיקר השם בחכמה, בסוד מדידת קו המידה הזאת'¹⁰⁴. כלומר, במידה ששם בן ד' מתפשט בספירות הרי זה כבר בבחינת החכמה שבכתר המשלחת לספירות את העצמות: 'יתפשט חיי החכמה ואורה אל הספירות והיא מתוכם כנשמה בתוך הגוף מנהגת הנהגתם. וסוד זה תלוי בשם יו"ד ה"א וא"ו ה"א שנקרא בתיקונים שקיו דאילנא, חיות הספירות'¹⁰⁵. חשוב לראות שרמ"ק מסתמך כאן על אותן המלים בתיקונים, שנתפרשו בס' פרדס רמונים על העצמות המתפשטת, והרי כאן ודאי שרמ"ק אינו מתכוון לעצמות זו. גם כשנדמה לכאורה שבאמת רמ"ק מזהה את העצמות עם שם בן ד', הרי יש לבדוק היטב (לפחות בס' אילימה), אם באמת כוונתו ממש לעצמות המחיה את הכלים. כך, למשל, בעין־שמש הוא אומר: 'והעניין שאור המאיר בעששית ישתנה לפי שינוי העששית ואין השינוי לערך האור בעצמו כדפירשתי המשל בזה בס' פרדס רמונים; וכן הוא סוד אור יו"ד ה"א וא"ו ה"א המתפשט תוך הספירות ישתנה אל ההנהגות הספירות כאור בסוד העששית וכנשמה בגוף וכמים אל הכלי, כדפירשתי בשער עצמות וכלים בספ"ר, ולכך עם היות שסוד הרוח מקורו אחד, מצד מה שיתלבש בספירות ישתנה ויצטרך אל הקשר והייחוד, ולזה על־ידי הנשיקה יהיה קשר הרוח אשר בתוך התפארת נכנס בתוך המלכות'¹⁰⁶. אך כל זה נאמר בקשר לבחינות הגולגלתא שבזעיר־אנפין, וכבר לא מדובר כאן על העניין העקרוני של עצמות וכלים.

¹⁰³ אילימה לו ע"א. ¹⁰⁴ שם לח ע"א. ¹⁰⁵ שם פס ע"א.

¹⁰⁶ שם קלא ע"ב. גם בספ"ר יש לשים לב לכונתו המדויקת של רמ"ק. בסוף שער עצמות וכלים נאמר: 'ושם בן ד' מורה על שהוא היה קודם כל הויה, פי' שהוא מהוה ההויות והוא סיבתם הקודמת אליהם כקדימת העילה לעלול. ואיהו בתוך כל הויה — הוא סיבת כל הויה וקיומה וחיותה, וזולתו אין לה מציאות. והוא נשמת ההויות וקיומן... שהוא נשמת כל ההויות והוא קיומן והוא סוף כל ההויות'. אך כאן הנושא הוא דווקא האל עצמו, ושם בן ד' רק מורה עליו שהוא נשמת כל ההויות.

שם בן ד'

שם בן ד' אינו בא אפילו פעם אחת בס' אילימה ככינוי לספירות-עצמות או כעצמות מתווכת בין איין-סוף והכלים, אלא הוא מבטא את קשרן ואהדותן של הספירות כשהן בשלמותן כעצמות וכלים: 'ותמונת אחד הם י' ספירות דהיינו יקוק אחד — קשר הספירות לשרות עליהם השגחתו'¹⁰⁷. מערכת הספירות, הבאה לידי ביטוי בשם בן ד', יכולה להזדכך ולעלות עד לקרבה גדולה ביותר אל המאציל: 'וכאשר יעלה שם זה מדרגה אחר מדרגה, נייחדהו ייחוד אחר ייחוד עד הגיע מציאות יקוק אל אחדות שלא יצדק בו שם, דהיינו תמונת הספירות, מפני קורבתו אל תכלית מקום שאין בו ספירות'. במצב זה אין הספירות בבחינת ספירות מובחנות 'ואין תמונה ואין שם יקוק, ואין לדבר בשום צד באותה בחינה, שאין שיעור ומידה מפני קורבתה אל המאציל'¹⁰⁸. אך מכאן אין להסיק ששם בן ד' הוא העצמות של הספירות. אדרבא, עלייתו עד למאציל מבטאת את התקרבות הכלים אל מקורם; בעלייה זו מיטשטשת והולכת ההבחנה בין עצמות וכלים, אם כי אין היא מגיעה לידי ביטול גמור. אנו רשאים לסכם ולומר, שבס' אילימה (וכן בס' שעור קומה) אין כל מקום להבין את העצמות המתפשטת כמתפרטת לעשר נשמות פרטיות בתוך עשר ספירות-הכלים. בספרים אלה המונח ספירות חל תמיד על הכלים. כשמדובר על נשמות, הרי ביטוי זה ניתן להתבאר בהוראה מושאלת גרידא — ספירות-הכלים השונות פועלות מכוח הנשמה שבהן; ויש להדגיש ששימוש-לשון זה בא בס' אילימה לעתים רחוקות ביותר ובאקראי, בלי כל הדגשה או הרחבת-הדיבור (המתבקשת, כמובן, בשאלה עקרונית כזאת). כך למשל: 'זהכתר בעצמו כלי נמצא בלי כלים אלא יוצא מנשמה אל כלי, ומכאן ואילך הנשמה יוציא נשמה והכלי יוציא כלים — והיינו ספירות מהכתר ונשמות מאין-סוף'¹⁰⁹. לשון כזאת, שאינה מחייבת, משמשת לעתים גם בס' פרדס רמונים: 'ובספירות רוח לכל אחת מהן, היינו העצמות המתפשט לתוך הכלים'¹¹⁰. אלא שבס' פרדס רמונים, שלא כמו בס' אילימה ובס' שעור קומה, אנו בכל-זאת עומדים לפני בעיה בעניין זה. בשער עצמות וכלים מצאנו קטעים, שאפשר לפרשם לפי דרך-פירושו של הרמ"ע מפאנו. אם נכונה דרך-פירוש זו, הרי יש בקטעים אלה משום סתירה מפורשת (ואולי מפורשת יותר מדי) לכל אותם המקומות המדגישים שאין דיפרנציאציה בעצמות האלוהית, ואי-אפשר שתהיה בה. אולם אפילו אם נאמר שהאל עצמו אינו מתפשט בספירות בלי לבוש, אין הכרח

¹⁰⁷ אילימה ה ע"א.

¹⁰⁸ שם לד ע"א, ועיין גם לה ע"ב — 'שהרי יקוק הוא כלי ולא נשמה' וכו'.

¹⁰⁹ שם נט ע"ב ועיין גם לה ע"א. ¹¹⁰ ספ"ר יט ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

לומר שיש עצמות-ביניים המתפרטת לעשר ספירות-עצמות מובחנות. כל המקומות בס' פרדס רמונים הנראים כסותרים את מסקנתנו זו, ניתנים לפירוש (אם כי לעתים — פירוש דחוק) על הבחינה שבה הספירות הן גם עצמות, בלי שנאמר על-ידי-כך שהעצמות גופה היא המתבחנת. רק לכך יכול דמ"ק להתכוון באמרו 'שהעצמות המתפשט אחד בהשוואת האחדות ואין בו שניות כדפירשתי בשער עצמות וכלים, ועם כל זה הוא מתבחן ונשמה בתוך כל בחינות הספירות, שאין פעולה אל הספירות אם לא על-ידי העצמות המתפשט בתוכם'¹¹¹.

גם את תפיסת שם בן ד' בס' פרדס רמונים נוכל להבין בדרך זו. על כך מורה תורת-הכוונה של רמ"ק. בשער הכוונה, פרק שלישי, נאמר: 'כאשר יזכיר האדם שם בן ד' ראוי שיכוין אל עצם הספירות ואל רוחניותה הפנימי הנעשה לבוש אל עצם המתפשט... ולכן כאשר נזכיר שם בן ד' ממש, שהוא [לפעמים] רומז בספירה מן הספירות, אז ודאי יהיה הכוונה אל עצם פנימיות הספירות, וזה לא ימצא אלא מעט מן המעט'. וכפי שראינו בפרק הקודם (לעיל פרק ראשון, עמ' 82-83), הרי בשער זה מדובר גם על הכוונה הפנימית, שהיא לעצמות אין-סוף שבספירות. לעומת זאת הכוונות הפרטיות יותר הן לבחינות שונות של הספירות ולהתלבשויותן בשמות וכינויים. העליונה שבכוונות האלה היא המופנית אל 'עצם הספירות', או 'עצם פנימיות הספירות', דהיינו אל ספירות האצילות עצמן הבאות לידי ביטוי בשם בן ד'. כך גם בפירוש לתפילת לוח ראש-השנה: 'אחר שיכוין בד' שמות, שהם סוד כל ההתפשטות, יכוין בשם הכולל כל עצמות האצילות שהוא יקוק... והוא שם כולל כל האצילות בניקודו ובאותיותיו, ואחר יכוין במקור הכל דהיינו הכתר, שם יכוין בסוד שמו והווייה שלו וזה עיקר לכל אשר ביארנו ונבאר, כי עיקר הכל לכוון בשמות והווייה והעצם המתפשט — והמחשבה באין-סוף כי זה עיקר הכל, כמו שהארכנו בס' פרדס רמונים בשער הכוונה'¹¹². אבל כאן כבר נרמז הקושי העיקרי בתורת עצמות וכלים של רמ"ק, שהרי מדובר על העצם המתפשט (שאינו זהה עם שם בן ד', שהוא רק עצם האצילות) בהבחנה מאין-סוף. ואין כאן פליטת-קולמוס אלא לפנינו השקפה החוזרת בכל ספרי רמ"ק.

היחס שבין כלים לעצמות כיחס שבין חומר לצורה

כבר ראינו שבניסוחיו הכלליים מתאר רמ"ק את העצמות המתפשטת בכלים בעצמותו הפשוטה של אין-סוף. במסגרת כללית זו משווה רמ"ק את היחס

¹¹¹ אור יקר עמ' יד. ¹¹² זבחי שלמים ג ע"ב.

היחס שבין כלים לעצמות כיחס שבין חומר לצורה

בין הכלים והעצמות ליחס שבין חומר וצורה. לפי השוואה זו אין-סוף המתלבש בספירות משול לצורה המתלבשת בחומר: 'הגולם שהם הכלים והצורה שהוא העצמות, דהיינו צורת ונשמת האצילות, כמבואר בשער עצמות וכלים פ"ד' ¹¹³. בס' אילימה נידונית השוואה זו בהרחבה, והעיקרון של חומר-צורה חל על כל דרגות המציאות: 'אין-סוף צורה אל האצילות והאצילות כלים חומר אל הצורה העליונה, בדרך-משל'; וכן הלאה, דרך עולמות בי"ע ועד לחומר השפל ¹¹⁴. כך מפרש רמ"ק גם את המאמר בראשית הזוהר: 'כבר פירשתי בס' פרדס רמונים בשער עצמות וכלים שתי בחינות שיש לספירות: הא', העצמות המתפ"שט בתוכם שהוא צורה ונשמה לספירות; והב', הספירות בעצמם שהם ככלים וגוף אל אותה הנשמה. והנה בערך הנשמה נקט לישנא דצייר כל ציורין, דהיינו צורה אל הכלים, ובערך הספירות בעצמם נקט לשון חקיקה, שהוא היעבות הדברים יותר' ¹¹⁵.

תפיסה אריסטוטלית-ניאופלטונית כזאת של העצמות האלוהית אינה מחייבת אינהרנציה של אין-סוף עצמו בכלים; אלא שבפירוש אותו המאמר בס' פרדס רמונים כבר מתגלה לפחות רמז לעמדה שאינה חד-משמעית: 'צייר בה כל ציורין, חקק בה כל גליפין — פי' כבר הארכנו בשער עצמות וכלים בעניין הספירות והעצם המתפשט בתוכן, כי נאצלו ב' דברים: הספירות והנשמה שבתוך הספירות, כמבואר שם. ולכן בערך הנשמה נקט לישנא דצייר, דהיינו ציור לשון צורה, מתייחסת אל נשמת הספירות ואורם ועצמותם המתפשט; ולשון חקיקה, שהוא היעבות הדברים וגילויים יותר, נקט בערך הכלים, שהם כעניין הגוף אל עצם הספירות' ¹¹⁶. אמנם גם כאן מדובר על העצמות כעל צורה ונשמה, אך יחד עם זה נאמר שגם הנשמה נאצלה (דבר זה לא נאמר בס' אור יקר!). כמובן, אין להכריע בנושא עקרוני זה על-פי ביטוי המופיע אולי רק אגב-אורחא; אך באותה מידה אין לשפוט על עמדתו של רמ"ק על-פי הניסוחים הפילוסופיים הכלליים. והוא הדין גם לגבי נוסחאות כלליות, כגון 'כוח המאציל בנאצלי'. עצם העובדה שהן הרקנטי והן ר' דוד משתמשים בה מוכיחה זאת. שימושו של רמ"ק בנוסחה זו יכול לעשות את הרושם שעצמות האל מתפשטת בכלים. בס' אילימה הוא מזהיר כנגד הדעה שאיזו ספירה משוללת מאין-סוף: 'המשל בזה שיעלה בדעתך שמה שהוא כתר אינו אין-סוף — ח"ו. שזהו שניות חלילה וחס, אלא מה שהוא כתר הוא אין-סוף, שכוח המאציל בנאצלי' ¹¹⁷. כל

¹¹³ ספ"ר עה ע"ב. ¹¹⁴ אילימה טו ע"א.

¹¹⁵ אור יקר עמ' יג-יד. פירושו של רמ"ק למאמר החשוב הזה אינו מובא בס' אור החמה. ¹¹⁶ ספ"ר קיג ע"ב. ¹¹⁷ אילימה יב ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

הספירות דבקות 'באותה הנשמה וההארה המתפשטת ממנו, שאינה נבדלת ממנו... הוא הוא סוד המאציל בנאצל'¹¹⁸. אך כאן מראה ההקשר שהכוונה במונח 'מאציל' איננה לעצמות אין-סוף כשהיא לעצמה, אלא להתלבשות בבחינה עליונה של הכתר¹¹⁹. בסופו של דבר, אין אנו רשאים לומר אלא שנוסחה זו באה לציין שני דברים: ראשית, את ההבדל שבין עולם האצילות לבין עולמות בי"ע¹²⁰; ושנית, אותה בחינה של הספירות שבה הן מגיעות ליחוד עם אין-סוף: 'וכלם נקשרות בו כנשמה שהגוף נקשר בה. ובחינה זו תכלית ייחוד מהספירות, והיינו כעין שהכתר יתקרב אל מאצילו ויאחד בו בסוד הבחינות הנקשרות בסוד מאציל בנאצל'¹²¹, אך מכאן עוד לא ברור בדיוק מה טיבו של ייחוד זה.

משל המים

עמדתו הדו-משמעית של רמ"ק בעניין העצמות המתפשטת מתגלה לפנינו במשלים, שהוא משתמש בהם בשער עצמות וכלים. המשל הראשון — משל המים המתפשטים בכלים צבועים — בא שם פעמיים: בפרק רביעי ובפרק שמיני (בקשר למאמר הרעיא מהימנא שממנו הוא לקוח — ח"ב מב ע"ב — מג ע"א). לפי המשל הזה נראה שהעצמות המתפשטת היא אחת ופשוטה, והיא היא עצמות אין-סוף: המים משנים את צבעם 'במקרה לא בפועל' [בעצם], והמקרה ההוא בערך הרואים, לא בערך המים בעצמם. וכך גם העצמות המתפשטת בספירות — השינוי בה אינו אלא מצד הכלים הפועלים את הפעולות השונות; אין השינוי תכונה עצמית של העצמות, ולאמיתו של דבר הוא לגביה שינוי מדומה. כך גם במשל השני — משל ניצוץ השמש והעששיות: 'ולפי האמת אין השינוי נקנה באור קניין עצמי אלא בערך בחינתו אל הרואים... והאור המשתנה הוא במקרה, לא שינוי עצמי קנוי באור'. (אמנם השינוי בספירות אף הוא אינו שינוי בעצם אלא באופן יחסי לעצמות; 'אפילו בספירות אין השינוי בעצם', הן גורמות לשינויים הנתפסים על-ידינו רק דרך התלבשותם בעולמות בי"ע)¹²².

שני המשלים האלה מבהירים יפה את חוסר הדיפרנציאציה שבעצמות המתפשטת: המים כשלעצמם הם בוודאי חסרי כל גוון, וכל גוני הכלים אינם יכולים לשנות פשטות זו. אף-על-פי-כן יש איזה שינוי במעמדה של העצמות,

¹¹⁸ שם כז ע"ב.

¹¹⁹ ועיין גם לג ע"א, פג ע"א, וכן לג ע"ב: 'זכות הפועל בנפעל נקרא קו-המידה'.

¹²⁰ ספ"ר צב ע"ב. ¹²¹ אילימה סה ע"ב. ¹²² ספ"ר כג ע"ב.

משל המים

ובאמת יש גם מצב שבו אין שינוי אפילו במקרה: 'מציאות הפעולות והדין והרחמים הנפעל על-ידי העצם המתפשט אינו נקנה בקניין אל העצמות. אמנם הפעולה נעשית על-ידי העצמות ובעצם על-ידי הכלים, כדמיון המים שבכלים שדימינו למעלה, וכאשר האור המתפשט בעשיות שאמרנו; ולכן אמר ובך — פירוש, באין-סוף למעלה למעלה קודם התפשטו בספירות — אין דבר לא בפעולה לא במקרה ולא בעצם'. כלומר, העצמות המתפשטת אינה בעלת פשטות מאפסימאלית, שהרי באל כשהוא לעצמו, 'קודם התפשטו בספירות', אין דיפרנציאציה 'לא מן הפעולות שבעצם ולא מן הפעולות שבכלים'¹²³. אמנם הבחנה זו בין עצמות האל הטראנסצנדנטית לגמרי לבין אותה עצמות כשהיא מתפשטת, עדיין אינה מחייבת לקבוע הבחנה ישותית ביניהם. רמ"ק אומר בסוף הפרק השישי של שער עצמות וכלים: 'והמידות הם בו במקרה, ובעצם בספירות'; אך מצד שני הוא מתבטא בלשון העלולה לרמוז בכיוון אחר: 'והדין ורחמים הוא בעצם אל הספירות הנקרא כלי, ובמקרה אל הספיר' הנקרא עצמות'¹²⁴.

אם נניח אפוא שקיימת מציאות-ביניים בין אין-סוף לבין הכלים נוכל לומר, שהפעולות הן בעצם לגבי הכלים; במקרה — לגבי עצמות-הביניים; ולא בעצם ולא במקרה — לגבי אין-סוף עצמו. לשם חיזוק הדעה הזאת אפשר להביא שוב הבדל בין נוסח הדפוס הראשון ודפוס מונקאטש. בדפוס הראשון כתוב: 'הכלים הם הספירות המכונות אלינו חסד-גבורה-תפארת ולהן גוון לפי פעולתם לבן אדום וירוק; ואור המאציל, שהם עצמותו עשר אורות מתפשטות בעשר, הם המים אשר אין להם גוון כלל כי הם פשוטים מכל שינוי ומכל פעולה'. ואילו בדפוס מונקאטש: 'ואור המאציל, שהוא עצמות העשר אורות, המתפשט בעשר ספירות הם המים... כי הם פשוטים'¹²⁵. כמו בהבדלים הקודמים שמצאנו בין שני הדפוסים, נעשה גם כאן ניסיון לפרש את דעת רמ"ק כהד-משמעית. אך ראינו כבר שהארמוניזציה כזאת אינה אפשרית, כפי שאנו רואים גם מתוך המשל השני המובא בשער עצמות וכלים — משל העשיות.

¹²³ שם כה ע"ב.

¹²⁴ שם כח ע"א. מסתבר שיש לקרוא: 'הספירות' ולא 'הספירה'.

¹²⁵ שם כג ע"ב. בדפוס מונקאטש — יז ע"ב. בעל עס"ר מנסח את הקטע הזה בלשון המרחיקה לכת אף מנוסח הדפוס הראשון: 'ואור המאציל, שהוא עצמות י' אורות המתפשטות בי' ספירות, הם המים אשר אין להם גוון כלל כי הם פשוטות מבלי שינוי' (עס"ר יב ע"ב). לשון הנקבה מוכיח שמדובר על ספירות העצמות ולא על המים.

היחס שבין אלוהים והספירות

משל העשיות

ב'משל יותר נאות' מתואר היחס בין עצמות וכלים כיחס שבין ניצוץ השמש לעשר עשיות הצבועות בגוונים שונים: 'האור המתלבש בעשר ספירות שהם הכלים הוא העצמות הנמשל בדברינו אל ניצוץ השמש, שאין בעצמות הוא שינוי גוון כלל... והאור המאיר אל עבר פנים הוא ההנהגה הנמשכת מאתו ממש על-ידי ספירותיו'. העצמות מופיעה כאן כחסרת כל דיפרנציאציה ושינוי, אם כי בהמשך-הדברים נאמר: 'וידוע כי כפי אשר יגדלו העשיות, או הכלים, יגדל אורם ונשמתם וספירתם הפנימית'¹²⁶. כאן אפשר לפרש שהכוונה לעצמות האחת המהיה את הכלים, ובוזה היא נשמה לכל כלי וכלי הפועל את פעולתו המיוחדת לו, ולכן מוצדק לומר שהנשמה היא הפועלת אותה, שהרי היא באה מכוח הנשמה. אבל קשה יותר לפרש כך את דברי סיכום המשל: 'והנה עתה שני מיני ספירות, ושניהם מיוחדים תכלית היחוד — הא' כמו אופן בתוך האופן, והיא הנשמה והספירות האמיתית והכוח הפועל באמיתית, והוא התפשטות עצמותו וכוחו של יוצרנו. והשני, הכלים שהם שלוחי נשמתם אל הפעולות'¹²⁷. שוב יש כאן לשון דו-משמעית, המעמידה בסימן שאלה את זהות העצמות המתפשטת עם האל עצמו. אמנם מצד שני רמ"ק עצמו מדגיש את חוסר הדיפרנציאציה שבאור העובר בעשיות. כך הוא אומר, בפירושו למאמר קו-המידה: 'כי הנשמה מתטמרת באין-סוף, דהיינו עצמותו, ונוקב ויורד עד סדר הספירות, שאין לומר שמה שהוא בחכמה אינו מה שבכתר, ומה שהוא בכתר אינו מה שבחכמה ח"ו, אלא הכל דבר אחד כדמיון ניצוץ השמש המאיר דרך העשיות, כי עם היות שאור המאיר דרך העשיות האחת הוא אדום והמאיר דרך האחרת הוא ירוק, עם כל זאת לא נכחיש ששתי האורות הם אור אחד מיוחד והשינוי נמשך משינוי העשיות; וכן לעניין הנשמה שהכל אור אחד מיוחד ואף אם תשתנה, הוא מפני הספירות'¹²⁸.

רמ"ק חוזר פעמים הרבה למשל העשיות, והוא אף מרחיב את הנמשל מעבר לגבולות עולם האצילות. בפרק י"א שבשער ההיכלות מובא המשל הזה לשם תיאור האימאנציה של עצמות אין-סוף בכל העולמות: 'כל מציאות העולם, מן הנקודה העליונה עד הנקודה התחתונה כמשל אל ניצוץ השמש העובר דרך החלון ולו ד' עשיות... והנה אור הניצוץ עובר דרך העשיות. והנה ד' עשיות אלה הם ד' מדרגות שהם אבי"ע והאור השופע הוא אור אין-

¹²⁶ ספ"ר כג ע"ב.

¹²⁷ שם כג ע"ב — כד ע"א.

¹²⁸ שם כו ע"ב.

משל העשיות

סוף ממ"ה עצם השורש המתפשט ומאיר עד הנקודה האחרונה. והנה האור לא נשתנה אלא בערך המקבלים. בהמשך מופיע משל דומה על ההיכלות והמלאכים: 'ומשל בזה אל עשית גדולה דולקת בתוך הבירה ובה חלונות דקים וארובות, והאור עובר בין החלונות ומתלבש בצינורות ההם ומאיר אל החוצה, ואין ספק שהניצוצות הכל עניין אחד להם; ואם ייחלקו לניצוצות רבים הטעם הוא היות הארובות מרובות... ואין הריבוי ההוא נקנה באמת באור — שאם יתייחדו הארובות יתייחד האור'. מודגשת כאן אחדותה של העצמות האלוהית מעבר לריבוי של גילוייה. ואם כי מדובר כאן בהיכלות, הרי ברור שהוא הדין מקל-זחומר בעולם הספירות.

תיאור דומה לזה מצוי גם בס' שעור קומה, אם כי כאן מדובר על 'חיי המלך', שאולי אינם זהים עם האל עצמו: 'באצילות ההנהגה העליונה המתנהגת בהם הוא חיי המלך ודאי... והמשל בזה החיים האלו הם כאור מאיר בתוך העשיות, והספירות הם העשיות; ולזה האור הכל עניין אחד מיוחד מצד עצמותו, וייבחן לבחינות מצד היותו מאיר בעשיות, ולזה סוד הנשיקין הוא דבקות רוחא ברוחא, פנימיות הנהגת הספירות האלו מפה אל פה... ולא שיהיה ריבוי ושינוי ברוח עצמו, אלא מצד היותו מאיר דרך העשיות כדפירשתי. ולזה רוח ההיים בכל העולמות הכל אחד מצד עצמו, אמנם יבחן למציאות מצד העולמות עצמן, שכוח הוראה לפעולות האלוהיות בעולם השפל הזה אינו ככוחו הנראה בעולם הגלגלים... והכל כוח אחד והנהגה אחת שהוא נקרא חי העולמים כדפירשתי, אלא העולמים בעצמם וחולשתם ושינויים עשו שינוי ההוראות אל ההנהגה... והכל כמשל האור בעשיות כדפירשתי בס' פרדס רמונים בשער עצמות וכלים'¹²⁰. אך משל העשיות אינו בא תמיד בספר זה (ולא בס' אילימה) כמות שהוא בס' פרדס רמונים; אלא הוא כרוך בהגבלות שונות ובא בהקשרים שונים שלא הוזכרו בספ"ר (אם כי רמ"ק טוען תמיד שזו דעתו בשער עצמות וכלים).

בתחילת ס' שעור קומה מובא המשל בדיוק כמו בס' פרדס רמונים, אך מודגש לא רק הצד האחד, פשטות האור, אלא גם הצד השני — היותו הסיבה לגוונים: 'אם נאמר שאין הגוונים ההם מהאור — יצדק, שהרי אלו גווני העשיות והאור אינו משתנה כלל; ואם נרצה לגזור שהגוונים אינם בעשיות

¹²⁰ ש"ק עמ' 153. כך מובא המשל הזה גם בעמ' 74: 'וכמו שהאין-סוף לא יתייחסו אליו הפעולות אלא בדמות אור המתפשט בעשיות המשתנות בגוונים, וישתנה האור ההוא בשינוי גווני העשיות, ולזה לא יתייחס השינוי ההוא אל האור, ולפי האמת האור ההוא המאיר אל עבר העשיות, וזולתו אין אור — כן הם הפעולות בספירות והשגחת אין-סוף מתפשט אליהם ויעבור במידות'. ועיין גם עמ' 125.

היחס שבין אלוהים והספירות

אלא באור — יצדק. שהרי העששית אינה מאירה הגוונים המשונים מעצמה אלא על-ידי האור, ולפי האמת האור הוא הפועל'. אבל אם כך, הרי בכל זאת 'אור אין-סוף מתפשט שם ומשתנה'. כדי להשיב על טענה זו קובע רמ"ק שמשל העששיות, כפי שהוא מתואר כאן ובספ"ר, אינו אלא 'דרך-כלל', אך בגילוי הקונקרטי — 'על דרך-פרט' — מתפשטת עצמות אין-סוף בהתלבשות שלושה ראשי הנהגה, דהיינו באמצעות הבחינות העליונות של כתר, שבהן נדון להלן¹³⁰.

בס' אילימה בא המשל הזה תמיד בהקשר של ההתלבשות בבחינות שונות של כתר. בזה לבד אין משום ראיה שהעצמות המתפשטת איננה אין-סוף. שהרי, אחר הכול, אין-סוף הוא המתפשט בכתר; אלא שבכל-זאת לא הרי משל העששיות בספ"ר כהרי כאן: 'שסוד אור עליון מהכתר מתפשט בכל הספירות כהתפשטות ניצוץ אור השמש בעששיות, ולזה נמצא שמה שנשפע הברכות אל כל הספירות ואל כל העולמות הוא סוד התפשטות ניצוץ האור העליון תוך כל המדרגות, והיינו אור נשפע ומתנוצץ מהכתר'. הגוונים עצמם אינם נוצרים על-ידי בחינה גבוהה של כתר, אלא באמצעות בחינה נמוכה יותר — 'עינא תתאה' — רק משם נשפע השפע לספירות 'ומשתנה אורו כדמיון ניצוץ השמש שמשתנה לפי שינוי העששיות, מפני שהתחתונים אין מקבלים אור הכתר אלא על-ידי האמצעים המשתנים בגוונים, שאין גוונים בעין העליון, ובעין התחתונה יש בו גוונים, והאור העליון מאיר בעין תחתון ומשתנה כדרך שפי'... בספ"ר בעניין עצמות וכלים'¹³¹.

משל העששיות מובא גם בדיון על קו-המידה. גם כאן מעלה רמ"ק את השאלה, שלא הועלתה בס' פרדס רמונים: 'ממה יוצבעו הגוונים שהם משל אל הפעולות?' התשובה המפורטת אינה מענייננו כאן, אך עקרונית מסתמך ההסבר על משל העששיות: 'שבאמת האור עיקר הפעולה, מפני שהעששית לא תאיר גווניה אם לא היה האור הפנימי; אם כן אין הפעולות בכלים אלא בנשמה אשר בתוכן, ובאמת אין הגוונים באור, דהיינו שאין הפעולות בנשמה, אמנם היא בכלים, דהיינו הגוף, דהיינו העששית שבהם הגוונים'. יש כאן ניגוד

¹³⁰ שם עמ' 6. וכן בעמ' 115-116. בעמ' 187 מובא משל העששיות לעניין אחר, וכאן נאמר אפילו ש'אין ספק שאור השמש ההוא תשתנה ויהיה יורד כדרך ירידת העששיות המקבלות האור ההוא'. אמנם הנמשל כאן מצריך זאת, כי מדובר על ירידת צורתו של האדם ממעמדו בעולמות העליונים ועד לעולם השפל, על-כל-פנים אפשר לראות מכאן שרמ"ק יכול לדבר על שינוי מסוים באור השמש בהשפעת המדיום שבו הוא עובר.

¹³¹ אילימה סט ע"א. גם בש"ק (עמ' 35-36) מתוארת חזירת אור העצמות לעששיות כ'שעשוע' — והכוונה שם לבחינות שבכתר.

משל הנשמה

שאפשר לברו רק על-ידי תיווך הכתר בהעברת העצמות: אחרי האצלת הכתר 'כל מה שיצא להמציא היה מב' מינים — המין אשר לא יתחלק לחלקים והוא אור אין-סוף בספירות, דהיינו חיי המלך המתפשטים להחיות כל הנמצאים והיינו העצמות שפירשתי בספ"ר בשער עצמות וכלים. והמין השני המתבחן ומתחלק מעילה לעלול, כלומר — ספירות הכלים. הגוונים מצטיירים בסופו של דבר מאור אין-סוף, אך כשהוא כבר מתווך על-ידי בחינה מסוימת בכתר¹³².

אנו רואים אפוא הבדל בולט בשימוש במשל העששיות בין ס' פרדס רמונים ובין הספרים האחרים. בס' פרדס רמונים ניצוץ השמש מציין, בדרך-כלל, את האימאננציה של אין-סוף בספירות, ואילו בפיתוחה של שיטתו לאחר זמן רמ"ק זהיר יותר בעניין זה. אפשר, כמובן, לעורר את השאלה העקרונית — מהו היחס בין ניצוץ השמש לשימוש עצמה? האם יש בכלל הצדקה להבחין ביניהם מעבר לשימוש המיטאפורי? במקום אחד מדבר רמ"ק על 'אור השמש וניצוצו' כזהים¹³³; אך במקום אחר הוא אומר שהעצמות מתייחדות באין-סוף כ'דמיון ניצוץ השמש במקורו'¹³⁴, ובלשון יותר מפורשת בסוף פרק שישי בשער השישי: 'והעצם המתפשט מיוחד במקורו כניצוץ השמש המיוחד בשמש'. מה טיבו של ייחוד זה? האם יש להבחין כאן איזה מיעוט של הבחנה בין האל לפני התפשטותו לבין עצמותו המתפשטת? שאלות אלה עולות גם מתוך המשל השלישי — משל הנשמה.

משל הנשמה

המשלת היחס שבין אין-סוף לספירות ליחס שבין הנשמה לגוף מצויה, כמובן, אצל רוב המקובלים, בעקבות השימוש הקדום במשל זה לתיאור היחס שבין האל והעולם; ולא בכדי אומר רמ"ק ש'אין לזה משל יותר נאות ממשל הנשמה'. בהבדל מן המשלים הקודמים, שהם מיכאניים יותר, מובלט במשל הנשמה והגוף האופי האורגאני של היחס שבין אין-סוף והספירות. במשל המים ובמשל העששיות מודגש בעיקר טיבם הקיבולי של הכלים, ואילו במשל הנשמה מודגש בעיקר טיבם האינסטרומנטאלי. לנשמה עצמה — גם במשל ולא רק בנמשל — יש תכונות הדומות לתכונות האל: התפשטות הנשמה בגוף

¹³² אילימה צו ע"ב — צו ע"א. בס' אילימה 'ניצוץ השמש' הוא כמעט תמיד שם קבוע לקו-המידה, עיין למשל — לו ע"ב.

¹³³ ספ"ר כד ע"א. בפירושו למאמר בר"מ (ח"ג קיט ע"ב) אומר רמ"ק שהאל 'פועל כמשל השמש בעששיות' — אור החמה ח"ג פט ע"א.

¹³⁴ ספ"ר כה ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

איננה התפשטות חומרית, כמו התפשטות המים או ניצוץ השמש, אלא היא איזו אינהרנציה רוחנית המפעילה את האיברים הגופניים השונים בכוח אחד ופשוט; היא חודרת לכל חלק מחלקיו של הגוף והיא מאוחדת אתו באחדות מופלאה, למרות הניגוד העקרוני שביניהם, ואחדות זו היא-היא חייו של הגוף. אחדות גוף ונפש היא תופעה המזהה שקשה להסבירה, ואת הקושי הזה מקבילים כמה מקובלים לקושי שבהסברת היחס שבין אין-סוף והספירות, והם מתייחסים מן האפשרות למצוא הסבר לשני העניינים גם יחד.¹³⁵ אבל דווקא עשירותו הגדולה של משל זה מאפשרת לבעלי שיטות שונות מאוד להשתמש בו. אופייני הדבר, שהמקובלים הנזכרים אצל רמ"ק כמתנגדים זה לזה — הרקנטי ור' דוד — משתמשים בו שניהם לשם מטרות הפוכות. עלינו לראות אפוא באיזה מובן משתמש בו רמ"ק עצמו. מעניין מאוד לציין, שרמ"ק איננו מסתמך בעניין זה על מאמרים בזהר¹³⁶. הזוהר רואה את הספירות כעצמותו של האל, מערכת הספירות היא האורגאניזם האלוהי ממש¹³⁷. רמ"ק אינו נוקט עמדה קיצונית כזאת, ובאמת המאמרים שהוא מביא להסבר משל הנשמה הם מרעיא מהימנא ומן התיקונים. כאן מושג האל, כנשמה המתפשטת בספירות, הוא תיאסטי יותר, והספירות הן כלים שמחוץ לעצמות האלוהית. אם כי אין-סוף עצמו אינהרנטי בהם¹³⁸. המאמר ברעיא מהימנא שעליו מסתמך רמ"ק כשהוא ממשיל את אין-סוף לנשמה, הוא בח"ג רנו ע"ב — רנח ע"א. בפירושו הוא מסכים לגמרי עם עמדת הרעיא מהימנא, ובאופן חד-משמעי הוא מתאר את אין-סוף כמתפשט בספירות: 'וכן העניין באין-סוף שהוא נשמה לנשמות, בהצטרפו אל המידות יפעלו המידות השינויים ההם מכוחו'. כשם שאין הפעולות מכניסות שינוי בנשמה ובכל-זאת יש לייחס

¹³⁵ שם כח ע"ב. רמ"ק עצמו אינו מסכים לדעה זו; לפחות יחס הנשמה והגוף הוא אצלו 'מן הדברים הפשוטים שבחכמה הזאת כמו שיתבאר בשער הנשמה'.

¹³⁶ גם בס' אור החמה לא מובא פירוש של רמ"ק על אותם מקומות בזהר שבהם מדובר על אין-סוף כנשמה בספירות (ח"א קג ע"ב, רמ"א ע"א; ח"ג קנב ע"א).

¹³⁷ עיין M.T. p. 215. כך אומר ר"י קארו בס' מגיד מישורים, שהספירות דומות 'לגוף שהפעולות הם נעשות על-ידו, ואין-סוף דומה לנשמה' (ו ע"ב וכן מד ע"ד); 'דכפירין אינהו דוגמת אכרייא לא"ם ית" (ט ע"א).

¹³⁸ עיין תיקוני זוהר קכג ע"א, ע"ב, וכן בר"מ במאמר שרמ"ק אינו מביאו בספ"ר: 'דאנת הוא נשמה לנשמות... אנת לבר מכלא ולגאו מכלא ולכל סטרא ולעילא מכלא ולתתא מכלא... ומלגאו דעשר ספירן... ואנת בכל ספירה בארכה ורחבה עילא ותתא, ובין כל ספירה וספירה ובעובי דכל ספירה וספירה' (ח"ג קט ע"ב). בניגוד למאמרי הזוהר (עיין הערה 136 לעיל) הרי למאמר זה מצוי פירוש של רמ"ק בס' אור החמה: נשמת הספירות הוא אין-סוף עצמו, 'ותפילות ומצות וכל האמונה באין-סוף הוא בהתלבשו בספירותיו, שאין לנו אחיזה במהותו אלא על-ידי ספירותיו... ואפילו בהיות השפע בתוך הספירה אין כוח בידה אלא בו' (אור החמה ח"ג פח ע"ב).

משל הנשמה

לה את הפעולות, כך 'האין-סוף המתפשט והמאיר והמחייה מראשית כל עד סוף'. מאידך גיסא, כשם שאין הנשמה פועלת אלא במדיום של הגוף, כך אין לאין-סוף 'שם ומקום לקראו או לאמרו אם לא על-ידי פעולותיו'¹³⁹. כך גם במקום הראשון שבא בו משל הנשמה, בפרק רביעי בשער עצמות וכלים: למרות הפעולות השונות של האיברים אין שינוי בנשמה המפעילה אותם; 'הנשמה הוא העצמות המתפשט בספירות ונותן בהם כוח לפעול דבר ותמורתו, ושינוי הפעולות תלוי במציאות הספירות שהן הכלים'. ואם כי בהמשך-הדברים נאמר: 'אשר בהתאסף האור השופע, שהם הנשמות הספירות העצמיות, יישארו האחרות כגוף בלא נשמה'¹⁴⁰, הרי בפרק חמישי אומר רמ"ק: 'האין-סוף עצמות מתפשט בתוכם כדרך הנשמה המתפשטת בתוך הגוף, כאשר ביארנו בפרק הקודם'.

בעקבות מאמר פתח אליהו (המבואר בפרק הזה ובבא אחריו) מרחיב רמ"ק את המשל גם לגבי היחס שבין עולמות אבי"ע (אצילות, בריאה, יצירה, עשייה): ספירות הבריאה מתייחסות לספירות האצילות כמו שאלו מתייחסות לאין-סוף — 'והאצילות בערך הבריאה כערך הנשמה המתפשטות [המתפשטת] אל הכלים'¹⁴¹. וכשם שהגוף מת עם עזיבת הנשמה, כך 'בהסתלקות עצמותו המתפשט מתוך הספירה [הספירות] נשארו הכלים ריקניים בלי תועלת, כגוף בלא נשמה'¹⁴². זוהי בדיוק התפיסה של תיקוני זוהר, אך בניגוד לתיקונים מוכן רמ"ק לומר על העצמות המתפשטת שהיא 'מקבלת דמיון על-ידי הספירות, כדמיון הנפש המקבלת צורה ודמיון על-ידי הגוף'¹⁴³. כלומר,

¹³⁹ ספ"ר כט ע"ב — ל ע"א (ועיין לעיל פרק ראשון עמ' 85-86). גם למאמר הזה אנו מוצאים פירוש ארוך בס' אור החמה, שהוא בדרך-כלל מתאים לנאמר בספ"ר: 'וזה בהדמות הנשמה אליו, והגוף אל הנמצאים שהוא מתלבש בהם, כגון ספירותיו שהם לבוש. וכמו שהוא נקרא דיין ורחמן מצד מה שפועל ע"י הספירות, כך הנשמה נקראת ע"ש הפעולה שהיא פועלת ע"י הגוף בכל אבר ואבר' (ח"ד קו ע"ב). אחר כך מסביר רמ"ק את היחס בין המשל והנמשל על-פי דברי הר"מ: 'לא ישוה המשל עם הנמשל, שהנשמה יש משגית עליה שהיא נבראת, ואין סוף ראש לכל נמצא וסיבה לכל. ומזה ימשך היות הנשמה משועבדת למקרים ולא הא"ס, שאינו בעל מקרים כלל; ולא בא הדמיון אליה עם הא"ס רק במה שהיא שולטת בגוף, עולם קטן, כשליטת הא"ס בעולם הנפלא' (אור החמה ח"ד קו ע"א). אמנם כאן — שלא כמו בפירוש המאמר בספ"ר — מודגש תפקידו של הכתר בהעברת העצמות לספירות: 'ופעולתו במידות האלו הוא ע"י התלבש אור השגחתו בכתר כנשמה בגוף, והכתר כסא אליו והיכל ולבוש, וכתר מתלבש בספירות, וז"ש עד א"ס הפועל ע"י הכתר, שע"י הכתר הוא פעולתו בספירות ובו רוצה לפעול, ולפיכך נקרא רצון. ולזה התחיל לעיל בחכמה ואל הכתר לא יוחס לו פעולה' (שם קו ע"א).

¹⁴⁰ ספ"ר כד ע"א. ¹⁴¹ שם כה ע"א.

¹⁴² שם כו ע"א. ¹⁴³ שם כח ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

מבחינה מסוימת, שאולי אינה ריאלית, יש איזו דיפרנציאציה בעצמות המתפשטת.

ההבחנה בין הנפש וכוחותיה

אולם אנו מוצאים שימוש אחר במשל הנשמה הרומו לעצמות-ביניים ממש. רמ"ק ממשיל את היחס שבין העצמות והכלים לא רק ליחס שבין הנפש ואיברי הגוף, אלא גם ליחס שבין הנפש וכוחותיה השונים. מצד אחד מדובר על 'האור העצמות המתפשט בתוך המדרגות שהוא עצם האלוקות בלתי מתחלק לחלקים האלה', והספירות מתייחדות עם העצמות הזאת 'כמו שמתייחד הנפש עם הגוף', אולם יחד עם זה נרמז כאילו יש ייחוד נוסף; ייחוד העצם המתפשט במקורו 'כדמיון הנפש המיוחדת בכוחותיה שמתפשטות בגוף'¹⁴⁶. אם נמצה את המשל הזה, יתברר שלפנינו עמדה הסותרת לגמרי את משמעותו של משל הנשמה, כפי שנראתה לנו עד כה. שכן אם נראה את ייחוד העצמות במקורה כמקביל לייחוד הספירות בעצמות (ורמ"ק משתמש באמת באותה מלה לציון שני היחסים האלה), הרי מתגלית הבחנה בין אין-סוף והעצמות המתפשטת — הבחנה שהיא לפחות מקבילה להבחנה שבין העצמות וספירות-הכלים. אמנם הכלים מיוחדים בעצמות כייחוד הגוף עם הנפש, אולם הייחוד של הגוף עם הנפש ודאי שאינו מבטל את ההבדל העקרוני ביניהם; וכן יש לשמור על ההבדל בין ספירות-הכלים לבין עצמות המאציל המתפשטת בהן. בדומה לזה נוכל להבחין גם בין הנפש וכוחותיה, ואם כי הבחנה זו לא תהיה כה תמורה כמו ההבחנה הקודמת, שהרי ההבדל בין הנפש וכוחותיה לבין הגוף הוא ברור וחד יותר מן ההבדל שבין הנפש לבין כוחותיה, מכל-מקום יש כאן — לפחות על-פי המשל — הבחנה מושגית בין האל כשהוא לעצמו לבין עצמותו המתפשטת. אף אם קשה עדיין להראות שזוהי הבחנה ישותית, שכן אפשר לטעון שהנפש היא היא כוחותיה, הרי ייתכן שיש כאן בכל-זאת רמז לבחינת-ביניים שהיחס שבינה לבין האל נמשל ליהס שבין כוחות-הנפש לנפש. על-כל-פנים, ברור שהספירות המוזכרות בכל הדיון הזה הן ספירות-הכלים, שכן מדובר כאן על שני מיני ייחודים של הספירות (נוסף לייחודן בינן לבין עצמן בבחינותיהן הפנימיות). הייחוד האחד הוא עם שורשן העליון בצחצחות, והייחוד השני הוא אותו ייחוד שדיברנו עליו — הייחוד בעצמות המתפשטת בהן. שני הייחודים האלה נתפסים כאן כייחוד 'במאציל', אף-על-פי שהראשון שבהם ודאי שאינו מציין ייחוד

¹⁴⁶ שם לו ע"ב (בסוף פרק שישי).

ההבחנה בין הנפש וכוחותיה

באל עצמו, אלא בשורשי הכלים, והשני הוא ספק באל ספק בעצמות המתפי' שטת ממנו¹⁴⁵.

בס' אילימה מפורט משל הנשמה עוד יותר. אין-סוף עצמו נקרא כאן 'אדם דאצילות' מפני שהוא הנשמה למערכת הספירות (שהיא הנקראת בדרך-כלל 'אדם דאצילות') כי כמו ש'הנפש תפעול בכל איברים כל הפעולות, כך אין-סוף פועל בכל הספירות... והוא נשמתם וחייהם והוא פועל שיעור קומת הפעולות בכל הספירות'. שיעור קומת הפעולות נאצלת מאין-סוף בבת אחת, 'מפני שלא יפעול ויחזור ויפעול'. וכאן מופיע תפקידו של רצון-הרצונות, שבו מאוחדות כל הספירות באחדות שלמה, והוא נמשל לחוש המשותף המאחד בתוכו את כל פעולות הנפש ועל-ידי-כך הוא מתאם אותן¹⁴⁶.

המשלת רצון-הרצונות לחוש המשותף מוכיחה בבירור שהכוונה לאמצעי-ביניים, שאינו זהה עם עצם הנשמה. תפקידו המדויק של רצון-הרצונות יתברר בפרק הבא; המשלתו לחוש המשותף עדיין אינה מוכיחה שהוא, ולא אין-סוף, מתפשט כנשמה בספירות. הן בס' אילימה והן בס' שיעור קומה מדובר על אין-סוף עצמו כנשמה לספירות: 'הספירות חוץ ממנו — אינם עצמותו אלא כליו, אמנם יש להם לספירות נשמה שמפעילים, והיא היא חיותם, והיא היא עצמותו המתפשט, שאין העצמות הזה משתנה, אלא הוא כמשל הנשמה בגוף, שהיא אחת ועל-ידי האיברים היא פועלת פעולות שונות... וכך הוא עצמות האין-סוף ואורו המתפשט בספירות, נותן בהם כוח לפעול והוא חיות הספירות

¹⁴⁵ בניגוד לזוהר המתאר, עקרונית, רק שני ייחודים המוגדרים בבירור: ייחוד הספירות בינן לבין עצמן וייחודן באין-סוף עצמו (עיין תשב"י, משנת הזוהר א, עמ' קה והערה 4). גם אלקבץ מדבר על שני ייחודים, וגם אצלו אין מקום להבין זאת כרמז לשני מיני עצמות — הייחוד האחד הוא ייחוד הספירות בעצמן, והשני הוא ייחוד העצמות המתפשטת בהן: 'הייחוד החיצון הוא לייחד גוף הספירות בעצמן, והייחוד הפנימי לייחד העצם המתפשט בתוכם. החיצון נעשה בקיום המצות, והפנימי בלימוד התורה, וזהו סוד ותלמוד תורה כנגד כולם' (לקוטי הקדמות 176 ע"ב).

¹⁴⁶ אילימה יס ע"ב. כך גם אצל אלקבץ 'וכאשר האדם יש לו נשמה וגוף... כדמיון זה בספירות מציאות אשר הם מלבוש והיכל לנשמה המתפשטת בתוכם אשר היא כולה אחת בלי פירוד ח"ו, ומתפשט האין-סוף ב"ה בתוכם להנהיג ולפעול בהם בזה העולם... ויש בנפש חוש המשותף לכל חושים והיא מגלה ומראה בעיניים חוש-הראות ובאזניים חוש-השמע, אף-על-פי שהמגלה חוש-הראות הוא בעצמו המגלה חוש-השמע — כך האין-סוף ב"ה המתגלה ומתפשט בגוף הספירות מראה בספירה אחת דין ובאחת רחמים לפי רצונו' (לקוטי הקדמות 170 ע"ב, וכן 172 ע"א). אלקבץ איננו מדבר בפירוש על רצון הרצונות, ואין-סוף עצמו ממלא אצלו את התפקיד של החוש המשותף. לעומת זאת מביא אלקבץ אותו משל על החוש המשותף בקשר לצחצחות (שם 177 ע"ב). כאן אנו רואים בבירור (כפי שעוד יתברר להלן) שההקבלה בין רמ"ק ואלקבץ היא בתחום הרעיונות של ספ"ר, ולא של ס' אילימה.

היחס שבין אלוהים והספירות

זאין הפעולות והשינויים בו' ¹⁴⁷. בתהליך נמשך של הזדככות עולה המציאות כולה עד היותה 'כסא אל האין-סוף... והנה בהזדככות המדרגות אלו על אלו הוא כערך הנשמה אל הגוף, שאין-סוף נשמה לזכות הכתר, והכתר נשמה לתיקוניו, וכן הלאה עד לעולם הגשמי. אף-על-פי-כן, 'אין באין-סוף בחינה ידועה ומציאות פרטי לומר מבחינה זו ישפיע כך או מבחינה זו ישפיע כך ח"ו, שזה הפך האחדות — אין לחלק בו ולהבחין בו בחינות... ואין בו בחינות מסויימות בספירות אלא הוא אחד תכלית הפשיטות ושופע מכל צד בספירות' ¹⁴⁸.

בהמשך דבריו מזהיר רמ"ק מפני הבנה מוטעית של התפיסה הזאת; אמנם כל ספירה מלובשת בבאה אחריה, אך 'עם כל זה אין האלוה מתבחן לספירות ונאמר עצמות ונשמה שבכתר עלולה מאין-סוף, וכן נשמה שבכתר עילה לנשמה שבהכמה זו, אלא הוא עצם אחד תכלית אחדות — נמצא בכתר ונמצא בחכמה ונמצא בכל ספירה וספירה ולא יקבל בחינות'. ואף-על-פי שעצמות האל מגיעה אלינו דרך אמצעים רבים 'לא מפני זה יתעלם כוחו ופעולתו מהם' ¹⁴⁹. ההבחנה בין אין-סוף והספירות היא חמורה, וההבדל האונטולוגי העקרוני ביניהם אינו מרשה לראות את הספירות כעצמות האל; ועם כל זאת הוא עצמו הפועל בהם כנשמה בתוך הגוף: 'לא נוכל לומר שהספירות כלולות ממנו כדרך שכלולות זו מזו, שהרי אין מציאותו ממין מציאות הספירות כדי שיתפשט אליהם ונאמר שהם כלולות מעצמותו. אמת שהוא נמצא בספירות ופועל בהם כנשמה בתוך הגוף, אמנם בכלל איברי הגוף, דהיינו מספר עצם הספירות, או [אינו] נכלל בעצמות, ולזה נרחיק כללות הכתר (!) מהספירות. המלים האחרונות באות אולי להדגיש את פשטות העצמות המתפשטת, ועל-כל-פנים אין הן יכולות לסתור את הנאמר לפני כן על פעולתו של אין-סוף עצמו בספירות. כך נראה גם בהמשך: 'לתת מספר וחשבון בו, לומר אין-סוף שבכתר ואין-סוף שבחכמה... גם זה ח"ו כפירה גמורה, שאין אין-סוף מתפשט למספר הספירות, שנאמר בו בעצמותו הפועל בספירות מספר וחשבון, אלא הוא אחד מיוחד מצד עצמו ומצד ספירות, ואין הספירות מחייבות בו מספר, עם היותם מכפר, מפני שאינו עצם מתפרד מחלקים' ¹⁵⁰.

ברור אפוא, שאין לדבר כלל על דיפרנציאציה בעצמות אין-סוף. הטראנס-

¹⁴⁷ ש"ק עמ' 115. וכן בהתחלת ס' אילימה: מי שמכחיש את מציאות האל 'הרי סילק הנשמה מהגוף וביטל הכל' (א ע"א); הספירות הן לאין-סוף 'כגוף אל הנשמה' (שם א ע"ב) ועוד הרבה בניסוח כללי כזה.

¹⁴⁸ אילימה ז ע"א. ¹⁴⁹ שם ז ע"ב. ¹⁵⁰ שם ח ע"א.

ההבדל במשל הנשמה בין ס' פרדס רמונים והספרים האחרים צנדנציה של אין-סוף מודגשת כאן יותר מאשר בס' פרדס רמונים, ויחד עם זה אנו מוצאים כאן, לא פחות מאשר בספ"ר, ביטויים (בעיקר בפרקים הראשונים של התמר הראשון) המורים כביכול על אימאננציה של אין-סוף בספירת: 'העליון בתוך התחתון, נשמת חיותו ומחייתו ומקיימו, ולזה יש אין-סוף בלי אין, והיינו סוד עילוי אין-סוף על האין עד אין תכלית; ויש אין בלי ראשית, והיינו עילוי הכתר על החכמה... והם נשמה המסובבים זה מזה ובתוך זה, והסיבה הראשונה סיבה ונשמה לכולם'¹⁵¹. ובהמשך הדברים מורחב התיאור הזה על כל המציאות: 'שהמציאות כולו נשמה ונשמה לנשמה ונשמה בתוך נשמה, ואין-סוף נשמה לכל הנמצאים, ימצא בכל ויקיים הכל ואין דבר חוץ ממנו ואין הוויה מבלעדיו והוא מתלבש בתוך הנמצאים. לא שתאמר נשמת הארץ האלוה, וכיוצא, שזה הוא פתיות ח"ו, אלא תאמר האלוה באין ואין בראשית', וכן הלאה עד ליסודות הגשמיים — 'לתת מקום לאלוהות בלי גשמות ובלי סילוק מן המציאות השפל הזה'¹⁵².

ההבדל במשל הנשמה בין ס' פרדס רמונים והספרים האחרים

אבל תיאור היחס בין אין-סוף והספירות כיחס שבין הנשמה והגוף הוא נכון רק באופן כללי. לאמיתו של דבר הוא מסובך יותר. כשם שהתקשרות הנשמה בגוף האדם היא בעלת שלבים רבים — דרך הלחות, הדם, 'החיות הדק שעליו רוכבת הנפש', הנפש המשכלת, נפש, רוח ונשמה 'שעליה רוכבת נשמה לנשמות וכמה מדרגות... כן הדמיון הזה לספירות שהן כעין גוף, והנשמה בתוכם נתן במדרגות האלו, ודרך קצרה נאמר גוף ונשמה, כך דרך קצרה נאמר מאציל ועשר נאצלים'¹⁵³. וכן נאמר בפרק מא בתמר ד: 'כמה פעמים אנו אומרים שהנשמה תפעל בגוף דרך העברה, ואין העניין כך בדקדוק, שהרי הנשמה רחוקה מן הגוף כמה מדרגות; אמנם תפעול הנשמה בגוף על ידי הרוח והנפש הרוחניים והם בנפש החיונית, ומשם יגיע פעולת הנשמה אל הגוף; ועם כל זה דרך העברה נאמר הנשמה תפעול בגוף — כך ממש הוא אמרינו אין-סוף נשמה פועלת בספירות, שהם כדמיון הגוף על דרך משל'. כאן אנו רואים אפוא הבדל ברור בשימוש במשל הנשמה בין ס' פרדס רמונים וס' אילימה. בספ"ר מתוארת בדרך-כלל התפשטות הנשמה בספירות בצורה

¹⁵¹ שם ח ע"ב. בלשון דומה מדבר גם אלקבץ אל הספירות, שהן 'זו לפנים מזו כגלדי בצלים, ובתוך הפנימית שכולם היה נעלם עצמות האין-סוף ב"ה, והוא היה המאציל (לקוטי הקדמות 173 ע"ב).

¹⁵² אילימה ט ע"א. ¹⁵³ שם יד ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

פשוטה, ואלו בס' אילימה היא קשורה בתהליך מסוים (אם כי כיוון זה נרמז כבר בספ"ר, כפי שראינו לעיל בעניין ייחוד הנפש בכוחותיה). תהליך זה איננו מתרחש בעצמותו של האל; המשל על חלקי הנפש המתווכים בין הנשמה לגוף אינו מוכיח כשלעצמו שעצמות נאצלת מתפשטת בספירות, אך הוא בוודאי מורה על תהליכים של התלבשות שבלעדיהן אין העצמות מתפשטת בכלים, ודבר זה לא הודגש בס' פרדס רמונים באותה מידה כמו בספר אילימה¹⁵⁴.

והוא הדין בס' שעור קומה. העצמות מתפשטת בספירות דרך התלבשויות, כמו שהנשמה מחיה את הגוף דרך חלקי הנפש: 'שאור אין־סוף אינו שוכן אלא בכתר... וישתתף אל החכמה ויימצאו הפעולות... מיוחדות בבינה... ואור החכמה כדמות נפש אליהם, ואור הכתר באור החכמה כדמות רוח אל הנפש, ואור אין־סוף כדמות נשמה בתוך הכתר אל הכתר והחכמה, ובאמצעות העניין זה יתייחסו הפעולות אליו'¹⁵⁵. יש לשים לב שכאן מודגש, יותר מאשר בס' פרדס רמונים, תפקידו של הרצון בהעברת העצמות לספירות. למרות ההבדלים האלה בין ס' פרדס רמונים והספרים האחרים אומר רמ"ק, שדעתו בס' אילימה אינה שונה מדעתו בספ"ר: יהיה מספר האמצעיים, שדרכם עוברת העצמות, גדול כמה שיהיה — בסופו של דבר כולם 'כלי לנשמה הפועלת בתוכו... אין־סוף הנשמה לכלי יתן כוח ברצון, ורצון ברצון, ויש־תלשלו הנמצאים ממנו בסוד היות הפעולה יוצאת ממנו בצאת הפעולות מהנ־שמה אל הגוף, כמשל שהמשלתי בס' פרדס רמונים בשער עצמות וכלים ואלו דברי שם'. הנשמה המתפשטת בכלים היא אחת, והיא עצמה 'לא נתחדש בה דבר, שאין־סוף לא יקבל תוספת ולא מגרעת'¹⁵⁶.

כסיכום לבעיות שנתקלנו בהן בדיוננו על משל ניצוץ השמש ומשל הנשמה נביא את דברי רמ"ק בס' אילימה: 'והשינויים בספירות אינם מצד מאציל ח"ו אלא מצד עצמן, והנשמה תשתנה בכלים ותפעול כפי פעולתם, כניצוץ השמש העובר דרך העששיות הצבועות בגוונים משתנים שמראים צבעם מכוח האור והאור מראה צבעם, ואין האור נצבע בעצם... ולכך הנשמה דבקה במאציל ואינה משתנית ולא מתרחקת ממנו, אלא דבקה כניצוץ השמש בשמש עצמו המתנוצץ מעצם השמש ומאיר — כך הנשמה מתנוצצת מן המאציל

¹⁵⁴ נוסף לקטעים שהבאנו עיין גם אילימה ס ע"א, נו ע"ב.

¹⁵⁵ ש"ק עמ' 111, וכן בעמ' 6.

¹⁵⁶ אילימה יא ע"ב. אמנם דוחקא בדיון הזה מוזכרת בעיה שלא הועלתה בספ"ר — הבעיה של 'צאת הפעולות מהנשמה אל הגוף, שעליה נדון להלן.

משל האש והכדורים

ומחיה הספירות ומפעילן, נמצאת למטה בספירות, דבקה במאציל, והיא באין־סוף ובספירות במציאות אהת כרגע — דבק למעלה ופועלת למטה... והיא ממוצעת בין המאציל והנאצל, ופועלת בנאצל מכוח המאציל¹⁵⁷. מתוך המלים 'והנשמה תשתנה בכלים' אין להסיק שיש דיפרנציאציה בעצמות המתפשטת (לפחות לא 'שינוי בעצם'), אך עולות כאן שאלות עקרוניות שנוכל לענות עליהן רק בסוף דיוננו: מה טיבה של 'דבקות' העצמות במאציל? מה משמעותה המדויקת של ה'התנוצצות' שלה מן המאציל? האם העצמות היא באמת 'ממוצעת' בין המאציל והנאצל ופועלת רק מכוח המאציל, כלומר: האם באמת זהה העצמות עם המאציל, או שהיא כבר עצמות־ביניים ממש?

משל האש והכדורים

אותן השאלות עולות גם מתוך המשל הרביעי המובא בשער עצמות וכלים, בסוף הפרק התשיעי — משל האש והכדורים. זהו המשל המעורפל שבכולם, וגם הקבלתו לנמשל היא קשה. המשל מובא כדי להסביר את ההבחנה העקרונית בין האל, שהוא מחויב־המציאות, לבין ספירות הכלים, שהן רק אפשרי־המציאות. וכך נראה באמת מתהילת המשל: 'יציר האדם בדעתו אש גדול בתכלית, ומרב בהיקות אורו ועוצם חמימותו אם יצויר איזו יצירה בתוך האש ההוא הלא תכווה ויאבד כרגע. והנה המציא בתוכו והוזה באמציעותו ברוב כוחו ברצונו כדור מעלים האש'. הכדור, שהוא משל לספירה הראשונה, הומצא כאן ברצון האל, ואפשר אולי לומר, שנתחדש ממש. הכדור הזה 'אינה מעצמות האש', אך יחד עם זאת האש מאירה בו, בלי שיחול בה עצמה שום שינוי. מכיוון שהאש עדיין חזקה מדי 'הוצרך המציא כדור בתוך כדור', עד שנתהווה מספר מספיק של כדורים כדי ש'הבריאה הפנימית' שהיא האמצעות, היא החיצונית יותר לפי האמת, תוכל לסבול אור וחום מתוך שוה למזגו. אך בהמשך מדובר על האור והחום 'הבא משורשו' [משורשי] האש הגדול ומשתל־של דרך הכדורים ומתלבש בהם'. אם נמצה את המשל, הרי אין כאן אימא־נציה של האלוהות עצמה אלא של עצמות המתפשטת ממנה. אמנם אולי אפשר לדייק ולומר, שכאן מדובר כבר על ספירות הבריאה, ואילו בספירות האצילות מתפשטת האש עצמה, שהרי דווקא הבריאה היא 'שאינה יכולה לסבול האור והחום הנמשך מהאש'. אלא שמיד אחר־כך נאמר בפירוש: 'החום זהאור הראשון הוא אחרון, ובערך מציאות עצמות האור והחום לעולם לא נשתנה'.

¹⁵⁷ שם כו ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

לפנינו אפוא שתי אפשרויות של פירוש: (א) האור והחום המתפשטים בכל העולמות — וגם בספירות האצילות — אינם זהים עם האש אלא הם בגדר התפשטות מן האש; (ב) אין כל הבדל בין האור והחום לבין האש, וההבחנה ביניהם היא מילולית גרידא ונובעת מן האופי הציורי של המשל. אבל ההמשך מעמיד בספק את האפשרות השנייה: 'והנה האור והחום המתפשט בתוך הכדורים לא נתחדש בהתחדש הכדורים, אלא אדרבא קדם אליהם כקדימת האש הגדולה שהוא מקור האור והחום, ולא נתחדשו אלא הכדורים והכלים המעבים אורו בערכם, לא בערך האור והחום'. כאן יש הבחנה מסוימת בין האש לבין האור והחום, אם כי הם מיוחדים זה בזה. וכן גם בנמשל: 'האש הגדולה הוא אין-סוף ממ"ה... והכדורים הם הספירות הכלים, והאור והחום המתפשט בהם הוא עצמותו, נשמה לנשמה ומחייה הספירות'. עד כאן עדיין אין הכרח להבחין בין אין-סוף ובין העצמות, אולם סיכומו של המשל מקרב אותנו לפירוש כזה: 'והנה לא נתחדש ולא נשתנה האור והחום אלא בערך הכלים המיוחדים, אמנם בערך האור בעצמו אין חידוש ושינוי כי הנשמה היתה מקודם; אמנם בערך הכלים המציא להם מקום בעצמותו כדי שעל-ידם יסבלו החיים כוח אלוקותו'.

והנה אם נשווה דברים אלה לדיון שלהסברתו הובא המשל, יהיה עלינו להגיע למסקנה מפתיעה. שם נאמר 'שאין האצילות חידוש בערך המאציל, שהוא עצם האין-סוף הפשוט; אבל אל מציאות האצילות בעצמו, שהן הספירות שהן עצמותו כדפירשתי, ודאי לא נכחיש שהן עם היות שהיו נעלמות, עם כל זה מציאותם זה שהוא מציאות התפשטותם לא היה, אם כן נאמר שהן אפשרי המציאות הזה'¹⁵⁸. מה שנאמר כאן על האצילות נאמר במשל על האור והחום, כלומר על העצמות המתפשטות! ברור שיש אי-התאמה בין המשל והנמשל, שהרי ספירות הכלים הן, לדעת רמ"ק, אפשרי-המציאות במלוא מובנו של המושג הזה, כלומר הן מחודשות, וזאת ודאי שאי-אפשר לומר על העצמות המתפשטות. את הסתירה הזאת נוכל לסלק אם נבחין בין שני מובנים של המונח אצילות: הראשון בא לציין את התפשטות העצמות, והשני מתכוון למערכת ספירות הכלים¹⁵⁹. אם כך הדבר הרי העצמות אמנם איננה ישות נאצלת, אך התפשטותה היא אקט מחודש, לפחות מבחינת הכלים.

בס' אילימה בא אותו משל, כדי להסביר את היחס שבין האל והעולם בכלל.

¹⁵⁸ ספ"ר כס ע"א.

¹⁵⁹ על שני המובנים האלה של המונח אצילות, עיין תשב"י, משנת הזוהר א, עמ' קלה, קלו.

פירוש של רמ"ק למאמר קו-המידה

כאן לא מדובר על אש ואור אלא על אור בלבד. מלבד הבדל בלתי-חשוב זה זהה כמעט תיגור המשל עם הנוסח שבס' פרדס רמונים, וזה הלשון כאן: 'ולא נתחדש באור דבר אלא מה שהכדור מצד עצמו הלביש האור הזך שהוא מה, בלבוש עצמות הכדור... ולא נשתנה האור מצד עצמותו אלא נתלבש בלבוש שהוא כערך הלבוש... שהכדורים מלבישים האור ומבהיקים אורו בלבושי כדורי עצמותם'. רמ"ק מזהה כאן את האור עם אינ-סוף: 'והנה האור הגדולה הזאת שהמשלנו הוא אינ-סוף ממ"ה בעל המציאות כולו... והכדורים הם הספירות הכלים, והאור המתפשט בהם הוא עצמותו המתפשט, הנמצא קודם כל הנמצא המחודש והוא לא נתחדש... והוא בתוכם מחייה אותם ומנהיג על-ידם'. אבל בכיוון שאינו מצוי כלל במשל הכדורים בס' פרדס רמונים נמשך הדיון כאן: 'העצמות הזה, המתפשט תוך כל נמצא, נאצל מכתר ועד המלכות, יתן מידה ושיעור לכל מידה כדי רצון עליון למדוד. והנה כאשר יהיה מהכתר ולמטה נקרא בוצינא דקרדינותא — הוא הכתר ואינ-סוף בתוכו, נותן מידה למידות'. אף-על-פי שאינ-סוף הוא המתפשט בספירות ומודדן, הרי זה רק כשהוא כבר בבחינת בוצינא דקרדינותא, כלומר כשהוא מאוחד בבחינה העליונה של כתר: 'שהמודד הפועל אינ-סוף ואינו אינ-סוף, שאינו בעל שיעור ומידה, אמנם הוא התפשטותו המתלבש במידות'. באמת 'סוד המידה הזאת אינה מבלעדיו ח"ו, שמי ישער הנהגת הדין או הנהגת הרחמים... אלא הוא, שהוא הפועל במידות, ומי ישער כליו אלא היוצר בעל הכלים', אך כל זה מתאפשר רק 'על-ידי ההתלבשות ברצון כל הרצונות'¹⁶⁰. לפנינו אפוא עניין שלא פגשנו בו עד עתה בצורה זו — העצמות מתפשטת בספירות בתיווך של בוצינא דקרדינותא וקו-המידה. התהליך הזה תופס מקום חשוב מאוד בס' אילימה, אך תחילה עלינו לראות כיצד הוא מתואר בס' פרדס רמונים.

פירוש של רמ"ק למאמר קו-המידה בס' פרדס רמונים

מאמר קו-המידה (בז"ח פר' ואתחנן) פותח, לפי פירוש של רמ"ק, בקביעת מעמדו של האל הטראנסצנדנטי, מחויב-המציאות, שאינו מושפע ואינו משתנה על-ידי כל התהליכים המתרחשים לאחר-מכן — הוא 'נהורא דלא קיימה בנהורא'. כדי שיתחיל התהליך של ההתגלות 'הוצרך לומר גליף, אשר הכוונה לומר תחילת היעבות האור להתגלות'. מה פירושה של התעבות זו — על כך

¹⁶⁰ אילימה כה ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

נשמע עוד להלן. על-כל-פנים, לדעת רמ"ק מדגיש בעל הזוהר שההתגלות היא של האל עצמו: 'ואמר ונפיק, שהוא פועל עומד, ולא אמר ואפיק מפני כי הניצוצות האלה הם העצם המתפשט בתוך הספירה [הספירות] כאשר יתבאר, ולהיות כי זהו מציאות עצמותו לכן אמר ונפיק שפירוש יצא הוא בעצמו ולא מוציא לזולתו, כי התפשט עצמותו וגילוי הוא על-ידי עצמו לא על-ידי זולתו'¹⁶¹. אבל עם כל חד-משמעותם של הדברים האלה יש לשים לב שמדובר בר כאן על ניצוצות, שהם העצמות המתפשטת בספירות הכלים; הנציצו דכל ניצוצין הוא 'אור המאורות, נשמה לנשמות, שהוא עצם האלוקות שהם עשר ספירות נשמה לספירות הכלים כדפירשתי בפרקים הקודמים'. ואם גרצה לומר שעצם האלוקות מתחלק לעשר ספירות נשמה, הרי עלינו לסרס ולפרש את המשפט ולומר שהנציצו הוא עצם האלוקות והניצוצין הם עשר ספירות נשמה — פירוש דחוק מאוד! אבל גם אם נמחק את המלים 'שהם עשר ספירות' ונניח שיש כאן איזה שיבוש בדפוס, מכל-מקום הנציצו הוא הוא העצמות המתפשטת; והנה עליו נאמר בהמשך-הדברים שלמרות אחדותו עם אין-סוף הריהו מתפשט בספירות רק לאחר שכבר נאצל הכתר בבחינת כלי ונשמה גם יחד. הווי אומר, העצמות המתפשטת בספירות היא אמנם עצמות אין-סוף, אך כשהיא כבר מתלבשת בכתר (שהוא מצדו כבר מכיל בתוכו את שורשי כל ספירות הכלים).

מבחינה זו בלבד מותר לומר, שהעצמות המתפשטת היא נאצלת ולא זהה ממש עם האל: 'קודם האצילות הספירות הוכרח להיות מאציל הנשמה, כי הנשמה היא סיבת הספירות, והוא המגדל ומחיה אותם... ואם כן הוכרח לסדר העניין להיות מאציל הנשמה, שהוא הנציצו, דהיינו אור המאיר ומתנוצץ בספירות, ואחר-כך יתגלה ויתאצל ההכמה שהוא עצם הספירה שהיא הכלי ואחר-כך ייכנס הנציצו והנשמה בתוך החכמה. וזהו שבתחילה אמר נפיק האי נציצו וטמיר גו ההוא רעותא, שהוא אור הנשמות הנעלמות [הנעלמת] בתוך הכתר שהוא רעותא'¹⁶². לאחר שנאצלה החכמה מכיל הנציצו שבתוכה את הנשמה לספירות הבאות, כשם שהיא עצמה מכילה את הספירות עצמן: 'וכן נתאצלו שם גם-כן שאר הנשמות הספירות, נכללות בנציצו שהוא נשמת החכמה'. כאן אפשר להבין את הביטוי 'נשמות', המציין דיפרנציאציה בעצמות המתפשטת, רק כביטוי מושאל: 'ונקראים גוונים מפני שאין בעששית להראות גוונה אלא על-ידי האור המאיר ומאירה גוונה אל עבר פניה, לכן נתייחס אל

¹⁶² שם כו ע"ב.

¹⁶¹ ספ"ר כו ע"א-ע"ב.

פירוש של רמ"ק למאמר קו-המידה

הנשמה, דהיינו הנציצו והאור, הגוונים'. כבר ראינו בדיון על משל העשית שרמ"ק מדגיש את אחדות האור ואין-סוף, הניצוץ והשמש, אך בהמשך הדברים שוב מתקבל הרושם שלא מדובר על עצמות האל: 'ועם היות שנאמר שהאור אחד מיוחד, לא נכחיש שהאור המאיר דרך הכתר הוא מדרגה ראשונה והאור מתגלה שם תכלית המעלה, וכאשר תרד האור מאת פני האין-סוף כן תרד פלאים לפי ירידת המדרגות מעילה לעלול'. יש אפוא שינוי מסוים באור המתפשט על-פי מעלת מקומו המשתנה עם ספירות הכלים, שהן היורדות מעילה לעלול, ודבר זה אי-אפשר לאמרו על האל עצמו. אלא שרמ"ק ממשיך ומסתייג: 'ועם כל זאת טעם השתנות הוא מפני המסכים והעשיות המעבים את האור ומחשיכים אותו'¹⁶³. מדובר אמנם על השתנות האור, אך השתנות זו אינה אלא מצד הכלים ואין היא נוגעת בעצם האור. אנו רואים אפוא גם כאן אותה שניות: מצד אחד מדובר על עצמות אין-סוף עצמו כמתפשטת בספירות, ומצד שני מתוארת העצמות הזאת בצורה שאינה מאפשרת לזהותה עם האל עצמו.

הרושם הזה מתחזק בהמשך פירוש המאמר, שעה שמודגש תפקידו של הכתר בהתפשטות העצמות לספירות. הנציצו, שעליו דובר בתחילת המאמר, נקרא בלשון הזוהר גם בוצינא דקרדינותא, שהוא 'האור העליון, שהוא אין-סוף, דבק בכתר ונאחו בו כמו מנורה של גפרית שהאור נאחו בה ביותר'¹⁶⁴. הבוצינא הוא אפוא בעל-שניות יסודית; הוא מציין פעולה היוצאת כבר מעבר לאל, ויחד עם זה הפעולה היא של המאציל: על-ידי הבוצינא 'מאיר האין-סוף, המכונה בעולם נהיר מאן דנהיר שלא לכנותו בשם'. והנה הבוצינא הוא העצמות המתפשטת בספירות: 'האור המתפשט מתוך האין-סוף, שהוא נעלם בכתר עליון, מתפשט משם ויורד ומאיר דרך הספירות, שהוא נשמה. ומפני היות מקור האור והעצמות מן הכתר לכן נקרא כל העצמות בוצינא דקרדי-נותא, מפני שעיקרו ומקור האור מתייחס אל הכתר. אין נפקא מינה אם המלה 'שהוא' חלה על אין-סוף או על האור (הבוצינא), שהרי על-כל-פנים אין-סוף כשלעצמו אינו מתפשט בספירות בלי התלבשותו בבוצינא. יתר על כן, העצמות המתפשטת נקראת עכשיו בוצינא דקרדינותא ולא אין-סוף: 'האור העצמות הנתפשט בתוך הספירות מקורו הכתר, על-ידי האין-סוף המתעלם בתוכו; אם כן ראוי שאור הזה ייקרא בשם בוצינא דקרדינותא שהוא שם הכתר... על-ידי האור הזה שהוא שופע ומאיר בספירות הוא מגדל אותן ונותן להם

¹⁶³ שם, שם, וכן להלן: 'לא שהנציצו, דהיינו הנשמה המתפשטת היא בעלת הגוונים... אלא על-ידי האור המתגלה מתראים הגוונים' (כו ע"ב — כז ע"א). ¹⁶⁴ שם כז ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

מידה ומשקל כפי רצון המאציל דהיינו עצמותו המתפשט¹⁶⁵. העצמות המתפשטות היא רצון המאציל, ואם כי רמ"ק נזהר להזכיר תמיד שהאל מתלבש ומתעלם ברצונו, הרי בשבילנו הצד העיקרי באחדות זו של האל ורצונו הוא דווקא הרצון, שכן בו מתגלה האל כפועל. אולם הרצון הזה לא רק שהוא בעצמו כלי נאצל אלא גם הנשמה שבו כבר אינה זהה במעמדה עם האל הטראנסצנדנטי: 'ואל יחשוב המעיין כי הסתלקות האור העצם הזה המתפשט אל מקורו, או התפשטותו, מורה שינוי במאציל ח"ו... כי השינוי במידות, מפני שאינן מוכנות לקבל העצם'¹⁶⁶. ההבחנה בין האור ומקורו אינה בהכרח בעלת אופי ישותי, מפני ש'הנשמה והמקור הכל אחד, הוא מושל בספירות'¹⁶⁷. אבל רק על יסוד הבחנה זו יכול רמ"ק לומר, שההתפשטות או ההסתלקות אינן מורות על שינוי במאציל; אי הכנת הספירות לקבל את העצמות היא רק סיבה והסבר להתפשטותו והסתלקותו של האור, התהליכים האלה עצמם מתרחשים בעצמות המתפשטות, ולכן אי-אפשר לזהותה ממש עם האל הטראנסצנדנטי, אלא היא כבר האל באשר הוא מתפשט, האל כפועל.

עתה אפשר להבין כיצד יכול רמ"ק לדבר על העצמות כאילו היא נאצלת, ואפילו לכנות אותה בלשון רבים: 'האי אתקין ובטש — דהיינו אצילות; בכל הנטיעות — שהן הספירות; נהורין — שהן הנשמות והעצם המתפשט. פי', מאציל בספירות אורות ועצמות'¹⁶⁸. כאן ה'אצילות' המתפשטת היא כבר עצמות הלבושה בכתר. ועם כל זאת אומר רמ"ק בסוף פירושו למאמר קו"ה המידה: 'כי המשכיל תהלוכות העצם בתוך הספירות היא המעלה הנחמדת אשר אין ערוך אליה, ועל כיוצא בזה נאמר ראה עולמו בחייו, מכיר את קונו; ועליו נאמר אשגבהו כי ידע שמי, על זה נאמר דע את אלוקי אביך ועבדהו'¹⁶⁹. המושא של העבודה הדתית הוא האל כפי שהוא מתגלה, למרות מה שנתברר לנו שאין הוא זהה לזהות מוחלטת עם האל הטראנסצנדנטי של המסורת התיאולוגית; ובסוף הפרק השביעי מתאר רמ"ק בפאתוס רב את האימאננציה של האל בכל העולמות: 'כי שפע הוא גילוי נשמת הספירות ועצמות המאציל בספירות, ואז יהיה אורו יורד ונוקב [עד] התהום, כי הספירות יענו האור אל הבריאה והבריאה אל יצירה ויצירה אל עשייה ועשייה אל השמים והשמים יענו את הארץ והארץ תענה את ישראל ורב טוב לבית יעקב בהיותם דבקים

¹⁶⁵ שם, שם. ¹⁶⁶ שם, כז ע"ב.

¹⁶⁷ שם, כז ע"א. על-פי המשנה בס' יצירה שפורשה בשער ג פרק רביעי. שם (כסוף הפרק) נאמר באופן כללי שהכונה לעצמות המתפשטות בתוך הכלים.

¹⁶⁸ שם, כז ע"א. ¹⁶⁹ שם, כז ע"ב.

פירושו של רמ"ק למאמר קו' המידה

באלהיהם כדכתיב ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום, כי סיבת החיים הוא בסיבות הדבקות, וירצה באמרו חיים כולכם — יונקים מהחי נצחי ולכן חיים כולכם'. אבל למרות אופיו הפאנתיאיסטי של תיאור זה הרי דווקא ניסוחו הקיצוני מעורר חשד: האם לדעת רמ"ק יכול האדם באמת להגיע לידי דבקות עם האל עצמו? שוב יש להדגיש שאסור להכריע לגבי עמדתו של רמ"ק בשאלות עקרוניות רק על-פי קטעים בעלי אופי כללי, ועלינו לחזור לדיון שהטרמינולוגיה שלו מדויקת יותר.

בשער הנקודות (פרק שישי) נקרא הכתר בשם בוצינא דקרדינותא 'על שם פנימיותו המתעלם בסיבתו, סיבת כל הסיבות ממ"ה הקב"ה'. אין ספק אפוא, שהניצוץ המתעלם בכתר 'מתאחד' עם האל עצמו. לעומת זאת לא ברור תמיד מעמדו של קו'המידה. קו'המידה הוא האור שעל-ידו בוצינא דקרדינותא 'מגדל הספירה [הספירות] ונותן בהן מידה לכל צד'. הוא 'ממש בוצינא דקרדינותא... אלא שבחינת האור בעצמה נקרא בוצינא דקרדינותא, ובבחינות המידות למוד אותם כרצונו — שהוא עצם המאציל — נקרא קו'המידה'¹⁷⁰. הרצון (כלומר הבוצינא שבו מתעלם אין-סוף) נקרא כאן עצם המאציל: נמצא שאותה בחינה ברצון הנקראת קו'המידה שרויה כבר ביחס עם עצם המידות, שהרי היא המודדת את הדיפרנציאציה שבהן, ולכן זוהי בחינה שבה פועלת העצמות באופן מסוים ומפורט, ואי-אפשר לזהות אותה לגמרי עם הבחינה הנקראת בוצינא דקרדינותא. אמנם 'בוצינא דקרדינותא וקו'המידה שתי בחינות מיוחדות תכלית הייחוד, כי עניין בחינתה קודם התפשטותה, דהיינו הסתלקות האור במקור, ובחינה [ובחינת] מידתה — הכל ביחד דהיינו משחתא נהירא. והוא האור המתפשט ונותן יופי לכל המידות, כעניין משל האור אל העששיות כדפירשתי'¹⁷¹. ניתנה הרשות לומר, שהיחס בין שתי הבחינות האלה שבתוך הכתר מקביל ליחס שבין אין-סוף עצמו לבין עצמותו המתפשטת, בין מקור האור והאור, ועלינו להבחין בשלוש דרגות: האל עצמו בט-ראנסצנדנציה שלו, בחינת התפשטותו בכתר (בוצינא דקרדינותא) ובחינת פעולתו בספירות עצמן (קו'המידה). ואפילו מדובר כאן על שלוש דרגות של ישות אחת, על-כל-פנים העצמות המתפשטת בספירות — האור העובר בעששיות — אינה עצמות האל כשהיא לעצמה, אלא רק אחדותה בבחינות העליונות של כתר. שוב אנו רואים, שאפילו בס' פרדס רמונים אין להבין כפשוטם

¹⁷⁰ שם, כז ע"א.

¹⁷¹ שם, כז ע"ב, וכן: 'בחינת היותו נותן מידה לכל המידות נקרא קו'המידה. ובבחינת עצמותו נקרא בוצינא דקרדינותא, כי היא בחינתו בערך אל קודם התפשטו בספירות להאיר ולמוד' (כז ע"א-ע"ב).

היחס שבין אלוהים והספירות

את הדיבורים על עצמות אין־סוף המתפשטת; גם בשלב קדום זה של שיטתו קובע רמ"ק סייגים לתפיסתו האימאננטיסטית.

פירוש מאמר קוֹה־מִידָה בִּס' אִילִימָה

מאמר קוֹה־מִידָה מפורש באריכות ובפירוש רב בִּס' אִילִימָה, ואנו נדון רק בצד העקרוני שבפירוש זה. ההסתייגויות מן הכיוון הפאנתיאיסטי, שכבר נרמזו בִּס' פרדס רמונים, הן כאן ברורות יותר. ראשית יש לציין, שבניגוד למה שראינו בספ"ר אין רמ"ק מייחס כאן חשיבות מיוחדת להבחנה בין בוצינא דקרדינותא לקוֹה־מִידָה: 'נייחס עניין קו המידה, או בוצינא דקרדינותא וכיוצא, תמיד אל הכתר, להראות שבתוך אורו יתפשט הנשמה מלובשת אל הספירות, כאילו תאמר אין־סוף יתפשט; אמנם יתלבש אורו באור הכתר. ויתפשט אור הכתר ובתוכו אור אין־סוף נשמה לספירות למודד' ¹⁷². בדרך־כלל עוברת ההדגשה מבוצינא דקרדינותא לקוֹה־מִידָה; זאת אנו רואים גם כשהם מובהנים זה מזה ¹⁷³. אמנם בפרק שישי בתמר ד' הבוצינא מובא כבחינה גבוהה מן הבחינה הנקראת קוֹה־מִידָה, אך שתיהן בחינות בקוֹה־מִידָה הן: 'הנה קו המידה הזאת יהיה בה ג' בחינות: הא' הוא בוצינא דקרדינותא... המאירה הספירות הארת הנשמה, שהרי אין־סוף מתלבש בכתר ומשם הנשמה לספירות... והארת שכלים אלו מהנשמה, על־ידי הלבוש הנזכר, נקרא התפשטות בוצינא דקרדינותא'. בחינה זו אין בה דיפרנציאציה ואין היא משתנה לפי הדרגות השונות של הספירות — 'הנשמה האמיתית, שהיא אין־סוף המתלבש בכתר להיקרא בוצינא דקרדינותא, אין חילוק בין עילה לעלול לה כלל, אלא כולם מאין־סוף בסוד רצון הרצונות'. הבחינה השנייה, שהיא קוֹה־מִידָה, מודדת את מידות הספירות — 'זוהי בחינה מתפשטת מן ההארה הנזכרת, שהאור מאיר לפי המידות המשוערות, והיינו שישתלשלו בחינות ושיעורים ומידות'. בחינה זו היא הקובעת את הדיפרנציאציה בעולם האצילות, אף־על־פי־כן אין בה עצמה שינוי, מפני 'שהיא מתפשטת מן הכתר, דבקה בנשמתו אור אין־סוף, נשמת הספירות תמיד'. גם במצב זה הספירות (למרות היותן כבר מבודדות) הן 'דבקות במאציל, מתקרבות על־ידי השיעור והמידה ההיא'. הבחינה השלישית היא בחינת הספירות אחרי יציאתן 'מתכלית העלם הכתר'. זוהי אותה הבחינה שבה הספירות הן עצמות וכלים.

¹⁷² אִילִימָה כו ע"א. עיין גם ש"ק עמ' 28 — על קוֹה־מִידָה, ולא על בוצינא דקרדינותא, נאמר: 'הוא סוד כוח המאציל שהוא מתלבש בכתר'.

¹⁷³ אִילִימָה כה ע"א. עיין ש"ק עמ' 138 — שם לא מופיע כלל בוצינא דקרדינותא.

פירוש מאמר קו-המידה בס' אילימה

זהנה דווקא בתיאור הבחינה השלישית מדגיש רמ"ק ש'סוד הנשמה האמיתית בהם'. כל השיעורים והמדידות לא היו אלא 'הכנה למשכן הנשמה האמיתית אשר אין בה חילוק ולא כפירות ולא מידות, אלא כל המציאות איברים וכלים לאותה הנשמה בתוכה, והיינו שפע אמיתי ואור ממנו לאין תכלית ואין קץ וסוף... ולכך כשתאיר לא יתן חילוק מצדו בשום כלי אלא כולם לפניו דבקים בו — באותה הנשמה וההארה המתפשטת ממנו שאינה נבדלת ממנו, שאינו בעל חיבור ופירוד... הוא הוא סוד המאציל בנאצל. וענין זה אינו בשיעורים אלא כאשר ישער המודד מידותיו, או המכוין קשריו וייחודיו וחיבוריו בספירות, מיד יכוין באין-סוף — יחיד נעלם, נשמה המחיה הכל. ואין בו שום שינוי, לא מעילה לעלול ולא מספירות, אלא הכל סוד מרצון הרצונות; והוא שופע מכל צד... שפע כל ספירות ופעולת כל נאצל, ואין בו פעולה ידועה מבחינה ידועה, אלא מכל המציאות אחדות עווה פשוט תכלית הפשיטות... ואם יחסר או יעדיף, ימדוד או יחזור... הכל מצד ההלבשה במציאות הכתר, שבו ב' בחינות הקודמות: הא' — בוצינא דקרדינותא, מצד ההתקרבות אליו; הב' — קו המידה, מצד ההתפשטות למדות [למדוד?] במדות לכוללם בחינות הרבה, שיעור ומידה'. עם כל ההדגשה על האימאנציה של אין-סוף בספירות, הרי לעולם אין אימאנציה של אין-סוף לבדו בלי התלבשות ברצון-הרצונות. רק מצד התלבשות זו האל הוא בעל פעולה, בו כשלעצמו אין שום שינוי או פעולה; אפילו הנשמה שבבחינה העליונה בכתר, הנקודה הראשונה של התפשטותו 'שאינה נבדלת ממנו', אף היא הארה 'המתפשטת ממנו', וגם אם זו התפשטות סובסטאנציאלית של אין-סוף הרי אין לה כל משמעות בלי לבוש המגביל אותה לפעולה, ומפני ההגבלה הזאת עצמה אין אנו יכולים לראות אותה כזהה עם האל חסר השינוי מכול וכול.

ראינו שלפי ס' אילימה ההבדל בין בוצינא דקרדינותא לבין קו-המידה אינו עקרוני, ורמ"ק יכול אפוא לדבר באופן כללי על קו-המידה, ומתוך תיאוריו השונים ברור שאין הוא זהה עם אין-סוף: 'כמו שנייחס בספירות ריחוקם והבדלם לעוון, כך נייחס לשיעור קו-המידה — יש בה בחינת התפשטות והמידה, ובחינת ההעלם לסיבת העוון הגורם'. ולכן אפשר להבחין בו שני שיעורים: הראשון הוא השיעור המועט ביותר הדרוש לחיותן של הספירות, והשני — השיעור המרובה ביותר, שאף הוא אינו אינסופי. השיעור השני הוא הנקרא קו-המידה¹⁷⁴.

¹⁷⁴ אילימה כז ע"א-ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

כך מדובר על בחינה בקו־המידה הנקראת 'עילוף': כשהוא 'במציאותו בכות למדוד' נקרא קו־המידה מעולף — 'והוא כעין מי שיתעטף בעצמו ולא יוציא מעשהו לחוץ'. הוא מעולף גם אחרי גמר המדידה, כשקו־המידה מתחיל 'לאסוף עצמה בעצמה ולהסתלק, והרי אותו הכוח שנתפשט נאסף מדרגה אחר מדרגה להיקשר בשורשו, והמידות מדודות, הרי היא מתעלפת ועולה... עד שיתעלף מציאותה אל סוף חלוקתה וקשרה אל מציאותה ותחילת התפשטותה'. יש אפוא שני מיני עילוף: 'הא' — קודם התפשטות, בערך שיתפשט; 'הב' — אחר התפשטות, בערך מה שנתפשט ומתעלף ומסתלק¹⁷⁵. דברים כאלה ודאי שאינם חלים על האל עצמו.

והוא הדין לזיקתו של קו־המידה לאינ־סוף: אם כי קו־המידה הוא הנשמה לספירות ואיננו 'ספירות אלא תוכיות לספירות' — לא יתרחק (י)יחס הגוף מהנשמה, שהרי נשמתו מצד עצמותה לא יתייחסו לה איברים, אמנם מפני שיתופה אל הגוף יתייחסו לה איברים בערך בחינת הידבקה אל הגוף. ועל דרך זה יהיה העניין זה אל קו־המידה — הנה מצד עצמה היא נשמה מתפשטת מאינ־סוף, ולא יתייחס לה מידות ושיעורים... שכל זה רחוק מאוד בהתייחסו לאינ־סוף; אמנם כאשר יתלבש אורו בכתר הנה יתפשט אור הכתר בתוך הספירות וימדדם וישערם וייתייחסו לתוך קו־המידה מדידות ושיעורים ובחינות¹⁷⁶.

אמנם רמ"ק מזהיר מפני פיצול קו־המידה עצמו לספירות מובחנות: 'להזהיר המעיין שלא יחשוב ששינוי הכלים יעשו שינוי במודד כלל... ועם היות שהמידות מדודות בהשתלשלות זו מזו והם עלולות זו מזו, המידה המודדת פנימיות מידתם לא יתייחס לה חילוק בין מידה למידה, אלא כשיעורה ועניינה מן הכתר כך יימצא אפילו במלכות, שאינה עלולה זו מזו'. שוב מובא המשל על הנשמה שהיא אחת בכל האיברים, אלא שהנשמה גם כאן היא בוודאי קו־המידה ולא אינ־סוף עצמו. וכן במשל הנופח בזכוכית: הזכך נופח בכלי הזכוכית את בשימתו ונשימה זו מגדלת ומעצבת את הכלי. כך גם 'עצם המידה הוא אצילות ולא עצמות רוח החיים המודד, אמנם אצילות זה משתלשל זה מזה. אמנם עצם המאציל בתוך הנאצל, מכה בו ואומר לו גדל, ורוח החיים הנופחים בו ומודדים אותו אין בהם עילה ועלול כלל... ולזה יימצא שינוי בין הנאצלים מצד השתלשלות ולא מצד מאצילים, ולכך כשימדוד המודד שינוי במידות אינו מצד קו־המידה'. כאן מדובר לסירוגין

¹⁷⁵ שם, לב ע"א. ¹⁷⁶ שם, כח ע"א.

קוֹה־מִידָה וְהִבְחִינָה הַעֲלִיּוֹנָה שֶׁל כֹּתֵר

על המאציל ועל קוֹה־מִידָה, כך שגם אם נאמר שהמאציל עצמו מתפשט בנאצל הרי אין זה אלא בתיווך קוֹה־מִידָה, 'שהוא נפיחת חיים מאת הנופח'. רמ"ק מדגיש שהרחקה גדולה מדי של הנאצל מן המאציל מביאה לידי כך, 'שלא ייקרא המאציל פועל בעצם אלא על־ידי הנאצל הראשון... ואינה זאת הכוונה, אלא היות כל הפעולות מאתו... ולזה כוח המאציל לעולם בנאצל'. בכל זאת כוח המאציל בנאצל הוא תמיד 'בסוד קוֹה־מִידָה בהתפשטותו'¹⁷⁷.

קוֹה־מִידָה וְהִבְחִינָה הַעֲלִיּוֹנָה שֶׁל כֹּתֵר

למרות הסייגים שהעמיד רמ"ק להתפשטות העצמות בספירות, הוא מדבר באופן כללי על המאציל עצמו כמשער ומגביל כל ברייה וברייה במקומה ובצביונה, ואם כי אין המידות והשיעורים האלה בגדר מידה ושיעור מבחינתו, וגם הספירות עצמן אין להן שיעור ומידה מצד עצמותו, הרי 'הוא הוא המגביל כל הגבולים ונותן שיעור לכל המשוערים על־ידי התלבשותו בכלים, ושיערם ומדרם כאשר יוכלון שאת'¹⁷⁸. ורמ"ק יכול לומר כאן, כמו בס' פרדס רמונים, כי 'לעולם כוח אין־סוף נתון בהם בסוד היות קוֹה־מִידָה מודד מידתם על־ידי עצמות וכלים'¹⁷⁹. אלא שלפי פרק לט בתמר ד' יוצא, שהעצמות המתפשטות בכלים היא העצמות שבבחינה העליונה בכתר: לספירות יש שתי בחינות — 'הא', מציאותם בעצמותו שאינם אלא בסוד רצון־הרצונות... 'הב', מציאותם בעצמם, שהם מהרצון ולמטה. ולזה יתפשט חיותם אליהם ממנו בסוד קוֹה־מִידָה, דהיינו התלבשות אור המאציל בנאצל ראשון למדוד, דהיינו בוצינא דקרדינותא'. בהמשך הפרק קובע רמ"ק, שהיחס בין קוֹה־מִידָה לבין הספירות הנמדדות הוא כיחס שבין האל לבין המצאת הישות, שכבר אינה האל עצמו: 'צאת המידות מקוֹה־מִידָה ובה אין מידה, כעין מציאות צאת הנמצאים מאת מציאם ובו אין ריבוי'. אלא שהקבלה זו אינה מדויקת, כי ההעברה מקוֹה־מִידָה אל המידות היא פחות בעיינית מאשר ההעברה מן האל אל הנאצל, שהרי קוֹה־מִידָה הוא העצמות כשהיא כבר מלובשת בכלי הראשון, ואילו המעבר מן האל אל הכלי הראשון דורשת איזה תהליך מיוחד ובעל משמעות עקרונית יותר.

¹⁷⁷ שם, לג ע"א, ע"ב. אותו משל בא גם בדיון על שלבים נמוכים יותר של התפשטות קוֹה־מִידָה. כאן הכתר הוא המופיע כמקור הנשמה המתפשטת: 'והרי כאן ג' עניינים — האדם הנושב, דהיינו משל אל הכתר; והזכויות הנמצא מכוח האדם, היינו החכמה מכוח הכתר; והרות שהוא מחיות האדם נושב ומחיה הזכויות ופועל בו כעניין שסוד הכוח מתוכיות הכתר ופועל בתוכיות החכמה' (קי ע"א).

¹⁷⁸ שם, כה ע"ב. ¹⁷⁹ שם, כא ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

בהמשך מדובר על עליית תמונת שם כן ד' עד למצב 'שאסור להרהר שם, שהם אחדות באמתח אחדות עצמותו, ושם אין מידה ושיעור, שאינם בקוֹהמי־דה, שקוֹהמידה הוא התפשטות הכתר שבכתר למדוד אחר היותם מידות'. בחינה זו היא למעלה מקוֹהמידה, לפי שעדיין לא קיים אפילו העיקרון של המדידה, והיא 'בחינה בכתר שיתייחס בשם אין־סוף... ואותה בחינה אין בה שם ולא שיעור ולא קוֹהמידה; ואחר צאתה המידה הראשונה והתפשטות מבחינה זו, יתחיל בה מידה ושיעור, וקוֹהמידה מודדת ומשערת. אמנם למעלה הוא באין שיעור... מפני קורבתה אל המאציל'. זוהי אפוא בחינה המתקרבת למאציל אך אינה זהה עמו — שכבת מציאות שמעל לקוֹהמידה שבה יצא האל מעמקי עצמותו הטראנסצנדנטית, וביציאה ראשונית זו נתהוותה 'הבחינה בכתר שיתייחס בשם אין־סוף', שבה עדיין אין כל מדידה של קוֹהמידה.

המעבר מן האינסופיות אל הסופיות

בפרק מ ממשיך רמ"ק להסביר את המעבר מן האינסופיות אל הסופיות: 'מצד אין־סוף לעולם אין מידה ושיעור' — אינסופיותו של האל היא מוחלטת, רק 'בהתפשט הנאצל, שהוא מתרחק, יתחיל ממנו השיעור ויפעול בו המאציל השיעורים'. אך לפני־כן יש בחינה שבה הנאצל 'נתעלה ונתקרב למאצילו, לא שיער אין־סוף בו שום שיעור ומידה, שהרי הוא באין־סוף, והנאצל באין־סוף מחמת קורבתו אליו'. גם כאן אין עדיין סופיות, שהרי גם הנאצל עדיין הוא בבחינתו האינסופית. רק לאחר שהנאצל התפשט ויצא 'מאין־סוף לסוף, וכיוון שהגיע למקום שיש בו שיעור — פעל בו אין־סוף השיעור והמידות בסוד קוֹהמידה'. כל זמן שהכלי היה באין־סוף, כלומר כל זמן שבכלי לא היתה סופיות מצד עצמו, כל זמן שלא היה נאצל ככלי ממש — 'לא היה הסוף והשיעור יוצא מאין־סוף'. צריך להיווצר מצב ראשוני המאפשר בכלל את השיעור והמידה, ומצב זה נוצר על־ידי התהוות הכלי הראשון. אחר שנוצרה השניות העקרונית הזאת אפשר לדבר על התהליך הבא, המודד כבר מידות פרטיות יותר¹⁸⁰.

המדידה הראשונה היא בבחינה העליונה של כתר: ברצון־הרצונות 'תחילת שיעורים ומידות, אמנם הם באין סוף ומידה, ולכך אין גילוי למדידת

¹⁸⁰ הניגוד העקרוני הזה, בין האינסופיות המוחלטת לבין הסופיות, מסביר גם את סיומו של התהליך: שכן אף־על־פי שמקורו הוא אינסופי הרי מצד עצמו הוא סופי, ולכן הוא מוכרח להסתיים: 'כמו שהתחיל שיעור ומידות ממקום השיעור אל המשתלשלים כופירשתי, כך חוייב למשתלשלים גמר שיעור התפשטותם, ואין שיעור וסוף מאתו; אמנם המשתלשלים בירידתם זה אחר זה יתחייב להם ירידה' (שם, לד ע"א).

המעבר מן האינסופיות אל הסופיות

שיעורים, אמנם ישתלשלו מבחינת המציאות הזה... להיות מתפשט מכאן מציאות המידות אל מקום מדידתם ושיעורם, והם כאן באין שיעור ומידה¹⁸¹. ומכיוון שהמידה הבאה היא מדידת מלכי אדום (בחיות החכמה שבכתר), הרי ברור שגם קודם-לכן לא מדובר על אותה בחינה עליונה שהיא באופן עקרוני מעבר לכל מידה, אלא על מדידת כתר שבכתר, שהיא אינסופית מבחינה כמותית (אם אפשר לומר כך) בהבדל מן האינסופיות האיכותית, המציינת את המעבר מאין-סוף לבחינה העליונה של כתר.

אמנם אין להכחיש, שקיים טשטוש טרמינולוגי בין המעבר הזה לבין רצון-הרצונות עצמו, כשם שלא ברורה גם ההבחנה בינו לבין אין-סוף: 'עד כאן כלל ר' שמעון בקו-המידה בשער א' מפני היות סוד קו המידה הזאת מן המציאות אשר אין בו שיעור ומידה עד ימצא השיעור והמידה, דהיינו מאין-סוף עד כל מציאות הכתר, שנקרא הכתר אין-סוף והוא יוצא מאין-סוף לסוף ומאין-שיעור לשיעור ומאין-מידה למידה; ומכאן ואילך יתחיל השיעור והמידה, ולכן עד כאן אין מידה נגלית. אמנם משער הב' ואילך, שהוא משיעור ומידת נשמת החכמה, התחיל קו-המידה להתפשט ולמדוד מידה נגלית¹⁸². את הטשטוש הזה ננסה להבהיר בפרק הבא.

על-כל-פנים רמ"ק יכול לומר באופן כללי על ספירות הכלים ש'אין-סוף הגבילים ומדדם ושיעורם... שבלי ספק נמצאו מאתו בחכמה שאינה מושגת, מיוחדת באחדותו הפשוט, אם כן כוח יתפשט ממנו להאציל הספירות ומדדם שיעור ומידה הראויים¹⁸³. ויחד עם זה אין פעולת המדידה הזאת מכניסה שום חידוש במאציל: 'שלא ידמה המעיין שנתחדש שום חידוש בנשמה אשר בכלים ח"ו, וזה שאנו אומרים שהוא אחד קודם שהמציא כל נמצא ואחד לאחר שהמציא הנמצאים. ומה שידמה בקצת מקומות בדברי רשב"י בעניין קו-המידה וכיוצא, שיש חידוש — אינו במאציל ח"ו¹⁸⁴. אולי אין להסיק מכאן שקו-המידה הוא ממש מחודש, אך בוודאי שאין הוא זהה עם המאציל. רמ"ק אומר שהוא מכוח אין-סוף, ובכל-זאת הוא הוא גם העצמות המתפשטת בספירות: 'והתפשטות קו-המידה היא התפשטות החיים מאור אין-סוף בתוכן; הנה כמו שהכלים יתפשטו מכוח הכלי הראשון, כך יהיה מתפשט הנשמה קו המידות בתוכן מכוח אין-סוף¹⁸⁵. מכיוון שקו-המידה הוא עצמות הלבושה

¹⁸¹ שם, לד ע"ב.

¹⁸² שם, לו ע"א. המדידה הקונקרטית והפרטית מתחילה רק מחכמה שבכתר 'והיא המודדת ומשערת מידת הספירות. זוהי המחשבה העליונה, ואין 'שום פעולה קטנה או גדולה שלא תהיה צומחת מן המחשבה. אמנם בסופו של דבר 'הכל נשמה דבקה למעלה במאציל' (שם, כח ע"ב). ¹⁸³ שם, כד ע"ב. ¹⁸⁴ שם, יא ע"ב. ¹⁸⁵ שם, צו ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

כבר בכלי הראשון לכן הוא יכול למלא את שני התפקידים — הוא מודד את הכלים ונכנס בהם כנשמה: 'עניין המידה הזאת אשר בספירות הוא חיותם. רוח חיים אשר בהם, דהיינו שכל בתוך שכל, נשמה בתוכם, סוד האין-סוף מתלבש בסוד לבושיו שפירשתי בתמר ב' פ"ט'. אך רוח חיים זו מופיעה רק 'בסוד אין-סוף מתלבש בכתר שבכתר ובחכמה שבכתר', דרך התלבשויות נוספות. ו'עם היות שמצד אין-סוף הכל אחד, מצד ההתלבשות ישתנה העניין... והנה לפי זה יהיה התפשטות רוח החיים האלו מדרגה אחר מדרגה — האציל כתר ונתלבש בו, והיה תחילת התפשטותו מרצון-הרצונות ונתפשט עד שמדד ושיער מכתר שבכתר אל מציאות הכתר, חכמה שבכתר ונתלבש בה ומדדה, ומדד בינה שבכתר. והיה מודד והולך ומתלבש כעין תולעת-המשי המציא לבושו ונתלבש בו... וכדי שלא יקשה שינוי במאציל יהיה כדפירשתי בתמר ב' פ"ט עניין עצמות וכלים שאין השינוי במאציל'¹⁸⁶.

המצאת הלבוש מתוך קו-המידה (כתולעת-המשי הממציאה את לבושה מעצמותה) אין פירושה הפיכת העצמות האלוהית לכלי, שהרי קו-המידה כבר איננו האל עצמו. ולכן יכול רמ"ק לעתים לדבר על העצמות באותה לשון שהוא מדבר על הכלים, כך למשל בעניין מלכי אדום: כשם שמלכי אדום אינם מתפשטים ככלים כך מתעכבת גם נשמתם, ואפשר לומר עליה במצב זה שהיא נמצאת בכוח: 'זכמו שהספירות לא נמדדו כך התוכיות הנשמה לא נתפשטה להנהיג, ולא ישתלם אותו המציאות אלא בהתפשט שיעור קומת הספירות ויתפשט הנשמה אליהם; וכמו שאמרנו שהנהגת הספירות בסוד המחשבה כלולות וקמוטות, כך סוד הנשמה עומדת בעצמה בלתי-מתפשטת. ועם היות שעניין זה לא יצדק באין-סוף ח"ו, יצדק בסוד ראשי ההנהגה'¹⁸⁷.

סיכום הדיון בקו המידה

קודם שנדון בראשי ההנהגה האלה נוכל לסכם את הדיון בקו-המידה: בס' אילימה מפתח רמ"ק תורת עצמות וכלים, שלפיה העצמות המתפשטת לעולם אינה זהה עם האל כשהוא לעצמו. אבל האל הטראנסצנדנטי הזה איננו מעניינו של המקובל המנסה לכונן תורת-אלוהות שיטתית. במרכזה של תורה זו עומד האל הפועל, כלומר האל הרוצה, והאל בבחינה זו הוא המאציל שעצמותו מתפשטת בספירות. עצמות זו נקראת גם בוצינא דקרדינותא (או בשם כולל:

¹⁸⁶ שם, כה ע"ב — כו ע"א. הרמיזה לתמר ב פט מכוננת לעניין ראשי ההנהגה שבהם נדון להלן.

¹⁸⁷ שם, קג ע"ב.

הראש העליון של כתר

קוֹה־מִידָה). ומכיוון שהבוצינא וקוֹה־מִידָה מובחנים בבירור מן האל עצמו הרי שיש מקום לקביעת בחינה מסוימת באל שהיא טראנסצנדנטית לגמרי. הרמזים לתורה זו מצויים כבר בס' פרדס רמונים, אבל שם עדיין אין הפיתוח של תורת הבחינות העליונות של כתר, ולכן עדיין אין שם גם מערכת ההתלבשויות בג' ראשי הנהגה. ואילו בס' אילימה ממלאת המערכת הזאת תפקיד חשוב בתיאור התפשטות העצמות בספירות, שהרי היא מפרטת יותר את העיקרון השולט בספר הזה: נשמת הספירות היא העצמות הדבקה באי־סוף, אך המלוכשת בכלי הראשון¹⁸⁸. מן הדיון הזה מסתבר כבר (מה שיוברר לגמרי מתורת ראשי הנהגה), שהאצילות אצל רמ"ק כרוכה בהכרח בהתלבשויות; אין אצילות סובסטאנציאלית כשלעצמה, והנוכחות של העצמות האלו־הית בספירות אינה אלא תהליך של התלבשות.

הראש העליון של כתר

אגב דיון במאמר קוֹה־מִידָה נרמז כבר בס' פרדס רמונים מקומו החשוב של כתר בבחינתו העליונה: 'ובטש גו רעו דרעוין — הכוונה כתר בהיותו נעלם באי־סוף אז יקרא רעו דרעוין והנה בטש בו להתגלות; והנציצו נתעלם בתוך הכתר כראוי מפני שהוא נשמה אליו... לא היה מתגלה לא הכתר ולא הניצוצית [הנציצו] אשר הוא הנשמה אליו'¹⁸⁹. תפקידה של בחינה זו שבכתר בהאצלת הספירות מודגש יותר בפירוש מאמר אחר בזוהר (ח"א סה ע"א): הבחינה הגבוהה ביותר של הכתר היא 'כסא אל המאציל, בחינה מתקרבת אליו'. בבחינה זו 'עומד ומתאבק ושורה' מה שהזוהר קורא 'רישא דסתים יתיר לעילא' — הראש שרמ"ק קורא לו אי־סוף (אם כי לא ברור לגמרי אם הכוונה בזוהר לאי־סוף עצמו או לבחינה העליונה של כתר). הראש הזה האציל את 'הספירות הנעלמות שהם כלים אל העצם הנעלם... ונהיר מה דנהיר היינו העצמות המתפשט בתוך הלבוש... ועם זה יובן למה הוצרך להאציל על־ידי רישא ורישא, שהם אי־סוף והנאצל ראשון, מפני שעל־ידי האי־סוף נאצל העצמות המתפשט, ועל־ידי הכתר הסובל העצמות ומתמלא ממנו, והכל ברצון המאציל, נאצלו הכלים'. אפשר היה לדייק ולטעון שהעצמות ממש נאצלה מאי־סוף, אלא שהמשך אינו מתאים לפירוש כזה: 'העצמות הכל

¹⁸⁸ כך גם בספרים אחרים. למשל: 'ומתגלה אור הכתר נשמה לכל הספירות והיינו שיאיר אור הכתר דרך החכמה והבינה ולא ילבישו החכמה והבינה אורם אלא יהיה

אור הכתר עובר ומאיר למטה' (תפילה למשה רנג ע"ב ועיין גם רסב ע"ב).

¹⁸⁹ ספ"ר כו ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

אחד ואין צורך לא לשורש ולא למקור¹⁹⁰. התהליכים המתרחשים לאחר־מכן בחכמה שבכתר אינם משנים את פשטות האור: 'האור בעצמו לא מפני כך נתגלה ונתפשט מעצמו אל עצמו יותר ממה שהיה מפני הגילוי הזה; והפליג בזה להרחיק השינוי בעצם המאציל, אלא כמדליק נר מנר ואין המאציל חסר ולא נודע ולא נשתנה'¹⁹¹. רמ"ק מדבר אפוא (על־פי לשון הזוהר) על הראש הראשון, והוא מזהה אותו כאן עם אין־סוף.

שש הנהגות

אבל בפיתוח תורת ראשי ההנהגה בס' אילימה מסתבך מאוד התיאור הפשוט שבס' פרדס רמונים. תחילה מפורטות שש הנהגות (שהן התלבשויות) אשר 'לעולם אין־סוף בתוך כולם': (1) 'שימצא אין־סוף אפילו במלכות'; (2) 'שימצא מתעלם בלבוש הכתר, והכתר מלביש לאין־סוף; ונמצא אין־סוף בכתר שבכתר בתוך כל הספירות'; (3) 'שימצא אין־סוף בכתר שבכתר, וכתר שבכתר בתוך החכמה שבכתר ומשם מתפשט בכל הספירות'; (4) 'אין־סוף מתלבש בכתר שבכתר וחכמה עצמה והדעת, והם נשמה לספירות'; (5) 'שיהיה מתלבש בכתר שבכתר ובחכמה שבכתר ובחכמה ובדעת ובבינה'; (6) 'כאשר הבינה ילביש הדעת, והדעת ילביש אור החכמה, והחכמה ילביש אור חכמה שבכתר, ואור חכמה שבכתר ילביש אור הכתר עצמו ואור הכתר ילביש אור אין־סוף'¹⁹². מידת ההתלבשות תלויה במצב הספירות, אך העיקר החשוב הוא ש'כאשר ישתלמו הנאצלים ויוכנו — אור אין־סוף יושפע עליהם'. רק כאשר לא 'יוכלו לסבול אור אין־סוף' בגלל העדר הכנתם על־ידי התחתונים, אז 'יתלבש אור אין־סוף ויתעבה'. לדעת רמ"ק התכוון רשב"י בביטוי 'נשמתא לנשמתין' למצב שבו אין־סוף מתפשט בספירות ללא הלבושים האלה — כאשר 'הספירות כולם מאירים באור עצמותו'. ואפילו בתוך כל ההתלבשויות — 'לעולם עצמות נמצא בתוך הספירות ותאיר בה ותופיע בה'. בכל הדיון הזה מתקבל הרושם, שמדובר על אין־סוף עצמו 'הפועל אשר אינו נפעל שהוא המנהיג תוך הספירות'¹⁹³.

¹⁹⁰ שם, עו ע"ב. ¹⁹¹ ספ"ר עז ע"א.

¹⁹² אילימה יב ע"א. להלן (יג ע"א) יש תיאור של שבע התלבשויות השונה בכמה פרטים מן התיאור הקודם. המדרגה הנוספת כאן היא: 'הבינה מסתמת עוד סוד הנהגה זו ואינה פותחת אלא מקורי הגבורה'.

¹⁹³ שם, יב ע"ב — יג ע"א.

שלושת ראשי-ההנהגה

שלושת ראשי-ההנהגה

ששת שלבי ההנהגה האלה אינם אלא פירוט של ג' ראשי ההנהגה, כפי שנאמר בהתחלת פרק יט בתמר ב'. תורה זו באה לענות על השאלה התיאולוגית המרכזית: כיצד אפשר לייחס לאל פעילות בלי להכניס בו שינוי? תשובתו של רמ"ק אינה יכולה להיות שלמה אם לא יראה שהאל עצמו מתפשט בלבושים והוא-הוא הראש הראשון להנהגה. אולם דווקא נקודה מכרעת זו אינה ברורה כלל. תחילה נאמר ש'הראש הראשון הוא סוד אין-סוף בלי חקירה יותר כלל, יכונה כל מה שלא נודע ולא נשיג — אין-סוף'. אך כפי שראינו (לעיל, פרק ראשון, עמ' 49) אין השימוש בכינוי אין-סוף ערובה לכך שהכוונה לאל עצמו. וגם ההמשך (וכן סוף הפרק) עושה רושם שהמדובר כאן בבחינות מסוימות בכתר. אבל אחר-כך בתיאור שלושת הראשים מתקבל רושם שונה: הראש הראשון (ממטה למעלה) — חכמה שבכתר, היא המכונה בזוהר מוחא דאריך אנפין. הראש השני הוא 'בחינת הכתר שעל החכמה הנזכרת, והוא סוד גולגלתא באידרא'. והראש השלישי — 'ראש לכל ראש, אין-סוף, שאינו ראש על דרך החיוב... ולא נכלל במלת ראש עם נאצלו... שכל גבול נמנע בחוק המאציל... והוא קודם לכל ראש וממנו מתאצל ונמצא הראש... שהכתר ראש על צד החיוב ואין-סוף ראש על צד השלילה'¹⁹⁴. ג' ראשי ההנהגה הם, לפי זה, אין-סוף עצמו, כתר שבכתר, חכמה שבכתר. אולם לא כך הדבר לפי התיאור הבא, אף הוא ממטה למעלה:

(1) אור אין-סוף מתלבש בכח"ב שבכתר ובהתלבשות זו הוא עובר לכל הספירות; (2) החכמה שבכתר משתווה לשאר הספירות בקבלתה את אור אין-סוף כשהוא מלובש רק בכתר שבכתר.

והנה עוד לפני שרמ"ק עובר לשלב הבא, הראשון במעלתו, באה לידי ביטוי דו-המשמעות המתגלה בנקודה עקרונית זו. הוא מציין את ההבדל שבין שני השלבים הקודמים: 'שעד החכמה סוד העצמות מתלבש ומתפשט, מטעם שעד כאן הוא אין-סוף; אמנם מבינה ולמטה, והבינה בכלל, אינה באין-סוף אלא בגבול ותכלית, ולכך אינה עצם הנהגה אלא כלי להנהגה. אמנם החכמה דבקה למעלה והיא באין-סוף ונקראת מנהיג ולא כלי להנהגה... כשיתלבש בו אור הכתר ואין-סוף'. ברור שהמונח אין-סוף אינו מציין כאן את האל עצמו, אך לא כן בהמשך, בתיאור הראש השלישי: 'הג' — שיאיר אור אין-סוף דרך

¹⁹⁴ שם, סז ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

הספירות. והנה הבחינה הזאת הג' אי אפשר לייחס הפעולות לאין-סוף לבדו בלי הימצאות כלים, שאין לייחס אליו פעולות, שאינו מקבל היפעלות ושינוי וכיוצא; והכתר לבדו גם-כן אינה, שאין לסלק אין-סוף מהפעולות; אמנם הבחינה הזאת היא דבקות הכתר באין-סוף ואין-סוף בכתר באותה בחינה שהכתר מתקרב אל מאצילו, עד יתקרב הכתר אל העצמות כל מה שאפשר. ואחר הרחקו יעשה אל העצמות כלי בעניין שיהיה עצמות וכלים, ואין-סוף מתלבש בו לפעול... והנה שאר הספירות כולם כלים רחוקים מהמאציל קצת כאשר תתפשט נשמת ההנהגה בהם על-ידי ב' בחינות הקודמות; אמנם כאשר תתלבש האור בהם על-ידי סוד הכתר בבחינתו ממאציל קודם הרחקו, שהוא עצמות, גם עצמות נמצא בהם — וזה סוד העצמות המתפשט בספירות, וכל ספירה וספירה דבקה במאציל ממש¹⁹⁵. משמעותו של קטע זה היא, שהבחינה העליונה שבה אנו יכולים לדבר על האל הפועל אינה אין-סוף כשהוא לעצמו, שהרי הוא טראנסצנדנטי; אבל יחד עם זה אי-אפשר לזהות אותה עם הספירה הראשונה כשלעצמה, שאם לא כן אנו מנתקים את הספירות מאין-סוף, אלא בחינה זו היא הנקודה שבה הכתר נמצא בקרבה הגדולה ביותר לאין-סוף — נקודה שבה עדיין אי-אפשר לומר עליו באופן חד-משמעי שהוא כלי בלבד. רק אחרי ההינתקות מנקודה זו אפשר לדבר על הבחנה חד-משמעית בין עצמות וכלים, אבל אז העצמות המתפשטת בכלים היא כבר עצמות המלוכשת בכתר בבחינתו העליונה. גם כאן אפוא הראש הראשון אינו האל עצמו אלא אותה נקודה שבה הכתר דבק במאציל, ועליה נאמר כאן בפירוש שהיא העצמות המתפשטת בספירות¹⁹⁶. אמנם, בחינה זו נקראת גם 'המאציל', ועל-כל-פנים אי-אפשר לומר בפשטות שהיא עצמות נאצלת: 'והנה לא יוצדק באור הזה המתפשט נשמה בספירות לאמר בה שיתפשט וישתלשל, שאם כן יהיה אור נאצל ולא מאציל, ואינה זאת הכוונה, אלא שתהיה המאציל והנאצל הכל אחד — האצילות ממש כוח עילת-העילות. לזה נאמר שהספירות יתקשרו ויהיו אחד ויחזרו אל שורשם להתאחד עם המאציל, והיינו סוד ייחוד הנאצלים מפאת מאצילם, שלא ירדו הספירות מעילה לעלול אלא מצד עצמותם... מצדו כל נמצא דבק בו ולא יתרחקו הנמצאים אלא מצדם... ולזה כאשר

¹⁹⁵ שם, יז ע"א.

¹⁹⁶ כך גם בתיאור בשלבים נמוכים יותר: 'ג' ראשי ההנהגה: הא' — החכמה שהיא נעלמת... הב' — הכתר גלגלתא דא, והוא מתלבש בחכמה מוחא, סוד חכמה קדומה זו. הג' — אינו ראש ולא מכלל הראשים הנז' מפני שהוא באין-כוף, והיינו סוד העצמות המתפשט' (שם, סב ע"א). כאן מדובר על בחינות בתיקוני הכתר, כלומר בבחינה שבבחינה שבכתר.

‘המחשבה העליונה’

יתנהגו בלי אמצעות ספירות אלא מאותם [מאותה?] בחינה שהם נמצאים ממנו, והיינו בחינת דבקות הכתר וקורבתו אליו בעת אצילותו מראש המציאות, הנה הבחינה הזאת תהיה אבות לכולם להיותם שואבים שפע האחדות, וכולם ידונו כאחד בלי חילוף וחילוק בחינות כלל... וזו תכלית שלמותם וזו גמר מעלתם¹⁹⁷. כפי שראינו אפשר לומר שמבחינה זו הספירות הן עצמות האל, אבל אם נדייק יותר נמצא שהספירות אינן מתייחדות באל עצמו אלא בבחינה העליונה של כתר. כך נאמר בסוף תמר ב': 'בכתר יתאחדו יותר ויותר, וכאשר יתעלו אל כתר שבכתר אין הבדל בין הנפעלים והפועל, והמסובכים עם המסובב, דבקים בו תכלית כל מה שאפשר, ויאחדו ממש באין-סוף, שאין שם מסובב וסיבה אל [אלא] הכל סיבה'. אך בסופו של דבר 'אינם כקדימת המאציל והם שם מחודשים, והמאציל לא החסיר ולא העדיף קודם האצילות ואחר האצילות כלל'.

יחד עם זה אין רמ"ק נמנע גם בס' אילימה, כמו בס' פרדס רמונים, מניסוח חים כלליים שלפיהם הספירות הן עצמות אין-סוף מפני שהוא עצמו מתפשט בהן והוא הראש הראשון להנהגה: 'אין-סוף בכתר וכתר בחכמה — דהיינו ב' עלולים ראשונה וסיבת הכל'¹⁹⁸. מצד עצמו אפילו הכתר אינו מתבחן לבחינות ורק מצד הספירות הוא נשמתן, והוא הדין כל שכן לגבי אין-סוף המתלבש בו: 'הכתר בחינת נשמה לספירות, לבוש לאין-סוף, שאין-סוף הוא מתפשט אל הספירות ואינו מתנוצץ ח"ו ולא מתבחן לבחינת הפעולות והספירות... אמנם הכתר מתנוצץ ומתבחן לבחינות, לא מצד עצמו אלא מצד הספירות. ולכך נאמר אין-סוף מתלבש בתוך הכתר והכתר נשמה לספירות... ג' ראשי ההנהגה, נשמה בתוך נשמה, ונשמה בתוך נשמה: סוד אין-סוף תוך כתר שבכתר, וכתר שבכתר תוך חכמה שבכתר ואחר-כך בבינה יתנוצצו הניצוצות לספירות'¹⁹⁹.

‘המחשבה העליונה’

הראש הראשון להנהגה נקרא גם 'המחשבה העליונה'. רמ"ק מברר את הסוגים השונים של המחשבה ואומר, שהמחשבה העליונה היא 'מחשבה לכל

¹⁹⁷ שם, יו ע"א — ע"ב. ¹⁹⁸ שם, יח ע"א.

¹⁹⁹ שם, נו ע"ב. אין-סוף עצמו מופיע כראש הראשון בעוד כמה מקומות. עיין למשל ק' ע"ב; ש"ק ע"מ 173; וכן בפירוש עבודת יוה"כ: 'רישא חדא הוא סוד הארת האור ממקורו עלידי החכמה... רישא תניינא הוא אור הנשפע מהכתר ונמשך על הספירות; רישא תליתאה הוא אור אין-סוף עצמו. וכדי להמשיך תריץ רישין עילאין. דהיינו כתר עם היותו כסא לעילת העילות, ושתייהם מתגלים בספירות ונקשרות

היחס שבין אלוהים והספירות

המחשבות והוא סוד באין־סוף, ייקרא מחשבה בבחינה שכל הנמצאים נכללים בעצמותו; והוא כולל כל הנמצא ולא במציאות היפרדם למטה אלא במציאות העצמות המתאחד, שהוא והם דבר אחד, ואינם נפרדים ולא מתרבים ולא מתגלים, אלא עצמותו הוא ספירותיו והוא הוא הכל ואין דבר חוץ ממנו. ויש מחשבה קדומה והוא הכתר... והיינו שנתפשטו כל הנמצאים מעצמותו אל העלול הראשון. ויש מחשבה סתם, והוא שורש כל הנמצאים אשר בחכמה... והנה ג' מחשבות אלו הוא סוד ההנהגה שיתלבשו, ג' ראשי ההנהגה הנזכרים... ודרך זה יתדבקו הנמצאות במאציל, ודרך זה הוא מחיה כל הנמצאות²⁰⁰. אם לא נבחין בין האל עצמו לבין הראש הראשון להנהגה יהיה עלינו להבין את המלים 'והוא הוא הכל' בכיוון פאנתיאיסטי רציני — העצמות המתפשטת בספירות, ובכל המציאות, היא אימאננציה סופסטאנציא־לית של האל עצמו.

כך מסתבר גם מביאור הערך מחשבה בשער ערכי הכינויים: על־פי תיקוני זוהר (מא ע"ב) אומר רמ"ק כי 'אין־סוף נקרא מחשבה וכתר עליון וחכמה ובינה' (וכן מלכות), 'וכל האצילות נקרא פועל בעצם אל המחשבה הרוחנית המאציל מלך מלכי המלכים'. אלא שכאן התיאור הוא כללי ביותר, שהרי בדיונים מדויקים יותר (בס' שיעור קומה ובס' אילימה) מדובר תמיד לא על כתר־חכמה־בינה עצמם, אלא על כח"ב שבכתר. יתר על כן — אחר שקבע רמ"ק באופן כללי שאין־סוף הוא נשמת הכתר הוא מדבר עליה כעל העצמות המתפשטת בספירות: 'שיש לכתר ב' בחינות: הא' הוא תיקוני הכתר, שורש לספירות; הב' — אור עצמות אשר לכתר, נשמה לספירות. שעם היות שאור אין־סוף עצמות בתוך הספירות כבר פירשתי שיש עצמות בתוך עצמות שהם ג' ראשים... ודרך כלל יש אור לספירות, שאותו האור נשמה מתפשטת מן הכתר, מהשורש אל הספירות, בעניין שהספירות כלים והכתר פועל בתוכם, וסוד אורו מתפשט בתוכם לפעול'. כשם שהנשמה נמצאת בתוך כל איברי הגוף 'כך אלו הספירות אור נשמתם מהכתר, ולכך לא יצדק אומרי זו אין לה חיות מהכתר'. באמת לא ספירות הכלים הם בעלי הפעולה — 'שאם נאמר כך נמצא שיתפאר... ויתחסד בחסידות שחוץ ממנו ח"ו... אלא הוא בעל הגבורה והפאר והחסד, ומן הטעם הזה נקראים תיקוני מלכא'. ומכיוון שהעצמות המתפשטת בתיקוני הכתר היא נשמת הכתר הרי היא גם נשמת

ומתאחדות ע"י אורם, לכן קשר הספירות שהוא הקטורת הוא בקודש הקדשים' (י ע"א).
וכן זבחי שלמים ח ע"ב.
²⁰⁰ ש"ק עמ' 98.

ראשי ההנהגה הם בחינות שבכתר

כל הספירות, כי תיקוני הכתר הם שורשי הכלים שבתוך הכתר. נשמה זו מתוארת בדרך שבה מתוארת בדרך-כלל העצמות המתפשטת; עליה 'אין אתה יכול לומר עצמות שבחכמה עלול מעצמות שבכתר... שאין עצמות מתבחן אל עילה ועלול, שאם כן אינו עצמות והוא עלול, ונמצאת מרבה ח"ו'²⁰¹.

ראשי ההנהגה הם בחינות שבכתר

עד עתה ניסינו לברר את השאלה אם הראש הראשון בג' ראשי ההנהגה הוא האל עצמו, ומצאנו שרמ"ק אינו עונה תשובה חד-משמעית על השאלה הזאת. והנה מתברר שראשי ההנהגה אינם אלא בחינות שבכתר: 'אין-סוף בכתר ושם חביון עוזו, שאין שום בחינה לשכינתו אלא בחינה ראשונה לנאצל שהיא מתקרבת למאציל... אין גבוה בנאצלים למעלה ממנו, הוא הכתר; ואם יעלה בדעת קדימת המאציל לנאצל — היא זו הבחינה, שאין חוצץ בינה לבין מאצילה זולת גבהות המאציל על הנאצל. ויתפשט ממנה סוד החכמה שבכתר ויתלבש הכתר שבכתר בחכמה שבכתר... והנה יהיו מתייחסים ג' אלו בתוך בינה שבכתר: כתר וחכמה — גולגלתא ומוחא, עם היות שיש למעלה מבינה שבכתר כתר וחכמה — רצון הרצונות ומחשבת המחשבות... ועם כל זה אין לנו לחלק בחינות מכאן ולמעלה, רק ג' בחינות אלו שהם ג' ראשי ההנהגה: אין-סוף סתם, כיוון שמכאן ולמעלה באין-סוף ויכונה באין-סוף; וכתר שבבינה שבכתר; וחכמה שבבינה שבכתר, היא חכמה קדומה מוחא. ואלו הם ג' ראשי ההנהגה המכונים תמיד בדברינו'²⁰². ג' ראשי ההנהגה הם לפי זה: (1) אין-סוף שבכתר ובחכמה שבכתר; (2) כתר שבבינה שבכתר; (3) חכמה שבבינה שבכתר. שלושת הראשים האלה מתלבשים בבינה שבבינה שבכתר, שבה תיקוני אריך אנפין — שורשי הכלים. בכל מקום שנאמר בו, בהקשר זה, אין-סוף סתם — הכוונה לכללות הבחינות של כתר וחכמה שבכתר (רצון-הרצונות ומלכי אדום) יחד עם אין-סוף עצמו; ובכל מקום שנאמר בו כתר וחכמה, הכוונה לכו"ח בבינה שבכתר.

יש להדגיש כאן שכל בחינות אשר הספירות בכתר שבכתר הן נעלמות, 'ובחכמה שבו — הכתר והחכמה נעלמות, ובבינה שבו — כתר נעלם, וכמו-כן נעלמת בחינת הכתר משאר הבחינות שבתוך כל ספירה וספירה 'ולעולם בכל המדרגות הוא הכתר נעלם... ובכל מקום הוא כסא לאין-סוף ולבוש לעצם המתפשט'. אמנם כשאנו מונים את מספר אשר ספירות באופן כללי הרי נכלל

²⁰¹ אילימה ק ע"א.

²⁰² שם, פא ע"א-ע"ב, ועיין גם לעיל פרק ראשון עמ' 50 ובהערה 118, וכן ש"ק עמ' 29.

היחס שבין אלוהים והספירות

הכתר ביניהן, אולם כשאנו מדברים על עשר הבחינות הפנימיות שבתוך כל ספירה וספירה באה במקומו הדעת, שהיא 'ענף מהכתר וחלק משלים במקום הכתר בכללות הספירות'²⁰³. זה ייחודה של בחינת הכתר שבכל ספירה וספירה, שבה מתלבשת העצמות המתפשטת וממנה היא עוברת לשאר הבחינות שבאותה ספירה: 'וכאשר נאמר שימצא אין-סוף בנאצלים כולם נאמר שכל ספירה כלולה מי', ובכתר שבה יתפשט סוד אור גולגלתא דא, ובתוך האור הזה — האור נשמת חיהם, דהיינו סוד אין-סוף בתוכם... וסוד אור זה מקור לכל המאורות אשר בסוד גולגולת אשר לכולם, בעניין שכל מקום שימצא שיעור קומה והנהגה יעשה שם גולגולת, ועל הגולגולת אין-סוף'²⁰⁴. אמנם יש להדגיש שכל ההתלבשויות האלה אינן מסלקות, לדעת רמ"ק, את השגחת המאציל מן העולם.

התלבשויות אור אין-סוף

עצם הדיון בג' ראשי ההנהגה הובא, כאמור, כדי לענות על שאלות דתיות ותיאולוגיות עקרוניות, וביניהן אף על השאלה: כיצד פועל האל פעולות דין ושכר ועונש? תשובתו של רמ"ק היא שחטא האדם גורם רק להתלבשות אור אין-סוף, והתלבשות זו אינה מכניסה כל שינוי באין-סוף עצמו אלא בספירות בלבד — הן מקבלות את אור אין-סוף דרך לבושים, וממילא גם כל העולמות מתרחקים ממנו; הלבושים האלה הם המקור לדין ולעונש: 'אם נאמר שאין-סוף ממש נשמה פועלת תוך כל הספירות לא יתייחס לספירות שם פירוד ושום דין כלל; ואם יהיה דין נרחיק הספירות מאין-סוף; ולא הרחיק השולל הפעולות מאין-סוף ח"ו, שאין שום פעולה לאין-סוף אלא על-ידי הספירות, ואין שום פעולה לספירות... אלא מאין-סוף, אבל כשהפעולות טובות נאמר שאין-סוף נשמה לכל י' ספירות בהשוואה אחת... אבל בהשתנות הפעולות, שהמלכות היא פועלת דין... יסתתם אור אין-סוף מהם. ולא שישוללו הפעולות ממנו, אמנם נרבה הלבושים, אלו בתוך אלו... ואין הלבשה זו מאתו אלא מאת הספירות שהם המשתנות'²⁰⁵.

על-כל-פנים, אין ההנהגה העליונה מסתלקת גם כששולטות ההנהגות האחרות, 'מפני שאי-אפשר לספירות בלי אין-סוף, ואפשר לספירות בלי

²⁰³ אילימה זה ע"ב (בפרק יא). אין לנו מקום כאן לברר בפרטות את תורת הדעת של רמ"ק. עיין על כך בעיקר בספר שער ג' פרק ז. על תפקידה של בחינת הכתר שבספירות עיין גם שער הצנורות פרק חמישי.

²⁰⁴ אילימה סב ע"א; ועיין גם קיב ע"א-ע"ב.

²⁰⁵ אילימה קא ע"א, ועיין גם יג ע"ב.

התלבשויות אור אין-סוף

הנהגות כתר וחכמה ולזה הראשונה לעולם לא תחסר, שהיא דבקותם בכתר. שמבלעדה אין קיום לספירות ומבלעדי אחדותם באין-סוף אין להם מציאות. לעומת זאת אין הכרח שתהיה תמיד ההנהגה השנייה, אלא היא כבר תוצאה ממצב מסוים בעולמות התחתונים: 'לפעמים אור זה תתלבש בכתר ויהיה סוד הכתר לבוש לבחינה זו, ובהתפשט אור הנזכר לספירות ימצא כלי מלבוש ויתפשט הוא עצמו ממש כמציאות הא', אמנם יתפשט אור הכתר מלביש האור הנזכר ומרחיקו מן הנאצלים, מפני שכמו שהכתר האמצעי היה סיבה להשתל-שלותם גם עתה אורו ילביש אור ההנהגה הזאת הנפלאה, ויימצא אור הנמשך לספירות אור אין-סוף מתלבש בתוך אור הכתר. וזו אינה מחוייבת תמיד, שאפשר מבלעדה ואפשר שהיה כלי ככלים — מעבר — ואור אין-סוף עובר לכל הספירות בלי אמצעי'.²⁰⁶

תהליך זה של התלבשויות מתואר להלן ביתר פירוט: 'כל ספירה וספירה מזו ספירות תרד לפעמים ותחיה מהתלבשות אין-סוף בכתר שבכתר, וכתר שבכתר בחכמה שבכתר, וחכמה שבכתר בחכמה, וחכמה בדעת ודעת בבינה. ויתפשטו החיים האלו לכל הספירות... וכל עוד שתעלה הספירה ותתעלה המעלה תוסיף בחיים האלו ויתקרב אל מציאותם. ולפעמים החיים יתפשטו מהבינה, ואין הבינה אלא מעבר כעין שאר הספירות ויחיו וישיגו חייתם והנהגתם כהנהגת הדעת המתפשט. ולפעמים יזדכך יותר ויהיה כהנהגת החכמה. וכך יהיה עד שלפעמים ישיגו שאור אין-סוף ממש בהם והם מתדבקות בו, ואין הכתר שבכתר מלביש החיים, וכל-שכן שאר מדרגות, ואז הספירות הם בתכלית המעלה. והנה הייחוד וההשוואה לספירות תלוי בזה ממש, מפני שהשגתם תשווה כפי הזדככות החיים האלו המשולחים אליהם... יתעלו השגה על השגה במעלות הנזכרות עד שכאשר יאיר מאור אין-סוף בלי אמצעי כלל תתעלה מעלתם ותתפלא עד שהם מיוחדות בהשוואה גמורה שאינה מצד אין-סוף אלא בהשוואה אחת וייחוד אחד, ולא יובדלו בעילה ועלול לרוממות הארתם והשגתם, ואז כמעט אין להם עילוי אלו על אלו מצד אותה הבחינה'.²⁰⁷ כלומר, אפילו כשהספירות מונהגות בהנהגה העליונה אין הן מגיעות לידי זהות עם האל כשהוא לעצמו²⁰⁸; ורמ"ק טוען שהנהגה זו המתוארת בס' אילימה היא היא העצמות המתפשטת, שעליה דיבר בס'

²⁰⁶ שם, יז ע"ב.

²⁰⁷ שם, כב ע"ב — כג ע"א. וכן יג ע"א — כאשר הספירות 'יזדככו ויהיו מעבר לבה, לא לבוש', אז 'אור אין-סוף בספירות עצמן'.

²⁰⁸ בפרק הבא נוכיח, שלפי ס' אילימה הן מתאחדות רק עם הבחינות העליונות שבכתר.

היחס שבין אלוהים והספירות

פרדס רמונים: 'והנה ההנהגה הנכונה הוא כאותם שפירשתי בס' פרדס רמונים שער עצמות וכלים, שפירשתי ברעיא מהימנא שיהיו כל הספירות כלים ואין-סוף בלבד נשמתם, וכאשר יהיו במציאות זה יתייחדו ויתקשרו כולם במאציל'²⁰⁰. רמ"ק רואה אפוא את עמדתו בס' פרדס רמונים כתיאור כללי בלבד של השיטה, שפיתוחה המפורט והמדויק יותר בא בס' אילימה²¹⁰.

שתי בחינות באין-סוף

ראינו שרמ"ק מדגיש מאוד, שתורת עצמות וכלים שלו זהה בס' פרדס רמונים ובס' אילימה. טענה זו נראית תמוהה, כי מתוך ס' פרדס רמונים נראה, בדרך-כלל, שעצמות אין-סוף כשהיא לעצמה מתפשטת בספירות, ולא כן הדבר בס' אילימה. אמנם מצאנו גם בפרדס רמונים רמזים על איזו שכבת-ביניים, שבה יש דיפרנציאציה בעצמות המתפשטת — דבר שאי-אפשר לייחסו לעצמות אין-סוף. אפשר אולי לסלק את הסתירה הזאת במאמץ פרשני, אך אנו מוצאים בס' פרדס רמונים הבחנה שאי-אפשר להתעלם ממנה — הבחנה מושגית באין-סוף עצמו, כביכול. כבר ראינו²¹¹ שרמ"ק מדגיש את מעמדו הטראנסצנ-דנטי של האל שבו לא מתרחש שום תהליך. אולם אף-על-פי שהעצם המתפשט בספירות והאין-סוף 'הכל דבר אחד מיוחד', הרי בכל-זאת מכניס כאן רמ"ק הבחנה מסוימת: 'שיש חילוק אל השגתינו בו בין קודם התפשטותו או אחר התפשטותו; פי' אין-סוף ב"ה בבחינתו קודם האצילות, שבבחינה זו לא יושפט בה פעולה כלל, או בערך בחינתו אחר האצילות שאז נתגלה והאיר דרך הספירות האלה, ואז העצם מתפשט בתוך הכלים'.

רמ"ק עומד על כך, שלמרות הבחנה זו יש זהות עצמותית בין שתי הבחי-

²⁰⁹ אילימה קא ע"א.

²¹⁰ יש להוסיף, לשם השלמת התמונה, שהעיקרון של ג' ראשי ההנהגה חל גם בשלבים נמוכים יותר בעולם האצילות; שבע הספירות התחתונות אף הן מונהגות על-ידי ג' ראשי הנהגה שהן לבוש אל הראשים העליונים: 'כעין שהם ג' ראשים בכתר, חכמה ואין-סוף בתוכם... כך הם ג' ראשים אלו — חכמה ותבונה ודעת, שהם נשמה לוי' ספירות והעצמות העליון מתלבש בהם'. גם כאן אפשרי אותו תהליך הזדככות שבג' ראשי ההנהגה העליונים: 'פעמים תזדכך הבינה ודעת ותעבור אור החכמה, וכל הספירות מאירות באור החכמה; ופעמים יתעבה אור הבינה וילביש סוד אור הדעת ולא יתנו לעבור אלא בלבוש הבינה... וכאשר יתמצע העניין יהיה התלבשות הנה בדעת, והבינה מעבר, ואיר אור הנשמה, החכמה מתלבש בסוד הדעת, אמנם ז' ספירות לא ילבישו עוד כלל הנשמות, אלא הנשמות מאירות בכל הספירות בהשוואה אחת... בסוד נשמת חיים המנהגת. ותוך אלו הנשמות הנזכרות יתלבשו הג' אורות, ג' נשמות עליונות להנהגה — דהיינו אין-סוף בכתר, וכתר באור חכמה שבכתר כדפי לעיל' (שם, צח ע"א).

²¹¹ עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 59-60.

שתי בחינות באין-סוף

נות, ולהסברת דעתו הוא מזכיר את המשלים שהביא: 'והגילוי שנתגלת וקודם גילוי הכל אחד, מיוחדים כדמיון המים המיוחדים במעיין אפילו אחר התפשטותם, וכדמיון ניצוץ השמש במקורו'²¹². אך כבר ראינו עד כמה ניתן להבין את המשלים האלה באופן דו-משמעי. אמנם אפשר לומר שהבחנה זו בין אין-סוף לפני התפשטותו ואחריה — בין אין-סוף והעצמות, המעיין ומימיו, השמש וניצוצה — אינה אלא מצד המקבלים, ואין כאן הבחנה סובסטאנציאלית כלל, אבל כאן עולה השאלה אם המונח 'אצילות' בקטע זה אין משמעו כמו בתיקוני זוהר וברעיא מהימנא; כלומר, אפשר שכוונתו לאקט של התפשטות העצמות, ואם באמת כך הדבר הרי בין אין-סוף לכלים נכנסת איזו עצמות-ביניים, שאינה זהה לגמרי עם האל עצמו. ועוד נחזור לשאלה חשובה זו.

מכל-מקום בהמשך באה במפורש הבחנה בין אין-סוף לבין העצמות: בעלייה בדרגות המציאות מעולם העשייה, דרך עולמות יצירה ובריאה אנו מגיעים עד לעולם האצילות, 'ומן האצילות נכיר העצמות המתפשט, ואחר-כך נכיר קשר הדברים בסיבה הראשונה; כי נדע ונכיר קשר וייחוד העצם באצילות ושניהם מיוחדים בקשר אמיץ בסיבת כל הסיבות'²¹³. אמנם כאן בוודאי בא המונח 'אצילות' לציין את מערכת ספירות-הכלים, אך יחד עם זה נאמר שבתוכן מתפשטת העצמות ומעליה מצויה הסיבה הראשונה. לפנינו קביעה מפורשת של שלושה שלבים המובחנים זה מזה: ספירות-הכלים, העצמות המתפשטת בהן והסיבה הראשונה, שהיא סיבת כל הסיבות — האל הטראנסצנדנטי.

אותה הבחנה אנו מוצאים בפירושו של רמ"ק למאמר ברעיא מהימנא (עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 63). גם כאן מדובר על 'הבחינה השנית אשר למאציל שהיא בחינתו אל ספירותיו, דהיינו עצמותו המתפשט בתוכן. והבחינה הזאת מקבלת דמיון על-ידי הספירות כדמיון הנפש המקבלת צורה ודמיון על-ידי הגוף. ואמר כי אפילו אותו המציאות אין ראוי ליחס אל בחינתו הנעלמות [הנעלמת] מכל נאצליו, כי אין בו השגה ולא שם כלל'. ברור שאי-אפשר לומר על האל עצמו שהוא מקבל דמיון על-ידי הספירות, ולכן יש לסלק ממנו את התכונה המיוחדת כאן לעצמות המתפשטת. כך אומר רמ"ק שהנביאים ידעו, 'כי למעלה בסיבה הראשונה אי-אפשר לציירו בצירו ובהתפשטותו בספירות,

²¹² ספ"ר כה ע"ב.

²¹³ שם, שם. על המונח 'סיבה ראשונה', המציין את האל הטראנסצנדנטי, עיין לעיל פרק ראשון עמ' 44-45.

היחס שבין אלוהים והספירות

מפני שאינו מושג לזולתו²¹⁴, אמנם גם בעל רעיא מהימנא מדגיש את הטראנסצנדנטיות של האל לפני התפשטותו בספירות; אך אין הוא מבחין בין האל לבין עצמותו המתפשטת 'דאית ביה תמונה ודמיון', אלא כוונתו לומר בפשטות שאין דיפרנציאציה באל עצמו אף-על-פי שהוא-הוא המתפשט בספירות בעלות התמונה והדמיון. לעומת זאת אומר רמ"ק שאין-סוף אינו מקבל תמונה ודמיון 'מכל הספירות המקבלות תמונה ודמיון על [על-ידי ?] התפשטותן בתוך הכלים' — כלומר, שהאל אינו מקבל תמונה ודמיון מאותה הבחינה השנייה של המאציל שהיא העצמות המתפשטת ואשר בה יש משהו מן הדמיון והתמונה של הכלים. בחינת-ביניים זו אינה מצויה כלל ברעיא מהימנא, אלא שם מדובר על אין-סוף בלבד שהוא עצמו מתפשט בכלים, וכך מדבר גם רמ"ק עצמו בהמשך פירושו למאמר הזה ('הוא מתפשט בהם' וכו'). אותה שניות מתגלה גם בפירוש למאמר אחר ברעיא מהימנא (ח"ג רנו ע"ב), שרמ"ק מביאו לסיכום דיונו בבעיית עצמות וכלים. מצד אחד מתאים הפירוש לכוונתו של בעל רעיא מהימנא: 'ובכולם מתפשט האין-סוף כדי לפעול כל הפעולות'. מצד שני מתקבל הרושם, שרמ"ק מייחס למאמר כוונה שאינה מסתברת מפשטו: 'ומה שלא הזכיר הכתר כלל, מפני שאין בכתר מידה ופעולה כלל ואינה אלא כסא והיכל לאין-סוף, שעל-ידו מתפשט האצילות והעצמות בתוך הכלים. והנה הכתר מקור וסיבה אל הכלים והאין-סוף מקור וסיבה לעצמות, ושתייהן כאחד מתפשטים — מאציל מתלבש בנאצל'²¹⁵. ואם כי בהמשך מדובר בדרך-כלל על 'עצם האין-סוף' המתפשט בכלים, הרי יש לתהות על המלים: 'מתפשט האצילות והעצמות בתוך הכלים'. האם הכוונה לומר שעל-ידי הכתר מתפשטות ספירות-הכלים ('האצילות') יחד עם העצמות שבתוכן; או אולי הכתר מעביר לתוך הכלים את 'האצילות והעצמות'; כלומר — האצילות שהיא עצמות? על-פי האפשרות השנייה נוכל להבין גם את ההמשך: במקביל לכתר שהוא מקור וסיבה לכלים, אין-סוף הוא מקור וסיבה לעצמות המתפשטת; כשם שהכתר מאציל את הכלים שתחתיו, כך מאציל אין-סוף את העצמות. אמנם אפשר לטעון שרמ"ק מדבר על אין-סוף כסיבה ומקור באותו מובן, ששפינוזה אומר ש'אלוהים הוא סיבתם הטבועה מבפנים, ולא יוצאת לחוץ, של כל הדברים' (תורת המידות, חלק א, משפט יח). ואין להבחין שום הבחנה סובסטאנציאלית בין המקור ומה שנובע ממנו. אבל אם כך הדבר עלינו להבין באופן שונה את המלים 'מקור וסיבה'

²¹⁴ ספ"ר כח ע"א. ²¹⁵ שם כט ע"ב.

שתי בחינות באין-סוף

בשני חלקי המשפט, שהרי אי-אפשר לומר לפי אינטרפרטאציה זו שהכתר אף הוא מקור וסיבה לכלים באותו מובן שאין-סוף הוא מקור וסיבה לעצמות. על-כל-פנים יש לשים לב, שרמ"ק אומר כאן (כמו בס' אילימה) שהעצמות מתפשטת בספירות כשהיא כבר לבושה בכתר, מה שלא נאמר ברעיא מהימנא. בפירושו לזוהר מוסיף רמ"ק למאמר הזה גם את ההבחנה בין שתי הבחינות שבאין-סוף: 'קודם כל הויה' — בחינת האין-סוף קודם אל מציאות הספירות, ואיהו בתוך הויה — בחינתו המתפשטת בספירות'²¹⁶. בלשון אחרת מובאת הבחנה זו בשער השישי, פרק שמיני: 'כי יש בחינה לעילה בפני עצמו מצד מה שאינו צריך אל העלולים, ויש לו בחינה המתפשטת ומאירה בעלולים ומחיה אותם'. אבל בכל הפרק מדובר בפירוש על אין-סוף עצמו כאימאננטי בכל העולמות; ורק כבדרך-אגב נאמר: 'מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, שהוא שפע השופע להחיות להעמידן... ואינם אלא מחודשים בסוד חידוש אורו, והוא שפע נהר שאינו פוסק אלא מתחדש ב[כ]מימי הנהר שבכל רגע הם מחודשים'. אין למצות את המלה 'חידוש' ולראות את העצמות כמחודשת ממש, אלא שוב יש להבין את היחס שבין אין-סוף ועצמותו המתפשטת כיחס שבין המקור למימיו השופעים ומתחדשים בלי הרף, ועדיין השאלה בעינה עומדת: מהי משמעותו המדויקת של יחס זה?

בס' אילימה לא באה במפורש ההבחנה בין שתי הבחינות באין-סוף, והיא אולי רק נרמזה בכמה מקומות. כך, למשל, מקביל רמ"ק את היחס שבין אין-סוף והספירות ליחס שבין אין-סוף והתפשטותו: כשם שפעולת הספירות אינה מכניסה שינוי באל, כך גם 'הוא ויחס היותו פועל בספירות; שאין הכוונה שיתייחס לו פעולת הספירות, אלא כמו שתחילת הספירות אצילות ממנו ולחוץ אליהם, כך הפעולה הנמשכת ממנו הוא כוח השפעה נשפעת ממנו ולחוץ אליהם — בהיותם [בהיותה] אותה ההשפעה דבקה בו, שלא יצאה ממנו, אין בה משום תמונה; בהתפזרה ממנו ולספירות, יקנה אל ההשפעה התחתונה ההיא תמונת ההנהגה בספירות'²¹⁷. אבל אם כי הבחנה זו אינה בולטת בס' אילימה כמו בס' פרדס רמונים, הרי עקרונית עומדים אנו בפני אותה הבעיה בשני הספרים, ומתוך שניהם אפשר להסיק שרמ"ק איננו מזהה זיהוי חד-משמעי את האל עם העצמות המתפשטת בספירות. ועמדה זו בולטת לעין עוד יותר בס' אילימה. רמ"ק שומר על מושג תיאיסטי של אל טראנסצנדנטי, שהוא הישות היחידה מחויבת המציאות, וכל ישות זולתו היא רק אפשרית המציאות.

²¹⁶ אור החמה ח"ד קו ע"א. כאן מודגש תפקידו של הרצון בהעברת העצמות לספירות.

²¹⁷ אילימה ד ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

על-פי הבחנה חמורה זו אפילו העצמות המתפשטות. הדבקה במאציל, היא קונטינגנטית — אפשר שלא תהיה התפשטות. אמנם גם אחר ההתפשטות אין שינוי באל עצמו, ולכן מצדו אין כל הבחנה קיימת בין המצב שלפני ההתפשטות ואחריה, כשם שמצדו אין כל הבחנה קיימת בין הספירות לבין עצמן. מכל-מקום, רמ"ק לא פתר את הבעיה העומדת בפניו כמקובל: כיצד בכל זאת משתתף האל עצמו בפעולת העולמות? הוא מוכרח לעבור את גבולות התפיסה התיאוסטית והתיאולוגית, הרואה באל רק סיבה צורנית לעולם; ומכאן לשונו הדו-משמעית הן בס' פרדס רמונים והן בס' אילימה: מצד אחד הוא רוצה לשמור על מעמדו הפשוט והטראנסצנדנטי של האל, ומצד שני הוא נדחף על-ידי הצורך הדתי והמיסטי לראות אימאננציה סובסטאנציאלית של האל בספירות ובכל העולמות. בס' פרדס רמונים הוא מנסה לצאת ידי שתי הדרישות המנוגדות האלה על-ידי ההבחנה בין שתי הבחינות באין-סוף, בלי שיברר באופן שיטתי את היחס שביניהן; ואילו בס' אילימה הוא רואה ביתר בהירות את הבעיה הזאת ומעלה עיונים דיאלקטיים להסברת אותה בחינה, שבס' פרדס רמונים היא כבר הבחינה השנייה שבאין-סוף.

שלוש בחינות באצילות

יחסם של שני הספרים העיקריים של רמ"ק לעניין עצמות וכלים מתגלה יפה מתוך הדיונים השונים סביב דברי ההקדמה לתיקוני זוהר, שכבר הובאו לעיל (פרק ראשון, עמ' 67). ראינו שבשער אבי"ע, פרק שני, מחלק רמ"ק את 'עצם האצילות' לשלוש בחינות — בחינת אין-סוף, בחינת העצמות ובחינת הכלים — וטוען שזו עמדתו בשער עצמות וכלים. ובאמת אפשר לראות את הדיון הזה בשער אבי"ע כסיכום של תורת עצמות וכלים כמות שהיא בס' פרדס רמונים: שתי הבחינות הראשונות הן בחינות אין-סוף לפני התפשטותו ואחריה; הן מיוחדות זו בזו ולכן אי-אפשר לומר שהבחינה השנייה, העצמות המתפשטת, היא נאצלת, אלא היא היא האל בפעולתו. אבל אם כי זהו המאציל המשמש נושא לכל דיוניו השיטתיים של רמ"ק, בכל-זאת נדמה לעתים מתוך לשונו שהזהות בין האל הטראנסצנדנטי והאל כפועל אינה זהות שלימה כל-כך. כך הוא הרושם, בשרמ"ק מדבר על העצמות כאילו היא ישות מתווכת בין אין-סוף והספירות: 'ומפני שייחוד האין-סוף בספירות הוא על-ידי עצמות המתפשט אמר איהו וגרמניה חד בהן. ומלת אחדות בין גרמניה אל בהון להורות שייחוד האין-סוף בספירות, עם היות שאינם עצמותו, הוא על-ידי עצמות המתפשט, והעצמות המתפשט מתייחד עם הספירות'.

שלוש בחינות באצילות

כמו־כן מבחין רמ"ק בין אין־סוף והחיים 'המתפשט ממנו, והם חיי הספירות'; העצמות היא 'חיות שלו שהוא שולח אל הספירות'. אבל למרות הביטויים האלה, המורים כביכול על פירוד בין אין־סוף וחיות, אין רמ"ק נותן מקום לשום הבחנה סובסטאנציאלית ביניהם, שהרי אי־אפשר לייחס לאל תכונה או תואר הנפרד ממנו: 'לפי שאינו בעל חיים עד שנאמר חיוי — חיים שהוא בהם ח'ו'; ולכן מוכרחים לומר ש'הוא חיוי והוא עצמותו'.

אמנם רמ"ק מדבר כך גם על היחס שבין אין־סוף והספירות עצמן, ובזה הוא רוצה רק להדגיש את האופי המיוחד של ספירות האצילות בניגוד לספירות ביי"ע, בלי שיתחייב מכאן שהוא תופס את הספירות בעצמות האל. על ההבדל בין ספירות האצילות והבריאה הוא אומר: 'שאין האור המתפשט והבריאה חד; שאין חייהם, האור המתפשט, והבריאה עצמה אחד, שאין ייחודם האמיתי אלא למעלה בספירות האצילות, וזה כוח המאציל בנאצל שהוא העצם המתפשט בתוך הכלים בלתי מתפרד לעולם אפילו רגע אחד, אבל ביי"ע ייחודם לפרקים'. היחס בין הספירות והעצמות אינו יחס של זהות אלא של 'ייחוד'. אולי כך גם היחס שבין העצמות והאין־סוף?

שאלה זו עולה גם מתוך הדיונים המקבילים בס' אילימה ובס' שעור־קומה, המשתמשים באותו מאמר של תיקוני זוהר. אמנם בס' אילימה נראה לעתים שאין כל הבחנה בין אין־סוף וחיות: עיקר אמונה הוא 'לתת קשר וייחוד באמונתנו לספירות, כדפי' בספ"ר בשער אבי"ע כדפי' בתיקונים מלכא וחיוי חד בהון, איהו וגרמיה חד בהון, ואין האצילות דבר נפרד ממנו, אלא ממנו היו והוא מתאחד בהם והם קשורים ונאחדים בו... הכל הוא והכל מאתו, שאין הנהגה בהם אלא מצד עצמותו המתלבש בהם ומתפשט אליהם'²¹⁸. אך רמ"ק עצמו אומר, שניסוחים כאלה לא באו אלא להראות על ההבדל בין עולם האצילות ועולמות ביי"ע, ובעיקר כמשקל־שכנגד להדגשת הטראנסצנדנטיות של האל בתמר א, שבו הובלט 'הרוחק אשר בינו ובין נאצלו, עד שהוצרכנו לתת קורבה קצת'.

הקורבה הזאת באה לידי ביטוי בעצם המונח אצילות: 'אצילות דהיינו לשון קורבה, שהם כלי הפעולות שאין־סוף נשמה בהן, עד שאין־סוף ומציאות החיים המשולחים ממנו בתוך הספירות להנהיגם, והספירות — הכל אחד... שאין אין־סוף מקבל בחינה וריבוי ומניין ח'ו אפילו אם נאמר שהוא נמצא ביי ספירות... שהספירות מצדו ובקורבתן אליו הם אחד מיוחד, והתפשטותם

²¹⁸ שם, יח ע"א.

היחס שבין אלוהים והספירות

ממנו באו במספר... ולזה אין-סוף ורצון-הרצונות פעולותיו הנובעות ממנו. והם חיים לכל הספירות, אינם פעולות ושינויים, בהיותם מאתו; ולכך הם חיי הספירות קשורות בו, שהוא וחיים אלו אחד, ודאי שאין אותם החיים נבדלים ממנו ולא מתחלקים מעילה לעלול ולא מתרבים ולא מקבלים היפעלות, שאלו החיים היו קודם היותם ולא נתחדש להם שום חידוש מצד חידוש הספירות, שהחידוש הוא בספירות, והחיים דבקים בה [בו], מצואים תמיד במציאותו, שהם הם עצמותו. אמנם יתאחדו בספירות, והספירות יודככו ויכוך אחר זיכוך עד שיוכנו להתאחד בחיים הנזכרים... ולזה יימצא קשר ואחדות ג' עניינים: דהיינו, מלכא שהוא אין-סוף; והיוהי, שהם החיים המתפשטים ממנו; חד בהון — ספירות', מה שאין כן בעולם הכסא, 'שלא תקבל הכסא אור האין-סוף והחיים האלו'²¹⁰. כאן אנו חוזרים כבר לאותה עמדה הבאה בשער אבי"ע, אך בשינוי חשוב: שם לא הוזכר כלל בהקשר זה תפקידו של רצון-הרצונות, שבאמצעותו ובהלבשתו עוברת העצמות לספירות.

מעמד 'החיים המשולחים' מבחינת המאציל

אם נתעלם בינתיים מדבר זה, נוכל לראות שבעיית היחס בין אין-סוף לחייו המתפשטים מוצגת בס' אילימה כמו בס' פרדס רמונים: 'והנה עם היות שרצון-הרצונות משתלשל מעילה לעלול... אין הנשמה, חיי החיים, נשמה וחיים בתוך הספירות, משתלשלת מעילה לעלול ח"ו, שהרי הם מעצם האין-סוף אשר לא יקבל היפעלות... אל[א] היא קשורה באין-מוף תמיד, מפני שהוא וחיי הספירות אחד תכלית אחדות... ולעולם הנשמה דבקה בבעל הנשמה, שהחיים מתפשטים ונובעים ממנו ואינם בדלים ממנו כלל ועיקר... הנשמה דבקה במאציל, יש בה כוח הפעולות ואין בה פעולות, אלא שמרצון עליון יימצאו בספירות הפעולות לפעול הנשמה הפעולות על-ידה'. אחר שפועל הרצון העליון נאצלות הספירות הפועלות את פעולותיהן השונות; 'וכמו שנתפשטו הספירות כך נתפשטו (!) נשמתן בתוכם, והיינו סוד מידתם ושיעורם — הנשמה המאצלת אותם. והנה אין הנשמה משתלשלת מעילה לעלול

²¹⁰ שם כג ע"ב. המונח 'החיים המשולחים' בא הרבה פעמים בס' אילימה ורק במקומות מועטים בספ"ר, אך רמ"ק טוען שבעניין זה אין הבדל בין שני הספרים: 'ועניין האיך הכלים ישנו (!) החיים המשולחים מלמעלה כבר פירשתי בספ"ר בשער עצמות וכלים' (אילימה קא ע"א). אין להבין מכאן שבחיים המשולחים חל איזה תהליך של דיפרנציאציה, שהרי אחרי אצילות הכתר 'כל מה שיצא להמציא היה מבי מינים — המין אשר לא יתחלק לחלקים, והוא אור אין-סוף בספירות, דהיינו חיי המלך המתפשטים להחיות כל הנמצאים, והיינו העצמות שפירשתי בספ"ר בשער עצמות וכלים; והמין הבי' המתבחן ומתחלק מעילה לעלול' (שם, צו ע"א).

מעמד 'החיים המשולחים' מבחינת הספירות

ח"ו, שהיא דבקה באין-סוף כדפירשתי ואינה משתלשלת אלא דבקה במאציל, דהיינו שהוא והמאציל אחד²²⁰. ההבחנה בין החיים המשולחים לבין רצון-הרצונות היא ברורה וחד-משמעית; לעומת זאת לא ברור אם קיימת איזו הבחנה גם בין אין-סוף והחיים המשולחים. שוב (כמו בשער אבי"ע בספ"ר) אי אפשר לומר שהחיים האלה מחודשים, אבל מצד שני אין הם גם זהים ממש עם האל — הם דבקים בו וקשורים אליו, ודבקות זו היא מבחינת המאציל זהות: 'ואין-סוף עליהם מקור שכלי נובע כוח שכל על כולם, והיינו חיי הספירות. אמנם לא יושג לספירות השכל ההוא כלל לרוממותו; מצדו יתאחד בספירות, אמנם הם אינם מתאחדות בו, מפני שהם מצד עצמן נבדלות ממנו. ואותם החיים המשולחים ממנו אליהם הם חיותם שהם חיים; אמנם הם משכילים בו ברצוא ושוב'²²¹. אם נדייק בדברי רמ"ק נמצא שאין-סוף מתאחד בספירות רק מצדו, ואילו הספירות מצד עצמן נבדלות ממנו; הנאצל אינו מאבד את אופיו העקרוני כנאצל גם בשיא עלייתו והודככותו.

מעמד 'החיים המשולחים' מבחינת הספירות

הבדל זה בין האל והספירות מעלה את השאלה: מהו מעמדם של החיים המשו-לחים מבחינת הספירות? ושאלה זו עולה גם מתוך הדיונים הקשורים במושג 'החיים המשולחים' בס' שעור קומה. גם בספר זה (שאפשר לראות בו שלב-מעבר מס' פרדס רמונים לס' אילימה) מובא אותו מאמר מהקדמת התיקונים כנקודת-מוצא לשימוש בביטוי 'החיים המשולחים', ובהתחלת סעיף עח (המס' ביר את הביטוי 'רוח חיים') אפשר לראות עד כמה מושג 'החיים המשולחים' הוא דו-משמעי: המלים 'חי העולם' אומרות, 'שאין העולם והחיים אחד, אלא העולם לעצמו והחיים המשולחים עניין נזומד מאתו: ולזה אנו אומרים חי עולמים, דהיינו שהוא חי העולמים, שכל העולמים הם חיים ממנו ומחיותו, שהוא החי בעצמו השוכן בעולמים'. אם החיים המשולחים מובחנים מן האל (כי הם מאתו ולא זהות אתו) כיצד אפשר יחד עם זה לומר שהוא השוכן בעולמות? גם ההמשך עומד בסימן השניות הזאת: 'כי החיים המחזיקים כל הנמצאים יחד הוא סוד התפשטות אור אין-סוף בספירות, והוא וספירותיו אחד והיינו עניין שפירשתי בס' פרדס רמונים שהוא סוד עצמות וכלים. ועם היות שנייחם הספירות בכלים עם כל זה הם אצילות, שעצמות אורו נתפשט אליהם והוא והם דבר אחד, ובבחינתו אין ראוי לייחס לספירותיו שום שינוי... ולזה

²²⁰ אילימה כו ע"ב. ²²¹ שם, כב ע"ב.

היחס שבין אלוהים והספירות

אמרו איהו וגרמיה חד בהון. וכשתדקדק מלות אלה יורה על מציאות הדמות קודם הימצא הספירות מתפשטות למטה — והיינו איהו ; ומציאות התפשטות חיותו אל הספירות ואורו המתנוצץ בהם — והיינו וגרמיה ; ומציאות הספירות חד לעצמן — והיינו חד בהון, אין פירוד ואין ריבוי לרוב מציאותם דבוקים עמו. אמנם לא יסופק שיש לעלות האין־סוף על ספירותיו ולא בא כאן אלא להראות על קורבת הנאצלים במאציל, ולזה חזר ואמר איהו וחיייו חד בהון, שחיות הספירות הוא עצמו, והיינו התנוצצות אורו בספירות כדפירשתי ואין במציאות הזה ח"ו שום פירוד²²². העצמות המתפשטת זהה עם אין־סוף רק באותה מידה שהספירות הן עצמות האל ; רק במידה שאפשר לומר ש'הוא וספירותיו אחד' אפשר לומר גם ש'איהו וחיייו [חד] בהון'. אולם אנו כבר יודעים, שלדעת רמ"ק הספירות אינן עצמות האל, ובסופו של דבר יש לעלות האין־סוף על ספירותיו. לכן העצמות היא 'התנוצצות אורו בספירות', ורק מבחינת האל אין להתנוצצות הזאת מהווה אקט נפרד.

ה'התנוצצות'

כל המוטיבים שהעלינו עד כאן מרוכזים בצורה מחודדת ומעמיקה בפרק מא שבתמר ד' בס' אילימה : 'עניין התפשטות אורו בספירות, שייחסנו בשם חיי הספירות, מי יוכל להעריך כמה התפשטויות יתפשט המציאות, שהם כולם יתנוצצו מאתו, עד שיגיע המציאות מעצמות אל הכלים שהם רצון־הרצונות — תחילתם מאתו ולא נודע רק שחייב מציאותו. ומאמתת מציאותו חייב התנוצצות נשמה בספירות אלו, ולא יגיע מחשבתינו לידע מתחילת התפשטות ההתנוצצות עד הגעתו אל רצון הרצונות המחודש, דהיינו תחילת הכלים, כמה וכמה יהיה ההתפשטות הזה... עד שיגיע סוד החיים האלו אל הכלים. אמנם נדע שיש כלי ראשון... ייקרא רצון־הרצונות, מאתו יתנוצץ נשמה להחיותו. אמנם לא נדע מה עניין שיעור התפשטותו עד שיגיעו פעולותיו מן הגבוה המתעלה אל הנפעל המחודש... שהיאך נוכל לשער מה שלא נדע מהותו ולא נשיג ממנו רק חיוב מציאותו... והיאך יעלה בדעת שום נמצא לומר שאין הרחק ממנו לנאצל המחודש? וכיון שיש הרחק בהכרח שיש אמצעי שהוא

²²² ש"ק עמ' 153. וכן בעמ' 111 : 'ולזה אמרו בתיקונים שיש בספירות עצמות מתפשטות וחיות משולת מ(א)א"ס מתנוצץ... וסוד העצמות הזה הם חיי האין־סוף המשולחים בספירות להחיותם, הם מתלבשים באורות הכתר שהם באורות החכמה שבתוך הספירות כולם, והם בבחינה זו הספירות הם עצמות כדפירשתי בשער עצמות וכלים'. ועיין גם סעיף לת, שם נאמר שבחינת העצמות של הספירות אינו אצילות אלא מציאות דבק בו' (עמ' 96).

מסקנות כלליות

מתמצע בין ב' הקצוות ; והאמצעי הזה או האמצעים האלו הם ממנו — בלתי-מחודשים מצדו, מחודשים מצד התחתונים ; אין להם התחלה מחודשת מצד עצמותו, יש להם התחלה מצד התחתונים. וכמה וכמה יתנוצצו המדרגות מדרגה אחר מדרגה עד שיגיעו המדרגות אל זה המחודש הראשון ; ולא נייחסם בשם מחודשים, שאינם מחודשים. ולכך לא יקראם נאצלים... ולא נייחסם במספר, שאינם במספר ; ולא נייחסם באין-סוף, שאינם אין-סוף — שאם כן אין הרחק ; ואינם חוץ ממנו, שהרי עצמותו בנאצלים ; ואינם עצמותו, שהרי היא התחלה מחודשת. בעניין שאין בנו כוח הדיבור לא כאן ולא כאן, רק שנדע שיש התפשטות חיים משולחים מעצמותו אל נאצליו ; יתפשט הניצוץ הזה מרוממותו להחיותו המחודש הראשון. בין האל הטראנסצנדנטי מחויב-המציאות לבין הנאצל הראשון מוכרח להיות 'הרחק'. על פני המרחק הזה מגשרת 'התנוצצות'. התנוצצות זו איננה התפרטות סובסטאנציאלית של האל, אך אין היא גם אקט חד-משמעי של חידוש²²³ ; היא מציינת את שילוח החיים אל הספירות להחיותן, אך רק מצדן השילוח הזה הוא בבחינת אקט מחודש, כי מצד האל עצמו אין כל תהליך או התפשטות הנפרדת מעצמותו. האופי הדיאלקטי של אקט ההתפשטות הזה מתבטא בדברים הסותרים, הנאמרים כאן על ההתפשטות ללא מספר המתנוצצות מן האל עד לבלי הראשון, ודברים אלה חלים גם על העצמות המתפשטות עצמה : היא מחודשת ולא מחודשת, יש לה התחלה ואין לה התחלה, היא אינה עצמות אין-סוף ואינה חוץ ממנו.

מסקנות כלליות

מתוך דיוננו עד כאן אפשר להסיק שתי מסקנות כלליות : ראשית, לא מצאנו ניגוד בין ס' פרדס רמונים וס' אילימה ביסודות העקרוניים של תורת עצמות וכלים²²⁴. אמנם יש הבדלים מסוימים בין שני הספרים, ומתוך הבדלים אלה עלינו להסיק את המסקנה השנייה : הרבה עניינים שהם מעורפלים ובלתי-מבוארים בס' פרדס רמונים מתבררים מתוך הפיתוח השיטתי שבס' אילימה. בדרך-כלל מצאנו כבר בספ"ר רמזים לבניין-השיטה המאוחר, אף-על-פי שיש שוני מיתודי וטרמינולוגי מסוים בין שני הספרים. ואלה הנקודות העיקריות, שבהן מצאנו עמדה עקרונית אחידה בתורת עצמות וכלים :

²²³ עיין גם לעיל, עמ' 102. שם גם ראינו, שהרקנטי מציין כמונח זה את יציאת הספירות מאין-סוף, ואילו את התפשטות העצמות בתוכן הוא קורא בשם אצילות. עיין תשבי, משנת הזוהר, עמ' קטו והערה 1.

²²⁴ ס' שעור קומה הוא, כאמור, שלב-מעבר בין שני הספרים העיקריים של רמ"ק וכבר מופיעים בו המונחים של ס' אילימה, אם כי עדיין אינם מפותחים בו באופן שיטתי.

היחס שבין אלוהים והספירות

(1) רמ"ק קובע באופן חד-משמעי את מושג האל הטראנסצנדנטי. מקורו של מושג זה הוא בפילוסופיה האריסטוטלית-ניאופלטונית של ימי הביניים. יש לו משמעות תיאוסטית מובהקת. זהו האל מחויב-המציאות, שמעמדו הטראנסצנדנטי מוחלט, הן מבחינה לוגית והן מבחינה אונטולוגית.

(2) הספירות אינן בגדר עצמותו של האל הזה; אין הן התפשטות סובס-טאנציאלית ממנו, ולכן אין גם זהות בין הספירות לבין האל, אפילו כשהן בשיא עלייתן להתייחד בו.

(3) אף-על-פי-כן אין הספירות מנותקות לגמרי מן העצמות האלוהית; בבחינה מסוימת הן לא רק כלים אלא גם עצמות — באותה בחינה שבה אפשר לומר שהעצמות (או החיים המשולחים) מתפשטת בתוכן. בנקודה זו אין אנו יכולים לקבל את האינטרפרטאציה של הרמ"ע מפאנו, שלפיה יש להפריד הפרדה חד-משמעית בין המאציל והעצמות המתפשטת המתפרטת לספירות-עצמות. בדרך-כלל, פירוש זה מוציא את דברי רמ"ק מתוך פשוטם, ולמרות הרמזים בס' פרדס רמונים היכולים להצדיקו אין הוא מתאים לכלל השיטה.

(4) רמ"ק עצמו טוען וחוזר וטוען, שהעצמות המתפשטת שבה מדובר בס' אילימה היא-היא העצמות שתוארה בס' פרדס רמונים, ובאמת גם בס' אילימה נאמר שאין-סוף עצמו מתפשט בספירות ובכל העולמות, אבל עם זה מתקבל לעתים הרושם שהעצמות המתפשטת היא כבר ישות-ביניים. על-כל-פנים, סתירה זו מצויה גם בס' פרדס רמונים, ומשמעותה אחת היא בשני הספרים: יש יחס דיאלקטי מיוחד בין האל ועצמותו המתפשטת. מצד האל עצמו הריהו זהה עם העצמות המתפשטת, ולכן רשאי רמ"ק לומר שמצדו של אין-סוף הריהו מתאחד בספירות; אך מבחינת כל מה שהוא רק אפשרי-המציאות (וגם הספירות הם רק אפשרי-המציאות) העצמות המתפשטת היא נאצלת, שהרי אפשרי-המציאות אינו יכול ממהותו — באשר אין הוא האל — להשיג את האל כשהוא לעצמו בלי הגבלה, צמצום והתלבשות. ההבדל בין ס' פרדס רמונים וס' אילימה הוא רק בזה, שבראשון ברור יותר שאין העצמות נאצלת באופן חד-משמעי, ובשני ברור יותר שאין היא זהה באופן חד-משמעי עם האל.

לפי תפיסה זו אנו יכולים להבין את משמעות הסתירות, המתגלות בפרשנו-תו של רמ"ק למאמרים ברעיא מהימנא (עיין בעיקר לעיל, עמ' 160-161) וכן את רמזיו בס' פרדס רמונים על ספירות-עצמות: רמ"ק אינו רוצה לרמוז על התפרטות ריאליית של העצמות המתפשטת, אלא כוונתו להתפרטות יחסית בלבד — מבחינת הכלים, שבהם מתפשטת העצמות, יש באמת דיפרנציאציה בעצמות, אך מבחינתה שלה היא אחת (כי מבחינת האל אין הבדל בינה לבינו).

מסקנות כלליות

זהו גם הפתרון לסתירות שמצאנו במשלים השונים. בכל המקרים שבהם נרמז על אקט של התפשטות, הרי הצקט הזה הוא אמצעי-ביניים רק מבחינת הכלים ולא מצד האל. אפילו את משל המים יש להבין כך. ההבדל בין המים כשהם לעצמם לבין המים הנמצאים בכלים הוא אמנם, מבחינת המים עצמם, הבדל פיקטיבי לגמרי, אך המים המתפשטים מגלים את אופי ההתפשטות אשר להם, שאינו מתגלה לפני התפשטם. המים כשהם לעצמם אין להם אפילו אופי של נתון פיקטיבי, ואילו במים המתפשטים נכנס לפחות השוני הזה, שהם נתונים לראייה כבעלי שינוי (פיקטיבי) מצד המקבלים. ההתפשטות של המים יצרה את אפשרות הפיקציה עצמה, שלא היתה אפשרית לפני התפשטותם. תהליך-לא-תהליך זה, שרמ"ק קורא לו התנוצצות, מהווה גם את המעבר מאין-סוף לבוצינא דקרדינותא וקו-המידה. אין ניגוד עקרוני בין פירושי מאמר קו-המידה בס' פרדס רמונים ובס' אילימה. אף-על-פי שלכאורה ההבחנה בין אין-סוף לקו-המידה היא חדה יותר בס' אילימה, הרי ראינו שגם בספר זה מדובר על אין-סוף עצמו כמודד את הספירות. לעומת זאת דומה שפירוש מאמר קו-המידה בס' פרדס רמונים מבוסס על התפיסה שהאל עצמו הוא המתפשט בכלים, אבל באמת גם כאן נאמר שהנציצו מתפשט בספירות. הנציצו הזה מתנוצץ מאין-סוף והוא זהה עמו רק מבחינתו של אין-סוף; מבחינת הספירות הוא כבר מלוכש בנאצל הראשון. כך מובנים גם כל הביטויים התמוהים על השתלשלות, ירידה ושינוי של אור העצמות — המדובר במקומות אלה לא על האל הטראנסצנדנטי עצמו אלא על העצמות המתפשטות, ועל המודד את הכלים שהוא 'אין-סוף ואינו אין-סוף' (לעיל, עמ' 137).

התשובה על השאלות ששאלנו בסוף הדיון במשל הנשמה (לעיל, עמ' 135) היא אפוא אחידה בשני ספרים אלו של רמ"ק: העצמות המתפשטות אינה עצמות-ביניים ממש, אך גם אינה זהה מכול וכול עם האל עצמו; מעל ומעבר לאימאנציה שלו בנמצאים הרי מבחינתם הוא טראנסצנדנטי. ההבדל בין פרדס-רמונים לאילימה בהצגת הרעיון הזה מתגלה בכך, שבספר האחרון מודגש יותר תהליך ההתלבשויות של העצמות. אמנם גם כאן האל עצמו הוא נשמת כל הספירות, אלא שהוא מופיע תמיד כלבוש ברצונו — האל ורצונו הם האל בפעולתו. זוהי הפגישה הראשונה בין עצמות וכלים, ומכאן ואילך בנוי עולם האצילות בסטרוקטורה זו. הבעיה המרכזית בס' אילימה היא במעבר מן העצמות האלוהית אל הכלי הראשון; ומכאן החשיבות הרבה הנודעת בספר זה לדיונים בעולם הכתר. מכאן נובע גם ההבדל העיקרי שבין ס' פרדס רמונים וס' אילימה — ההבדל בין הצחצחות ורצון-הרצונות.

פרק שלישי

תורת האצילות

א. המעבר מאין-סוף אל זולתו

בהתחלת ס' אילימה טוען רמ"ק נגד המקובלים, הרואים את הספירות כעצמות האל שעמדתם מביאה להכנסת ריבוי באל: 'חשבו שהפליגו באחדות, והם רבו בפירוד ועשאוהו אחד מתקבץ מחלקים'. לכן מתנגד רמ"ק גם לדעה, שייחוד הספירות במקורן ועלייתן להתאחד באין-סוף פירושה הזדהותן עם עצם האל: 'לא שיתעלו אלו הנמצאות וייכנסו בעצמותו, שאם כן יתקבץ ויתרבה מאחד ח"ו'.¹ אבל כבר ראינו, שיש מצב מסוים באל הקודם ליציאתו לפעולה אל זולתו. אמנם מצב זה אינו פוגע בטראנסצנדנציה של האל (המודגשת כל-כך בעיקר בהתחלת ס' אילימה), אבל דווקא בו יש לראות את הנקודה הראשונה שבה טראנסצנדנציה זו כבר אינה מוחלטת. זהו מצב פאראדוכסאלי שאינו ניתן לניסוח בקאטגוריות ראציונאליות פשוטות, שהרי מצד אחד עדיין מדובר כאן על אחדות טראנסצנדנטית ופשוטה של האל, ומצד שני הספירות כבר כלולות בו, כביכול, כפרי-אפסיסטנציה של כל ישות העומדת להימצא מחוץ לאין-סוף: מצד אחד — הספירות בפוחן נעלמים בו בכוחו במציאות דק ונעלם; ומצד שני — לומר שזה מחייב ריבוי ושינוי באל 'אין זה מכלל שאלת החכמים כי אם פיתוי השכל'.²

היכללות הספירות באין-סוף

היכללותן של הספירות באין-סוף מתוארת בעזרת מיטאפורות: 'וגם קודם בריאת הנבראים היה נקרא בכינויים אלה על שם המידות הנעלמות בו כהעלם

¹ אילימה ב ע"א ועיין לעיל, פרק שני, עמ' 103-104.

² ספ"ר לא ע"ב (בהתחלת פרק רביעי).

המעבר מאין-סוף לזולתו

השלהבת בגחלת וכהעלם האש באבן החלמיש³. אך מה משמעותן השיטתית של מיטאפורות אלו? הרי גם הזוהר מדבר על הספירות המאוחדות באין-סוף כשלהבת בגחלת, ובוזה ניתן ביטוי לתפיסה שבעל הזוהר תופס את הספירות כעצמות האל, וראינו שרמ"ק אינו נוקט עמדה זו. קודם שאנו עוברים לתאר את עצם תורת-האצילות של רמ"ק עלינו לבדוק אפוא באיזה מובן הוא רואה את הספירות ככלולות באין-סוף.

בס' פרדס רמונים קשור העניין הזה בתורת הצחצחות, ומתקבל הרושם שהספירות באמת נעלמות באין-סוף עצמו: 'והעניין מפורסם הוא שבאין-סוף הפשוט הוכרח בו היות שם מציאות עשר ספירות כאשר נבאר בשער הצחצחות'. אין בזה משום הכנסת ריבוי באל, כי 'אין כוונתנו באמרנו שמציאות הספירות באין-סוף שיהיה מציאותם למעלה כדרך שמציאותם למטה, אלא למעלה הם פשוטות תכלית הפשוטות ומתייחדות בעצם השורשים (?) תכלית היחוד, והם דקות רוחניות תכלית דקות, עד שלא יתייחס בהן ריבוי ושינוי'⁴. רמ"ק מוכרח לנקוט דעה כזאת אם ברצונו לשמור על הקשר החי בין האל לבין הספירות, שבהן הוא מנהיג את העולמות: 'עניין הספירות הן (ה)התגלות כוחותיו העלולים ממנו וכלולים בעצמותו, כאשר יתבאר יותר בשער הצחצחות, וזה לסיבת ההנהגה. וחסד והרחמים וכו' הם מידות כלולים בו נעלמים בעצמותו, ולא יפול בזה ריבוי במאציל'⁵.

אף-על-פי שלדעת רמ"ק הספירות אינן עצמות האל, הריהו מסביר את המונח אצילות (בפרק ראשון בשער אבי"ע) בדרך המסורתית מלשון 'אצל': ספירות האצילות, בניגוד לספירות בי"ע, אדוקות תמיד בשורשן, ואדיקות תמידית זו תלויה במצבן של הספירות לפני התפשטותן: 'האצילות הדק שהיה נעלם במקורו, ואחר עלות רצון לפניו נתגלה. והם מתייחדים בשורשם תכלית יחוד, ואלו יתייחסו בשם אצילות'. הנאצלים מתייחדים במאציל 'בשתי פנים: האחד בערך קישורם עם שורשם הנעלם למעלה, כמבואר בשער הצחצחות. והשני בבחינות האור העצמות המתפשט'⁶. הייחוד השני הוא של אותה בחינה, שבה אפשר לומר על הספירות שהן עצמות האל, כלומר זהו ייחוד העצמות המתפשטת בהן, וזו אחת הדרכים לראות את הספירות ככלולות באין-סוף. אבל כבר ראינו שבייחוד הזה אין הכפירות מגיעות

³ שם כט ע"ב, ועיין לעיל פרק שני הערה 61.

⁴ ספ"ר מה (נח) ע"ב. אם כי לא נוכל לומר בפשטות שכוח הכתר באין-סוף (כמו שכוח החכמה בכתר וכוח הבינה בחכמה וכו') הרי בכל-זאת אין הכוונה לומר 'שאינם [שאינו] באין-סוף ח"ו, כמו שיתבאר בשער הצחצחות' (שם לח ע"ב).

⁵ שם מד ע"א. ⁶ שם לו ע"ב.

תורת האצילות

לזהות חד־משמעית עם האל, ועלינו לבדוק אם בייחוד האחר — עם שורשן באי־סוף — יש זהות כזאת, לפחות לפי ההשקפה שבס' פרדס רמונים⁷.

התאחדות הספירות לפי ס' אילימה

לפני שאנו עוברים לדיון מפורט בתורת הצחצחות עלינו לקבוע מה מקביל לתורה זו בס' אילימה. אם כנקודת־מוצא תשמש לנו המיטאפורה של אבן־החלמיש, נמצא שהיא מובאת בס' פרדס רמונים לציון המצב שבו הצחצחות כלולות באי־סוף, ובס' אילימה היא מציינת את הידיעה האלוהית הקדומה. כך נאמר בסוף תמר ג' שחיוב הספירות באל הוא 'מצד ידיעתו אותם, ואינה ידיעה מחודשת מצד הוויתם ח"ו אלא הוא וידיעתו אחד ואינו מקבל חידוש; והידיעה ידועה כקדמותו. וזהו משל אבן החלמיש שהמשלנו בספ"ר'. ואמנם ידיעת האל את הספירות היא מצב שבו הן חסרות דיפרנציאציה ואינן בבחינת אובייקט בעל מציאות נפרדת מן היודע אותן: 'הם בעצמותו במציאות יותר נאות ממציאותם, והוא ישכילם בהשכלת עצמותו, והוא וידיעתו אחד תכלית האחדות... והנה כאשר נתרחקו וירדו באצילותם למטה אבדו המעלה הנזכרת, שהרי אינם בהבדלתם כמציאות בעצמותו ואחדותו הפשוט'⁸. אך ירידתן זו אין בה משום ניתוק גמור ממקורן, כי הן יכולות להתקשר שוב באחדותן הראשונה: 'הנמצאות יתפרטו לפרטים עד אין תכלית, וכל כח האדם לקבצם ולאחדם עד לקשרם בידיעה העליונה, והיינו דביקות הפעולות בפועל'. אין להקשות כיצד יכולים הנמצאים הנפרדים לחזור אל מציאות אחדותם 'כי כמו שהנמצאות נמצאו מעצמות אחדותו כך יחזרו אל האחדות ההוא; וכמו שלא ניחס גריעות מהבורא הימצאם, כך לא ניחס תוספת אם יחזירם אל אחדותו... ולא שיהיו אפס ויתבטלו, אלא יתקשרו באחדות הקודם ויתעלו'. מציאות אחדותית זו של הספירות, המושגת בדרך הדרגתית על־ידי הייחודים שבקריאת־שמע, נעשית 'כסא לאותו המציאות הקדמון האחד האמיתי אשר לא יחודש'. אין כאן זהות חד־משמעית עם האל אלא 'כסא' לו, התדבקות בו, אם כי זהו 'קשר הנמצאות במציאותם באחדותו הפשוט אשר לא יתרבה מפני מציאותם בו'⁹.

ההיסוס הזה לגבי קביעת מעמדם של הכלים בשיא עלייתם מתגלה בעוד כמה מקומות בס' אילימה: הספירות מתעלות עד לאחדות 'שלא יצדק בו

⁷ בס' אילימה הייחוד הזה מגיע רק עד הבחינה העליונה של כתר — עיין לעיל, פרק שני, עמ' 152-153.

⁸ אילימה לג ע"ב. ⁹ שם יג ע"א-ע"ב.

התאחדות הספירות לפי ס' אילימה

שם, דהיינו תמונת הספירות, מפני קורבתם אל תכלית מקום שאין בו ספירות; אך אין זו מציאותם ברצון־הרצונות אלא מצב 'שאסור להרהר שם, שהם אחדות כאמיתת אחדות עצמותו'. כאן הם 'באין שיעור, ואין תמונה ואין שם יקוק, ואין לדבר בשום צד באותה בחינה שאין שיעור ומידה, מפני קורבתם אל המאציל'. אף־על־פי שמדובר כאן על מצב שהוא מעל לרצון־הרצונות ומעל לקו־המידה, הרי בכל־זאת נראה כאילו הספירות אינן עולות עד אין־סוף עצמו אלא עד אותה 'בחינה בכתר שיתייחס בשם אין־סוף¹⁰. רמ"ק מתלבט כאן בבעיית היחס שבין האחדות והריבוי, ובעיה זו מתגלה לגבי מעמדן של הספירות באין־סוף, הן במציאותן הראשונית לפני התפשטותן והן אחרי התפשטותן, בחזרתן אל שורשן בסוד הייחוד.

תפקידן העקרוני של הספירות הוא להיות אותו תחום, שבו נפגשת האחדות המוחלטת של האל עם הריבוי של הנמצאים הנפרדים; וככל תחום־ביניים, שהוא בעל תפקיד של תיווך בין שני הפכים, מעמדן הוא בעיני מאוד: 'שהמידות האלו יש להם ב' קצוות רחוקות תכלית הריחוק... הקצה האחד — מציאות הפעולות מגיעות לנו... אמנם קצהו העליון הוא דבקות הספירות בו — אין ספירות כלל ואין ריבוי... אלא דבקות תכלית הדבקות'. התאחדות זו נעשית מלמטה בהדרגה דרך בחינות הכתר עד שבהתאחדם עם המאציל אין בהם שום ריבוי ושינוי, ואז 'לא נשיגם, כשם שלא נשיג מהותו, אלא שנדע שהוא פועל אל המציאות באחדות גמורה ואינם ריבוי כלל, אלא כאשר יתפשטו וישתלשלו ימצא בהם הריבוי והשינוי'. כל מה שנרמז בתורה על פעולות נפרדות של הספירות אינו אלא 'כפי הגעתם אלינו בשינוי והיפעלות, והן בעצמן תכלית האחדות כערך צאתם מאת המאציל, עד שנייחס ספירות ונספרם ב' אינו מצדו אלא מצד מה שיתפשטו אלינו הפעולות'¹¹. אבל אין אנו צריכים להסיק מכאן שהספירות הן בכל־זאת עצמות האל, כי בכל מה שרמ"ק אומר בכיוון זה אין הוא מבטל את עמדתו היסודית הרואה את הספירות ככלים. הוא רק קובע, שמבחינתו של האל אפשר לומר שעצמותו מתפשטת בהן, כלומר שמבחינה זו הן גם עצמות.

והוא הדין לגבי אחדותן של הספירות באין־סוף: צריך 'לתת אחדות למאציל בנפעליו בבחינה שאינם נפעלים אלא הם עצמותיים והם אחדות גמורה, ואין נפעלים אלא מצד עצמן שיורדים בירידה הנזכרת. אמנם מצד המאציל פועל בהם ודבקים לו והם מעצמותו ולא יתפרדו ולא יתבחנו אל

¹⁰ שם לד ע"א, ועיין לעיל פרק שני, עמ' 146. ¹¹ אילימה י ע"ב — יא ע"א.

תורת האצילות

מציאות נמצא חדש כלל, והיינו בחינת הפעולות בו בעצמותו שהם אחדות תכלית האחדות¹². אנו רשאים אפוא לומר, שמבחינת אין-סוף אין הבדל בין הנמצאים לפני התפשטותם לבין מציאותם אחרי התפשטותם, ולכן מבחינתו תו הספירות באמת כלולות בו בלי שיכניסו בו ריבוי והרכבה, שהרי מבחינתו הספירות הן חסרות כל דיפרנציאציה; יתר על כן, מבחינתו אין הן נמצאות כלל, ועל-כל-פנים הן חסרות כל מציאות שיש לה איזו משמעות בשבילנו, ואם אנו אומרים שהן 'נמצאות' בתוך אין-סוף הרי למעשה אין אנו אומרים עליהן דבר. אם רמ"ק אומר שהאל יודע את הספירות באופן שבו ידיעתו, רצונו וכל מידותיו מאוחדים עם עצמותו, הרי כוונתו לאיזה מצב ראשוני שמבחינתו איננו טראנסצנדנטי מכול וכול; מצב שבו יש כבר איזו זיזה פנימית בתוך האל — האל פועל בכוח, משתעשע בעצמותו, פועל מעצמו אל עצמו, יודע את עצמו. רק מצד התחתונים אפשר לומר שבמצב זה הספירות כלולות במקורן. אם יש בכלל מקום לתורת אלוהות שיטתית, הרי היא בהכרח מבוססת על תפיסת האל הטרנסצנדנטי כבעל התעוררות הקודמת לכל מציאות שמחוצה לו — קודמת למציאות שבה האל כבר פועל בפועל, משתעשע בזולתו, פועל מעצמו אל זולתו ויודע את הנמצאים מחוץ לעצמותו. ולכן אפילו המצב שבו נתחדש כבר הכלי הראשון מותר לקראו בשם אין-סוף, אם כי בוודאי אין הכוונה לאין-סוף ממש: 'בעוד שהנאצל נתעלה ונתקרב למאצילו לא שיער אין-סוף בו שום שיעור ומידה, שהרי הוא באין-סוף, והנאצל באין-סוף מחמת קורבתו אליו... אמנם אין-סוף הוציא כלי, עלול באין-סוף והיינו הכתר הנקרא אין-סוף ויתפשט עד שיצא מאין-סוף לסוף... וכל זמן שלא יהיה בו סוף מצד עצמו היה הכלי באין-סוף'¹³. עלינו לברר עתה באיזה מובן כלולים הכלים (או הכלי הראשון) באין-סוף.

עשר צחצחות שהן שלוש

המגמה לחפש את מקורות הספירות בעולם אין-סוף עצמו אינה חידוש של רמ"ק. כבר מיד אחרי דור הזוהר מדובר על עשר צחצחות¹⁴, ורמ"ק מביא

¹² שם יא ע"א. ¹³ שם לד ע"א.

¹⁴ עיין M. T. p. 207 והערה 7 בעמ' 399, וכן בהערה 17 במאמרו של ג. שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן', תרביץ, כרך שני (תרצ"א), עמ' 206. עיין גם באיגרת של ר' יצחק מר חיים שפירסמה י. גזב בתרביץ, כרך כו, עמ' 445 והערה 30. מר חיים מביא באיגרתו את תשובות ר' האי ור' חמאי המצוטטות על-ידי רמ"ק, אך הוא מתנגד לתורת הצחצחות. התנגדות זו מסתברת גם מאיגרתו השנייה, שפירסם גרינוף. המקובל הזה הוא קיצוני מאוד בתפיסתו את הספירות כעצמות האל (עיין לעיל, פרק שני, הערה 64), ולכן אין מקום אצלו לצחצחות, כי לדעתו זהה כתר עם אין-סוף ובו כלולות

היחס בין הצחצחות ואין-סוף

בשם 'מפרשים' ש'עשר צחצחות הם למעלה מכתר עליון והם הם עשר ספירות עליונות ונקראים ענפים לכתר עליון'¹⁵. אבל רמ"ק אינו נוקט תפיסה עשרונית זו, אלא מדגיש את האופי המשולש של הצחצחות המתאים לכל תורת-האצילות שלו. רמזיו המעטים לעשר צחצחות הם קצרים ומעורפלים. בשער סדר האצילות, פרק רביעי, נאמר, שייחוד הספירות בעצמות האל 'הוא מקור הספירות הנעלמים בתוכו הנקראים צחצחות עליונות אשר מהן נאצלו עוד צחצחות אחרת [אחרות] שלא יצדק בהן עדיין אפילו לשון צחצחות, כאשר יתבאר בשער הצחצחות'¹⁶. עניין זה אינו מתבאר בשער הצחצחות, ובו בא רק הסבר קצר מדוע אפשר לראות את שלוש הצחצחות גם כעשר: 'מפני שכל אחד משלושה ראשונות כולל באמצעיתו ובמציאתו מיוחד בעצמותו כל הקווים... והכוונה כי בעת עלות רצון לפניו להאציל היו"ד שהם נכללות בג' נקודות... הנה אז קנו מציאות הג' בעצם השורש... ומכוח המציאות ההוא שנתפשט בשורש עצמו נאצלו שלושה ראשונות עם השלושה נכללות בשלושה'¹⁷. רק מפני ששלוש הצחצחות הן מקור לעשר הספירות העתידות להתאצל אפשר לומר שבאין-סוף כלולות עשר צחצחות, אך המונח צחצחות שמור אצל רמ"ק לציון המקורות העליונים לספירות; הוא קובע את מעמדם מעל לספירות, ומספרם שלוש. דעה זו, המתעלמת כמעט כליל מן האספקט העשרוני של הצחצחות, מעניינת במיוחד כשמשווים אותה לדעותיהם של שני מוריו של רמ"ק, ר' שלמה אלקבץ ור"י קארו, שנזכירן עוד להלן.

היחס בין הצחצחות ואין-סוף

הטכסט שרמ"ק מצטט אותו כמקור לתורת-הצחצחות שלו הוא מתוך תשובות המיוחסות לר' האי גאון ושמקורן בחוג העיון¹⁸. את חלקה הראשון של התשובה בה מסביר רמ"ק לעניין עצמות וכלים (עיין לעיל פרק שני, עמ' 111) הצחצחות הן בחזקת שיא של קירבה בין עצמות וכלים, אם כי מעליהן נמצא (על-פי לשון תשובת ר' האי) 'אדון על הכל, פירוש שהוא אדון על השורשים

תשע הספירות האחרות: 'כל אלה התשע ספירות והתפשטותם מהות אחד עם השורש, בלתי נפרדות זו מן זו' (עמ' 368 אצל גרינוס). עיין גם ג. שלום: לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש, תרביץ כרך כד (תשט"ו), עמ' 168-169.
¹⁵ ספ"ר עה ע"א, ועיין גם שער ראשון פרק ז.
¹⁶ שם לב ע"א (השורה הראשונה חסרה בדפוס הראשון).
¹⁷ שם עה ע"ב.
¹⁸ עיין ג. שלום: ראשית הקבלה, גספח ג, עמ' 258-259. על תורת שלוש הצחצחות ויחסה לתורת השילוש הנוצרי עיין שם, עמ' 171-174.

תורת האצילות

והמידות כולם בכלל¹⁹. אך בהמשך הדיון לא מתקבל הרושם כאילו יש פירוד בין אינ-סוף והצחצחות. אדרבא: 'אינם במניין הספירות ח"ו אלא הם ש"ם ועצמו"ת ושר"ש כל השורשים. ואמר שם ועצם ושורש, שהם ג' דברים והכל אחד והכל אינ-סוף, כי השם הוא העצם והעצם הוא השורש, והוא שמו מיוחד... שעם היות שבפינו נקראם ונכנס בדמות ג' אורות — בעצמותן הן אחד... ואמר שאין להם שם ידוע כמו שאין לאינ-סוף שם ידוע לרוב העלמו'²⁰. עד כאן פירוש מילולי, פחות או יותר, של התשובה המיוחסת לר' האי. הצחצחות הן ביטוי לשפע האחדותי הפנימי שבתוך אינ-סוף וההבט-נה ביניהן היא רק מבחינת התחתונים שאחר-כך ינבעו מהן.

אבל בפרק השלישי, בשער הצחצחות, מפתח רמ"ק את תורת-הצחצחות שלו בלי זיקה לטכסט הקדום, וכאן כבר מתבלטת בעיית המעבר מאינ-סוף אל הצחצחות שבתוכו. בתשובת ר' האי אין השאלה הזאת עולה כלל, ואילו בדיונו השיטתי של רמ"ק אי-אפשר להתחמק ממנה. עצם ההבחנה לשלוש צחצחות וראיתן ככוללות את שורשי הכלים אינה מאפשרת לזהותן עם האל עצמו, וממילא יש לראות אפילו את השלב העליון הזה כתוצאה מאקט מסוים בתוך אינ-סוף, באותה בחינה שבה האל פועל בכוח, שעליה דיברנו לעיל. בפעילות האנושית אין מציאות לפוטנציאלי אלא בהפיכתו לאקטואלי; לא כן לגבי פעולתו של האל, שבה המציאות בכוח כל-עצמה מציאות אקטואלית.

מציאות בכוח זו מתוארת כעלייה ברצון, ואם כי עדיין אין זו רצייה בפועל, הרי אי-אפשר להתעלם מן האופי התהליכי שבמונח זה, ומכאן הביטויים העושים רושם כאילו מדובר כבר על התחלת האצילות, אף-על-פי שבאמת עדיין לא יצאנו מתחומו של אינ-סוף: 'כי כאשר עלה ברצונו להוות ולהאציל אצילות הטהור והקדוש הזה אז נאצל ונצטייר כולו בעצמותו בלי שינוי בו ח"ו, אלא מציאות מתייחד עמו עד שאין בין המאציל והמציאות ההוא הבדל כלל אלא הוא והם הכל דבר אחד ועצם אחד ושורש אחד. ואף אם נייחס האצילות ההוא אל בחינת הג'. ... שהם אור קדמון וצח ומצוחצח, אין בחינת

¹⁹ ספ"ר עד ע"א.

²⁰ שם עד ע"ב. עיין מאמרו הנ"ל של שלום בתרביץ, כרך כו, עמ' 186. גם במסורת זו נתפסות הצחצחות כחלק מאינ-סוף עצמו: 'וכל האצילות בעילת העילות כשלהבת קשירה בגחלת; והשלהבת מהתחלת הבניין ולמטה, והגחלת מהתחלת אור המצוחצח ולמעלה'. פחות חד-משמעית היא דעתו של אבן גבאי (עיין עבודת הקודש חלק היחוד פרק שלישי). על השאלה אם הצחצחות הן בכתר או באינ-סוף עיין גם במאמרה הנ"ל של י. נדב, עמ' 444-445.

היחס בין הצחצחות ואין־סוף

חילוקם בערך עצמותם אלא בערך בחינת ענפיהם המתפשטות ומתאצלות. הצחצחות נאצלו, כביכול, בעצמותו של אין־סוף, ואילו היו הצחצחות זהות ממש עם האל היתה נובעת מכאן מסקנה שרמ"ק אינו יכול לקבלה — האל מאציל חלק מעצמותו ועל־ידי־כך הוא הופך את עצמו לישות בעלת שלוש בחינות. כל הדגשותיו של רמ"ק את פשטות האל סותרות עמדה כזאת.

אבל כיוון שעם כל ייחודן של הצחצחות בעצמות אין־סוף הן הן שורשי הכלים, והכלים אינם עצמות, הרי עליית הרצון שהביאה לציור הצחצחות היא (מבחינת הספירות הכלולות בהן) כבר אקט ראשון של האל היוצא מעצמותו הטראנסצנדנטית, גם אם האקט הזה נקרא עדיין 'מעצמו אל עצמו'. בהמשך הדיון מדגיש רמ"ק יותר שהצחצחות הן מקורות לשלוש הבחינות העליונות בכתר, ולעתים אפילו מטושטש ההבדל העקרוני בינן לבין שלוש הצחצחות שבאין־סוף, שהרי עקרונית הן משמשות עתה באותו תפקיד — שורש לשלושת הקווים המתפשטים מהן בתהליך האצילות: 'ולכן בעלות הרצון להאציל האצילות נצטיירו בעצם השורש ג' נקודות שהם כתר־חכמה־בינה ובהם נכלל כל האצילות... כמו שהעצם [ו]השורש אחד כן הג' נקודות אחד, וכן הנקודות והשורש הכל דבר אחד. אמנם ניחס אל השלושה מפני שהם שורש ומקור אל ג' ענפים שהם כתר־חכמה־בינה, ולא כח"ב ממש אלא כח"ב המצטיירים בכתר מצד מציאות התחלת התפשטותם מעצם השורש אל הכתר... וכח"ב שבכתר שואבים ממקור הנעלם בעצם השורש, שהוא אור קדמון וצח ומצוחצח המיוחדים תכלית הייחוד'.

אם כי רמ"ק מבחין בין כח"ב שבכתר לבין מקורם בצחצחות, הרי לפני־כן הוא קורא גם להן כח"ב, ואף נראה כאילו מדובר כבר על השלב הבא של התהליך, ו'עצם השורש' בהקשר זה אינו מציין את אין־סוף אלא את הבחינה העליונה של כתר²¹. אבל גם אם כל הדיון הוא עדיין בתחום אין־סוף, ולא בתחום הכתר, הרי אי־אפשר בכלל לדבר על שלוש צחצחות בלי להניח יחד עם זה, שהרצון לציירם כבר עלה בעצמות אין־סוף — רצון שהוא תנאי לכך שתיווצר בכלל מציאות זולת האל: 'והנה המציאות והייחוד והמקור הזה נתגלה במציאותו הפשוט מצד בחינת רצונו אל האצילות. ואמרנו נתגלה, הכוונה מציאות ההווה שלא היה משפעת, להעלם האצילות בעצמותו.

²¹ מסייע להבנה זו (המתגלית בהמשך כמוסעית) גם השימוש במונח ג' נקודות. במקומות קודמים השתמש רמ"ק במונח הזה לציון שלוש הבחינות בכתר. למשל: 'שבכתר נקודה כלולה משלוש נקודות מתגלות בתוכו; שמהם נעשו ג' אורות [שהם נעשו מג' אורות] שהם שורשים נעלמים שהם א"ק א"צ א"מ (ספ"ר לג ע"א). לעניין המשמעויות של המונח 'עצם השורש', עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 52.

תורת האצילות

ועתה מצד התפשטותו באצילות משפיע במקורות ההם, והיינו גילויים. ולא שהם גילוי אל הנאצלים... כי אין מציאותם מתגלה אל זולתו כדפירשתי, אלא בערך המשכת השגחתו באצילות יתייחס ענין זה אליו אל התפשטות וגילוי, ולא שיהיה נגלה אל זולת עצמותו. לפנינו אפוא פעולה של האל מעצמו אל עצמו, שבכל-זאת כבר יש בה שורש לפעולה אל זולתו. השניות הזאת בולטת לעין עוד יותר בפרקים ד-ה, שבהם רמ"ק מפרש שני מאמרים בזוהר.

עליית הרצון באין-סוף

בפרק החמישי מובא המאמר שבפר' פקודי (רלט ע"א) הקובע את אין-סוף כפשוט באחדותו המוחלטת, שאין בה התפשטויות של אורות ורצונות, הוא מעבר להשגת הספירות ורק כתר משיג ואינו משיג בו. את התיאור הבלתי-ספקולאטיבי הזה נוטל רמ"ק כבסיס לדיון מעמיק בבעיית היחס שבין אין-סוף ורצונו — בעיה שאינה מופיעה כלל במאמר הזוהר. אמנם הוא יכול להסתמך על דברי הזוהר הקובעים קירבה פאראדוקסאלית של כתר לאין-סוף, אך פירושו למאמר כולו מוציא אותו לגמרי מידי פשוטו. כבר ראינו (לעיל, פרק ב, עמ' 112-113) את חשיבותו של הדיון הזה לגבי תורת עצמות וכלים, ועתה עלינו לשאול על מעמדה של סדרת הרצונות — הרעותין — הכרוכה בעליית הרצון להאציל: האם הרעותין הם באין-סוף עצמו או שהם רק בחינות של כתר? ברור שרמ"ק אינו נוקט כאן אפשרות שנייה; הרצון עצמו הוא אמנם כלי מחודש מחוץ לאין-סוף, אך עליית הרצון לרצות רצון זה מגיעה עד לנקודת משתווה אל המאציל, ובנקודה זו מצטיירות הצחצחות.

אבל אם נדייק יותר עלינו לומר, שהרעותין קודמים אף לצחצחות (כמובן, לא בקדימה זמנית אלא בקדימה לוגית), שהרי כדי שיצטיירו הצחצחות — שורשי הכלים — צריך לעלות הרצון לציירם. והנה גם עליית הרצון הזה להאציל הוא 'הקרוב אל המאציל עד שאינו אצילות, אמנם הוא עצמות ולא עצמות ממש'. ועדיין נשארת בחינה טראנסצנדנטית לגמרי שהיא, בלשון הזוהר, 'לא לרעותין ולא לנהורין'. מכאן שאי-אפשר לזהות את הצחצחות ה'מפונים בשם נהורין כעניין אור קדמון, אור צח, אור מצוחצח' עם האל עצמו. אפשר לומר לכל היותר שהם 'עצמות ולא עצמות ממש', כמו הרעותין, שהרי עצם עליית רצונו של האל מהווה, כאמור, מניה-וביה את מציאותו.

בהמשך הפרק קובע רמ"ק שהספירות עצמן שואבות שפע מאין-סוף דרך הצחצחות, אך 'עם היות שהמקורות והשורשים הנעלמים, שהם הצחצחות המיוחדות בעצם השורש, הם חיותם וקיומם אל [של] הספירות, עם כל זה

עליית הרצון באין-סוף

אין השורשים מתגלים לספירות'. רק הבחינה העליונה של כתר הנקראת רעו עילאה 'לעולם מתייחדת בשורשים הנעלמים שהם סיבתו'. עלייתן של שאר הספירות היא רק עד לבחינה זו של כתר המתייחדת בצחצחות והיא מקור יניקתן, 'ולא שיינקו וישאבו הם עצמם וישיגו בעצם השורש הנעלם. ולזה ייקרא יניקתם מאין-סוף וכן עלייתם לאין-סוף'. מכאן שהספירות עצמן אינן כלולות באופן חד-משמעי באין-סוף עצמו אלא בצחצחות. ואפילו הכתר, שבבחינתו הנעלמת 'לא יפרד משורשו והוא והשורש הכל דבר אחד מתאחד בבהינתו העליונה', גם הוא מתאחד בצחצחות ולא באין-סוף.

והנה בפרק השישי, העוסק בפירוש מאמר אחר בזוהר²², מדובר על הרצון שהוא מעל לבחינה הזאת, והוא נקרא בשם אין-סוף, אם כי הכוונה, לדעת רמ"ק, לא לאל עצמו אלא לאותה עליית הרצון שעליה דיברנו לעיל: 'והרצון העליון על כולם הוא האין-סוף, על הדרך שפירשנו לעיל בפרק הקודם'. הרצון הזה מובחן בבירור מן הבחינה הנעלמת של כתר; אין הוא זהה עם אותה הבחינה הנעלמת של כתר שבה 'הוא כסא אל המאציל בחינה מתקרבת אליו'. בניגוד לבחינה זו עומד 'רישא דסתים יתיר לעילא, פי' אין-סוף שהוא ראש העומד ומתאבק ושורה בבחינה הזו והוא נעלם יותר מהבחינה הזו'. על-ידי הראש הזה מתפשטת העצמות לתוך הכלים, אבל גם פעולה זו מותנית בעליית הרצון. אמור מעתה, הראש הזה הנקרא אין-סוף אינו האל בטהרתו אלא האל בעל ההתעוררות הראשונית של הרצון. ומכיוון 'שהשורשים המתאחדים בעצם השורש לפי האמת הם שורשי הכלים לא שורש העצמות', הרי ברור שאין הם זהים עם האל, ואפילו נאמר שהעצמות מתגלה 'בהם יותר ויותר עד שהם עצמותו ממש והם עצם השורש'²³.

כיוון שהצחצחות נצטיירו מתוך עליית הרצון באין-סוף, קורא להם רמ"ק בהמשך 'עצם השורש' או 'השורש הנעלם', אפילו כשברור שאין כוונתו לאל עצמו אלא לצחצחות. כך נאמר על הפרסא, הנמתחת בין החכמה העליונה והצחצחות שהיא 'המסך המבדיל בינה ובין השורש והעצם'; ועל אורות הצחצחות הנעצרים על-ידי הפרסא: 'אינם מושגים... לרוב העלמים ולרוב אדיקתם בסיבתם, שהם עצם השורש'. ואפילו בשלב נמוך יותר: 'שכל אותם המאורות הם נקרא אין-סוף לרוב העלמים, עם היות שהם מתאצלים מכות המחשבה'. האורות האלה נובעים מתהליכים שבין הצחצחות לבין החכמה העליונה ובוודאי לא שבינה לבין אין-סוף עצמו, ואף-על-פי-כן נאמר עליהם

²² ח"א סה ע"א. ועיין לעיל, פרק שני, עמ' 149, וכן פרק ראשון, עמ' 50.

²³ ספ"ר עו ע"ב.

תורת האצילות

‘שהם הצחצחות שהם דבקים בסיבתם למעלה למעלה והם והשורש הכל דבר אחד ועצם אחד’²⁴. מכיוון שהצחצחות ואורותיהן הן גילוי ראשון לרצון האלוהי מדבר עליהן רמ”ק כאילו הן גילוי של האל עצמו: ‘עד הכא מטון גהורין ולא מטון ולא אתידעו — פי’ עד כאן הם המאורות הנעלמים... ואמר מטון ולא מטון, כאמרו עד כאן הגיעו המאורות. ולא ממש שהגיעו, שהרי אין להם גבול ולא מקום, כי בכל מקום הוא נמצא — למעלה מהספירות ובין הספירות ולמטה מהספירות, כראוי אל קדושת האין-סוף’²⁵. יתר על כן, נאמר על מאורות אלה שהם ‘מתאחדים בעצם השורש המחוייב במציאותו’²⁶. אבל כל הביטויים המפליגים בתיאור אחדות הצחצחות ואין-סוף אינם יכולים לשנות את מסקנתנו: הצחצחות אינן מחויבות המציאות, כי הן נצטיירו רק עם עלות הרצון לציירן. מבחינה זו אין הן שונות עקרונית מן הספירות עצמן שהן אפשרי-המציאות, כי היה זמן-לא-זמן שלא היו. אמנם אין לומר עליהן בפשטות שהן נאצלות כמו הספירות — רמ”ק מסיים את הדיון בצחצחות ובאורותיהן באמרו: ‘אחר שנשלם ונכלל הדרוש במחוייב-המציאות והשורשים המתאחדים בו, התחיל לעסוק בענייני הנאצלים’²⁷. הצחצחות, ואפילו האורות המתנוצצים מהן, אינן בגדר ספירות נאצלות, שהרי הספירות עצמן נאצלו רק על-ידי הכתר עצמו, שהוא כבר מחוץ לעליית הרצון באין-סוף. אך עליית רצון זו היא, כאמור, ‘עצמות ולא עצמות’, ולכן גם הצחצחות הן רק כמעט מאוחדות עם אין-סוף²⁸.

הסדר של הצחצחות

הצחצחות מוזכרות אגב-אורחא כמה פעמים בתיקוני זוהר, אך תמיד כבחינות בכתר, ואפילו הגבוהה שבהן היא ‘לגבי עילת על כל העילות כגופא לגבי נשמתא’²⁹. בהתחלת הפרק השביעי, בשער הצחצחות, מסביר רמ”ק את הסתירה שבין התיקונים לבין תשובת רב האי בעניין סדר הצחצחות בכך, שלפי התיקונים ‘נראה בבירור שג’ הנעלמות הם בכתר’, וסדרן שונה מאשר באין-סוף, ‘כי באין-סוף הם אור קדמון ואחר-כך אור מצוחצח ואחר-כך צח, וסימנם קמץ. אבל בכתר קדם הצח אל המצוחצח, והטעם כדמות החותם המתהפך. ולא כחותם ממש אלא מפני שאצילות החכמה קדמה אל אצילות

²⁴ שם עז ע”א. להלן נחזור לדון באורות האלה ובתפקידם.

²⁵ שם עז ע”ב. ²⁶ שם, שם. ²⁷ שם, שם.

²⁸ עיין לעיל, פרק שני, עמ’ 108.

²⁹ תיקוני זוהר קטו ע”ב. עיין גם קלה ע”ב, כאן מופיע גם רמז לעשר צחצחות.

הצחצחות לפי אלקבץ

הבינה לכן קדם גילוייה והיא אחרונה קרובה אל הגילוי והאצילות. ולכן הם אור קדמון ואחר-כך אור צח ואחר-כך אור מצוחצח. בכלל יש לציין, שכמעט בכל המקומות שבהם מדובר על הצחצחות בכינוייהן הכוונה לצחצחות שב-כתר³⁰. וגם בבחינתן זו יכול רמ"ק לראותן כשורש השורשים: 'אילין אינון אבהן — דהיינו ג' קוים אל ההנהגה, קו החסד וקו הדין וקו הרחמים, והם בכתר בסוד שבו שורש השורשים לכל ההנהגה, והם סוד העולם — אור קדמון אור צח אור מצוחצח כדפירשתי בס' פרדס רמונים בשער הצחצחות'³¹. בס' אילימה, מאידך גיסא, הצחצחות אינן אפילו בבחינה העליונה שבכתר³². גם בס' אור נערב לא מדובר על צחצחות שבאין-סוף אלא על עשר צחצחות שדרגתן הגבוהה ביותר היא בכתר: 'שיש למעלה בכתר מציאות כל הספירות, הם הנקראות אל המקובלים עשר צחצחות, והם כלולות בשלושה כשם שהספירות נכללות בחסד דין ורחמים, והם העלם הענפים בשורשם... והם סוד כתר-חכמה-ביגה שבכתר והם נקראות אור קדמון אור מצוחצח ואור צח... ואלו שורש אל שורשי הספירות שהם כתר-חכמה-בינה'³³.

הצחצחות לפי אלקבץ

הדברים הקצרים על הצחצחות, המובאים על-ידי אלקבץ תחת הכותרת 'עניין הצחצחות', שונים למדי מתורתו של רמ"ק, אבל ההבדל ביניהם אינו עקרוני. אלקבץ מדבר בעיקר על עשר צחצחות, אם כי גם הוא מסתמך על תשובת ר' האי: 'דע שנמצא בדברי המקובלים כי עשר הצחצחות הם עשר ספירות באין-סוף ב"ה. גם נמצא שאלות-תשובות לרבינו האי ז"ל על ענין י"ג מדות, והשיב כי הם ענפים י' ספירות, והג' האחרים ענפי ג' אחרות שהם נעלמות בשורש השורשים אין-סוף ב"ה'. אלקבץ ממשיך את הצחצחות לחוש המשותף: כשם שהחוש המשותף שבמות כולל חמישה חושים יחד, 'כדמיון הזה בקדושה: כל הדברים נאצלו מהסיבה ראשונה, אלא שנאצלו כולם בכוח אחדות אחד בלי שום הבדל ופירוד כלל. אחר-כך בהשתלשלת למטה ובהתגלותם היו הולכים ומתעבים ומתגשמים ומתפרדים'. וכשם שבמחשבה האנושית עולה הרצון לעשות איזו פעולה, 'כך כשעלה במחשבתו ית' שהיה רוצה להאציל עשר ספירות ונאצל כוח אחדות אחת מכולם, כעניין בנים במוח האב אשר לא

³⁰ עיין ספ"ר כא (יט) ע"א, נב ע"א, נט ע"א. עיין גם תפילה למשה פ ע"ב.

³¹ אור יקר עמ' ו. ועיין גם עמ' לד.

³² עיין אילימה נח ע"ב, צא ע"א. בס' שער קומה מוזכרות הצחצחות רק פעם אחת (בעמ' 27) בקשר לידיעה האלוהית; העמדה כאן קרובה לתורת הצחצחות שבספ"ר.

³³ אור נערב מא ע"א-ע"ב.

תורת האצילות

ניכר שם לא יד ולא רגל, לא זכרות ולא נקבות; ואלו הם הנקראים צחצח-חות'³⁴. אלקבץ מתאר אפוא את הצחצחות ככלולות באין-סוף, וכמו אצל רמ"ק הם עלו בו עם עליית הרצון. אך, בהבדל מרמ"ק, הוא רואה את עשר הצחצחות רק בנקודה העליונה מתוך השלוש שבדברי ר' האי, ועליה הוא אומר: 'וזאת הספירה (!) האחת הנעלמת מאותם הג' שאמר רבינו האי גאון ז"ל'. והנה אותה בחינה עליונה עצמה היא לדעת אלקבץ 'בכתר עליון בבחינתו המתדבקת והמתעלמת באין-סוף ב"ה. ועל זאת הבחינה נאמר ברעיא מהימנא כתר — אין-סוף אתקרי. ובוזה יובנו מאמרים רבים בתיקונים נראים כסותרים זה את זה, שבמקצת מהם מראים שהעשר צחצחות הם באין-סוף ב"ה ובמקצתם מראים שהם בכתר'. שלוש הצחצחות המכונות אור קדמון, אור צח, אור מצוחצח הן כבר בחינות בכתר, ואם כי הראשונה נאחזת באין-סוף הרי אף היא בפירוש מובחנת מאין-סוף עצמו³⁵. אנו רואים אפוא שהשניות במעמדן של הצחצחות מצויה גם אצל אלקבץ גם אצל רמ"ק, אלא שהראשון אינו מעלה את הבעיה באותה חריפות שיטתית כמו תלמידו. מעניין לציין שר"י קארו נוקט דעה אחרת, אף-על-פי שהוא מזכיר את אלקבץ בהקשר זה. לפי קארו מתנוצצים י"ג אורות מאין-סוף באין-סוף — 'אינון באין-סוף גופיה ודינהון דינא דאין-סוף גופיה' — וכל האורות האלה כלולים באין-סוף במעמד של צחצחות³⁶.

הידיעה האלוהית אצל הרמב"ם

אמרנו שבס' אילימה נקבעת הידיעה האלוהית כמושג העליון במערכת האלוהות, ולכן במקביל לתורת הצחצחות עלינו לדון בתורת הידיעה האלוהית אצל רמ"ק. אך לפני-כן ראוי לסכם את דעתו של הרמב"ם בעניין זה, לא רק מפני שבדיונים האלה מתגלית השפעתו הרבה על רמ"ק (המתבטאת בס' אילימה בציטאטות ממש) אלא בעיקר מפני שבסופו של דבר קשה לראות

³⁴ לקוטי הקדמות 177 ע"ב. אלקבץ ממשיך לחוש המשותף גם את עצמות אין-סוף המתפשטת בספירות — עיין לעיל, פרק שני, הערה 146.

³⁵ לקוטי הקדמות 178 ע"א.

³⁶ מגיד מישרים ד ע"א-ע"ב. עיין גם ט ע"א. על כל העניין עיין בספרו של ורבלובסקי על קארו, עמ' 191-194. בסוף פרק ד בשער מהות והנהגה מדבר גם רמ"ק על י"ג מקורות, אך הם לא באין-סוף אלא בכתר בבחינתו הקרובה למאציל; הם 'על הכתר, ולא בכתר, שהם בערך מה שמתייחד הנאצל הזה במאציל'. בסוף פרק ז בשער הראשון מבטיח רמ"ק חיבור מיוחד בעניין י"ג המידות העליונות: 'וביאור י"ג מידות אין מקומו הנה, כי יתבאר בספר בפני עצמו, אם יגזור השם בחיים'.

הידיעה האלוהית אצל הרמב"ם

הבדל עקרוני ביניהם בנושא זה. בעקבות אריסטו³⁷ רואה הרמב"ם את המחשבה האלוהית כאחדות השכל, המשכיל והמושכל. אולם זהו גם המבנה היסודי של ההכרה השכלית האנושית: 'היות השכל והמשכיל והמושכל אחד במספר אינו בחוק הבורא לבד, אבל בחוק כל שכל'. ההבדל בין המחשבה האלוהית והמחשבה האנושית הוא לא באופי האחדותי של אקט ההכרה אלא בכך, שאצל האדם זהו אקט בודד שחל עליו העיקרון של יציאה מן הכוח אל הפועל; הוא מתרחש בזמן והוא מתייחס אל מושכל מסוים. ואילו המחשבה האלוהית אין בה שום תהליך, היא קיימת בפועל תמיד, והיא יודעת לעולם את הכול בבת אחת³⁸. מכאן שעם כל עליונותה של המחשבה האלוהית על המחשבה האנושית הרי אף היא בגדר ידיעה, אם כי לדעתו של הרמב"ם אין אנו יכולים להבין את מהותה.

השקפה זו עומדת בסתירה מסוימת למה שאומר הרמב"ם במקומות אחרים³⁹. במשנה-תורה מנסח הרמב"ם את אחדות הידיעה האלוהית בניגודה לידיעה האנושית: 'הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד. אבל הבורא ית' הוא ודעתו וחיו אחד מכל צד... הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד. ודבר זה אין כוח בפה לאמרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו'⁴⁰. הדגשה זו על הייחוד שבמחשבה האלוהית מצויה גם במורה-נבוכים, בדיון על בעיית הידיעה והבחירה, והמסקנה היא שאין להשיג כלל את הידיעה האלוהית, מפני שהיא זהה עם עצמותו: 'וידעתו אינה דבר חוץ לעצמו... ואין שיתוף בין ידיעתנו וידעתו, כמו שאין שיתוף בין עצמנו ועצמו... כי השיתוף הוא בשם לבד'. וכשם שאי-אפשר להשיג את עצמות האל כך אין להשיג את ידיעתו. אף-על-פי-כן אפשר לומר, שאחת מתכונות הידיעה האלוהית המופלאה הזאת היא 'שבידיעה אחת ידע הדברים הרבים ולא בהתחלף הידועים יתחלפו הידיעות בחוקו ית', כמו שהוא בחוקנו. וכן נאמר שכל אלה הדברים המתחדשים ידעם קודם היותם ולא סר מהיות יודע אותם, ולזה לא יתחדש לו מדע כלל'⁴¹. והנה ידיעה זו את המתחדשים אינה מכניסה שינוי וריבוי באל, כי הוא יודע אותם בידיעת עצמו: 'לא יהיה

³⁷ מיטאפיסיקה, ספר יא פרק ס 56. ³⁸ מו"נ ח"א פרק סח.

³⁹ עיין י. גוטמן: תורת האלוהים של הרמב"ם, בקובץ דת ומדע, עמ' 110.

⁴⁰ ספר המדע הלכות יסודי התורה, פרק ב, הלכה י. הרמב"ם קובע כאן, שעניין זה שייך למעשה מרכבה והוא מדגיש את הסודיות הכרוכה בו (באותן המלים עתיד להשתמש רמ"ק בדיוניו בנושא זה...).

⁴¹ מו"נ ח"ג פרק כ.

תורת האצילות

אצלו ית' ריבוי ידיעות ולא התחדשות ושינוי ידיעה, שהוא בדעתו אמתת עצמו אשר לא תשתנה ידע כל מה שיתחייב לפעולותיו כולם. והיותנו משתדלים לדעת איך הוא זה כאלו השתדלנו שנהיה אנחנו הוא והשגתנו השגתו⁴².

כיוון שאלוהים הוא מקור כל הוויה, צורת כל הצורות, הרינו רשאים לומר שהכרת עצמו היא מניה-וביה הכרת כל הנמצאים הנובעים ממנו: 'אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים, כמו שאנו יודעים אותם, אלא מחמת עצמו ידעם. לפיכך מפני שהוא יודע עצמו — יודע הכל, שהכל נסמך לו בהוייתו'⁴³. עם כל ההשתמעויות הפאנתיאיסטיות שבניסוחים כאלה ברור שעמדתו של הרמב"ם היא תיאיסטית לגמרי. היא שונה מדעתו של אריסטו בנקודה עקרונית: לפי אריסטו האל 'משכיל הוא את עצמו וההשכלה שלו היא השכלת ההשכלה'; בהבדל מן האדם הוא משכיל רק את עצמו באחדות נצחית, ויחסו אל זולתו הוא רק כיחס האהוב אל האוהב⁴⁴. בניגוד לזה, כאמור, רואה הרמב"ם בידיעת האל את עצמו גם פריצה אל ידיעת זולתו, אם כי על-ידי-כך מסבך הרמב"ם את עצמו בקשיים שאולי אין להתגבר עליהם. אותם קשיים עומדים, מבחינה עקרונית, גם בפני רמ"ק.

הידיעה האלוהית בס' פרדס רמונים

כבר בהתחלת הוויכוח נגד הרקנטי בעניין עצמות וכלים טוען רמ"ק, שהפרדה חדה מדי בין האל והספירות אינה מקיימת את הדרישה לאחדות הדעת, היודע והידוע בידיעה האלוהית. את הדרישה הזאת רוצה רמ"ק לקיים בס' פרדס רמונים בעזרת תורת הצחצחות. ידיעת אין-סוף את הצחצחות שבו היא גם ידיעתו את כל הנמצאות. ידיעה זו שונה מן הידיעה האנושית בכך, שהיא אינה חלה על אובייקט שמחוץ ליודע: 'כי כמו שאלוקותו לא יתחלק לחלקים כן ידיעתו לא תתחלק לחלקים, מפני שהוא וידיעתו אחד מיוחד. אמנם ידע העניינים וישכיל בהם מצד השכלת עצמו, כי בהשגת עצמותו ישיג כל נמצא זולתו, והוא והם הכל דבר אחד מיוחד, ולכן חוייב שמציאות הספירות הם נעלמים בעצמותו, מפני שהספירות הם דפוס וסיבה אל כל המציאויות. ועל-ידי השורשים הנעלמים בעצמותו ישכיל וידע כל

⁴² שם פרק כא.

⁴³ ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פרק ב הלכה י.

⁴⁴ מיטאפיסיקה ספר יא, פרק ז, 45, 8 פרק ט 35, 7. זוהי העמדה הקיצונית של הפילוסופים (הנוכרת על-ידי הרמב"ם במו"נ ח"ג פרק כ); הם טוענים שהאל אינו יודע אפילו את המינים-הצורות הנצחיות — אם כן לא ידע כי אם עצמו.

הידיעה האלוהית בס' פרדס רמונים

המשתלשל מהם' ⁴⁵. יש לשים לב לשניות שבניסוח הזה: מצד אחד מוגדרת הידיעה האלוהית כהשכלת האל את עצמו, ומצד שני בהשכלת 'השורשים הנעלמים בעצמותו'. אילו היו הצחצחות באמת זהות עם האל הרי היתה נובעת מכאן מסקנה פאנתיאיסטית, או לפחות עמדתו של אריסטו השוללת מן האל את ידיעת הנמצאים והשגחתם. אך כבר ראינו שהצחצחות אינן זהות עם האל, ולכן ידיעתו אותן היא כבר גם ידיעת זולתו. בהמשך הדברים אומר רמ"ק, שהידיעה הקדומה של האל את הנמצאים לפני הימצאם היא 'בהעדר הקודם אל ההווה, שהיא מציאות השורשים הנעלמים', בניגוד לידיעת האל את הנמצאים אחרי הימצאם, שהיא על-ידי 'מציאות האור החוזר כלפי מעלה מן החכמה והכתר כמבואר, שזהו חזרת הדברים אל השורש אחר גילויים. ולכן אינם בדקות הראשונים אבל אדרבא הם לבוש אל הקודמים כמו ההווה המלבשת ההעדר'. להלן נדון במשמעותו של המונח 'העדר', אך יש לציין כבר כאן, שרמ"ק אינו מזהה את ההעדר עם ה'אין', שהוא בכתר. פירוש כזה היה סותר את כל מה שנאמר על הצחצחות, אם כי כך הבין את רמ"ק הרמ"ע מפאנו, הרואה את ידיעת האל כידיעת הבחינות העליונות שבכתר ⁴⁶. אך כוונתו של רמ"ק היא באמת לאותה בחינה באל, שבה הוא פועל בכוח ושעליה דיברנו לעיל ⁴⁷.

יש עניין בדבר, שרמ"ק אינו מסתמך על הרמב"ם בדיוניו על אחדות הדעת, היודע והידוע, אלא הוא מביא מקור קבלי לתורה זו. בפרק יג שבשער מהות והנהגה מזכיר רמ"ק את תפילת ר' נחמיה בן הקנה, שבה נאמר ששלוש הספירות הראשונות חשובות כאחד, והם הדעת (כתר), היודע (חכמה) והידוע (בינה). בניגוד לידיעת שאר הנמצאים ש'יודעים הדברים בידיעה שחזן מהם',

⁴⁵ ספ"ר עז ע"ב.

⁴⁶ 'והספירות דפוס כל הנמצאות נסקרות ממנו בסקירה אחת כוללתן בכתר; ... ידיעת המאוחר היתה אצלו אמון קודם הכאת הפטיש אל גמר מעשהו של כתר... ירצה מציאות הנאצלים ברצונו הפשוט הקודם להויה... כאילו נאמר שהמצוי הראשון רוצה להאציל ורואה האצילות ברצונו' (פלח הרימון לא ע"ב). ובעיקר: 'המחשבה התחלה רעיונית קראוה אין והוא ההעדר בעצמו' (שם לב ע"א). דברי רמ"ק עצמו יכולים לעורר לעתים רושם כאילו המדובר בידיעת האל את הצחצחות שבכתר: 'הצחצחות העליונות שהם בלתי־מושגות אפילו אל החכמה ואל הבינה... ושם מתאחדים הדברים יותר, ובהם השגת המשגיח ויודע הדברים והנמצאות כולם' (זבחי שלמים לא ע"ב).

⁴⁷ הרמב"ם לא היה מסכים כמובן לשימוש במושג הכוח וההעדר לגבי האל. עיין מו"ג חלק ראשון, פרק נה, וכן בחלק שני, פרק יד. כאן מביא הרמב"ם את הטענה הנראית בעיניו כחזקה ביותר נגד האמונה בחידוש העולם: 'אם האלוה ית' שמו חידש העולם אחר ההעדר, אם כי היה האלוה קודם שיברא העולם פועל בכוח, וכאשר בראו שב פועל בפועל הנה כבר יצא האלוה מן הכוח אל הפועל'. הרמב"ם משיב על טענה זו בפרק יח בו הוא קובע, שבאמת אין כל פעולה בכוח אצל כל הישים הנפרדים מחומר.

תורת האצילות

הרי בידיעה האלוהית מאוחדים שלושת הצדדים האלה באחדות שלמה: 'הוא הרעת והיודע והידוע. והענין כי אין ידיעתו בעניינים מצד השגחתו בהם אחר היפרדם ממנו, אלא בהשכלה ובידיעת עצמותו ידע וישגיח כל ענייני העולם, כי כל הדברים שבמציאות הם נמצאים מיוחדים אליו בעצמותו, כי הוא דפוס כל הנמצאים כולם והם בו במציאות דק ונבחר שבעולם, עד שאין לכל הנמצאים שלימות אם לא שלימותם במציאות הנבחר ההוא המתייחד בממציאם'. אם כי נאמר כאן שהאל משגיח על ענייני הנמצאים רק בידיעת עצמותו, הרי באמת לא זו היא הכוונה. כל הנמצאים מצטיירים בספירות, והספירות כלולות בכתר-חכמה-בינה, ואלה כלולים בצחצחות; כבר בנקודה הראשונה של הידיעה וההשגחה יוצא האל מעמקי עצמותו — לא רק את עצמו הוא יודע אלא גם את הצחצחות, שאינן זהות עם עצמותו, ועל-ידי-כך הוא יודע את כל הנמצאים הנובעים מהם בשלשלת האצילות⁴⁸.

הידיעה האלוהית בס' שעור קומה

אותה השקפה מוצאים אנו בס' שעור קומה. בניגוד לאחדותה של המחשבה האלוהית כרוכה המחשבה האנושית בארבעה מרכיבים המובחנים זה מזה: 'אדם ושכל ומושכל ומשכיל'. מה שאין כן 'בנמצא ראשון שמציאותו הוא שכלו והוא משכילו ומושכלו, והכל אחד מיוחד... שהכתר הוא השכל והחכמה הוא המשכיל והבינה הוא המושכל... והנה ג' ספירות אלו בהיותם בתוך השורש העליון, שורש כל השורשים, הם מתייחדים בשורשם תכלית הייחוד, עד שהוא והם אחד... השורש בעצמו והשכל והמשכיל והמושכל הכל ענין אחד מיוחד, והיינו סוד אור קדמון, אור צח, אור מצוחצח המתייחדים בעצם השורש לדעת ר' הא"י גאון כדפירשתי בספ"ר בשער הצחצחות'. רק אחרי התפשטות השכל והמשכיל והמושכל בכתר נכנסת בתוכם הבחנה מסוימת, כי אז 'בבחינת עצמם הם עלולות, לא עילה'⁴⁹. עצם הדגשת הניגוד בין המחשבה

⁴⁸ גלפהאוס בספרו על שפינוזה והקבלה, שהזכרנוהו במבוא, טוען (בעמ' 14) שדברי שפינוזה — 'כנראה הרגישו בכך כמבעד לערפל אי-אלו מבני-ישראל, שכן הם מחליטים: אלוהים ושכל-אלוהים והדברים המושכלים על-ידו הם דבר אחד' (תורת המידות ח"ב משפט 7 הערה) רומזים לפרק יג בשער מהות והנהגה. אך אין זה הכרחי כלל. שפינוזה יכול היה לקרוא בדיוק אותם הדברים אצל הרמב"ם, בעיקר בספר המדע (במקום שצוין לעיל, בהערה 40). ניסוחו של רמ"ק עצמו לקוח משם ואין לראות כל הבדל עקרוני בינו לבין הרמב"ם. השימוש במונח הקבלי 'צחצחות' אינו משנה דבר בעניין זה. — אדרבא, מסתבר ששפינוזה העדיף את הניסוח המושגי של הרמב"ם על הניסוח הסמלי של רמ"ק. יתר על כן, הרי אפשר לומר שבספ"ר אין אחדות האל וידיעתו כה מוחלטת כמו אצל הרמב"ם, ובאמת היא כך אצל רמ"ק רק בס' אילימה. הקשר בין המשפט המפורסם

הידיעה האלוהית בס' שעור קומה

האלוהית והאנושית אין בה משום סתירה לדעת הרמב"ם. גם רמ"ק מסכים שאף בהכרה הקונקרטית של האדם מאוחדים השכל, המשכיל והמושכל: 'שאהר היותם יתייחדו, שהשכל הוא המשכיל הוא המושכל'. ההבדל הוא רק בכך שלפני אקט ההכרה מופרדים שלושה אלה אצל האדם — 'ולפי זה יש שכל בלא משכיל והם ב' דברים נפרדים, וכן שניהם בלי מושכל ולא יתייחדו כי [כי אם] אחר היותם, וזה עניין בשכלי בני-אדם מפני שהם משיגים הדברים מן המאוחר אל הקודם'. לעומת זאת במחשבת הבורא 'השכל והמשכיל והמושכל הם דבר אחד קודם היפרדם, מפני שהוא ממציא המצואים ומהוה ההוויות מן הקודם אל המאוחר'⁵⁰. כל זה מתאים בהחלט לדעת הרמב"ם, כפי שהבאנוה לעיל, כשמצטרפת אליה, כמו בס' פרדס רמונים, תורת הצחצחות הקבלית.

עד כאן ראינו שרמ"ק עדיין מחזיק בס' שעור קומה בתורת הצחצחות של ס' פרדס רמונים, אבל בדיון על ההשגחה כבר מדובר על הידיעה האלוהית בלי קשר לצחצחות. הידיעה האלוהית הקדומה היא 'שעשוע' של האל בהשגת עצמו (עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 60-61). במצב זה אין שום נמצא זולתו. ולכן אין לשאול 'אם ישכיל במצואים למטה, שהרי אינם. אמנם ידעם ממה שבעצמותו כוח ואייל להמציאו, ואותו המציאות שהוא עצמותו — כוח המצאתם למטה הדבק בו — הוא הוא השגחתו בעצמותו, וכאן ידע הדבר קודם היותם ואינו חידוש בו, שהידיעה הזאת הוא עצמותו. והדברים הנמצאים למטה, מצד מה שכוח מציאותו ממציאם — יודעם. אמנם אותה הידיעה הדבקה בו אינה מציאות גרוע ממציאותם אחר הימצאם... אלא מציאותם שהיא דבקה בעצמותו והוא והם אחד. ואומרי והם — לא הם הנפרדות למטה, אלא עצמותו וידיעתו וקדמות הנמצאות אחת. ויודעם — הוא הדעת והיודע והידוע'⁵¹. המונח שעשוע (שאינו מופיע בהקשר זה בספ"ר) מציין אפוא את פעולתו של האל כשהיא עדיין בכוח — מה שנאמר בס' פרדס רמונים על ידיעת האל את הצחצחות.

אבל בהמשך-הדברים נוסף רעיון שלא הודגש במפורש בס' פרדס רמונים: מכיוון שהאל יודע בתוך עצמו את מה שהוא עתיד להמציא הרי ידיעה זו, שהיא 'השגחתו בעצמותו', היא גם ידיעה והשגחה בזולתו, כי עצמותו זו היא-

של שפינוזה לבין דברי רמ"ק הובע כהשערה גם עלידי חוקרי הקבלה הקדומים. עיין בספרו של בן אמוזג Spinoza et la Kabbala, p. 10.

⁴⁹ ש"ק עמ' 27.

⁵⁰ שם עמ' 26-27, ועיין לעיל פרק ראשון, עמ' 21.

⁵¹ ש"ק עמ' 115.

תורת האצילות

היא המתפשטת בספירות: 'ומה תהיה הידיעה הזאת שהוא והם אחד ולא יחייב בו ריבוי ושינוי ותוספת? — ידיעה זו היא עצמותו שהיא מתפשטת אל המצואים להנציאם ואינה נפרדת ממנו ח"ו אלא הוא והם אחד. ובכוחו זה המיוחד בו נדע [ידע] המצאת הנמצאים העתידיים להימצא, שהוא יודע את עצמו ואין מי שידעהו'. אם כי נאמר שהאל יודע את עצמו הרי באמת הוא יודע את עצמותו המתפשטת, שהיא כבר בחינתו המתגלה בספירות. רק כך אפשר להסביר כיצד האל יודע את ספירות-הכלים גם אחרי אצילותן: 'הספירות הם כלים להשתמש הוא על-ידם, ובהימצא אותו המציאות המתפשט מעצמות אל הנמצאים, דהיינו עת המצאתם, ידעם בכתר בבחינתם שם, שכולם נמצאים חוץ ממנו, והוא ידעם שם'. זו כבר ידיעת האל את הספירות כשהן בקיומן מחוץ לעצמותו; כאן כבר אין אחדות גמורה של שכל, משכיל ומושכל, ובכל-זאת הטענה 'כי זה חידוש ידיעה בו, אחר שאינה זאת הידיעה הקודמת אלא עניין נתחדש בהמצאת הכתר, אינה קושיא כלל'. שכן אף-על-פי ש'הספירות חוץ ממנו, אינם עצמותו אלא כליו', הרי 'יש להם לספירות נשמה שמפעילים, והיא היא חיותם, והיא היא עצמותו המתפשטת'. באותו מובן שבו אנו אומרים שהאל מפעיל את הספירות על-ידי עצמותו, הוא גם יודע אותן ומשגיח בהן; וכשם שהפעלה זו אינה מכניסה בו שינוי והיפעלות כך 'בידיעת הדברים אחר הימצאם למטה, אין ספק שיתחדש ידיעה בספירות המתחדשות בשינוי הפעולות, אמנם אותו חידוש אינו בו ח"ו... שעצמות הוא מתפשט בספירות ומשם ידע הנפרדים מצד מציאותם, ואין הריבוי בו אלא בספירות בבחינתם'⁵².

תורת עצמות וכלים היא המבדילה בין רמ"ק לבין הפילוסופים: 'אין אנו צריכים לומר כמו שאמרו החוקרים בבורא שהוא היודע הנמצאים מצד מציאותם המיוחד הכלול בו ובידיעת עצמותו ידעם, וכל זה כדי להרחיק שלא ידע הנפרדים אחרי ריבויים והיפרדם, שמחייב להם ידיעות רבות'. בניגוד לחוקרים קובע רמ"ק אמונה ב'שני הפכיים ושניהם אמת': האל יודע את כל הפרטים, ואף את הטמאים, ובכל-זאת אין זה מכניס בו ריבוי, 'ולא תאמר שראיתו בהם מדרגות מדרגות אלא רואה כולם שווין לפניו, אין מצדו

⁵² שם, שם. כך גם כשמדובר על היתס בין אין-סוף לספירת החכמה. האל יודע על-ידי ספירת החכמה מפני שעצמותו מתפשטת בה. ואף-על-פי שכאן כבר מדובר על תחום הספירות עצמן יכול רמ"ק לומר על חכמת האל, בלשון הרמב"ם, 'שאינה חכמתנו, וידיעה שאינה כידיעתנו, אלא חכמתו נפלאה; ממנו והוא וחכמתו אחד. וכמו שאין יחס בינו לבינינו כך אין יחס בין ידיעתו לידיעתנו, והיאך נקשה מידיעתנו אל ידיעתו (שם עמ' 23).

הידיעה האלוהית בס' אילימה

עילה ועלול, כולם עלולים ממנו. הסתירה בין שני ההפכים האלה ניתנת לסילוק רק מפני שעצמות האל וזודרת, דרך הלבושים, אל כל נמצא⁵³. אנו רואים שבס' שעור קומה כבר אין רמ"ק מעמיד את תורת הצחצחות במרכז דיונו על ידיעה האלוהית, כפי שעשה בס' פרדס רמונים. לפנינו אפוא שלב המעבר אל ס' אילימה, שבו הצחצחות אינן תופסות כל מקום חשוב בפיתוחה השיטתי של תורת האלוהות.

הידיעה האלוהית בס' אילימה

כבר בהתחלת ס' אילימה קובע רמ"ק מצד אחד שהאל יכול לדעת רק את עצמו (עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 57), ומצד שני 'שאינ-סוף יודע ספירותיו והוא וידיעתו אחד. וכיוון שכן, הספירות אינם מצדו עשר אלא אחד, מאוחדות עמו שהוא היודע והוא הדעה והוא הידוע'. אבל כלילת הספירות במקורן אין פירושה זהותן החד-משמעית עמו, אלא 'שאינ-סוף יודע בנאצלים והם כלולים לא ממצאות חידושם, אלא ידיעתו אותם הוא ידיעה קדומה בקדמותו, שהוא וידיעתו אחד. והספירות מחודשות נתחדשו ממנו בחידוש גמור'⁵⁴. ובכן, או שאינ-סוף יודע רק את עצמו ולא את הספירות המחודשות, או שידעתו אותן נקראת ידיעת עצמו רק מבחינתו אך לא מבחינתן. מכל מה שאמרנו עד עכשיו ברור שרמ"ק נוקט אפשרות שנייה. בידיעת האל את עצמו הוא כבר פועל בכוח, ובזה הוא יוצא מעמקי הטראנסצנדנציה המוחלטת שלו. אחר שרמ"ק מסביר את המושג הזה (עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 65) הוא ממשיך ואומר: 'צריך שניתן קדימה לידיעתו הנמצאות ונאמר שלא נתחדש לו שום ידיעה בהתחדשם, אלא ידיעתו קדומה כקדמותו, שהוא וידיעתו בהם אחד. והטעם שהוא יודע הנמצאות קודם היותם בידיעתו אותם אחר היותם — שאין חידוש הויותם מחודשת אלא בהם עצמם. אמנם הממצאם לא נתחדש דבר בחידושם, וידיעתו אותם קודם היותם לא נשתנה מפני שנשתנו הם'. ואם כי יש הבחנה בין ידיעה של משהו לפני היותו ואחרי התהוותו הרי 'באלוה לא ייפרדו, אלא הכל אחד'. אולם השכל האנושי שהוא ממהותו דיסקרטי, 'נפרד לחלקים', אינו יכול להשיג 'כיצד יתאחדו הרבים בו... וזה מכלל פלאי אחדותו שהוא בלתי מושג כלל'⁵⁵.

אותו הדיון חוזר ביתר הרחבה בתמר ב' פרק י, שבתחילתו מציג רמ"ק

⁵³ שם, עמ' 29–30. גם כאן הדיון הוא כבר בתחום עולם הספירות — מדובר על ספירת הבינה, שדרכה מתפשט אור אין-סוף אל התחתונים.

⁵⁴ אילימה ב ע"א. ⁵⁵ שם ג ע"א (סוף פרק ו).

תורת האצילות

את עניין הידיעה האלוהית כבעיה תיאולוגית קשה שנבוכו בה רבים, לפי שהיא מכילה סתירות קשות: מצד אחד יש להאמין שהאל יודע את המחוודשים, ומצד שני אסור לומר שיש בו חידוש; הוא יודע את כל הפרטים בידיעה שאינה חוץ ממנו, ויחד עם זה אין בו שום ריבוי. רמ"ק מתכוון לדון בנושא 'על דרך המקובלים', אך תחילה הוא מסכם את דעת הפילוסופים: 'הנה החוקרים אמרו על העניין הזה, דרך קצרה, הוא היודע הוא הדעת הוא הידוע, שאין ידיעתו בנמצאות מצד הנמצאות בעצמם אלא בהיותו יודע את עצמו יודע הכל, כיוון שהכל נמצאו מאמיתת עצמותו'. אך לפי מושגי המקובלים אין כאן אלא צד אחר של השאלה: כיצד נכללו הספירות באל לפני חידושם, בלי להכניס בו ריבוי? ואמנם אומר רמ"ק שהספירות 'הם בעצמותו כקדמותו ולא נתחדש לו ידיעה אחרי צאתם, שהרי היו קודם היותם באחדות עצמותו ושם אינם ספירות ח"ו, שאינם עלולות, אמנם הם עצמות הבורא, שהוא והם אחד — שהוא היודע והידוע'⁵⁶. אך האל יודע את הנמצאים גם במציאותם הנפרדת, כי עניין הידיעה האלוהית הוא 'על שני פנים: הא', בסוד קדימתו הפשוט האחד אשר לא יחודש, בהכרת עצמו ידע כל נמצא, ואינה ידיעה מחודשת אלא הוא וידיעתו והידוע לו אחד. והב', ידיעות הנמצאות מצד עצם הנמצאות, מצד קשר הנמצאים והשתרשם מעלול לעילה, ממטה למעלה כדרך שפירשתי. ולזה ידעם קודם היותם ואחר היותם, ולא יקבל בזה חידוש והיפעלות, מפני שיתקשרו המצואים כדרך מציאותם ממטה למעלה. וכמו שהיותו פועל בהם לא יחייבו בו ריבוי ולא היפעלות, גם הידיעה לא יחייב בו היפעלות ולא ריבוי'. כך יודע האל גם את פרטי הנהגתו של האדם, שהרי הנהגה זו משנה את מצב הספירות, לטוב או לרע, והאל יודע את הספירות על-ידי עצמותו המתפשטת בהן. התפשטות העצמות כנשמה לספירות, הידיעה האלוהית בנמצאות וההשגחה הפרטית — שלושתם 'עניין אחד ודרך אחת'; אלה הם ביטויים שונים של אותו היחס שבין אין-סוף והספירות⁵⁷.

כפי שראינו בדיוננו בתחילת פרק זה, הרי בס' אילימה מציינת הידיעה האלוהית את המצב, שעליו אנו יכולים לומר שהספירות כלולות באל לפני חידושן. אולם מבחינת המאציל מאבדות הספירות, כשהן מאוחדות בידיעתו הקדומה, את כל קיומן המוגדר כספירות, ולכן ניתנה הרשות לומר שהאל יודע את עצמו. עתה נוכל להבין יותר את הקטע שהבאנו בפרק ראשון (עמ' 61) שבו העמיד רמ"ק סימן שוויון בין המצבים הבאים: המציאות שבה

⁵⁶ שם יג ע"א. ⁵⁷ שם יג ע"ב.

אין ניגוד עקרוני בין הספרים

הספירות דבקות במאציל; 'המציאות שאינו נאצל אלא מאציל'; 'ידיעתו הנמצאות קודם המצאתם'; 'הוא וידיעתו אחד'; 'והוא עצמו מכיר את עצמו'. עם זה הוא ממשיך מיד ואומר: 'המציאות הא' אינו משתנה תמיד, והספירות הם מתודשות, אינם יוצאות מעצמותו לאצילותם... ולזה לא ידעו בו ולא ידעו בו לעולם'.⁵⁸ כאן מתגלה ההבדל בין ס' פרדס רמונים לס' אילימה. ביטוי הטרמינולוגי של הבדל זה מתגלה בכך, שמושג הצחצחות אינו בא בס' אילימה, ומשמעותו העקרונית של ההבדל מתגלית בכך שבספר זה לא מוכנסים שורשי הפלים לתוך אין-סוף. לגבי תורת הידיעה האלוהית נובעת מכאן המסקנה, שהאל יודע את הספירות לא בהיכללותן בצחצחות אלא בידיעתו את עצמו, אך במצב זה אין הן קיימות מצדו כלל, ובוודאי אי-אפשר לומר עליהן שהן מושרשות בו ככלים. ממילא לא קשורה ידיעה זו (בס' אילימה) בעליית הרצון להאציל, והיא זהה עם פעולתו של האל בכוח מעצמו אל עצמו, עם שעשועו בעצמותו. לעומת זאת בס' פרדס רמונים מזהה רמ"ק את ידיעת האל את עצמו עם ידיעתו את הצחצחות, ולכן אין היא באמת רפלקסיה של האל עצמו, שהרי אין לדבר על ידיעת הצחצחות לפני עליית הרצון לציירן. המושג של האל כפועל בכוח מופיע גם בפרדס-רמונים, אך הוא קשור תמיד לידיעת הצחצחות.⁵⁹ והמונח שעשוע אינו מופיע בהקשר זה כלל.

אין ניגוד עקרוני בין הספרים פרדס רמונים ואילימה

אפשר אפוא לומר, שמקומו השיטתי של מושג הידיעה האלוהית בס' אילימה גבוה בדרגה אחת מאשר בס' פרדס רמונים⁶⁰ והוא בחזקת מושג עליון של הדיון השיטתי שבס' אילימה. אבל כל ההבדלים האלה בין שני הספרים אינם מגיעים לידי ניגוד עקרוני, שהרי גם בס' פרדס רמונים מופיע המושג העליון, המציין את האל בטרנסצנדנציה שלו: בחינת אין-סוף לפני ההתפשטות.⁶¹ ואם כי בבחינה זו לא נאמר על האל אפילו שהוא יודע את עצמו,

⁵⁸ שם ד ע"א. כך גם בהתחלת עין הבדולת, פרק ראשון: 'השרשת הנמצאים המחודשים, הם הנאצלים ומהם ולמטה, באין-סוף הוא סוד ידיעתו, שהרי כל הנמצאים בידיעתו והוא וידיעתו אחד: נמצאו בידיעה הנפלאה בהפלאות מושרשים כל הנמצאים, לא נדע אותם השורשים היאך הם, אבל כל מה שנשלול מהם שאינם רבים כלל, מפני שיורו ריבוי בו ית' ח"ו, ואין ריבוי בו כלל אלא הוא והם תכלית האחדות, מפני שהוא הדעת הוא היודע הוא הידוע. ובהיותו יודע את עצמו יודע כל נמצאיו'.

⁵⁹ במקום אחד (כח ע"ב) מדובר על הידיעה בכוח והידיעה בפועל, אך לא בקשר לדיון עקרוני על ידיעת האל הקדומה אלא בקשר לפתרון בעיית ידיעה ובחירה בדרך הקבלה.

⁶⁰ עתה נוכל להשלים את דיוננו בעניין זה בפרק ראשון עמ' 64: ידיעת האלה את הצחצחות אינה מקבילה לידיעת האל את עצמו כפי שהיא מופיעה בס' אילימה.

⁶¹ עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 63; פרק שני, עמ' 159-160.

תורת האצילות

בכל־זאת היא הבחינה המקבילה לאל היודע את עצמו בס' אילימה, שהרי גם לפי ספר זה אין ידיעה זו פוגעת בטרנסצנדנציה של האל; הכינויים סיבה ראשונה ומחויב־המציאות מציינים בספ"ר את הבחינה העליונה של אין־סוף, ובס' אילימה את האל היודע את עצמו. שוב אנו רואים שרמ"ק אינו משנה את דעתו בנקודה עקרונית ומכרעת: הוא שומר על המושג התיאיסטי של אל טרנסצנדנטי, שכל התהליכים המופעלים על־ידו אינם מכניסים בו שום ריבוי או שינוי.

אמנם תיארום זה ניכר יותר בס' אילימה, שבו מתגלה זיקתו של רמ"ק לרמב"ם יותר מאשר בס' פרדס רמונים, ועצם הוויתור על תורת הצחצחות מורה על כך. הצחצחות הם סמלים ציוריים המצויים בספרות הקבלה, ואם כי אפשר לנסח את מעמדם ותפקידם באופן מושגי הרי גם שימושו של רמ"ק בהם הוא ציורי; הם שורשי הכלים שבאין־סוף, ואין להם אופי פרסונאלי. כל זה שונה בס' אילימה. כאן מנתק רמ"ק את הקשר בין תורת הידיעה האלוהית לבין בעיית שורשי הכלים; תורה זו מנוסחת בלי כל שימוש בכמלים והיא רואה את האל כפרסונאלי בעצם הקביעה, שידיעתו את עצמו היא גם ידיעת הנמצאים: 'כל הנמצאות יצאו ממנו והוא בעצמותו כוללם, ואינם ממנו על צד הריבוי... ואינו יודע מצד עצמו, שאינו מתחכם מזולתו. אלא בהיותו מכיר את עצמו הוא יודע ומכיר כל מה שחוץ ממנו. ואינו משגיח בפעולות אחרי התפשטם וצאתם מאתו אלא הוא צופה ומשגיח בצפיית עצמותו והשגחתו את עצמו; ואינו פעם משגיח, פעם מתעלם, אלא הוא אחד והשגחתו אחת ועצמותו אחת, והשגחתו וידיעתו תמיד עומדת'.

רמ"ק עצמו מעלה את השאלה המתבקשת מכאן: 'שאם כן לא ידע הנמצאות אחר התפשטם כלל ולא יצפה בהם ולא ישגיחם ח"ו'. והתשובה היא, שוב, 'שיודע את הנמצאות קודם היותם ואחר היותם... והכל באחדות גמורה ובלי שינוי בו', ואין שכלנו יכול להבין 'היאך שני ההפכים האלו יתקבצו כאחד — היותו יודע העניינים אפילו אחר ריבויים ופירודם והוא אחד מיוחד'. השכל האנושי אינו יכול להבין את הפאראדוקס הזה, כשם שאינו משיג את מהות האל, ואף־על־פי־כן 'אנו מחוייבים להאמין התקבץ בו אלו הב' בחינות'⁶², שהרי אנו עוסקים כאן בעניין שהוא כמעט דוגמה — האמונה בהשגחת האל על ברואיו. האופייני לדיון זה בס' אילימה הוא בכך, שהשגחה זו באה לידי יילוי לא על־ידי ידיעת האל את שורשי הכלים, שבהם כלולים כל הנמצאים

⁶² אילימה ח ע"א.

המחשבה הראשונה

אלא על-ידי ידיעת האל את עצמו. בהמשך הדיון, כשרמ"ק עוסק בתהליכי הידיעה בבחינות העליונות שבכתר, הוא משתמש כמובן בסמלים מעולם הקבלה, אבל כל דבריו על הידיעה האלוהית הקדומה מתאימים לגמרי לתורתו של הרמב"ם.

המחשבה הראשונה

ההבחנה בין התפיסה המושגית הטהורה לבין השימוש בסמלים מתגלה יפה בבירור ארבעת סוגי-המחשבה⁶⁸. לעומת שלושת הסוגים האחרונים, שהם סמלים קבליים מובהקים, הרי המחשבה הראשונה מתוארת בדרך פילוסופית לגמרי: 'ראשונה — מחשבת אין-סוף היוצר כל נמצא, ויקדם אל יצירתם צורתם. והנה הצורה המחשבית הזאת דבקה בו והיא היא מעצמותו, היא חכמתו היא מציאותו, שהוא הדעת הוא הידוע הוא היודע'. מחשבה זו היא גם המשפיעה ומקיימת את הנמצאות אחרי היפרדם ממנה, ולכן עלינו לומר שבידיעה הקדומה מצטיירים כל הנמצאים: 'הציור המצטייר בידיעתו בלתי מושגת ולא ידוע כלל רק מחוייבת מחיוב קיום הנמצאות ממנו, ואין לשלול משם שום נמצא כלל, אפילו שיהיה דין וכיוצא'. אין לקבל את ההסבר שהדין גתהווה רק אגב התפשטות הספירות, 'ומעצמו שלא בכוונה נמצא', כי לפי זה 'אינו מאת המאציל, ואין ראוי שיהיה שום הוויה אלא ברצון המאציל'. סילוק הכוונה ביצירת כל נברא פירושו הוצאת משהו מידיעתו של האל ופגיעה בכוללותה האינסופית של ידיעה זו. מכאן יש להסיק 'שידיעתו כוללת כל נמצא קודם מציאותו, אפילו בריה קלה שבקלות, והוא מקיימן ומשפיען. אמנם לא יצוירו ההוויות שם בפירודם וירידתם... אלא מצויר הקודם להוויתם, קדום כקדימתו, מאוחד בו... ואין שום נסתר מידיעתו ולא מתקיים וחי מזולתו... שאין גרעון הנמצאים גורע חוק קדושתו ופלא מעלתו, שלא יעלה בדעתך להקשות האיך הנבראים הגרועים השפלים הנבזים בידיעתו'. אך רמ"ק מדגיש שאין ידיעה זו רק בבחינת ידיעת האל את העצמים המצטיירים במחשבתו, אלא זו גם ידיעתם כנמצאים מחוץ למחשבה האלוהית: 'שאין לומר שידיעתו אותם הוא בהיותם בו, שאם כן לא יכיר זולתו ח"ו, אלא מכיר כל הנמצא בהכרת עצמו... ואין הנמצאות בו בעלי גבול ולא בעלי גשמות... מפני שהוא והם דבר אחד; וכמו שחוייבנו לשלול העניינים האלה מעצמותו כך חוייבנו לשלול מידיעתו... ועם כל זה ייודע מציאותם כפי

⁶⁸ אילימה, עין שמש, תמר א' פרק שני. דיון מקביל מופיע בש"ק עמ' 98 (עיין לעיל פרק שני עמ' 154). רמ"ק מפתח כאן את הנאמר בתיקוני זוהר מא ע"ב, קסד ע"א.

תורת האצילות

עניינם אחרי התפשטותם בידיעה גמורה בלי העלם שום פרטי ; ואופן הידיעה הוא נעלם האיך יהיה, מפני שתכלית שנדעהו הוא שלא נדעהו⁶⁴. לפנינו דעה שאינה שונה עקרונית מדעת הרמב"ם ; לבעיית היכללותן של הספירות באין-סוף מקבילה אצל הרמב"ם בעיית היכללותן של הצורות במחשבה האלוהית, אם כי רמ"ק יעמיק הרבה יותר ממנו בניסיון לנסח את היחס שבין האל למה שכבר אינו האל (רצון-הרצונות). כמו-כן ראינו שרמ"ק מוכן לקרוא לידיעה האלוהית פעולה בכוח של האל — ביטוי שהרמב"ם, כאמור, לא יוכל להסכים לו. אך מה מציין המונח הזה ? הרי משמעותו סוף-סוף אינה אלא שהאל הטראנסצנדנטי הוא גם אל פרסונאלי ; ידיעת האל את עצמו אינה רק התכנסות בתוך עצמו, כמו אצל אריסטו, אלא היא גם בבחינת פעולה בכוח, נכונות לצאת לפעולה אל מחוץ לעצמו. והרי זהו גם ההבדל בין אלוהי הרמב"ם ואלוהי אריסטו : תפיסת האל כיודע את הנמצאים בהיותו יודע את עצמו היא המציינת אצל הרמב"ם את האופי הפרסונאלי שלו, ולכן אפשר לתארו בתוארי החכמה והרצון⁶⁵. והוא הדין אצל רמ"ק, לגבי תואר הידיעה. ההבדל ביניהם יתגלה רק לגבי תורת הרצון.

המעבר מלא-רוצה אל רוצה

בעיית המעבר מלא-רוצה אל רוצה, מלא-פועל אל פועל, קשורה בעניין הידיעה האלוהית הקדומה, שהרי בה כלולה כבר בכוח ובאופן ראשוני הנכונות לפעולה. אבל כיוון שידיעה זו היא עדיין בבחינת ידיעת האל את עצמו, לפיכך גם המעבר ממנה אל הפעולה בפועל נשגב מהבנתנו : 'כמו שנפלא ונשגב מרעיון שום נמצא השגת אמיתת עצמותו, כך לא נשיג פעולתו ולא עת פעולתו ולא רצון פעולותיו — שהכל דבק בידיעתו, והוא וידיעתו אחד ונשגב ונפלא מהשגה'⁶⁶. על-כל-פנים, אנו יכולים לומר בבטחה, שקדמות הידיעה הזאת אינה מחייבת קדמות של איזו מציאות זולת האל : 'יש למשכיל להיזהר ולהישמר שלא ידמה שום נמצא קדמון זולתו... ואין שום נמצא קיים במציאותו שלעולם לא ייעדר, אלא האין-סוף דהיינו האלוה'. כל ויתור בנקודה עקרונית זו מביא אל דעת הקדמות, 'ומשם אל השניות — שאם אין אתה מצייר קדמותו ותתן קדימה לשום נמצא הרי הנמצא ההוא שניות'. רמ"ק רואה את הקושי הנובע מעמדה כזאת, שהרי לפיה כל היווצרות של

⁶⁴ אילימה קב ע"ב (בהתחלת פרק שלישי).

⁶⁵ עיין י. גוטמן : תורת האלוהים של הרמב"ם, עמ' 108-109, 111, 116.

⁶⁶ אילימה ה ע"ב (בסוף פרק יג).

הדיון בצעד הראשון

ישות שאינה האל כרוכה באקט של העתק 'מלא-רוצה להמציא אל היותו רוצה להמציא, ויהיה שינוי בו'. רק פעולתו של האל בכוח אינה בבחינת העתק ממש, ולכן אף אינה מכניסה חידוש ושינוי בפועל. על מציאות זו בלבד אפשר לומר, שהיא 'קדמון בקדמותו, מפני שהוא לא יחודש בו דבר מפני חידוש הנמצאות... שאם לא תאמר כן ותרצה לומר שאין קדימה למציאות זה, כמו ששללנו הקדימה שבכתר, נמצאת מוסיף בו חידוש מצד המצאת הנמצאות'⁶⁷. כל ישות שמחוץ למציאות זו היא מחודשת: 'וכל מה שהוא חוץ ממנו — מחודש, ונמצאו מכוחו עת לא עת'⁶⁸.

קביעה זו נכונה, כפי שראינו, גם לגבי המצאת הספירות. מציאותן של הספירות לפני אצילותן אינה בבחינת מציאות: 'ויש במציאות מציאות שלא היו ואסור להרהר בהם כלל, שאין לדבר מה לפנים'. התחום הזה של 'מה לפנים' הוא השעשוע של האל בעצמותו, או הידיעה האלוהית הקדומה⁶⁹, וכל דיון בו נוגע לאל עצמו ולכן הוא אף מחוץ להשגת הכתר: 'וכל מה שיפול השאלה על מה שהוא קודם המצאת כל נמצא נכלל בכלל מה לפנים שאין לדורשו... ולא אתה לבדך מוזהר באזהרה זו אלא גם כל הנמצאים, אפילו הכתר'. אי-אפשר לדון בהמצאת הנמצאים 'בערך עצמות הממציא שהמציאם' אלא רק 'בערך עצמותם והמצאתם'⁷⁰, ועלינו לזכור שדיונינו הבאים להלן על הצעד הראשון אל מחוץ לאין-סוף יהיו בבחינה השנייה דווקא.

הדיון בצעד הראשון בס' פרדס רמונים ובס' אילימה

ראינו שבס' פרדס רמונים הצעד הראשון מן המאציל אל הנאצל הוא בתחום אין-סוף עצמו — בעליית רצון האל לצייר את הצחצחות. גם המעבר מן האין-סוף והצחצחות שבו אל הכתר הוא עניין סודי: כאשר עלה הרצון להאציל את הספירות 'הנה נצטיירו מציאויות הצחצחות הדקות הנעלמות... וממציאות הדק ההוא נשתלשלו המדרגות עד הגיעם אל הגילוי [ה]מחשביי, ושם גם-כן נצטיירו מציאות שני. ואמרנו שני מפני שאין לחקור מה שבין אין-סוף לכתר כלל, אלא שהם בדקות באין-סוף והם מתאצלות בכתר'⁷¹. אבל כיוון שהבעיה העקרונית בס' פרדס רמונים היא במעבר מאין-סוף לצחצחות, לפיכך אין כאן דיון מפותח במעבר מן הצחצחות אל כתר-חכמה-בינה שבכתר. אצל בס' שעור קומה יש כבר רמז, המבשר את הדיון השיטתי שעתיד לבוא

⁶⁷ שם ג ע"א. ⁶⁸ שם, שם. ⁶⁹ שם ג ע"ב. ⁷⁰ אילימה ד ע"א. ⁷¹ ספ"ר סו ע"א.

תורת האצילות

בס' אילימה. רמ"ק מדבר כאן על ארבע בחינות, שהן כנגד ארבעת חלקי הפסוק של בן-סירא: 'במופלא ממך אל תדרוש, ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות'. שלוש מתוך ארבע בחינות אלה באצילות, ואחת — 'מקום שהמציאות כולו אסור, והיינו באין-סוף. שיש מקומות שהשכל רוצה לדעת מה, ואין לנו שם שום דרישה כלל... ולכן הרוצה להתבונן במציאות האין-סוף אסור לו'⁷². והנה בדיון על אותו פסוק בס' אילימה נאמר, שהמופלא הוא 'מה שבין כתר למאציל, וזה מופלא תכלית הפלאה שלא נדע לתת שום ידיעה אל מה שבינו לבין המאציל, מפני שמגעת החקירה אפילו במאציל, וזה מופלא'⁷³. הבחינה השנייה שבס' שעור קומה היא כאן הראשונה, ומה שנאמר שם על אין-סוף נאמר כאן על המעבר מאין-סוף לכתר. הבדל זה בין שני הספרים הוא ברור, אם נזכור שבס' שעור קומה עדיין מדובר על צחצחות באין-סוף. ובכל-זאת מזכיר שם רמ"ק, בדבריו על הבחינה השנייה, ש'יש דרושים בעניין הכתר שנוגעים אל עניין האין-סוף בו, שאלו הם האסורים'.

דרושים אלה כלולים בס' אילימה בדיון על המעבר מאין-סוף לזולתו. כבר ראינו (לעיל, פרק שני, עמ' 92) שרמ"ק קובע בנקודה זו את הספונטאניות של פעולת האל. ספונטאניות זו באה לידי ביטוי בעליית הרצון האלוהי להאציל; הרצון עצמו הוא כבר באופן חד-משמעי מחוץ לאין-סוף: 'שצריך שתעלה פעולת הרצון בכתר ושם שינוי מרוצה אל לא-רוצה, שהוא תואר כשאר התוארים'. אולם רצון זה עדיין איננו ישות סטאטית, אלא הוא בעל בחינות פנימיות של עליות רצון ההולכות וקרבות לאין-סוף. בתהליך זה מצטמצם והולך ההעתק מלא-רוצה לרוצה, וכשנבוא למאציל, דהיינו הקדמון, נמצא שאין בו שום העתק לרוב קדומת הרעוא דרעוין זה המסור-לק למעלה למעלה מכל הרצונות, ועם כל זה אינו קדמון כקדמותו אלא מחודש ונתחדש, אלא לרוב הקורבה יתמצע בין היותו פועל בכוח לבין היותו פועל בפועל, ועם ההעתק מהכוח אל הפועל ועל-ידי ריבוי העלולים והעילות לעילות — המעט השינויים. ועל הכל השער הזה סגור לא ייפתח, מפני שהוא כמעט מה לפנים, שאין לנו השכלה בו בעצמותו, וכמו שלא נדעהו כך לא נדע היאך נדבתו אינו שינוי הרצון בו'⁷⁴. נאמר כאן בפירוש, שסדרה זו של רצונות אינה זהה עם האל כפועל בכוח (כלומר עם הידיעה האלוהית הקדומה)

⁷² ש"ק עמ' 129. בספ"ר מפרש רמ"ק (בעקבות מאמר הרעיא מהימנא) את התחלת הפסוק על ידיעת הכתר עצמו (ספ"ר כח ע"א).

⁷³ אילימה ו ע"א. ⁷⁴ שם, שם.

סדרת הרצונות בס' אילימה

ולכן היא רק בבחינת כמעט מה לפני. היא משמשת גשר דינאמי בין אין-סוף לנאצל הראשון. אך הגשר הזה עצמו הוא כבר מחוץ לאל, בניגוד לידיעה האלוהית שהיא עדיין בתוכו.

סדרת הרצונות בס' אילימה

הבדל זה בין הידיעה האלוהית לבין הרצונות מסוכם בהתחלת עין הבדולח. פרק ראשון: בידיעת האל את עצמו הוא מאחד בתוכו את כל הנמצאים (עין לעיל הערה 58). ואילו הרצון האלוהי מתפשט בתהליך היוצא מן האל החוצה. 'זיתפשט מרצון אל רצון עד הימצא הרצון הנגלה ורצה ספירת הכתר בעצ-מותה. ולא נדע כמה הרחקים בין הרצון המחודש לרצה אשר לא יתחדש והוא ורצונו אחד, אבל נדע שאין האין-סוף הרוצה'. כלומר, בניגוד לידיעה האלו-הית, שהיא עדיין בבחינת פעולה בכוח בתוך האל עצמו, הרי הרצון הוא מחודש באקט ספונטאני של האל ולכן הוא כבר נפרד מעצמותו: 'והוא חידשו והיווה אותו עת נתחדש ונמצא. ונדע עוד כי חידשו לא חידש במחדש שום הידוש כלל; ועם היות שעת חידשו ועת לא חידשו, לא שינה בו שום שינוי כלל'. אמנם כל נמצא, מלבד האל, צריך רצון כדי שיתהווה, והוא הדין לגבי הרצון עצמו, אלא שהרצון לרצות רצון, וכן הלאה, הוא כבר המבנה הפנימי של הרצון הנרצה ולא של הרוצה: 'השתלשלות ממצאות אל מציאות, האין-סוף עד הכתר, לא באין-סוף עצמו ח"ו, שאינו בעל השתלשלות, אלא במציאות הכתר המתפשט ברצון ממצאות אל מציאות עד הגיע אל הכתר הנקרא לנו ספירה ראשונה, שהיא בחינת הכתר הנאצל הנכנס במספר הספירות. אמנם מבחינה זו ולמעלה נקרא מציאותיו רצון הרצונות, ושיעורם ומספרם לא נדע'.

חשוב ביותר להבחין בין התהליך הזה לבין המעבר מאין-סוף אל עצמותו המתפשטת, שדיברנו עליו בפרק הקודם (עין עמ' 166-167), אם כי גם שם דובר על סדרה של התפשטויות. אבל שם הופיע רצון-הרצונות בצורה סטאטית כ'ראש לכל בחינות הכתר', והשאלה היתה: 'מי יוכל להעריך כמה התפשטויות יתפשט המציאות, שהם כולם יתנוצצו מאתו, עד שיגיע המציאות מעצמות אל הכלים שהם רצון-הרצונות?' בתשובה לשאלה זו בא תיאור של סדרת אמצ-עיים (התנוצצויות) בין המאציל והנאצל הראשון, רצון-הרצונות, אך בהדגשת האופי הדיאלקטי של המעבר הזה: הוא מחודש ולא מחודש, יש לו התחלה ואין לו התחלה, הוא אין-סוף ואינו אין-סוף. אמנם הוא מחודש רק מצד התחתונים, ולכן אנו רשאים לומר שמבחינת עצמו מתפשט האל בכל הנמצאים

תורת האצילות

כשהוא מתלבש בלבושים. אולם מה מעמדם של לבושים אלה? אם נייחס אופי דיאלקטי גם לסדרת הרצונות שבין הכתר לאין-סוף, לא יהיה מפלט ממסקנה אקוסמית, כי מבחינת האל לא יהיה כל קיום עצמי ללבושו הראשון, וממילא תפיסת המציאות כנפרדת מן האל היא אילוסיונית, שהרי עצם התהליך שבו מתגבש הכלי הראשון הוא אילוסיוני. קיומו של עולם מחוץ לאל מובטח רק אם סדרת הרצונות כבר נתונה בתחום שכולו מחודש באופן חד-משמעי.

לפיכך רמ"ק מתאר את סדרת הרצונות כמתקרבת והולכת לזהות עם אין-סוף, אך לעולם אינה מגיעה אליה; היא שייכת כולה למערכת הנאצל, ובסופו של דבר קיימת קפיצה איכותית מן האל אל מה שאינו האל. רק אחרי הבטחת עמדה תיאיסטית יסודית זו אפשר לשאול את השאלה: מהו היחס בין האל הטראנסצנדנטי לבין בריאתו המחודשת? ובתשובה לשאלה זו רמ"ק חוזר ומתרחק מן המגמה התיאיסטית, כשהוא אומר שעצמות האל מתפשטת בספירות. אך גם את האימאננציה של האל בעולם מחודש אין רמ"ק מוכן לראות כחד-משמעית אלא כבעלת אופי דיאלקטי. ובאמת רק אחר שקיימת מציאות מחודשת ממש אפשר לדבר על עצמות מתפשטת שהיא זהה עם האל מבחינתו, ואילו מבחינת המחודשים היא מחודשת.

האחד והריבוי

אותה מסקנה מתחייבת מן הדין בשאלה הנשאלת בראשית פרק יא בעין כל, תמר ב': 'היאך מהאחד הפשוט יצאו הרבים?' התשובה היא: 'תחילת האצילות יאצל ראש הכתר, ר"ל בחינתו הפשוטה שאין לדון באחדות פשיטתו... והרי הוא מחודש נפעל ועם כל זה הוא מיוחד תכלית אחדות כסא לאין-סוף שאין להשיג מציאותו; מפני שהשגת אין-סוף נמנעת גם השגת ראשית הפעולות נמנעת, שהרי הם נמצאות מאתו. אמנם מה שנדע בזה ונאמר שהוא כלי מחודש ולא עצמות מאציל — ודאי. ואחר שכן, הרי הוא נדון לגוף, ואין-סוף פועל בו כנשמה, וזהו תחילת הרצון שפעל ועשה ורצה'. אמנם ההמשך כאלו סותו את מסקנתנו, כי נאמר שהריבוי הוא רק מצד הנאצלים: 'שמצדו כולם נמצאים כאחד, ולכך ימצא להם בחינה המא(ו)חדת כולם באין-סוף, ואולם ישתלשלו זה מזה מצד עצמן בהיות אין-סוף מאצילים'. אך באמת מאוחדות הספירות כספירות רק ברצון-הרצונות, ואילו אחדותן העליונה היא בידיעה האלוהית, שבה, כפי שראינו, אין הן קיימות כלל: 'והנה ברצון-הרצונות עדיין הם מאוחדים מפני שידמה הנאצל הראשון למאצילו, וכמו שבמאציל הנמצאים מאוחדים בחכמתו והוא וחכמתו אחד, והידיעה ההיא

מקורה של הסופיות

המצייר ציורי הנמצאות הוא וידיעתו אחד, כך הרצון הזה יתאחדו בו כל הנמצאים תכלית אחדות, אבל לא כאחדותם במאציל שהרי ירד ממאציל אל נאצל. ובהתפשטות הרצון מרצון אל רצון יתפרדו השכל והמשכיל והמושכל להיותם ג' עניינים'.

בסדרת הרצונות שבכתר מתפרקת האחדות המוחלטת של שכל ומשכיל ומושכל שבידיעה האלוהית, מפני שסדרה זו עצמה היא כבר מחוץ לתחום האל. אמנם על-ידיה יש לנאצלים התקרבות במאצילים עד שנאחדם ונקשרם במאציל⁷⁵, אך התקרבות זו היא בתחום רצון-הרצונות, ואם כי היא מתקדמת לקראת האל אין היא מגיעה לידי ביטול ההבחנה בין מאציל ונאצל: 'ולזה כשיבוא השכל לשפוט עניין זה לא נמצאהו, שאינו נתפס במחשבה... שכמו שהמאציל נמנע ההשגה ממחשבותינו כך המציאות הזה רחוק מההשגה, רק שנדע שהדברים יצאו ממאציל אל נאצל. וכאשר נבחין מאציל נתן לו המעלה העליונה באחדות ושלילת הפעולות והרחקת התוארים כדפירשתי בתמר א; וכאשר נבחין נאצל נתן לו החידוש וההיפעלות, כדרך שיחייב מלת נאצל. ואחר-כך נאמר שיש מיצוע יוצא ממאציל אל נאצל: קצהו דבק אל הנאצלים ומכלל נאצלים יחשב — והיינו רצון-הרצונות; וראשו דבק במאציל — צאת הנמצאים ממנו. ואחרי צאתם ממנו יתחדשו, ובהתדבקים בו הם תכלית אחדותו ואינם מחודשות. ועניין זה ממש אל הספירות בעת אצילותם, ועניין זה אל פעולת אין-כוף עליהם'⁷⁶. שוב נדמה כאילו רמ"ק משווה את 'המיצוע' שבין המאציל והנאצל למעבר מן האל לעצמותו המתפשטת. אבל באמת אותו הקצה העליון של המיצוע הדבק במאציל הוא 'צאת הנמצאים ממנו', ויציאה זו איננה מתוארת כהליך דיאלקטי; אחרי צאת הנמצאים ממנו הם מחודשים באופן חד-משמעי, ואילו לפני חידושם הם מאוחדים ומבוטלים בעצמותו של האל.

מקורה של הסופיות

דבר זה מתברר בפרק יג הדין בשאלה: 'מהיכן יצא הגבול והתכלית' ? מקורה של הסופיות הוא בעלולים באשר הם עלולים; עצם מציאותו של העלול כעלול מבדילה אותו באופן עקרוני מעילת כל העילות ועושה אותו סופי. אך יחד עם זה נאמר שלא נמנעה המעלה מהעלול מצד העילה, מפני שבהידבק העלולים בעילתם העליון, דהיינו אחדות הנאצלים במאציל קודם אצילותם

⁷⁵ שם יד ע"ב.

⁷⁶ שם יד ע"א (בהתחלת סרק יב).

תורת האצילות

והתפשטותם, הנה הם במעלה ואחדות גמור קודם צאתם אל הרצון. ומהיכן נמשך להם התכלית? — בהתפשטם ממנו והגיעם אל הרצון ומהרצון ולמטה והיותם עלולים ומשתלשלים. וזהו מציאותם מצד עצמן והתפשטותם, לא מצד מאצילים, שמצדו הרי כל הצורות מאוחדות באחדותו והוא וחכמתו ורצונו והידוע בו אחד'. וכבר ראינו שאחדות זו של כל הצורות היא בסוד הידיעה, שבה האל יודע את עצמו. הפריצה ממצב זה החוצה אינה נעשית בדרך הדרגתית או דיאלקטית, אלא על-ידי פעולה ספונטאנית של האל: 'שאין שום נמצא שלא בכוונה ח"ו, אלא כולם בחכמתו ידועים בתכלית האחדות, ובכוונה מכוונת מעוללים ממנו כדי שיימשך להם התכלית והגבול על-ידי התרחקם'. אמנם העלול הראשון יצא 'על-ידי השתלשלות הנזכרת בב' פרקים הקודמים', אבל השתלשלות זו מוכרחה להיות בתחום העלול הראשון עצמו, ואין היא יכולה לגעת באל עצמו, כי העלול הראשון הוא 'הכתר הנמצא מעצמותו בלי אמצעי'. מכיוון שאי-אפשר לומר שלדעת רמ"ק הכתר נובע באופן סובסטאנציאלי מן האל, הרי יש לפרש מלים אלה כמציינות אקט של חידוש בלי כל אמצעי-ביניים. אחר שחודש הכלי הראשון בבחינותיו העליונות המתקרבות והולכות לאין-סוף, נמשכות הפעולות ברציפות גמורה ועל-פי העיקרון של עצמות וכלים: 'אמנם מהכתר ולמטה יופעלו על-ידי עצמות וכלים, נשמה וגוף'. רק המעבר מאין-סוף לכלי הראשון הוא קפיצה מעצמות לכלים: 'ולצאת אותו המציאות מהנשמה אל הגוף אנו צריכים לתת המציאות אל הרצון ורצון-הרצונות'⁷⁷. מכאן ואילך מתפשטת העצמות בספירות כשהיא משובשת ברצון העליון. יציאתו של האל להיות נשמה בגוף, כלומר התפשטותו לתוך הכלי הראשון, היא בגדר תהליך דיאלקטי שיש בו משום חידוש מבחינתם של התחתונים בלבד; אבל היווצרותו של הכלי הראשון עצמו היא חידוש מוחלט.

סיכום

נוכל עתה לסכם את היחס בין ס' פרדס רמונים וס' אילימה בשאלת הצעד הראשון מאין-סוף אל זולתו. בספ"ר רמ"ק מעלה את שורש הכלים מעל לבחינה העליונה של כתר, ולכן עומדת הבעיה במעבר מאין-סוף אל שורשי הכלים (הצחצחות). מעבר זה מתואר כסדרה אינסופית של עליות-רצון, המגיעות עד לנקודה משתווה אל המאציל; על-ידי סדרה זו מצטיירות הצחצחות, שבהן האל נקרא פועל בכוח ויודע את עצמו ואת כל הנמצאים. אבל מצב זה

⁷⁷ שם, שם.

השימוש בביטוי 'בריאה יש מאין'

מובחן (אם לא בהבחנה אונטולוגית, הרי לפחות בהבחנה מושגית) ממחויב־המציאות, האל הטראנסצנדנטי המוחלט — הבחינה הראשונה של אין־סוף, שבה אין פעולה כלל. בס' אילימה אין הבחנה כזאת; האל כפועל בכוח הוא האל היודע את עצמו, ובו אין כל תהליך של עליות־רצון, וממילא אין בו מקום לשורשי הכלים. את התפקיד של הצחצחות כשורשי הכלים תופסות הבחינות העליונות של כתר, ואף הן נוצרות על־ידי סדרה אינסופית של רצונות, באשר זהו המבנה המהותי של הרצון. אך בעוד שבס' פרדס רמונים ברור שהרצונות הם עדיין מעל לעולם הכתר, הרי בס' אילימה הם מעין התמתחות אינסופית של כתר עצמו, ועל כן הם בתחום מציאות הנפרד מן האל בחידוש גמור. מה שאמר רמ"ק בס' פרדס רמונים על המעבר מאין־סוף לצחצחות הוא מוכן לומר בס' אילימה על המעבר מאין־סוף אל העצמות המתפשטת, שהיא אין־סוף ולא־אין־סוף, עצמות ולא־עצמות, ואין־סוף יודע אותה בידיעת עצמו. אמנם העמדה התיאיסטית נשמרת גם בס' פרדס רמונים, שהרי מחויב־המציאות נפרד ונבדל עקרונית מן הצחצחות, היכולות רק להת־קרב אליו עד שהן כמעט זהות עם עצמותו; אלא שבס' אילימה רמ"ק זהיר יותר והוא קובע את ההפרדה בין האל לבין המציאות הראשונה שאינה זהה עמו על־ידי אקט חד־משמעי וספונטאני של חידוש, הקרוי בלשון־המסורת 'בריאה יש מאין'. נראה עתה מה משמעו של ביטוי זה אצל רמ"ק.

השימוש המושגי בביטוי 'בריאה יש מאין'

רמ"ק משתמש כמה פעמים בביטוי 'בריאה יש מאין' במובנו הפילוסופי המסור־רתי, גם כשהעניין נוגע לתורת הספירות: 'כמו שנברא העולם יש מאין כך האציל אין־סוף ממ"ה נאצלים שמהם יימשכו פעולות בעלות תכלית כדי שיהיו הנבראים בעלי גבול'⁷⁸. וכך נאמר גם על כל הנמצאים: "אחר שהוא היווה אותם והמציאם מן האין יוכרח שיושפעו ממנו, ושואבים כולם ממנו חיותו. ואחר שהוא מחיה אותם נמצאו, שהוא ממציאם ומהוים בכל עת ובכל רגע ובכל שעה... ובעניין הזה יובן ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'⁷⁹. אבל ניסוחים אלה הם כלליים כל־כך, עד שאין להסיק מהם מה הוא המשמע הטרימינולוגי המדויק של המונח יש מאין. באופן כללי בזה נקבעת האמונה בבריאה יש מאין גם בפולמוס נגד תורת

⁷⁸ ספ"ר יא ע"ב.

⁷⁹ שם לח ע"ב. כאן נאמר אפילו על האור המתפשט שהוא מחודש, ועיין לעיל, פרק שני, עמ' 161. אלא שכל הקטע מדבר על חידוש מתמיד. עיין על כך S. N. עמ' 93.

תורת האצילות

השמיטות. עם כל ביקורתו החריפה של רמ"ק על ספר הקנה, אין הוא מייחס לנחברו את האמונה בקדמות העולם, שהרי גם לפי דעתו העולם מתחדש יש מאין בכל שמיטה: 'שאין אתה יכול לקלוע אל הקדמותיו באומדן שהרי העולם קדמון, שהוא דעתו אינו אלא שיתחדש יש מאין בכל שמיטה ושמיטה'⁸⁰. את מאמרי חז"ל, המשמשים אסמכתא לבעלי תורת השמיטות, מפרש רמ"ק בדרך מסורתית לגמרי: כל מה שנאמר על העולמות שחרבו, וכן על העולם שיתחדש באחרית הימים, אינו מכוון לחורבן וביטול גמור, או לבריאה חדשה, אלא תמיד הכוונה לתהליך של שינוי העולם הקיים, וההתחדשות הזאת היא בבחינת יש מיש. בניגוד עקרוני לכך לא נאמר בתורה שהשמים והארץ נתחדשו במובן זה — 'שמי שיאמר שנתחדשו יאמין יש מיש ח"ו. לזה דקדק הכתוב ואמר בראשית ברא וגו', כלומר עם היות שלעתיד יתחדשו אל תאמר שכך עתה בראשית, שהיו ונתחדשו ח"ו... אלא ברא אלהים את השמים ואת הארץ בריאה חדשה יש מאין הגמור ואפס המוחלט'⁸¹. זהו בוודאי ניסוח תיאולוגי חד-משמעי, וגם הפסוק מפורש כאן כפשוטו ובלי כל קשר לסימבוליקה קבלית. אבל שוב, דווקא משום כך אין ללמוד מכאן על מקומם השיטתי של המונחים 'אין הגמור' ו'אפס המוחלט' בס' שעור קומה.

והוא הדין בס' אילימה, שבו מוזכרת תורת השמיטות רק אגב-אורחא (ואינה מותקפת באותה חריפות כמו בס' שעור קומה). בהתחלת פרק יג בתמר הראשון קובע רמ"ק באופן דוגמאטי, 'שאנחנו כת המאמינים בחידוש נאמינהו על צד הגמור שאין שום עניין נמצא עמו בחיוב, אלא הוא לבדו נמצא אמתת עצמותו לבדו, בלי שום עילה אחרת כלל, אלא כל העילות עלולות ממנו החידוש [בחידוש] הגמור, שלא קדם שום מציאות כלל ח"ו, אלא בזמן שאינו זמן ובעת שאינו עת חידוש כל איזו התחלה שיהיה לנמצאים, ואין להם שום התחלה קדומה ח"ו אם לא אין-סוף לבדו שהוא ראש והתחלה לכל נמצא'. אמונה זו מבוססת על ההבחנה האונטולוגית העקרונית בין מחויב-המציאות ואפשרי-המציאות; אם מקבלים הבחנה זו אז אין 'שום נמצא מחויב, אלא כל הנמצאים מחודשים ממנו. אם כן, לדרך זה אין לי אם תאמר שהיו אלף יובלות קודמות למציאות שמיטה זו כמחשבת קצת מקובלים'. כלומר, בעניין

⁸⁰ ש"ק עמ' 158.

⁸¹ שם עמ' 161. מעניין שבסוף סימני הספר שבהקדמה לספ"ר מסביר רמ"ק מדוע לא עסק בספר זה בעניין השמיטות: 'כי העסק בו דבר נוגע קצת בשורשי האמונה'. מתוך הפולמוס המפורש נגד תורת השמיטות בס' שעור קומה קשה להניח, שרמ"ק מתכוון כאן לערעור האמונה בבריאה יש מאין. אולי הוא חושש יותר ממסקנות אנטיגומיסטיות.

השימוש הסימבולי

האמונה בבריאה יש מאין לא נפקא-מינה אם תורת השמיטות נכונה או לא; שאחר שתודה לו חידוש הנמצאות מהתחלתם ראשונה מאתו על צד החידוש מכל וכל, וקדימתו עליהם קדימה אמתית, כל העניינים שווים. כי מה לי אם תאמר שנמצאו היום או נמצאו כך אלף שנה אחר שנמצאו. אמנם בהמשך דומז רמ"ק, ש'הענין תלוי במה לפניו ואסור לשאת ולתת בו'⁸², כלומר הוא נוגע ליחסו הראשוני והקדום של האל לזולתו. אבל בכל הפרק הזה הדיון הוא מושגי בלבד, ועלינו לראות עתה את השימוש הסימבולי במונח יש מאין.

השימוש הסימבולי

כבר בראשית הקבלה, אצל ר' יצחק סגי נהור⁸³, נהפכה משמעותה של המלה אין; במקום לציין שלילה של ישות היא באה לבטא באופן פאראדוקסאלי ישות חיובית בעלת מלאות אינסופית שאינה ניתנת להשגה האנושית, ולכן היא נקראת אין. בהמשך התפתחותה של הקבלה נתקשרה תפיסה זו עם תורת הרצון האלוהי. בריאה יש מאין במשמעותה המיסטית היא התהליך של התהוות הישות הראשונה — החכמה האלוהית — מתוך אין, שהוא הרצון המאוחד באל עצמו⁸⁴. את הביטוי הפילוסופי-ניאופלטוני של הרעיון הזה אנו מוצאים אצל ר' שלמה בן גבירול⁸⁵, והמקובלים השתמשו בו בסימבוליקה של הספירות. כך רואה הזוהר את הצעד הראשון של האצילות בהוצאת הישות הראשונה (ספירת החכמה) מן האין האלוהי עצמו (ספירת הכתר הקדומה)⁸⁶. בסימבוליקה זו נוקט כמובן גם רמ"ק: 'קודם אצילות המידות הנזכרות היו המידות נעלמות בו תכלית העלם... ואחר כך האציל ממנו נקודה אחת, אצילות אחת, והוא הכתר, והיא נקראת אין לרוב דקותה ואדיקותה במקורה שלא ישפט בו היש. וממנה נאצלה בגילוי שני נקודה שנית והיא החכמה ונקראת יש, שהיא תחילת הגילוי, תחילת הישות; והיא נקראת יש מאין'⁸⁷. כדרכו בס' אור נערב הביא כאן רמ"ק תיאור כללי ופשוט של ראשית האצילות, על-פי המסורת הקבלית הרגילה.

התיאור מפורט ומסובך יותר בס' פרדס רמונים, בשער סדר האצילות פרק רביעי. אחר שהוא מזכיר בקיצור שהספירות היו כלולות ומאוחדות בצחצחות

⁸² אילימה ה ע"ב. זהו דיון אופייני מאוד לרמ"ק, ובעיקר לס' אילימה. רמ"ק מעלה את השאלות הדתיות לרמה העקרונית המובחנת אצלו בבירור מן העניינים שהם פחות עקרוניים בעיניו, כגון תורת השמיטות.

⁸³ עיין ג. שלום: ראשית הקבלה, עמ' 108. ⁸⁴ עיין עמ' 102-103.

⁸⁵ שם עמ' 92-93; עיין גם ג. שלום: עקבותיו של גבירול בקבלה, עמ' 168.

⁸⁶ עיין M. T. עמ' 220-221. ⁸⁷ איר נערב לה ע"א-ע"ב.

תורת האצילות

שבאין־סוף ממשיך רמ"ק ואומר: 'וכאשר עלה ברצונו הפשוט לגלות אלוקותו ולהיטיב במידותיו הנעלמות אל זולתו הוציא ההעדר אל ההווה והאציל מאורו הפשוט ספירה ראשונה הנקראת כתר'. ספירה זו אפילו אחר אצילותה היא כה דקה 'עד שלא יצדק בה יש כלל אלא אין; ואפילו אין לא יצדק בפשיטותה אלא בהצטרפה לחכמה והבינה. והטעם כי אין לא יצדק אלא על דבר שיושג חיוב מציאותה השגה מקצת ונשאל על השגה זו מה היא, וישיבו — אין, להורות שהוא דבר בלתי־מושג, אבל כבר השיג השכל וחייבה עד ששאל עליה מה עניינה, והושב — אין. וכתר, למיעוט ההשגה בה... לא יתחייב בה מלת אין בבחינתו אל המאציל אלא בבחינתו אל הנאצלים ממנו, שהוא שיתופו עם החכמה והבינה, נקרא אין'. ואילו בחינתו העליונה היא כה דקה עד שהיא 'מכונה בקצת מקומות אין־סוף על דרך מקרה, וכן נקרא עילת העילות במקרה... והחכמה בערכו נקרא יש, וזהו אמרנו יש מאין — ר"ל חכמה מכתר'. יש לשים לב כאן, שהכתר נקרא אין בבחינתו התחתונה דווקא (ואז הוא בר"ת א'—כתר, י'—חכמה, ו'—בינה)⁸⁸. ואילו בחינתו העליונה היא אין גבוה יותר, ולכן היא נקראת אין־סוף⁸⁹. בזה יש כבר רמז לעמדה המפותחת יותר בס' אילימה, כפי שנראה להלן.

משמעותו של ההעדר

אבל מחובתנו לבדוק תחילה אפשרות אחרת של הבנת האין. בתחילת הקטע שהבאנו מדובר על הוצאת ההעדר אל ההווה. האם המונח הפילוסופי 'העדר' בא כאן לציין שלילה מוחלטת של כל ישות, או שאף הוא אינו אלא העדר יחסי? שאלה זו עולה גם לגבי השימוש הפילוסופי גופו. במשמעות של שלילה מוחלטת משתמש הרמב"ם במונח העדר, כשהוא קובע את 'דעת כל מי שהאמין תורת משה' בעניין הבריאה: 'שהעולם בכללו — ר"ל כי כל נמצא מלבד האלוה ית' — האלוה המציאו אחר ההעדר הגמור המוחלט ושהאלוה ית' לבדו היה נמצא ולא דבר בלעדיו... ואחר כן המציא כל אלה הנמצאות, כפי מה שהם, ברצונו וחפצו — לא מדבר'⁹⁰. אמנם הרמב"ם משתמש במונח העדר גם במשמעות טכנית וצורה יותר — כביטוי לחומר הלוש צורה ופושט צורה בתחום ההווה וההפסד של העולם הפיסי⁹¹. אבל במובן זה אפשר

⁸⁸ עיין גם ספ"ר קז ע"א. לעניין זה נחזור בסעיף הבא.

⁸⁹ כך גם בשער ערכי הכינויים ערך 'אין־סוף': 'ולפי שאין־סוף רוכב עליו ומתעלם בתוכו נקרא אין־סוף, ולא ייקרא כן אלא מצד הבחינה העליונה המתאחדת ומידבקת באין־סוף'.

⁹⁰ מו"נ, חלק שני, פרק יג. ⁹¹ שם חלק ראשון, פרק יז; חלק שלישי פרק ת.

משמעותו של ההעדר

לראות את ההעדר גם כחומר הקדמון; החומר ההיולי אפשר שייקרא העדר. או אין, מפני שהוא עדיין נעדר צורה מכול וכול; הוא הפוטנציאליות הטהורה שממנה יצא העולם אל הפועל⁹². לפי התפיסה הזאת אין מקום לדבר על בריאה יש מאין במובן התיאיסטי המסורתי. מהי אפוא משמעות הנוסחה 'הוציא ההעדר אל ההווה' אצל רמ"ק? לכאורה אפשר לראותה כניסוח מובהק לאמונה המסורתית בבריאה יש מאין, אך באמת אין הדבר כך. ראינו כבר שהצחצחות נקראות העדר מפני שכל המציאות כלולה בהן בכוח⁹³. וכך אפשר לומר שהן מעין 'חומר קדמון' שממנו הוציא האל את ההווה. אילו היו הצחצחות זהות עם עצמות האל, כי-אז לא היה אפשר להימנע מן המסקנה הקיצונית שהאל הוציא את הישות מתוך עצמו. אבל כפי שראינו הצחצחות אינן זהות עם עצמות האל. יתר על כן, אף-על-פי שההעדר כאן אינו אי-ישות אלא, אדרבא, ישות מלאה ביותר, מכל-מקום אין לו המעמד שיש לחומר הקדמון אצל אריסטו, שהרי הצחצחות נצטיירו על-ידי עליית הרצון באל ואין הן נצחיות או מחויבות-המציאות.

שימוש פחות עקרוני במונח העדר מופיע בהמשך הקטע שהבאנו לעיל מפרק ד, בשער סדר האצילות: 'ואף-על-פי שהאציל החכמה עדיין היא תכלית הדקות, ואל ההווה לא יוכלו ההוויות להתגלות על-ידה, עד שמרוב דקותה מכנים אותה בשם מחשבה, כי כמו שהמחשבה היא העדר ואינה הווה, כן החכמה היא דקה והקצוות [וההוויות] אל ההנהגה הן העדר [בהעדר]'. ייחוס הישות לחכמה אינו מציין 'ישות המושג, ממש ישות גמור' אלא 'כשולל האין, לא מחייב היש כלל'. וגם כינוי זה לא חל על החכמה 'בערך בחינתה אל הכתר', אלא 'בערך בחינתה אל הבינה'. אף-על-פי שנאצלו שתי ספירות אלה הרי 'לרוב קרבתם אל מקורם לא תוכל הווה להתהוות'⁹⁴. גם כאן מציין ההעדר מצב, שבו הספירות מבינה ולמטה הן עדיין בכוח ואינן נאצלות מפני קרבתם אל המאציל⁹⁵. שימוש של רמ"ק במונח העדר אינו מורה אפוא על מציאות קדומה כלשהי, והוא הדין לגבי האין במשמעותו המיסטית.

⁹² עיין S. N. עמ' 89.

⁹³ לעיל, עמ' 184-185. פחות ברור הוא השימוש בנוסחה זו במקום אחר. שם נאמר שאי אפשר לאדם 'להשיג מחשבת המאציל אשר האציל מראש האצילות ועד כל סדר המדרגות הגדולות והנוראות והוציא מההעדר אל ההזיה כל הנמצאות. ודאי כי איש הלזה כביכול הוא נוגע בכתר מלכו של עולם' (ספ"ר נז ע"ב). לפי ההקשר אפשר שהכוונה היא לכתר עצמו שהוא הנקרא כאן העדר. אך אפשר גם שכאן בא המונח העדר במשמעותו הפשוטה.

⁹⁴ ספ"ר לב ע"א.

⁹⁵ רמ"ק קורא גם לספירת החכמה עצמה בשם חומר היולי, אך בזה הוא רק ממשיך את

תורת האצילות

אמנם ראינו שרמ"ק, כמו רוב המקובלים, מוציא את המושג 'בריאה יש מאין' מהוראתו התיאולוגית הרגילה, אולם נוסף לכך הוא קובע שהאין עצמו, שהוא הכלי הראשון, מחודש ממש. בזה מסכים רמ"ק לעמדת רעיא מהימנא ומתנגד לדעת הזוהר עצמו, כפי שניכר יפה מפירושו למאמר בזוהר הקובע דווקא את קדמות הכתר. דבריו של הזוהר (ח"ב רלט ע"א) על הכתר כ'אין קדמאה' מתפרשים על-ידי רמ"ק על הבחינה העליונה של כתר: 'ואמר אין קדמאה להורות כי אפילו בבחינתו הנעלמת הנקרא קדמאה, דהיינו בחינתו בערך המאציל, אינו דומה לאין-סוף כלל'. אבל בחינה זו היא אף למטה מן הצחצחות ובוודאי שאינה קדומה: 'והוא סתימאה דכל סתימין הנקרא אין, שלא יצדק עליו הישות כלל ועיקר. הבחינה הזאת לעולם מתייחדת בשורשים הנעלמים שהם סיבת השורשים הנעלמים בו'⁹⁶.

ה'אין' בס' אילימה

עמדה זו מתחדדת יותר בס' אילימה, דווקא משום שמקומו של הרצון כאן הוא גבוה יותר מאשר בס' פרדס רמונים. הבחינה העליונה של כתר, שבס' פרדס רמונים היא קרויה אין-סוף, הריהי בס' אילימה רצון-הרצונות המתקרב והולך לאין-סוף, ואשר ממנו נאצלו הספירות; אבל אף הוא, כפי שראינו, מחודש באופן חד-משמעי. גם כאן אחת המשמעויות של בריאה יש מאין היא מעבר מבחינה לבחינה בתוך הכתר — מעבר 'מההעלם הגמור אל היש'. הספירות 'יוצאות מן האין הגמור, הוא כתר מאין-סוף, ולא אין שאינו אלא אין על רוב האדיקות'⁹⁷. וגם המצב הזה עדיין איננו בבחינת העתק לישות מובחנת, כי 'שם כל הנמצאות מאוחדות'. זוהי כבר בחינת החכמה שבכתר —

הסימבוליקה של רוב המקובלים שלפניו. כך, למשל, בפרק יג בשער מהות והנהגה אומר רמ"ק על הכתר 'שהוא כמו צורה פשוטה מבלי מציאות מתגלה כלל', ועל החכמה 'שבה הוא הגולם שממנו מצטיירים הנמצאות כולם'. וכן בהתחלת שער הנתיבות: 'דפוס כל הנבראים הם בחכמה... ולכן יש קוראים לחכמה גולם לפי שהוא חומר נוסא כל הצורות שבעולם... היולי גושא כל הצורות שבעולם'. ולכן היא גם כנקודה 'ואין לה כמעט צורה אלא גולם פשוט שאין לה גוף' (ספ"ר קטו ע"ב). רמ"ק משתמש במונח העדר גם במובן המצומצם יותר, בתחום העולם שמחוץ לאצילות. כך הוא אומר (על-פי המסורת הגבירולית) על המלאכים, שהם מורכבים 'מהעדר ומציאות' (שם כח ע"ב). החיצוניים הם תוהו ובוהו וחושך 'והוא ההעדר הקודם להויה בנמצאים הגשמיים' (ש"ק עמ' 104 וכן בעמ' 129). תפיסה זו של הרע כהעדר ודאי שהיא מושפעת מן הרמב"ם (עיין מו"נ ח"ג, פרק י').

⁹⁶ כז"ר עו ע"א. רמ"ק הרגיש כמובן, שהזוהר אינו מדבר על האצלתו של כתר ולכן הוא אומר: 'ולא תמצא בזוהר במציאות הכתר מאין-סוף כמעט בבי מקומות שידבר בהם' (אילימה ה ע"ב).

⁹⁷ אילימה כ ע"א.

ה'אין' בס' אילימה

מלכי אדום — ובכל זאת נאמר שכאן היציאה 'ממאציל אל נאצל'. בתהליך הזה מתהווים שורשי הספירות בתוך הכתר עצמו, 'שהוא מקבל מאין-סוף ובו יוצאות מעצמות לכלים, ממאציל לנאצל'⁹⁸. אנו רואים עד כמה יש להיזהר בהבנת המונח 'המאציל', שהרי כאן בוודאי שאין הוא מתכוון לציין את האל עצמו. ניסוחים נועזים המדברים על הוצאת הנאצל מן המאציל אינם מורים אפוא על שום כוונה פאנתיאיסטית, כי 'המאציל' אינו רק האל עצמו אלא גם הבחינה העליונה בכתר המתקרבת אליו.

מסקנה זו מתחזקת עוד יותר מתוך כך, שרמ"ק מכנה בשם אין לא את הבחינה העליונה של כתר אלא את בחינת הבינה שבכתר המכילה כבר את שורשי הספירות כשהן עדיין בלי דיפרנציאציה ממש — כלומר בבחינתן כאין: 'אין ר"ל א' — כתר, יוד — חכמה, נ' — בינה. והנה הכתר אינו נקרא אין בבחינתו העליונה הדביקה במאציל אלא דווקא בבחינתו הקרובה אל הנאצלים, שהנאצלים מושרשים בכתר ושורשיהם נקרא אין דהיינו כח"ב. אמנם הבחינה העליונה דהיינו מבחינת הכתר ולמעלה להקשר במאציל ייקרא אין-סוף'⁹⁹. התיאור הזה מתאים, כביכול, למה שראינו בס' פרדס רמונים בשער סדר האצילות, אבל בעוד ששם דובר על בחינות בכתר עצמו הרי כאן מדובר על בחינות כח"ב בבינה שבכתר, כפי שמתברר מיד בהמשך: 'מפני שהם ג' בחינות: אין-סוף שאין השגה כלל ולא ישפט שום בחינה כלל ולא נודע השרשות האצילות שם, ויהיה העניין הזה בכתר שבכתר וחכמה שבכתר... אמנם בינה שבכתר בה סוד אין, שהם תיקוני אריך אנפין, ואינם תיקונים מפני דקותם, עד שאין ראוי שייקרא יש' — זוהי הבחינה השניה, שהיא אין; 'והג' — יש, מחכמה ולמטה. והנה תחילת הישות הוא מחכמה ולמטה... והנה היש אינו יש גמור אלא יש במחשבה, ובמחשבה למחשבה הם אין; ובמציאות העליון, שהם אין-סוף, הם אין לאין עד אין סוף ותכלית. והנה התפשטות הנמצאות ממציאות אל מציאות הביאו הדברים אל מציאות הישות והוציאו מן האין אל היש, והם יש מאין'. הבחינות שמעל לאין — אין לאין — נקראות אין-סוף, אך בוודאי שאינן אין-סוף, אלא הן בחינות כתר וחכמה — רצון-הרצונות ומלכי-אדום — כפי שראינו בדיון בג' ראשי ההנהגה¹⁰⁰. תפיסה

⁹⁸ שם כ ע"ב. ⁹⁹ שם טו ע"ב (בפרק יז).

¹⁰⁰ לעיל, פרק שני, עמ' 155-156. כך גם הדבר כשרמ"ק מדבר על חזרת כל הנמצאים לאין: 'אם ייעדר חיים עליונים ח"ו ייעדר הכל ולא יהיה שום מציאות... אפילו אלו הגשמיות, שהרי כולם תלויים זה מזה, ואף תצייר העדר הספירות — מה יתקיים? יחזור היש אל אין ובוזה יכלה הכל... שהשורשים העליונים ישבון אל שורשם, יתבטלו אל [אלון] ההחיות לאין וללא דבר, ויחזור המציאות אל הקדמותו, שלא היה

תורת האצילות

כזאת של האין מדגישה עוד יותר את העמדה התיאיסטית, שהרי כאן הישות אינה יוצאת אפילו מן הרצון העליון אלא מבחינה שבכתר שלגביה הרצון הזה עצמו הוא בבחינת אין.

אבל שונים הם פני הדברים, אם האין העליון מציין את האל עצמו. ואמנם ייתכן שבמובן זה משתמש רמ"ק במונח אין על אין בפרק ד בתמר א': 'החכמה נקודה עד שהכתר אין, שאין שום השגה, ולמעלה מזה אין על אין שלא נשיג כלל'¹⁰¹. מן ההקשר של הדברים האלה אפשר לומר שרמ"ק מתכוון כאן באמת לאין-סוף עצמו, ואז עולה שוב האפשרות שדחינו אותה עד עכשיו: אולי מציינת הבריאה יש מאין את התפשטות השפע האלוהי עצמו, שהוא 'אין' רק מצד התחתונים, ובאמת לא מתחדש דבר מצד המאציל. אמנם המציאות יוצאת מן הכוח אל הפועל והתהליך הזה יש בו משום שינוי לגבי המתפשטים עצמם, אולם אין כל חידוש סובסטאנציאלי, כי מציאותם בכוח של המתפשטים אינה בבחינת העדר גמור אלא בבחינת מציאותם באין האלוהי. לפי זה האל והאין הם שני אספקטים של עצמות האל, 'והאין המתנה את הבריאה הוא האל עצמו. הספונטאניות שמתוכה הוא בורא חלה עליו עצמו ולא על משהו הנמצא מחוצה לו'¹⁰². בתפיסה כזאת, המופיעה אצל ג'והן סקוטוס אריגנה, נעשה הצעד הראשון של הבריאה בתוך האל עצמו, ותנועה זו של האל מעצמו אל עצמו מהווה את היש הראשון¹⁰³. בראשית הקבלה מתקרבת לדעה זו תורת האלוהות של ר' עזריאל מגירונה: האקט הראשון של האל הוא עשיית 'אינו' — ישנו, מפני 'שהאין הוא היש והיש הוא האין' באחדותם באל שבו 'אדיקות היש והאין'¹⁰⁴.

תפיסה פאראדוקסאלית כזאת של בריאת יש מאין אינה מצויה בס' פרדס רמונים; גם כאשר רמ"ק מדבר בסגנונו של ר' עזריאל, הרי כוונתו שונה לגמרי. כך הוא אומר בשער אבי"ע פרק ט, בהסבר המונחים רשימה חקיקה חציבה ועשייה: 'הרשימה הוא דבר הנרשם שאין בו תפיסת דבר מה זולת שהיא רשימה בעלמא, שאין בו כי אם הבדל אשר בין אינו לישנו, ר"ל כהבדל שבין האין הגמור ליש ידוקא [הדק], תחילת הישות; והישות בתכלית הדקות והקורבה אל האין עד שאין הבדל בין היש והאין כלל... הבחינה הזאת היא בחינת האצילות עצמות הספירות במקומם, שאינם גבול ולא רשימה עצמי, אמנם הם בין היש והאין, בין הגבול לבלי גבול'. רמ"ק ודאי שאינו מתכוון

(אילימה נב ע"ב — סוף פרק ג).

¹⁰¹ אילימה ח ע"ב. ¹⁰² עיין S. N. עמ' 100; ועיין גם M. T. עמ' 25.

¹⁰³ עיין S. N. עמ' 104-105. ¹⁰⁴ שם עמ' 109-110; ראשית הקבלה עמ' 140.

‘האין’ בס’ אילימה

כאן לתהליך ראשוני המתרחש בפנימיות האל, שהרי המדובר בהאצלת ספירות האצילות עצמן ובהבדל שבין עולם האצילות לעולמות בי"ע. אולם לא כן הדבר בס’ אילימה. גם אם רמ"ק אינו מדבר כאן בלשונו של ר’ עזריאל, הרי אפשר לטעון שכיוון מחשבתו אינו רחוק ממנו. כזה הוא הרושם המתקבל מפרק יז בתמר ב', שיכול לשמש לנו כסיכום לכל דיוננו בבעיית הבריאה יש מאין. בהתחלת הפרק קובע רמ"ק שכל השאלות התיאולוגיות — מהיכן יצא הגשמות, הדין, הטמא, הריבוי, התכלית — הן בלתי-נפתרות בשביל 'מחייבי הקדמות הכופרים בבריאת יש מאין. אמנם עדת ה' המאמינים יש מאין אין להם שאלה בזה כלל מפני שהכל יש מאין. וכמו שהיש יצא מאין המוחלט כך הטמא מהטהור, שהרי יותר נמנע היש מהאין מהיש, עם היותם שם דברים מתחלפים. ושאלות הריבוי גם-כן יותר נמנע הוא להוציא היש מאין ממה שיימנע השניים מן האחד או האלף מהשניים'. עד כאן מדבר רמ"ק בלשון תיאולוגית מסורתית ופשוטה. אך בהמשך הוא כבר נותן למונח יש מאין את מובנו הקבלי: 'אמנם הישות מתחיל מתחילת החכמה והאין הוא בכתר, מפני שאפילו במידה זו הם אין, שהוא תכלית הקורבה אל המאציל עד שהשתתפות הספירות בו נקרא אין'. אלא שמיד הוא מסביר, כפי שראינו, שהכוונה אינה לכתר עצמו אלא לבינה שבכתר.

והנה לאחר שרמ"ק מסיים את הדיון ביש מאין 'על דרך המקובל' הוא חוזר ודן באותו עניין, אך הפעם במישור עקרוני יותר: 'אמנם יש עוד יש מאין, דהיינו האפס וההעדר, דהיינו שהרי אנו אומרים קודם אצילות שום נאצל שאין זה עניין יש מאין, שהרי האין בחינה שניה לנאצל הראשון כדפי'. אמנם דע כי ההעדר אינו כאשר חשבו בני-אדם שהעדר — העדר ואפס ח"ו, אלא האין הקודם, דהיינו אין-סוף לבדו, אין מקום לשום העדר ח"ו, שהרי הוא הוא עצמו והוא כל המציאות ואין העדר ח"ו... והוא החשיבות והיש האמיתי שלא ייעדר לעולם ובו כל המציאות'. כאן כבר לא נתפס האין ככתר או כבחינה בכתר, אלא הוא 'האין הקודם' — אותו 'אין על אין' שהוזכר לעיל — כלומר, האל עצמו. והוא הדין לגבי המונח העדר, המציין כאן את מלאות היש האלוהי — 'החשיבות והיש האמיתי שלא ייעדר לעולם'. בס' פרדס רמונים קרא רמ"ק בשם העדר לצחצחות; האם נוקט אפוא רמ"ק עמדה קיצונית יותר בס' אילימה, בזהותו את ההעדר, שממנו יצאה כל הישות, עם האל עצמו (מה שלא יכולנו לומר לגבי הצחצחות)? נראה שהמשך הפרק אינו מצדיק מסקנה כזאת: 'אמנם הלביש והעלים והסתיר עצמותו והגלים השכל

תורת האצילות

בשכל יותר נגלה בערך עצמותו הקודם... והנה השכל הזה שהוציא להלביש עצמו אינו מחוצה ממנו, שהרי לא היה זולתו, אלא הוא ממש כוחו הנעלם והנסתר העומד בעצמו הוציא. והרי זה השכל הלבוש ייקרא יש בערך שקודם לא היה ועתה היה; אמנם לא בערך שהיה העדר, שהרי זה השכל היה ידיעתו כוחו חכמתו שאינה יוצאת ומתפשטת מעצמותו ולחוץ, אלא הוא מעצמותו אל עצמותו, שהוא וידיעתו אחד ולא יצדק אמרינו בו חכם יודע יכול רוצה, שהרי הוא מעצמו בעצמו בלתי מתפעל כולו¹⁰⁵.

ההתאמה בין ס' פרדס רמונים וס' אילימה

תפיסה זו מתאימה לכל מה שאמרנו עד עכשיו על ההקבלה שבין הצחצחות בס' פרדס רמונים והידיעה האלוהית בס' אילימה: לפי פרדס רמונים ההעדר הוא באין-סוף וממנו יצאה כל הישות שמחוץ לאין-סוף, אך ההעדר אינו זהה עם אין-סוף אלא הוא כבר תוצאה מתהליך קודם (שאף הוא אינו זהה עם אין-סוף באופן חד-משמעי) ולכן אי-אפשר לומר שהישות יצאה מעצמות אין-סוף. לעומת זאת בס' אילימה מציין האין (או ההעדר) לפעמים את אין-סוף עצמו. אבל מאידך גיסא אי-אפשר לומר עליו (כשהוא מופיע במשמעות זו) שממנו יצאה הישות. בידיעת האל את הצחצחות כבר יש הבחנה ראשונית בין סובייקט ואובייקט, ואילו בידיעת האל את עצמו, לפי ס' אילימה, אין כל פיצול פנימי. בידיעה האלוהית אין כל תהליך של יציאה מן האין אל היש; היא ההעדר הטהור מפני שבה באמת אין כל קיום (ולו גם בדרגה הגבוהה ביותר) לחכמה, ליכולת ולרצון; היא האין העליון נפני שהיא שיא היש — היא-היא האל עצמו בהתייחסותו אל עצמו¹⁰⁶. הישות הראשונה — הכלי, או הלבוש, הראשון — נקראת כאן יש לא במובן סימבולי והיא נתהוותה מחוץ לאל באקט של חידוש ממש, ואקט זה אינו מהווה שום שינוי לגבי האל עצמו: 'שלא יוסיף ולא יחסר לא קודם המציאות השכל הזה המתמצא המתחדש ולא אחר מציאותו כלל, כדפי' בפרקים הקודמים'¹⁰⁷. הכלי הראשון הומצא יש מאין במובן הפשוט של מונח זה; ואם נאמר עליו שהיה כלול באין האלוהי, הרי זה נכון לגביו ממש כמו לגבי כל הספירות האחרות, שכלילתן באין-סוף, כפי שראינו, אינה אלא ביטולן מכל וכל כישות. כל הבנה אחרת

¹⁰⁵ אילימה טז ע"א (סוף פרק יז).

¹⁰⁶ עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 61-62, וכל דיונינו על הידיעה האלוהית ועל האל כפועל בכוח.

¹⁰⁷ אילימה טז ע"א (בפרק יז).

העמדה התאיסטית של רמ"ק

של הפרק הזה מביאה בהכרח לעמדה אקוסמית, הסותרת את כל השיטה שבס' אילימה. מעבר לכל השימושים הסימבוליים ביש ואין בולטת בספר זה המגמה התיאיסטית, הרוזה את הכלי הראשון כמחודש מאין גמור: הספירות אינן משיגות באל גם בעלייתן לשורשן, לרצון-הרצונות, 'מפני שאי-אפשר שיתעלו ויושרשו אלא בעילוי עד הגיעם אל מדרגה ראשונה — זאת הנאצל אל מציאות הויית אצילותו. ומציאות זה היא מחודש נהוה מאין, ואינו עצם יוצא מעצמותו, מפני שאם כן תאמר הרי עצמו יודע את עצמו, וזה היה מעצמו — הרי הוא נאצל יודע את מאצילו ח"ו. זה אינו אמת, אלא הנאצל לא ידע את מאצילו אפילו בהיותו בתכלית העילוי, דהיינו עד היותו ברצון הרצונות שם לא יושג האין-סוף לנאצלו הראוי ברצון הרצונות, מפני שאינו נודע לזולתו; והמציאות ההוא אינו דבר נפרד ממנו... אמנם מחודש, והמחודש בלתי משיג עילתו הקדומה' ¹⁰⁸.

העמדה התאיסטית של רמ"ק

כללו של דבר: פתרונו של רמ"ק לבעיית האקט הראשון של האל הוא חד-משמעי בס' אילימה: עם כל קרבתה של ההתפשטות הראשונה אל האל, הרי אין היא התפשטות מעצמותו, והאל נשאר טראנסצנדנטי לגביה. ולכן יכול רמ"ק לסתור את עצמו מניה-וביה, כביכול, כשהוא מדבר על מעמדו של הכלי הראשון: 'הקב"ה הוא אחד תכלית האחדות ויתפשט ממנו תחילת התפשטות כלי אחד, בו כלל הפעולות בתכלית האחדות, ואין הבדל בינו לבין מאציל שום עניין. אמנם ייבדל ממאציל תכלית הבדל, אחר שהוא מאציל והכלי נאצל ואינו מעצמותו' ¹⁰⁹. בהמשך מציין רמ"ק את ההבדלים העקרוניים שבין האל והנאצל הראשון (עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 55) ואחת התכונות המוזכרות כאן המאפיינות את הנאצל הראשון היא היותו 'בכוח ושב בפועל, והיינו אפשרי; היה נעדר והוציאו'. מציאות בכוח זו איננה מציינת את מציאותו הפוטנציאלית של הכתר כהעדר וכאין, אלא את מעמדו האונטולוגי

¹⁰⁸ שם ד ע"א (בסוף פרק ח). על משמעות המונח 'נפרד' כאן, עיין לעיל, פרק שני, עמ' 104.

¹⁰⁹ אילימה יא ע"א (בהתחלת פרק ה). כך גם בפירוש המאמר שבהקדמת הזוהר (ב ע"א): 'בהגיע מציאות נאצל להיזכר לפניו להתאצל, והוא הכתר, ראה כי לא כל נאצל יתאצל ויתקיים מפני ירידת הנאצל ממאצילו... כאילו נאמר שאם נאצל עת קודם לזה לא יתקיים מפני שיתקרב מציאותו קדימה יותר אל קדימתו, וזה אי-אפשר, שהוא נאצל ולא מאציל... וכל מה שאפשר אל נאצל שיקדם קודם הכתר, ומה שלא קדם יותר מקדימתו הוא קדימת מאציל; וזה לא נמנע לו מפני המאציל אלא מפני הנאצל שהוא עלול' (אור יקר עמ' יב-יג).

תורת האצילות

המהותי כנאצל. בקטגוריה זו מתנסח ההבדל העקרוני בין האל לבין כל מה שהוא זולתו: 'אמנם האמונה השלמה שהוא המציא כל נמצא והוא עילת כל העילות, ואין שום עילה במציאות שלא יהיה מחודשת גמורה, שיש זמן-לא-זמן שלא היה, ואין-סוף חידוש גמור ואין שום נמצא מחוייב המצאתו כלל, אלא רצון חידשו בנדבה. אם כן אין לך מחוייב-המציאות כלל אלא האלוה הנקרא אין-סוף... וכל הנמצא חוץ ממנו מחודש'¹¹⁰. אמנם חידוש המציאות הראשונה אינו בזמן, שהרי הקטגוריה של הזמניות מתהווה רק בשלב נמוך יותר, אך מבחינה אונטולוגית קודם האל לכל נמצא, ולכן ישותו של כל נמצא תלויה בו באופן חד-צדדי, ותלות זו היא-היא הקובעת אותה כאפשרית וכמחודשת.

והנה אם הבחינה העליונה של כתר היא מחודשת, הרי מובן יותר מה שאמרנו בפרק הקודם על מעמדן של הספירות כמחודשות. הספירות לא יצאו מעצמות המאציל 'אלא הם עלולות. אמנם נתחדשו כולם בחידוש הרצון הקדום רצון הרצונות שהוא מציאות ראשונה לחידוש הנמצאות'. כל הנמצאות נמצאו מאמיתת מציאותו של האל 'מציאות מחודש ברצון מחדשם. לא שקדמו ויצאו מהקדמות ההוא אל החידוש, שאם כן נאמר שהוא חידש עצמו'¹¹¹. כשמדובר באופן עקרוני על חידוש הספירות הכוונה היא לחידושן מאין ממש: הוויית הנאצל מאמיתת מציאותו של האל היא הווייה מהודשת ואינה 'במציאות קודם כלל להווייתה, אלא מתפשטת מתמצאת מאין המוחלט ורצון המאציל, לא שיצדק היותה אל עצמותו'¹¹². במשפט קצר מסכם רמ"ק את השקפתו זו ואומר: 'האמונה השלימה שכל היותר מעצמות אחדות אין-סוף — מחודש נפעל נאצל, יהיה מעלתו מה שיהיה'¹¹³.

זו דעתו של רמ"ק גם בס' פרדס רמונים ובס' שעור קומה, אם כי בספרים אלה אין היא מנוסחת בלשון מפורשת וברורה כמו בס' אילימה. אמנם בהתחלת ס' שעור קומה נראה כאילו הספירות, בניגוד לנמצאים האחרים, אינן מחודשות אלא מתפשטות: 'שאין עניין הספירות כשאר כל הנבראים למטה, שהם הווייה מחודשת שבראה הבורא, אמנם הספירות כולם הם מיוחדות בכתר ונתפשטו מכתר אל החכמה, ובן הלאה'¹¹⁴. אך מן ההמשך מתברר שההבדל הזה בינן לבין התחתונים הוא באופן נביעתן זו מזו, ושלספירות יש מעמד

¹¹⁰ אילימה ה' ע"ב. זהו המשך הציטטה שהובאה לעיל (עמ' 203).

¹¹¹ אילימה ב' ע"א.

¹¹² שם כד ע"ב (סוף תמר ג'). ¹¹³ שם כג ע"ב (סוף פרק יב).

¹¹⁴ ש"ק עמ' 5. וכן באילימה, התחלת תמר ו' בעין כל.

הרצון האלוהי והבחינות העליונות שבכתר

מיוחד מפני שהעצמות מתפשטת בהן ולא מפני שאינן מחודשות: 'ועם כל זה יש הבדל גדול בין מאציל לנאצלים' — הן עצמן מחודשות ורק העצמות המתפשטת בהן אינה מחודשת¹¹⁵.

בשאלת המעבר מאין־סוף לנאצל הראשון מתקרבת התפיסה שבס' שעור קומה לזו של ס' אילימה. בסעיף מו מתאר רמ"ק את הרציפות של כל העולמות, כי במציאות 'אין דבר ריק ולא מדרגה שיהיה בה ריקות'. החל מספירת החכמה ולמטה מתוארת רציפות זו באופן חד־משמעי, אך לא כן לגבי הצעד הראשון מאין־סוף לזולתו: 'האין־סוף הוא סיבת כל הסיבות ועילת כל העילות האציל הכתר יהוא הנמצא ראשונה ממנו, ואין בינו ובין מאציליו מפסיק, אמנם ירחק מן מאציליו רוחק גדול שלא ישתווה אליו ח"ו, אלא ירד כמה וכמה מדרגות. ולא תאמר שאפשר להימצא אמצעי ח"ו, אלא כל מה שאפשר להקרב הוא נמצא אל ממציא ראשון — נתקרב. ומה שנתרחק הוא מפני היותו מסובב ולא סיבה, ונתעלה המאציל שהוא סיבה ולא מסובב... ולא מצד היות שם חסרון מצד מאציל, שנמצא אין מתקרב אליו והוא דבר ריק בינו ובין מסובבו, שאינו אלא מצד הנמצאים, אינם יכולים לעלות במדרגה זו כלל'¹¹⁶. כפי שמתברר אחר־כך מדרגה זו היא לגבי התחתונים ברצון־הרצונות — אותה בחינה ברצון 'שכל הנרצה אליו להימצא מזדכך שם, והיינו רצון כולל כל הרצונות שהם מתרצים ממנו ועלולים ממנו. וסדר היאך ישתלשלו ממנו הרצונות ברצון — אין בשכל האנושי להשיגם, מפני שמהותו בלתי־מושג... שאם נדע זה נדעהו'. על הבחינות האלה אפשר לומר בבירור שהן ברצון הנאצל, ואילו על הנקודה הראשונה, 'מן המאציל בנאצל, לא נשיג ולא נדע דבר, אפילו גדר שיגדיר שם הימצאו'¹¹⁷. אנו רואים אפוא, שבספר זה כבר ויתר רמ"ק על הכנסת סדרת הרצונות לעצמות אין־סוף והוא מעביר אותה, כמו בס' אילימה, לתוך הרצון הנאצל.

ב. הרצון האלוהי והבחינות העליונות שבכתר

כבר בקבלת גירונה תפס הרצון את המקום הראשון בעולם האצילות¹¹⁸, וכך הועמדה בעיית הרצון במרכז תורת האלוהות של המקובלים. בעיה זו נוסחה

¹¹⁵ אותו הסבר חל גם על הכינוי מאמרות: עיין לעיל, פרק שני, עמ' 105.

¹¹⁶ ש"ק עמ' 103.

¹¹⁷ שם עמ' 105. עלינו לזכור שמעל לנקודה זו האל משתעשע בעצמותו ויודע את עצמו; עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 60.

¹¹⁸ עיין ג. שלום: ראשית הקבלה, עמ' 140–141.

תורת האצילות

בשאלה: האם זהה ספירת הכתר עם אין-סוף? תשובתו של רמ"ק לשאלה זו היא שלילית, אך הוא ידע, יותר מן המקובלים שקדמו לו, שתשובה זו אינה פותרת אותו מן הצורך לקבוע את מעמדו של הרצון ואת יחסו לאין-סוף. בניגוד למה שראינו בדיון על הידיעה האלוהית, הרי ניסיונו של רמ"ק לברר את שאלת הרצון האלוהי חורג לגמרי מתפיסתו וממושגיו של הרמב"ם. ראינו בסעיף הקודם שרמ"ק קובע את תחום הידיעה האלוהית הקדומה למעלה מן הרצון ובזה הוא רואה אותה, כמו הרמב"ם, כבלתי מובחנת מעצמות האל. הידיעה האלוהית שונה עקרונית מן הידיעה האנושית בזה שהיא אינה מכניסה באל שינוי וריבוי. והוא הדין אצל הרמב"ם לגבי הרצון האלוהי; עצם קביעת ההבדל העקרוני בינו לבין רצון האדם מספיקה לרמב"ם כדי לענות בשלילה על השאלה: 'היותו רוצה עת אחת, ולא ירצה עת אחרת' — האין זה שינוי? ¹¹⁹ אמנם, למרות אופיו המיוחד של הרצון האלוהי הריהו בכל-זאת בחזקת רצון שטבעו המהותי הוא 'שירצה ולא ירצה', ובזה יש בו ברצון משום ביטוי לאופיו האישי של האל ¹²⁰. מה שנאמר על הידיעה האלוהית חל גם על הרצון: 'הרעיון של האלוהים הפרסונאלי מתגבר על המושג המיטא-פיסי של אלוהים כאחדות עליונה נעלמת' ¹²¹. וכך מעמיד הרמב"ם את מושג האלוהים שלו כנגד התפיסה הניאופלטונית, שלפיה האל אינו בעל רצון ספונטאני אלא מקור של שפע אינסופי, שממנו יוצאים כל הנמצאים על-פי הוקיות הכרחית הטבועה במהותו ¹²².

אולם, אם כי הרמב"ם מוכן לתלות ברצונו של האל את עובדתיותו המסוימת של העולם ¹²³, הרי אין הוא פותר כלל את הבעיה העקרונית הכרוכה בייחוס רצון לאל: כיצד אין פעולתו של הרצון האלוהי פוגעת בהווייתו הפשוטה והמוחלטת של האל? ¹²⁴ בעיה זו אינה מסולקת גם כשהרצון האלוהי נתפס תפיסה צורנית בלבד; לא-כל-שכן בשהקביעה 'בן רצה האל' ו'כן גזרה חכמתו' באה להסביר עובדתיות מסוימת בעולם ¹²⁵. כל רצון לפעול מבטא איזו מגמה לפרוץ אל מחוץ לפועל, ולכן קשה כל-כך ליישב אותו עם מושג

¹¹⁹ מו"נ, חלק שני, פרק יח, הדרך השני. שונותו של הרצון האלוהי מכל רצון אחר היא בזה, שהוא אינו פועל מתוך כוונה לאיזו תכלית שמחוצה לו אלא פעלו 'נמשך לרצון לבד'. עיין י. גוטמן: תורת האלוהים של הרמב"ם, בקובץ 'דת ומדע', עמ' 115–116.

¹²⁰ עיין י. גוטמן: הפילוסופיה של היהדות, עמ' 153, ובמאמר הנ"ל עמ' 110–111.

¹²¹ שם עמ' 111.

¹²² כך מציג הרמב"ם את הדעה האריסטוטלית; עיין מו"נ, חלק שני, פרק כא.

¹²³ שם, שם, פרק יח הדרך השלישי; פרק יט.

¹²⁴ עיין י. גוטמן: בעית מקריות המציאות בפילוסופיה הרמב"ם (בקובץ דת ומדע), עמ' 126. ¹²⁵ מו"נ, חלק שלישי, פרק יג.

בעיית הרצון

אלוהים ניאופלטוני. הקושי הזה אינו בולט באותה מידה לגבי הידיעה האלוהית, ולכן מוכן רמ"ק לקבל את תורת הידיעה האלוהית של הרמב"ם, אך אין הוא יכול למצוא סיפוק בתורת הרצון שלו.

דבר זה אינו נובע, כמובן, מחילוקי־דעות פילוסופיים ביניהם. רמ"ק ממשיך במסורת הקבלית, שאמנם אף היא רואה ברצון האל ביטוי לפרסונאליות שלו, אך עם זה היא כורכת את הרצון האלוהי (כמו את שאר התארים) בתורת אצילות, שלפיה הרצון מתעצם לישות מיטאפיסית. בתפיסה כזאת אין כל אפשרות להתעלם מן השאלה: האם הרצון הזה הוא בעצמותו של האל או שהוא כבר ישות שמחוץ לאל? אם המקובל נוקט עמדה הראשונה אז שיטתו היא בסופו של דבר ניאופלטונית ואולי אף פאנתיאיסטית, שכן הרצון אצלו (בניגוד לרמב"ם) הוא תוכני, לפי שבו כלולות כל הספירות¹²⁶. לעומת זאת מתקשה בעל הדעה האחרת בבעיה: כיצד נתהווה הרצון שמחוץ לעצמות האל? בסופו של דבר עליו לנקוט עמדה תיאיסטית, השומרת על ההבדל שבין האל הטראנסצנדנטי לבין העולם, ועליו להניח את גישור התהום שביניהם בבחינת חידה שאינה ניתנת לפתרון. להלן ננסה להראות שזוהי דעתו של רמ"ק, ודיוניו העמוקים בשאלת הרצון אינם יכולים למנוע אותו מלנקוט בה.

בעיית הרצון כחלק מבעיית התארים בכלל

רמ"ק מעלה את בעיית הרצון האלוהי משני אספקטים: מצד אחד הוא כולל אותה במסגרת הדיון הכללי יותר על יחסן של הספירות לאין־סוף, ומצד אחר הוא מציין את האופי המיוחד של ספירת הכתר ואת הבעיות המיוחדות הכרוכות בה בלבד. על דרך המינוח הפילוסופי אפשר לומר שבגישה הראשונה נתפס הרצון כתואר בין התארים, והפתרון של בעיית התארים בכללותה חל גם עליו; ואילו בגישה השנייה מובלט אופיו הבעייתי של הרצון האלוהי, המעמיד בפני התיאולוג קשיים שאין הוא נתקל בהם אצל התארים האחרים.

כבר ראינו (בפרק ראשון עמ' 69–71), שבדיון הכללי על הספירות כתארים אין רמ"ק רואה צורך לייחד מעמד מיוחד לתואר הרצון. כך היא עמדתו הן בס' פרדס רמונים (בעיקר בפירושו למאמרי הרעיא מהימנא) והן בס' אילימה, אלא שבס' אילימה אפילו הניסוח הוא מושגי־תיאולוגי. בתחילת פרק שישי בתמר ב' קובע רמ"ק שאין לשלול מן האל את הרצון, מפני 'שמי

¹²⁶ אמנם הוא יכול לקבוע חיץ בין עולם האצילות לבין העולמות התחתונים עלידי הכנסת אקס מיוחד של בריאת העולמות האלה יש מאין.

תורת האצילות

שיפעל בלא רצון ייקרא מוכרח או פועל במקרה¹²⁷, אבל מיד הוא מעלה את הבעיה: 'ואם כן נראה עתה אם נאמר רוצה — הוא שינוי, פעם רוצה ופעם לא רוצה; ואם נאמר לא רוצה — הוא מוכרח, פועל בלי רצון'. והנה למרות מה 'ששני הצדדים האלו קשים', מכריע רמ"ק לטובת הצד הראשון של הדילמה. 'ולזה נאמר שהוא רוצה בהכרח, שהרי מציאות הרצון הנאצל הוא האצילות, ואם כך היאך נאמר שהאציל הרצון והוא אינו רוצה? — זה נמנע! אם כן נאמר ודאי שהוא רוצה, וכן נאמר שהוא חכם, שאם אינו חכם, היאך האציל החכמה והוא אינו חכם? אלא ודאי חכם. ועל דרך זה בכל התארים'. בעיית הרצון מופיעה אפוא כאן רק כמקרה פרטי של בעיית התארים בכלל, ופתרונה הוא במסגרתה של תורת עצמות וכלים.

בתשובה על השאלה: 'אם כן הדרא קושיא לדוכתין, שנחייב לו התארים', עונה רמ"ק: 'דע שהבורא, היינו אין-סוף, פועל כל הפעולות בבת אחת ובהשוואה אחת ולא יתייחסו אלו הפעולות הנפרדות אלא מהספירות ולמטה'. בזמן שאנו דנים על הפעולה האלוהית הרינו כבר מצויים בתחום שמחוץ לאל עצמו, ומבחינה עקרונית לא נפקא-מינה אם אנו מדברים כבר בפעולות נפרדות לספירות מובחנות או עדיין בריכוזן המאוחד של פעולות אלה בכתר. על-כל-פנים, האל 'לא יקבל היפעלות משום פעולה, שהפעולות נובעות ממנו ויוצאת ממנו ולא פועלת בו ח"ו. והנה הפעולות לפעול לזולת, לא לפועל בעצמו; אם כן אינם פעולות פועלות בעצמו, אלא נפעלות ממנו, ולא יתייחס לו שום שינוי, שעצמותו אחד ורצונו וחכמתו ובינתו וחסדיו ורחמיו וכיוצא אינם נפרדות בו אלא מיוחדות באחדותו'¹²⁸.

לפי התיאור הזה אין אפוא הבחנה בין הרצון לבין התארים האחרים: במצבו הראשוני הרצון מתעלם ומתבטל בתוך עצמות האל יחד עם שאר הספירות, ואז בוודאי שאין לו שום קיום מיוחד כרצון; ואילו כשהוא כבר בעל מהות סגולית כרצון הריהו נאצל כמו הספירות האחרות (אם כי הוא כולל בתוכו את כולן). ולכן כשם שהאל עצמו אינו מתאכזר כשפועלת מידת הדין, כך אינו נפעל 'כשרוצה להשתנות מרצון אל רצון'¹²⁹.

בהמשך הפרק מדגיש רמ"ק בפירושו, שאחר יציאת הרצון מהעלמו המוחלט באין-סוף אין הבדל עקרוני בינו לבין שאר המידות האלוהיות: 'ואחר שרצה ברצון בלתי-פועל בעצמו אלא פועל בנפעלים כעין שפי' בשאר המידות

¹²⁷ אילימה יא ע"א, ועיין לעיל, פרק שני, עמ' 90-91.

¹²⁸ אילימה יא ע"א (בסוף העמוד), ועיין לעיל פרק ראשון, עמ' 62.

¹²⁹ אילימה יא ע"א-ע"ב.

הקושי המיוחד שבטיבו של הרצון

שאינם פועלות בו, כך הרצון הזה אינו רצון משנה עצמו ח"ו אלא רצון משנה הנפעלות. דהיינו שנשתנה הכתר שלא היה ונתהווה ונפעל מלא-נמצא אל נמצא; לא שיקבל היפעלות אין-סוף בהמציאו הכתר ונאמר: קודם לא היה ממציא ועתה המציא. אינו מקבל היפעלות, שהשינוי ממנו ולחוץ, לא עומד בעצמו'. מצד האל קיים שפע מתמיד, וההבדל בין שופע ללא-שופע 'אינו ממנו, אלא מהנאצלים התחתונים שלא יוכנו לקבל ההשפעה'. וכך גם לגבי פעולת הרציה: 'הרצון הוא רוצה ומציאות הרצון יכריח שנאמר עת עשה העולם ועת לא עשה — דהיינו עת האציל הכתר, עת לא האציל, ולא יקבל היפעלות, עת רוצה עת לא רוצה, מפני שהפעולות ממנו ולחוץ, שמידותיו אינם פועלות בעצמותו. וכמו שאנו אומרים רחום, חנון, והיינו פעולות ממנו ולחוץ, בלתי-מקבל היפעלות ההם, כך מידת רוצה כמו הם — בלתי מקבל היפעלות מלא-רוצה אל רוצה, מפני שההיפעלות בכתר הנרצה להימצא עת בזולת עת, וזה טעם למה שירצהו האל רצון עליון להאציל ויחדש אצילותו'¹³⁰. אנו רואים אפוא שרמ"ק מבליט, הרבה יותר מן הרמב"ם, את ההבדל העקרוני שבין הידיעה האלוהית והרצון האלוהי. כפי שראינו מנוסח ההבדל הזה בבירור בתחילת עין הבדולח. רמ"ק יכול לומר כאן דבר והיפוכו, כביכול: 'והוא ורצונו אחד, אבל נדע שאין אין-סוף הרוצה'. המלים האחרונות נראות כסותרות את האמור בפרק שישי שבתמר ב', אך באמת אין כאן כל סתירה. האל מאחד עם רצונו, כמו עם שאר מידותיו, בידיעתו הקדומה את עצמו, אבל במצב זה בעצם לא מוצדק לומר שקיים רצון כלשהו. לעומת זאת חלות המלים 'שאין אין-סוף הרוצה' על המצב שבו כבר קיים רצון; ואם כי בין שני המצבים האלה נמשכת סדרה אינסופית של רצונות, הרי היא נמצאת כבר בתחום שמחוץ לאל. רמ"ק רואה את הידיעה האלוהית כתכונתו העצמותית של האל, ובזה הוא מסכים לרמב"ם; לעומת זאת הוא מתנגד לרמב"ם בזה, שאין הוא מייחס לאל את הרצון כתכונה בעלת אופי רצוני כלשהו, ולו גם שונה עקרונית מרצוננו. הרצון הוא הנאצל הראשון והוא חודש באקט ספונטאני של האל.

הקושי המיוחד שבטיבו של הרצון

אולם בנקודה האחרונה עולה הקושי הכרוך בטיבו המיוחד של הרצון: על החסד האלוהי, למשל, אין הכרח לומר שקודם לו חסד המתנה אותו. לא כן

¹³⁰ שם יא ע"ב.

תורת האצילות

לגבי הרצון, שהרי כל פעולה שהיא (וגם פעולת הרצון עצמה) מחייבת רצון קודם שרצה אותה. לבעיה זו חדר רמ"ק ביתר עמקות מאשר הרמב"ם, אפילו מבחינה פילוסופית גרידא. כבר הארכנו בעניין זה (לעיל, עמ' 167-180, ובפרק שני עמ' 112) וראינו, שבס' פרדס רמונים מתאר רמ"ק את עליית הרצון באין-סוף עצמו. אמנם בתחילה הוא קובע 'כי הרצון בבורא — רוצה לומר באין-סוף — אי-אפשר, מפני שאם נאמר שהוא רוצה נמצא משתנה מרצון לרצון וזה נמנע בחוק האין-סוף מחוייב-המציאות', אך אופיו המיוחד של הרצון מביא את רמ"ק לקבוע אותו כ'עצמות ולא עצמות' ואפילו כמגיע עד 'לנקודה משתווה אל המאציל'¹³¹.

שניות זו במעמדה של הספירה הראשונה יכול היה רמ"ק למצוא גם בוהר. בח"א סה ע"א נקרא אין-סוף עצמו בשם רצון: 'דכד רעותא עלאה לעילא לעילא קיימא על ההוא רעותא דלא אתידע' וכו'.* במאמרים אחרים נקרא רק הכתר בשם רצון, והוא מובחן בבירור מאין-סוף עצמו: למשל בח"ב רל"ט ע"א: 'לאו רעותין, לאו נהורין, לאו בוצינן בההוא אין סוף, כל אלין בוצינן ונהורין תליין לאתקיימא בהו ולא קיימא לאתדבקא. מאן דידע ולא ידע לאו איהו אלא רעו עלאה, סתימא דכל סתימין, אין'**. ראינו שדווקא בפירושו למאמר האחרון מקרב רמ"ק במידה מאכסימאלית את הרצון לאין-סוף, ואילו במאמר הראשון הוא מפרש את המלים 'רעותא עלאה לעילא לעילא' לא על אין-סוף עצמו, כפי כוונת הזוהר, אלא על הבחינה העליונה של כתר שהיא 'כיסא אל המאציל, בחינה מתקרבת אליו'. השניות המתגלה בעמדת הזוהר לגבי הספירה הראשונה נובעת מראייתו אותה כקדומה, ואילו התלבטויותיו החוזרות ונשנות של רמ"ק בקביעת מעמדו של הרצון נובעות אצלו דווקא מתוך הרתיעה מן המסקנה הזאת, שבס' פרדס רמונים הוא קרוב אליה יותר מאשר בספריו האחרים, גם אם בדבריו המפורשים הוא מכחיש אותה שוב ושוב.

תורת הרצון של רשב"ג

אם נרצה לנסח את דעתו של רמ"ק בעניין זה בלשון המושגים הפילוסופיים, נוכל לומר שבס' פרדס רמונים הוא מתקרב לתורת הרצון של ר' שלמה

¹³¹ ספ"ר עו ע"א.

* ('כשהרצון העליון, למעלה למעלה, שורה על הרצון שלא נודע' — משנת הזוהר א, קעו).
** ('לא רצונות ולא אורות ולא מאורות באותו אין-סוף. כל המאורות והאורות האלה תלויים להתקיים בו, ואינם עומדים להשיג, מי שיודע ואינו יודע אין הוא אלא הרצון העליון, סתום כל הסתומים, אין' — שם, קיט).

הדיון ברצון בס' אילימה

אבן-גבירול. בספר מקור חיים תולה רשב"ג את השניות שעליה בנויה כל המציאות — החומר והצורה — בשניות היסודית של האל ורצונו. בזה הוא מכניס לתוך האל עיקרון דינאמי, שהוא המקור הראשוני לכל הצורות ולכל תנועה. מבחינה זו אומר רשב"ג על הרצון שהוא מתפשט בכל העצמים, כמו שרצון הנפש מתפשט באיברי הגוף ומניע אותם¹⁸², בדומה לרמ"ק הרואה את אין-סוף הלבוש ברצונו כיסוד האלוהי הדינאמי המתפשט בספירות. לעומת זאת מתנגד רמ"ק לדעתו של רשב"ג על החומר הקדמון הנובע מעצמות האל (בניגוד לצורה הנובעת מרצונו), אם כי גם בעניין זה אפשר למצוא בס' פרדס רמונים רעיון דומה: הכלים מושרשים בצחצחות שהן באין-סוף בבחינת 'העדר הקודם אל ההווה'. אולם כשם שרמ"ק אינו מוכן לזהות את הצחצחות עם האל, כך לא היה מסכים גם למה שאומר רשב"ג על הרצון: 'הרצון שהוא הכוח היוצר את העצמים האלה הוא מוגבל לפי פעולתו ובלתי-מוגבל לפי מהותו'¹⁸³. לדעת רשב"ג, הרי הרצון מבחינת מהותו והווייתו העצמית זהה עם האל: 'הרצון כשהוא לעצמו, מבלי להתחשב עם פעולתו, אינו לא אמצעי ולא מוגבל, כי אם הוא והמהות הם אחד'¹⁸⁴. הדברים שרמ"ק אומר בס' פרדס רמונים על הרעותין שבאין-סוף קרובים לדעה זו, שהרי הם מתפשטים באין-סוף מעצמו אל עצמו, אך בכל-זאת הם 'עצמות ולא עצמות', ואין הם זהים באופן חד-משמעי עם האל שהוא 'לא לרעותין ולא לנהורין'.

הדיון ברצון בס' אילימה

ראינו שרמ"ק אינו נוקט עמדת הזוהר, הרואה את הרצון כעלול נצחי של אין-סוף, כשם שלא היה מקבל את הדואליזם הראשוני של רשב"ג. ואם תורת הרצון האלוהי בס' פרדס רמונים נראית לעתים כדיאלקטית, הרי הזיונים בס' אילימה מסלקים את הרושם הזה לגמרי. מיד אחרי הפרק השישי בתמר ב' שהובא לעיל ושב מתאר רמ"ק את הרצון כנמצא באופן חד-משמעי מחוץ לאל, מסביר רמ"ק (בפרק ז) שכוונתו אינה לספירת הכתר עצמה אלא לבחינה העליונה שבו: 'הנה במה שפירשתי שנייחס לאין-סוף הרצון המיוחד בו, שאינו מקבל הפעלות ממנו, ויצא ממנו ולחוץ ופועל הפעלות בנאצל לא במאצילו והנה בזה יתחדש הנאצל, עם כל זה יש רצון לרצון ורצון לרצון. ולזה ייחס באדרא רעוא דרעוין, לתת התקרבות לנאצל אל המאציל והידמות, עד שלא

¹⁸² מקור חיים בתרגום יעקב בלובשטיין, הוצאת מחברות לספרות, תל-אביב תש"י, שער חמישי לז-לט (עמ' 414-419).

¹⁸³ שם שער שלישי נו (עמ' 265). ¹⁸⁴ שם שער רביעי יט (עמ' 324).

תורת האצילות

ישתנה אלא ממה שהוא מחודש, שנפעל מהרצון, ואין-סוף בלתי מתפעל ואינו יוצא מן הכוח אל הפועל, מפני קדמותו, אינו מקבל הפעלות... שיתקרבו הנמצאים על-ידי בחינת הרצון המחודש הראשון תכלית ההתקרבות, זולתי ההבדלים המחוייבים לנו לתת למחודש הנמצא מן הקדמון הראשון האמיתי. ואחר שידע המעיין ענין הרצונות האלו וידע שנכלול כולם בשם הכתר, אמנם הם מדרגות בכתר, לא גייחסם בשם ספירות לעצמם כלל, אמנם כולם רצון, והכתר רצון, אלא שיש רצון לרצון ורצון לרצון עד לקרב הנאצל אל המאציל כדפירשתי — גייחס כל הרצונות יחד בשם כלי לנשמה הפועלת בתוכו¹³⁵. גם כאן מובלט אופיו המיוחד של הרצון, אך הוא מתבטא במבנה הדינאמי הפנימי של ספירת הכתר, ובמקום היחס הדיאלקטי שבין האל ורצונו מופיעים תהליכים דיאלקטיים בתוך הכתר עצמו, שבהם נדון עוד להלן.

בדיונים האלה שבס' אילימה מובלטות בבירור כל התכונות הפרסונאליות והתיאיסטיות של האל. הרצון אינו תואר הכרחי של האל אלא הוא ביטוי לפעולתו הספונטאנית: 'שאין ספק שאין שום מידה ולא כוח נברא נוצר ונעשה שלא נעשה מכוח המאציל, והמאציל רצה ברצון-הרצונות ועשה והאציל מציאות המידה או הנברא או הנוצר ונעשה'¹³⁶. ספונטאניות זו מתבטאת גם בפעולתו של קו-המידה: 'אחר שהספירות נאצלות ברצון ובדעת, לא בחיוב ולא במקרה, אם כן מידת מציאותם עם היות שהם מאין-סוף עם כל זה אין-סוף הגבילם ומדדם ושיערם... כוח יתפשט ממנו להאציל הספירות ומדדם שיעור ומידה הראויה'¹³⁷. הפעולה הרצונית איננה מכניסה שינוי באל, שהרי הרצון, יחד עם שאר המידות, מאוחד באל, ובאחדות זו אין שום שינוי ושום פעולה. פעילותו המתבחנת לשינויים של הרצון האלוהי מתחילה רק כשכבר חודש רצון-הרצונות, ולכן בו מקור השינוי ולא באל עצמו: 'ומה שרצה עת גילוי הנמצאות הוא מה שרצה קודם היותם, שאינו משתנה מרצון אל רצון, והוא מה שירצה תמיד, שרצונו בלתי-משתנה כלל, ולעולם רצונו בו והוא ברצונו, מעת צאת הרצון ועד עולמי עד... שמה שרצה בתחילה הוא מה שירצה תמיד. אמנם רצונו הוא בסוד השפעתו והופעתו בכתר רצון-הרצונות ושם תכלית היותו מיטיב לכל'¹³⁸.

אבל לבסוף נשאלת השאלה העקרונית, בדיוק כמו אצל הרמב"ם: 'היאך היה ההעתק הזה שנעתק מלא רוצה לפעול, ולא התנדב במציאות הנמצאות,

¹³⁵ אילימה יא ע"ב. ¹³⁶ שם טו ע"א (בפרק טו).

¹³⁷ שם כז ע"ב (בהתחלת פירוש מאמר קו-המידה).

¹³⁸ שם ו ע"א (בפרק יד). כך אומר רמ"ק גם בפירושו להקדמת הזוהר (ב ע"א), שהעלייה

הרצון בס' שעור קומה

אל רוצה בהם וחידשם? והתשובה לשאלה זו היא חד־משמעית: 'שצריך שתעלה פעולת הרצון בכתר, ושם שינוי מרוצה אל לא־רוצה, שהוא תואר כשאר התוארים. ויש כתר לכתר, שהוא רצון לרצון, והיינו רעוא דרעוין'. עם כל התקרבותו של רעוא דרעוין לאין־סוף הרי הוא מחודש, ובסופו של דבר אין אנו יכולים להשיג 'היאך נדבתו אינו שינוי הרצון בו'¹³⁹. רמ"ק מעדיף לראות את הספונטאניות של הפעולה האלוהית כחידה שאינה ניתנת לפתרון ובלבד שלא לפגוע בפשטות האל; מבחינה תיאולוגית אין דעתו בס' אילימה נבדלת אפוא עקרונית מדעת הרמב"ם בשאלה זו, והוא נסוג בספר זה מעמדתו הפחות תיאיסטית שבס' פרדס רמונים.

הרצון בס' שעור קומה

בס' שעור קומה כבר אין רמ"ק מדבר על עליית הרצון והרעותין באין־סוף, אבל עדיין אין כאן אותו פיתוח רחב של תורת הרצון כמו בס' אילימה. בסעיף יג, בהתחלת פרק א, מציין רמ"ק שהקביעה 'שלא היה בריאת העולם מקרה' נוגעת לתחום שהוא בבחינת 'מה לפני'. כמו בס' אילימה הוא מוציא את האמונה בספונטאניות של האל מן הדיון השיטתי, המתחיל רק מן הרצון הנאצל: 'הכתר הוא מעלה מכל הנמצאים, ומעלה מהכתר הוא האין־סוף, ואין לנו להבין בכתר אלא ממנו ולמטה. אמנם מבחינת הכתר עם האין־סוף אין לנו לחקור מה, דהיינו מהות מושג... שאין ראוי לדבר באצילות הכתר, מפני שעת אצילותו בערך הכתר עת חפץ לפניו היה'. לעומת זאת לפני מציאותו של כתר אין לדבר על חפץ, 'שאין חפץ אלא בכתר שהוא הנקרא רצון, והיאך נאמר שהוא חפץ ורצה להאציל הכתר. ולומר שלא בחפץ ורצון והוא במקרה — ח"ו! שאינו במקרה'¹⁴⁰.

בניגוד לס' פרדס רמונים אין רמ"ק ממשיך כאן לשאול כיצד עלה הרצון להאציל את הרצון, או את שורשי הכלים; על המעבר מן המאציל אל הנאצל הראשון מותר לדבר בשלילה בלבד, אין לומר אלא כך: 'לא היה מקרה; דרך איך היה ומה — אסור, שאין השגה'. הספונטאניות של פעולת האל

ברצון היא 'הבחינה העולה ברצון כדי שיוכל האצילות להתגלות' (אור יקר עמ' יד). ובחינה זו אינה באין־סוף אלא בכתר: 'ובעא דהיינו רצון. ירצה כי הכתר מקום הרצון, כי למעלה מהכתר אין שינוי רצון'. הנמצאים 'צריכים בחינה בכתר יימצאו מאותה בחינה, ומציאות אותה בחינה יתייחס בשם שעה שעלה ברצון, שהוא הכתר'. ואין לשאול: 'ולמה לא באה אותה בחינה קודם?' שהרי בחינה זו 'בערך המאציל כבר היתה'. (שם עמ' יג).

¹³⁹ אילימה ו ע"א (בפרק טו), ועיין לעיל עמ' 196–197.

¹⁴⁰ ש"ק עמ' 19–20.

תורת האצילות

מודגשת יותר בפרק ב שבאותו סעיף המסביר כיצד הבריאה היתה 'חפץ ורצון ונדבה לפניו': 'יתייחס לו חפץ ורצון בכתר. לא שהוא בעל רצון מצד עצמו למעלה, אלא בהיותו מקום תחילת נאמר בו רצה וחפץ. והחפץ והרצון הזה לא בינו ובין הכתר ח"ו, אלא מהכתר ולמטה נמשך הרצון והחפץ'. לא זו בלבד שרמ"ק אינו מדבר כאן על מעבר רצוף מן האל לרצונו, אלא אפילו אינו רואה את המעבר הזה כסדרת רצונות דיאלקטית. הן החפץ והרצון והן הנדבה הם לפניו, כלומר 'באותו הנאצל לפניו... שהשגחתו הראשונה בו'. אין לחשוב 'שיש רצון או חפץ או נדבה בו בעצמו ח"ו, שיטעה טעות גדולה, אלא לפניו — בכתר וממנו ולמטה הוא כל העניין הזה'. הספונטאניות של פעולת האל לזולתו נשמרת רק אם השפע שלו יוצא ממנו באקט המכוון אל מחוץ לעצמותו ולמהותו: 'לכך אמרתי נדבה לפניו, שבו בעצמו אין שם נדבה'¹⁴¹.

אמנם בהתחלת פרק יב מתקבל רושם אחר. כאן מדבר רמ"ק על כך 'שעלה חפץ זה לפניו', והוא מסביר: 'הנה ידיעתו בעניינים העתידיים הוא בסוד חפץ כדפירשתי, והיינו מציאות העניינים קודם היותם שהם מסודרים וגלויים לו בחפץ שחפץ, והחפץ בלבד הוא ציור. ולא נאמר שהם חידוש בו ח"ו, שהוא הדעת הוא היודע הוא הידוע'¹⁴². אולם ממה שאמרנו ברור שאין הכוונה כאן להכניס את עליית הרצון לאין-סוף עצמו, אלא לציין שידיעת האל את הנמצאות מצטיירת לפניו בריכוז בכתר, אם כי למעלה מזה הן מאוחדות בו בשלימות חסרת הבחנות. אמנם יש להבחין בין הכתר בבחינתו העליונה לבין הרצון הפועל כבר בבניין הספירות, אבל אין בהבחנה זו משום הכנסת הבחינה הראשונה לתוך עצמות אין-סוף: 'החפץ העליון הוא למעלה, ואין זה חפץ זה שאנו בו, אלא חפץ המתחפץ ומצוייר למטה בייחוד חכמה ובינה, באות ב' של בראשית, וחפץ זה עלה לפניו ממצאות אל מציאות בסוד עליית הדברים למעלה, מבינה לחכמה ומחכמה לכתר. וכפי עלייתם כך יתייחדו, עד שהחפץ מגיע למעלה, למקום שעליו אפשר לומר רק ש'עלה חפץ לפניו'¹⁴³. רמ"ק מדגיש את דעתו זו גם עם רמז פילמוסי מסוים: 'באין-סוף לא יצדק לא עשיה ולא יצירה ולא אמירה. והמעמיקים כינו אליו רצון... ואני אומר שלא יתייחס אליו אפילו רצה. ועתה אפרש: דע שהכתר נקרא רצון, ואחרי הימצא המציאות בכתר ייקרא רצון — שם הנמצא נמצא ברצון'. לפני צאת הרצון אל מציאותו הנאצלת הוא מאוחד בעצמות האל המשתעשע

¹⁴¹ שם עמ' 27-28.

¹⁴² שם עמ' 26.

¹⁴³ שם עמ' 20.

שני מובנים למושג רצון הרצונות

בעצמותו. כפי שראינו זהו מצב שלמעלה מן הבחינה העליונה של כתר, והוא זהה עם הידיעה האלוהית הקדומה. היציאה ממצב זה היא בהאצלת 'מציאות הרצון, שהוא הכתר — והיינו בהשתעשעו בזולתו וצאת השגחתו מעצמותו אל העלולים, מיד נמצא הרצון שהוא הכתר'¹⁴⁴. עד כאן לא השתמש רמ"ק במונח רצון-הרצונות, אך גם כשהוא מזכיר אותו להלן אין הדבר משנה את עמדתו העקרונית: 'והנה הכתר יש בו שתי בחינות: הא' — רצון, הב' — רצון-הרצונות. ורצון הוא בחינה כוללת, ורצון-הרצונות הוא בחינה פרטית מתע-לית, שכל הנרצה אליו להימצא מזדכך שם, והיינו רצון כולל כל הרצונות שהם מתרצים ממנו ועלולים ממנו'¹⁴⁵. רצון-הרצונות הוא אפוא רק גילוי מסוים — אמנם הגילוי העליון — של הרצון בכלל, וכל מה שאמרנו על הרצון והחפץ חל גם עליו.

שני מובנים למושג רצון הרצונות

בעקבות לשון הזוהר קורא רמ"ק לבחינה העליונה שבכתר רעוא רעוין, או רצון הרצונות. אולם עלינו להבחין בין מובנים שונים של המונח הזה. מצד אחד הוא מציין את ההשתלשלות הדינאמית האינסופית של הרצונות, שבה עסקנו בסעיף הקודם: רעוא דרעוין כל-עצמו ההתקרבות המאפסימאלית של הנאצל אל המאציל; הוא 'הרצון המסולק למעלה למעלה מכל הרצונות'¹⁴⁶, והוא 'מתקרב אל מאציל עד שמתקרב הכתר על העצמות כל מה שאפשר'¹⁴⁷. אך מצד שני זוהי גם הבחינה בכתר שבה הוא נעשה כלי ראשון לעצמות המתפשטת בו. הסדרה הדינאמית של הרצונות מתגבשת להיות הבחינה הראשונה של כתר עצמו, ו'מבחינה זו ולמעלה נקרא מציאותו רצון הרצונות ושיעורם ומספרם לא נדע'¹⁴⁸. כשמדובר על רצון-הרצונות כנאצל הראשון, הריהו מתואר כבר בצורה סטאטית — 'הרצון הקדום, רצון-הרצונות, שהוא מציאות ראשונה לחידוש הנמצאות'¹⁴⁹. בבחינה זו כלולות בכוח כל הספירות, ומתוכה הן מתפשטות בתהליך האצילות: 'כאשר המציא כלי ראשון, בחינה ראשונה הנקראת רצון-הרצונות — תחילת התפשטות הנמצאות — גם נתפשט נשמה לתוך רצון-הרצונות... וכמו שהכלי — רצון-הרצונות, גם סוד הנשמה

¹⁴⁴ שם עמ' 105.

¹⁴⁵ שם, שם, ועיין גם לעיל, עמ' 213.

¹⁴⁶ עיין לעיל, עמ' 196-197; 219-220.

¹⁴⁷ אידימה יז ע"א.

¹⁴⁸ שם נב ע"א.

¹⁴⁹ שם ב ע"א.

תורת האצילות

והחיים — חיי כל החיים ; ירצה כוח שבו כלול כל כוחות הספירות ונשמתם... וכעניין הכלי רצון-הרצונות לכלים, כך הנשמה חיי החיים, נשמה לנשמות — בתוך רצון-הרצונות — לספירות¹⁵⁰. העצמות המתפשטת בספירות מקורה בעצמות אין-סוף המחייה את הבחינה הראשונה של כתר. ראינו בפרק הקודם שהתפשטות זו היא אקט שאופיו דיאלקטי, אבל רצון-הרצונות עצמו הוא כבר באופן חד-משמעי הכלי המחודש הראשון : 'ולא יגיע מחשבתינו לידע מתחילת התפשטות ההתנוצצות עד הגעתו אל רצון-הרצונות המחודש דהיינו תחילת הכלים... אמנם נדע שיש כלי ראשון, שורש כל הכלים, כתר, ראש לכל בחינות הכתר, ייקרא רצון הרצונות'¹⁵¹. וגם בחינה סטאטית זו נקראת כאן רעוא דרעוין¹⁵². כאשר רצון-הרצונות בא במשמעות זו, לא מוזכר כלל מבנהו הדינאמי הפנימי וחלים עליו אותם החוקים כמו על שאר הכלים : 'האין-סוף יאציל רצון-הרצונות וילביש אחר-כך חיי החיים בו', והתפשטות העצמות לתוכו תלויה 'בעת-לא-עת, מפני שצריך שהכלי יוכן לקבל ההתפשטות'¹⁵³. דבר זה מובן, שהרי הבחינה העליונה של הכתר היא הביטוי המגובש הראשון של הרצון להמציא כלים : 'הרצון הזה הראשון הוא כלל כל הרצוניות, וכאשר יתרצו שם הכלים להימצא ישתרשו שם ויהיו כולם כלולים שם, ועניין כללותם יאמר רעוא דרעוין, רצון הרצונות'¹⁵⁴. כך גם בפרק מב בתמר ד' : 'כבר פירשתי לעיל בתמר אב"ג שהכתר נקרא רצון והבחינה הראשונה שבו רצון-רצונות ; דהיינו בחינת השתרשות הספירות ברצון נקראת רצונות, שאינם בגילוי אלא ברצון, שעלו ברצון להימצא, ולמעלה מזה עוד רצון הכולל רצונות הרבה, דהיינו כעין שורש אלו השורשים, רצון הרצונות כדפירשתי'. אמנם הספירות בהיכללותן ברצון-הרצונות הן עדיין מאוחדות לגמרי וכדי שיקבלו את אופיין הפרטי יותר יש צורך בתהליכים נוספים, שעליהם נדון עוד להלן.

הכתר בס' פרדס רמונים

תורת הכתר בס' פרדס רמונים פשוטה הרבה יותר מאשר בס' אילימה. המבנה הפנימי של כתר הוא אותו מבנה של שאר הספירות. כשם שכל ספירה מתבחנת לעשר בחינות, כנגד עשר ספירות, כך גם בספירה הראשונה :

¹⁵⁰ שם כו ע"א-ע"ב. ¹⁵¹ שם לד ע"ב (בפרק מא).

¹⁵² בעקבות האידרות קורא רמ"ק גם לבחינה נמוכה יותר בשם זה. כך נקראת בחינת המצח שבחינה שבכתר רעוא דרעוין ורצון הרצונות — שם סו ע"א (בהתחלת תמר ג').

ע"ן באידרא רבא קכט ע"א, אידרא זוטא רפח ע"ב.

¹⁵³ אילימה כו ע"ב. ¹⁵⁴ שם יד ע"ב (בפרק יא).

הכתר בס' פרדס רמונים

יכתר שבכתר הוא הצר [הצד] המתקרב אל המאציל, ומלכות שבכתר הוא הצר [הצד] המתקרב אל החכמה; וכתר שבחכמה הוא עלול ממלכות שבכתר'. אמנם כל בחינה כזאת מתבחנת שוב לעשר בחינות, וכן הלאה; 'כי כל חלק וחלק כלול מעשר ספירות גם-כן, מפני שאין מצב אל האור'¹⁵⁵. המציאות הרוחנית כולה היא אפוא דינאמית לפי מהותה, ומבחינה זו אין כל מעמד מיוחד לכתר. אולם בסופו של דבר נפסקת סדרת הבחינות הזאת בבחינה העליונה של כתר, שהיא נקודת הגבול של עולם האצילות.

כשרמ"ק בא להדגים את הכלל הקובע שבכל ספירה יש שלוש בחינות — בערך מאצילה, בערך עצמה ובערך הנאצל ממנה — אין הוא מוכן לעשות זאת לגבי הבחינה הראשונה של כתר, 'בהיות שהוא נאצל מאת המאציל, אשר הוא מאציל ולא נאצל, אשר אריכות הדיבור בו ודאי אסור'¹⁵⁶. בחינה זו היא הנקראת בס' פרדס רמונים (על-פי לשון הזוהר) רעו דרעוין, רעו עלאה ואין קדמאה. זהו 'כתר בהיותו נעלם באין-סוף... כיסא אל המאציל, בחינה מתקרבת אליו'¹⁵⁷; בבחינה זו הוא דבק בצחצחות¹⁵⁸, וממנה נאצלו כל הספירות: 'זה הוא רישא — פי' בחינת כתר הנעלמת שהוא ראש אל שאר בחינות הכתר, וכל-שכן אל שאר האצילות; אפיק מה דאפיק, פי' האציל מה שהאציל, והיינו הספירות הנעלמות שהם כלים אל העצם הנעלם'¹⁵⁹.

בניגוד לבהינה זו, שהיא רעוא דרעוין, נקרא הכתר עצמו רעוא 'מפני שכבר נאצל ועומד להאציל, שיש לו גילוי יותר ויותר בהיותו [מבהיותו] נעלם באין-סוף, ולכן נקרא רעוא לבד, מורה על הגילוי'¹⁶⁰. אך עם כל עליונותה של בחינת רעוא דרעוין הרי היא שייכת בבירור לתחום עולם האצילות; היא בעלת מעמד מיוחד רק מצד הספירות אך לא מצד אין-סוף, שמבחינתו אין הבדל בינה לשאר הנאצלים: 'הכתר נקרא חושך מצד בחינת העלמו למעלה למעלה עד אשר יחשיך בעדו ולא ישיגוהו אפילו הספירות, והיינו בחינת יחודו במאצילו, וזה לא תושג לזולתו יען שהיא בחינה משתווה המאציל בנאצל, עם היות שיש כמה וכמה יתרונות ומעלות אל המאציל על הנאצל'. כדי להדגיש הבדל זה נקרא הכתר חושך גם מן הטעם ההפוך: 'כי כנגד האור העליון, שהוא הנמצא הראשון הממציא כל הנמצאים, הוא חושך נגדו, וזה שאמר הרשב"י בתיקונים: כתר עילאה אף-על-גב דאיהו אור קדמון אור צח ואור מצוחצח, אוכמא איהו קדם עילת העילות'¹⁶¹.

¹⁵⁵ ספ"ר סו ע"ב. ¹⁵⁶ שם, שם. ¹⁵⁷ שם עו ע"ב, ועיין לעיל, פרק שני, עמ' 149.
¹⁵⁸ ספ"ר עו ע"א, ועיין לעיל, עמ' 206. ¹⁵⁹ ספ"ר עו ע"ב.
¹⁶⁰ שם כו ע"ב. ¹⁶¹ שם עא ע"ב.

תורת האצילות

מה בין פרדס רמונים לאילימה ?

אנו רואים אפוא שרעוא דרעוין יש לו בס' פרדס רמונים רק אחד משני המובנים שיש לרצון-הרצונות בס' אילימה: הוא מציין את הבחינה העליונה של כתר, אך אין הוא כולל את הסדרה האינסופית של עליות רצון. אולם ראינו שגב בס' פרדס רמונים מופיעה סדרה זו, אלא שהיא עולה באין-סוף ולא בכתר; אלה הם הרעותין העולים באין-סוף לצייר את הצחצחות. נמצא שאנו רשאים לומר, שתורת הרצונות בס' פרדס רמונים מקבילה לזו שבס' אילימה רק מבחינה סטרוקטוראלית: בשני הספרים מגבשים הרצונות את שורשם העליון של הכלים. אך ההבדל הוא בזה שבס' פרדס רמונים מתואר התהליך הזה כאילו הוא מתרחש באין-סוף עצמו והוא קודם לכתר שבכתר, ואילו בס' אילימה הוא כולו בכתר שבכתר. בס' פרדס רמונים רמ"ק עדיין מייחס את הרצון העליון לאל עצמו, ואילו בס' אילימה הרצון הוא לגמרי בתהום שמחוץ לאל. והוא הדין לגבי שורשי הכלים: בס' פרדס רמונים עדיין הם צחצחות באין-סוף, הם 'עצמות ולא עצמות', ואילו בס' אילימה תופסת הבחינה העליונה שבה שכתר את מקום הצחצחות, והיא כלי ראשון המובחן באופן הד-משמעי מן העצמות המתפשטת בו.

מתוך כל מה שאמרנו יוצא, שלפי ס' פרדס רמונים השרשת הספירות בכתר היא כבר בחינה שנייה של מציאותם, אחר שיצאו מאחדותם השלמה בצחצחות: 'שבכתר נקודה כלולה משלוש נקודות מתגלות בתוכו, שמהם נעשו ג' אורות [שהם נעשו מג' אורות] שהם שורשים נעלמים שהם אור קדנון, אור צח, אור מצוחצח'¹⁶². ג' נקודות אלה הן שלוש בחינות הכתר — בחינת עצמו ובחינת חכמה ובינה שבו, ואם כי הן נכללות בו 'בהעלם כדמיון הסתר זהעלם הענפים הנאצלים במאציל'¹⁶³, הרי הן-הן המקור לשלושת הקווים שבהם מתפשטת האצילות: 'כמו שכתר-חכמה-בינה היו נעלמים במקורם באין-סוף, כוללים כל האצילות... כן הערך אל שלושה מידות בפעולות שהם חסד-דין-רחמים הם מתעלמים בכתר מקורם הראשון, ולא יישפט בו לא חסד לא דין ולא רחמים, אלא כדרך שנאמר בעניין השורשים באין-סוף כן עניין הפעולות בכתר עליון... וכשיווי המידות באין-סוף כן שיווי הפעולות בכתר. כי המידות היו נעלמות במקורם ומתייחדים תכלית הייחוד ולא היו במציאות הספירות

¹⁶² שם לג ע"א.

¹⁶³ שם סו ע"ב וכן בש"ק: בכתר מתאחדות הספירות ב'השואת הכוחות, שאינם שם אפילו בעילה ועלול, לרוב קורבתם למאציל' (עמ' 17).

מקורו של הדין

ממש, אלא אחר גילויים בכתר נאצלו ונתגלו שלושה שורשים שהם כתר-חכמה-בינה. ולא גילוי עצמי אלא גילוי מתגלה בערך המקור הראשון... כי הם שלושה שורשים — שורש חסד ושורש הדין ושורש הרחמים והם אור קדמון, אור צח, אור מצוחצח נעלמים בשורש אחד ומתגלים בכתר-חכמה-בינה, והפעולות נעלמים ומתגלים היטב בגדולה-גבורה-תפארת'¹⁶⁴.

מקורו של הדין

דברים אלה יש בהם משום תשובה על השאלה: מהיכן יצא הדין? על אותה השאלה עונה רמ"ק בס' אילימה בפרק טו שבתמר ב: 'שמציאות כל מידה ומידה כאשר יימצא לא יהיה חידוש עניינה במקומה יש מאין. אמנם תחילתה מראשיתה ברצון-הרצונות יוצאת ממאציל אל נאצל; ואחר היותה שם, עם היות שאין מקום גילוייה שם, תתפשט ותשתלשל ממצאות הרצון הזה אל מציאות הכתר עצמו'. אחר-כך היא מתגלגלת בבחינות חכמה ובינה שבכתר עד שהיא מגיעה אל מקומה. אין דבר בכל העולמות 'שלא נעשה מכוח המאציל, והמאציל רצה ברצון-הרצונות, ועשה והאציל מציאות המידה או הנברא או הנוצר או הנעשה'. וכך כלולה גם מידת הדין ברצון-הרצונות, אך שם עודנה מתוקה לגמרי מפני שפע רחמי הכתר, ורק על-ידי השתלשלות יורדת והולכת מתגבש הדין כדין ממש. לדין יש אפוא 'שורש ברצון-הרצונות, ומשם מתפשט ויורד עד מקומה ממצאות אל מציאות'¹⁶⁵.

לכאורה נוקט כאן רמ"ק אותה עמדה כמו בס' פרדס רמונים, הוא רק מדגיש יותר את אחדותן של הספירות ברצון-הרצונות, שהרי לפי ס' אילימה (בניגוד לס' פרדס רמונים) בו שורשן העליון ולמעלה ממנו אין להן מציאות כלל: 'הקצה העליון הוא דבקות הספירות בבינה, ויינקו מסוד החכמה ושם מיוחדות תכלית האחדות הם בעצמן ומזדככות תכלית זיכוך עד שיימצא מציאותם, מצד היותם אצילות, הכל אצילות וספירה אחת ועצם אחד. ואחר-כך מהחכמה יתאחדו ויעלו ויהיו תכלית האחדות בכתר. והנה יהיה עניינם בחכמה אחדות גמורה, ועל-ידי הכתר אחדות על אחדות... שהם מושרשים בחכמה שבכתר ושם נתאחדו אחדות גמורה, ויתעלה עד אחדותם בכתר עצמו עד שהפעולות הם לא יקבלו שום שינוי, שום היפעלות, שום ריבוי, שום העדר, אלא קיימים

¹⁶⁴ ספ"ר שער מהות והנהגה סוף פרק י, ועיין לעיל עמ' 177.

¹⁶⁵ אילימה טו ע"א. בפרק שאחרי זה נאמר אותו הדבר גם על החיצוניים הטמאים — בהשתרשם ברצון-הרצונות הם סהורים, ורק בהשתלשלותם הרחוקה הם נקראים חיצוניים.

תורת האצילות

תמיד' ¹⁶⁶. אבל באמת שונה מאוד תורת הכתר בס' אילימה מזו שבס' פרדס רמונים. התורה הפשוטה יחסית על בהינות כתר-חכמה-בינה שבכתר מסתבכת ביותר, בעיקר מתוך שימוש בסמלים של האידרות בזוהר. לא זו בלבד שכתר הוא בעל מבנה פנימי דינאמי, אלא הוא מתבחן לבחינות פנימיות נוספות שהן בעלות חשיבות רבה בראשית תהליך האצילות. בתורה זו כבר נגענו בדיוננו על ג' ראשי ההנהגה, ועתה עלינו להביא לפחות חלק קטן מן התיאורים המפורטים מאוד הבאים בס' אילימה בעניין זה.

הכתר בס' אילימה

אחר שדובר בפרק ראשון בעין הבדולח על הידיעה האלוהית הקדומה ועל המצאת הספירות אל מחוץ לעצמות אין-סוף, דן רמ"ק בפרק השני על אחדותם ברצון-הרצונות, ואף בו הן מתקשרות ב'תכלית הדבקות עד שהוא זהם אחד'. אולם הרי הכתר 'דומה למאציל ואינו דומה. אמנם מפני היותו מתחדש מהאחד אשר אין בו ריבוי לא יכיל שום ריבוי', ומפני-כן הספירות כלולות בו 'עד שנאמר שאין שם מציאותם, כדרך שנחייב בידיעה באין-סוף ונאמר שאין שם שום בחינות ח"ו מפני שהוא וידיעתו אחד; כך במחודש הראשון הוא וידיעתו אחד, והוא הדעת הוא היודע הוא הידוע, ואין שם תיקונים, דהיינו שורשי נמצאות'.

אבל כאן מתגלה סתירה בין תפקידו של הכתר לבין מעמדו: 'והרי לפי זה יהיה העניין מתנגד מעצמו אל עצמו — הרי נמצא עצם הכתר להמצא הנמצאות, ומצד קורבתו אל מאצילו ישתלם תכלית השלימות והוא וידיעתו אחד, ולא יימצאו שום ספירות ולא נמצאות ולא פעולות. אם כן יקשה העניין מאוד: אם יימצאו — יגרע הכתר, וח"ו צריך להתרחק ולתת אמצעות בינו ובין מאצילו, וזה אינו, שהוא הספירה קרובה אל המאציל ראשונה, שאין בינו ובין מאצילו שום ספירה כלל. ואם כן גריעות ההבדל בין הדעת לידוע בלתי נמצא שם, מפני שהמאציל יאציל נאצל אחד בתכלית שלמות אשר יסבול המחודש, והרי הנמצאים התחתונים השרשתם שם בלתי אפשר כלל'. אלא שבאמת אפילו מרצון-הרצונות נשללת מציאות הספירות רק 'בבחינת ההסתעפות, בסוד הוא הדעת הוא היודע הוא הידוע'. כלומר, עדיין אין כאן 'ידיעות נבדלות לתיקונים וסעיפי אמירי הספירות שם' ¹⁶⁷, אף-על-

¹⁶⁶ שם י ע"ב (בפרק ד). על אחדות הספירות ברצון-הרצונות עיין גם יד ע"א-ע"ב, יח ע"ב, יט ע"ב, נב ע"א.

¹⁶⁷ שם נב ע"א-ע"ב.

הכתר בס' אילימה

פי-כן, הדעת היודע והידוע כבר מובחנים כאן זה מזה בהבחנה מינימאלית. אמנם 'לא בחינות מתבחנות, אלא בערך האין-סוף נייחס להם בחינות'. בחינות אלה הן כתר-חכמה-בינה בכתר-שבכתר.

התבחנות מינימאלית זו עדיין מאוחדת היא בשלשלת הרצונות המתפשטת ברצון-הרצונות, אך היא הכרחית כדי שיוכל בכלל להיווצר הריבוי: 'טעם ההשתלשלות הזה הוא כי מהאחד הפשוט לא יצאו שניים, ואם תדמה בדעתך כתר אחד לא יושרשו לעולם ספירות בו... אם כן יחוייב שיהיו ב' הפכים אלו נמצאים באחדות אחת, והיינו בחינת הכתר הפונה למעלה, שהוא דבוק במאציל... כדי שיוכל לקבל השפעת המאציל... אמנם התחתונים לא יסבלו זה, הוצרך להיות בו בחינת ההסתעפות קצת, ניאות אל מציאות אצילות הספירות. ולזה הבחינה הראשונה הזו אל הכתר ייצא וייאצל רצון דק נעלם, אחד, בלתי-משתנה, בלתי-מתחדש, בלתי-מוגבל, ויתפשט מעצמו אל עצמו... בא עד בחינה שהחכמה שבו אב לנמצאות המתרבות למטה'. כל זה מתרחש עדיין בגדר שלשלת הרצונות: 'ששתלשלו שם בכתר רצונות שאין בהם מספר ויהיה הכל רצון אחד. אמנם ייקרא רצון-הרצונות, כדי שיהיו הרצונות ההם השתלשלות מהכתר שבכתר מעצמו אל עצמו, לסבול ב' הפכים אלו שהם ב' קצוות רחוקות מאוד: הא' — קצה העליון אצילות במאמר אין-סוף. הב' — קצהו התחתון הממציא כל מה שבכות החכמה העמוקה הנפלאה... ועם היותה מיוחדת תכלית אחדות סוף סוף היא מוציאה הספירות וכל הנמצאות. ובערך האחדות העליון ייקרא ריבוי, עם היות שאין ריבוי ושינוי וגבול לא בכתר ולא בחכמה'¹⁶⁸. רק בתהליך פנימי זה בכתר שבכתר מעצמו אל עצמו מתרחש המעבר אל שורשי הכלים שהם בבחינת בינה שבו.

לפנינו כאן דוגמה ראשונה לעיקרון הכללי שקובע רמ"ק לגבי כל הספירות: רק על-ידי ירידת כל ספירה בתוך עצמה, בהשתקפויות של עצמה בעצמה, מתאפשר הצעד הבא, שהוא כבר יוצא מעבר לספירה זו עצמה. כאן הופך האספקט של הכתר, שהוא היודע, לאספקט הבא שלו — הדעת. ומתוך תהליך המתרחש בדעת מתהווה גם האספקט הבא — הידוע, בינה שבכתר שבכתר. אך התהליך הוא בעל אופי דיאלקטי, כי מצד אחד אפשר לראות בו שלושה אספקטים של רצון-הרצונות, ומצד שני אפשר לראותו כבר כהתבחנות ריאלית של היודע, שהוא עדיין רצון-הרצונות עצמו; הדעת, שבה כבר מצטיירות 'חקיקות' (חכמה שבכתר) והאובייקטים של ידיעה זו המוסיפים אחר-כך

¹⁶⁸ שם נג ע"א.

תורת האצילות

להתפשט החוצה (בינה שבכתר). בחכמה שבכתר 'יוחקקו החקיקות וישוערו השיעורים ולא נאמר כאן השלילה ההחלטית ששללנו בכתר עצמו... שהרי החכמה הזאת בה ציור הנמצאות כולם, והיא נאצל לא מאציל, והרי נתרחק הנאצל מעצמותו אל חכמתו ונתרחק ממאציל'¹⁶⁹. יש לשים לב שהכינוי 'מאציל' חל כאן, כפי שראינו כבר כמה פעמים, לא על האל עצמו אלא על רצון הרצונות (כשבתוכו נשמת אין-סוף, כלומר, הכתר כבוצינא דקרדינותא). וכך עלינו להבחין גם בין שתי המשמעויות של הכינוי 'אין-סוף' בקטע הבא. המסכם בקיצור את הבחינות העליונות שבכתר.

בתחילת הקטע קורא רמ"ק בשם אין-סוף גם לרצון-הרצונות, ואילו בסופו הכוונה בכינוי זה לאל עצמו: 'שההוויות הם בכתר ג' מדרגות: הא' — כתר הנעלם, רצון-הרצונות, ששם השיעורים מתעלים מתחילת מציאות צאת המציאות מממציא אל נמצא, מקדמון אל מחודש, מפועל אל נפעל, ממאציל אל נאצל, ועם כל זה כולם באין-סוף, ואין-סוף איקריין, מפני שאינם מובדלים ולא משוערים בחקיקה נרמזת בשם כלל. הב' — חכמה ומהשבה וידיעה שהיא רצון. אמנם שם באותו רצון ומחשבה שם מחשבות חקיקות ושיעורים משוערים בשם ונרמזים בהויה... ועם היות שאין אותם השיעורים בסוף וגבול, אלא נעלמים, עד שייקראו בשם מיתה, והיינו וימלך וימת, עד תומם בבחינה אחרונה. והנה ב' בחינות אלו אינם תיקוני אריך אנפין כלל, מפני שהם מציאות מחשבי... ומתעלים'. רק בבחינה השלישית שבה תיקוני אריך אנפין, יש 'תיקונים ושורשים לאצילות', והיא המתוארת בפרוטרוט באידרות. דרגות העלם אלה מדגישות את הטראנסצנדנציה של האל עצמו: 'ועתה בוא ותן תודה לאלוהי ישראל עד היכן הגיע העלם אין-סוף המתאחד למעלה מכל מעלות אלו, יתרומם ויתעלה על כל מחשבה ולשון'¹⁷⁰. עלינו לדון עתה ביתר פירוט בבחינות חכמה ובינה שבכתר.

מיתת מלכי אדום

כבר בתורת האידרות שבזוהר מתואר הכתר כבעל בחינות עליונות — עתיקא דעתיקין שהוא בעל שלושה ראשים. בראש הראשון מתאחד הכתר באין-סוף והראש השלישי הוא חכמה שבכתר¹⁷¹. את התורה הזאת מפתח רמ"ק בהרחבה רבה אגב התרחקות מכוונתו המקורית של הזוהר. אמנם הבחינה הראשונה של כתר — רצון-הרצונות — נקראת גם בפי רמ"ק בשם אין-סוף, אך ראינו

¹⁷¹ אידרא זוטא, רפח ע"ב.

¹⁷⁰ שם נד ע"א (בפרק ז).

¹⁶⁹ שם נג ע"א-ע"ב.

מיתת המלכים בס' פרדס רמונים

שהוא (בניגוד לזוהר) מבחין במפורש בינה לבין האל עצמו, ולמעשה מזהה אותה עם מה שהזוהר רואה כבחינה השנייה של עתיקא. אולם ההבדל הגדול בין רמ"ק לזוהר מתגלה לגבי בחינת החכמה שבכתר. רמ"ק מכניס לבחינה זו תהליך שאף הוא מקורו באידרות — מיתת מלכי אדום¹⁷² — אך תוך הפיכת משמעותו המקורית.

המעבר מספירת הכתר אל ספירת החכמה מתואר בזוהר כתהליך בעל אופי מיתי מובהק: כוחות הדין, שהם מלכי אדום, ניסו לבנות עולמות עוד לפני אצילות החכמה, אך הם נחרבו מפני עוצמת הדין הקשה שהיה בהם, כי עדיין לא נאצלה מערכת האצילות הבנויה על הרמוניה שבין חסד ודין, זכר ונקבה¹⁷³. הזוהר קושר אפוא את מיתת מלכי אדום עם הרעיון המדרשי על העולמות שנבראו לפני בריאת העולם ונחרבו¹⁷⁴. והנה רמ"ק מוציא מן התיאורים האלה את אופיים המיתי והופך אותם לבעלי משמעות עיונית: הבחינות הפנימיות של חכמה שבכתר הן מחשבות שעלו ברצון האלוהי אך לא יצאו לפועל מפני מיעוט הדין שבהם. רמ"ק רואה את הדין כתנאי יסודי לקיום כל מציאות הנפרדת מן האל; הקיום השקול והיציב של העולמות תלוי בהישארותם במסגרת מסוימת וסופית¹⁷⁵. ההתעוררות האינסופית של הרצון ושל המחשבה נשארת פוטנציאלית בלבד כל זמן שלא הוגבלה ונתחמה בדין שקול. שפע הרחמים הטהורים מהווה כעין עוצמה של מציאות, שהיא גדולה מדי בשביל העולמות שמחוץ לרצון אין-סוף ומחשבתו.

מיתת המלכים בס' פרדס רמונים

רמ"ק מעלה תפיסתו זו בס' פרדס רמונים, שער סדר האצילות פרק רביעי, בפירושו למאמר באדרא רבא (קכח ע"א). אחר שנאצלו כבר כתר וחכמה, זבתוכן כלולות כל הספירות, עדיין 'לא תוכל הוויה להתהוות... כי הרחמים הן קרובים אל המקור מפני שאינם כל-כך מבעלי השינויים. וכל עוד שיתקרב אל המקור הם יותר רחמים... כי באור פני מלך חיים, וכל עוד שיתקרב הספירות אל המאציל ימעט הדין מהספירות שורשי הדין ויזדכך עד שיהיה הכל אור וחיים, רצון המיטיב, ולא יפעלו גזירות הדין ויתבטלו, וכוחותיו לא יצאו לפועל מפני קירוב הנאצלים במאציל, והיו כוחות הדין עולים

¹⁷² אידרא רבא קכח ע"א; קלה ע"א-ע"ב; אידרא זוטא רפט ע"ב — רצ ע"א.

¹⁷³ עיין י. תשבי: משנת הזוהר עמ' קלח.

¹⁷⁴ אידרא זוטא רצב ע"ב.

¹⁷⁵ עיין M. T., עמ' 263 והערה 54; י. תשבי: משנת הזוהר עמ' קנ.

תורת האצילות

במחשבה ולא נפעלים, וזהו סוד ואלה המלכים וגו'. עתיקא דעתיקין שעליו מדבר הזוהר, הוא, לדעת רמ"ק, כתר הנאצל, ובו עלו במחשבה מלכי אדום: 'היו הספירות והקצוות בסוד בחינת הדין מתאצלות במציאות הכתר ושם היו מתחלקות ולא היה מתקיימת, לא היה העולם [יכול] להתנהג על ידם מפני הדין שלא היה מתגלה כדפי'. וכאשר ראה דקות ההוויות ומיעוט הדין, האציל החכמה והתחיל להתריט בה ההוויות ולהוציאם אל גילוי הדין במציאותם. כוחות הדין האלה נחקקו בחכמה (שהזוהר קורא לה כאן פרסא), אך גם בה עדיין לא יכלו להתגלות כדין ממש מפני קרבתה אל המאציל, ולכן סוד הרחמים מתגברים ועוד סוד האצילות מצד הדינים לא אתקיימו. והה"ד ואלה המלכים אשר מלכו — פי' כוחות הדין אשר עלה במחשבה להתאצל, לא נאצלו ולא נתגלו מפני דקות החכמה, ולכן נאמר בהן וימת, דהיינו העלם... ואמר שאין הכוונה שנתבטלו ח"ו אלא שנעלמו עד שנתאצל האצילות'¹⁷⁶.

התהליך הזה התרחש לפני מלוך מלך בארץ אדום, כלומר לפני אצילות הבינה שבה תחילת הדין, והוא מתאים לחוק היסודי בתורת האצילות של רמ"ק: 'סיבת ההתגלות הוא סיבת ההעלם וסיבת ההעלם הוא סיבת ההתגלות'¹⁷⁷; כדי שיוכלו ההוויות להתגלות במציאות קיימת צריכים להיחרב העולמות שאין בהם דין. לא ברור בדיון זה אם העולמות האלה עולים בכתר או בחכמה, אך מתוך מקומות אחרים בס' פרדס רמונים המדברים על עליית ההוויות במחשבה מסתבר שהכוונה לבחינת חכמה שבכתר, או בחינת הכתר שבחכמה. כבר ראינו (לעיל, עמ' 205) שהחכמה 'בערך בחינתה אל הכתר' עדיין אינה נקראת יש, כי ההוויות כלולות בה רק כנחשבות ו'כמו שהמחשבה היא העדר ואינה הויה, כן החכמה היא דקה והקצוות [וההוויות] אל ההנהגה הן העדר [בהעדר]'¹⁷⁸. גם בפירושו למאמר שבתחילת הזוהר (ב ע"א) בשער השמות פרק ח מכנה רמ"ק (לפחות כאחד משני פירושים אפשריים) בשם מחשבה את חכמה שבכתר, בניגוד לכתר עצמו שבו אין אפילו מחשבה¹⁷⁹.

מיתת המלכים בס' שעור קומה

האופי המחשבתי של מיתת המלכים מודגש בס' שעור קומה ובס' אילימה עוד יותר מאשר בס' פרדס רמונים. בסעיף מ בשעור קומה מברר רמ"ק את

¹⁷⁶ ספ"ר לב ע"א (בסוף). בענין הפרסא נדון בסעיף הבא.

¹⁷⁷ שם לב ע"ב, ועיין לעיל, פרק שני, עמ' 96-97.

¹⁷⁸ ספ"ר לב ע"א, ועיין גם כ ע"א בפירוש למאמר האידרא רפס ע"ב.

¹⁷⁹ ספ"ר קיג ע"ב — קיד ע"א. הקטע הזה זהה כמעט עם דברי רמ"ק בפירושו לזוהר; עיין אור יקר, עמ' יג.

מיתת המלכים בס' שעור קומה

המשמעויות השונות של המחשבה, שבראשונה שבהן עסקנו לעיל (פרק שני עמ' 154), והיא מחשבת אין-סוף עצמו. הדרגה השנייה של המחשבה היא המחשבה הקדומה שבכתר, 'והיינו שנתפשטו כל הנמצאים מעצמותו אל העלול הראשון'¹⁸⁰. רמ"ק אינו מזכיר כאן את מיתת המלכים וחורבן העולמות, אך בסעיף אחר הוא מגדיר את חורבן העולמות (בס' שעור קומה משתמש רמ"ק בסימבוליקה זו יותר מאשר במיתת המלכים) כגלגול המחשבות בחכמה שבכתר: 'המחשבה מתהווית ויורדת ממחשבה למחשבה ומתפשטת ממחשבה למחשבה לכמה מציאות, כולם מחשביות, והיינו סוד מחשבות עליונות. שיש בסוד המחשבה כמה בחינות... כדי שישתלשלו ההוויות ממחשבה אל מחשבה עד מקום התפשטותם וצאתם לפועל, ואלו שורשים לאלו, שכל מחשבה מתקיימת מהמחשבה העליונה ממנה. והמחשבה הקודמת עם היות שאינה יוצאת לפועל והיא מתעלמת היא סיבה למחשבה המתפשטת, והיינו סוד בונה עולמות ומחריבן הנ"ל סימן ס'¹⁸¹.

בסעיף ס המוזכר כאן דן רמ"ק באריכות במובנים השונים של בניין עולמות וחורבנם. התהליך הזה נקבע כעיקרון כללי של כל העניינים 'שתחיי' לתם בדרך אחת וסופן בדרך אחרת'. לעיקרון הזה יש גילויים פרטיים שונים, שמתוך שבעה שרמ"ק מסבירם רק הראשון שייך לענייננו, והוא גלגול בחינות הכתר שבהן עולות במחשבה כל צורות הנמצאים. אך הצורות האלה עדיין אין להן מציאות ו'לרוב הדקות והקורבה אל המקור העליון, אי-אפשר להנהגה המתפשטת לנפרדים נמצאת שם. ולכך כל בחינה ובחינה שמתגלגלת בכתר והמחשבה בו, וסוד ד"ו פרצופים מצטייר שם ואינו יכול להתקיים במציאות ההנהגה העתידה להתפשט, ייקרא בניין עולם, דהיינו מציאות הבינה עם התפשטות ד"ו פרצופים שהם ציור הנמצאות ציור עולם. ולכך יצטייר שם המציאות המהשבי, ויתעלם ויתגלגל עוד בחינה בכתר, מפני שאין בחינה זו הגונה להיגלות הנמצאות התחתונות ממנה לרוב העלמה. ולא ימחק אותה הצורה אלא היא קיימת להיותה שורש לצורה השנייה. ויתגלגל הכתר בחינה אחרת ובסוד המחשבה, חכמה שבו, יצטיירו בניין שלם... ואי-אפשר לרוב דקות עדיין, ויחריב הבחינה ההיא. וירצה חורבנה, לא שתימחק הצורה ההיא אלא בערך שלא יתגלו הנמצאות דרך בה ייקרא חורבן, ובהם מצד עצמם שורש לצורה השלישית הבאה. וכן יתגלגל הכתר כל הבחינות זו אחר זו וזו אחר זו עד יבוא הבחינה הנאותה... והיינו מלכים אשר מלכו בארץ אדום'¹⁸².

¹⁸² שם עמ' 130.

¹⁸¹ שם עמ' 130.

¹⁸⁰ ש"ק עמ' 98.

תורת האצילות

בהמשך-הדברים מפרט רמ"ק את שמונה המלכים ומסביר אותם כבחינות המתגלגלות בכתר, עד לאחרון שהוא כבר בבחינת זכר ונקבה, ולכן אינו מתעלם אלא מהווה גילוי ראשון של המציאות הקיימת. אותו התהליך מתרחש גם בספירת החכמה עצמה — חכמה דזעיר-אנפין — אחרי התפשטותה: גם בה 'שוב מתגלגלות הבחינות זו אחר זו ממש כגלגולם בכתר... ובהגיע המדרגה האחרונה שהוכנה החכמה, שדרך אותה הבחינה יתגלו כל הנמצאות, נאצלה הבינה'. בבינה עצמה שוב מתגלגלות בחינות, והן כ"ב אותיות שעליהן מדובר בתחילת הזוהר. גם גלגול אותיות זה הוא בבחינת חורבן עולמות¹⁸³.

זרות בס' אילימה הנדפס

התיאורים הקצרים למדי של תהליך מיתת המלכים בס' פרדס רמונים ובס' שעור קומה מתרחבים ומתפרטים מאוד בס' אילימה, כדרכו של רמ"ק בכל מה שנוגע לתורת הבחינות. מיתת המלכים מוכנסת בספר זה למערכת הכוללת והשיטתית של עולם הכתר בבחינותיו העליונות. אך לפני שנעבור לדיון זה יש להעיר על עובדה מוזרה המתגלה בס' אילימה הנדפס. בעין כל תמר ב' פרק יא אומר רמ"ק, שסוד המלכים אשר מלכו בארץ אדום יתבאר בעין רואי תמר א'. וכן נאמר פעמים אחדות בעין שמש¹⁸⁴. אולם עין רואי מתחיל רק בתמר ד'. אפשר ששלושת התמרים הראשונים חסרים בחלק הנדפס (הם חסרים גם בכתב-יד פארמה), ויש כמה הוכחות לצידוק האפשרות הזאת: (א) בתמר הראשון בעין שמש (בהתחלת פרק ח) נאמר: 'כבר פי' בעין רואי תמר א' פרקים כא כב כג עניין סוד ההוויות המשתלשלות מסוד זכר ונקבה וכו'. והנה הדיון בנושא הזה נמצא בפרקים כא-כג בתמר א' של עין הבדולח (שהוא הקודם לעין רואי); (ב) בדף טז ע"ב נרמז שהדיון בחכמה הנעלמה, מוחא דאריך-אנפין, יבוא בעין רואי תמר ב', אך בעניין זה עוסק חלק גדול מתמר ב' בעין הבדולח; (ג) בסוף פרק יב בתמר א' שבעין הבדולח נאמר: 'סוד היות הכתר נשמה לספירות בסוד תיקונים כאשר אבאר בתמר ו' בפרק אחרון שבו, שהוא כולל כלל קשר ואחדות הספירות בכתר ואין-סוף'. אולם בספר הנדפס (וכן בכתב-יד פארמה) נפסק עין הבדולח אחרי תמר ג', ואילו העניין הזה בא בדיוק בתמר ו' של עין רואי (ובעיקר בפרק האחרון שבו!);

¹⁸³ שם עמ' 131, ועיין גם אור יקר עמ' כב. כדאי לציין שבביקורתו על בעלי תורת השמיטות מעיר רמ"ק, שעניין 'בונה עולמות נעלם מעיניהם כדפי' לעיל סימן ס' (ש"ק עמ' 160). בניגוד לתורת השמיטות רואה רמ"ק את התהליכים האלה כתהליכים הקודמים לאצילות הספירות ולא כמהלכים קוסמיים כוללים (עיין עמ' 162).

¹⁸⁴ למשל: קב ע"א (בפרק ב) קב ע"ב (בפרק ג) קג ע"א (בפרק ד).

מיתת המלכים בס' אילימה

(ד) בתחילת פרק מא בתמר ו' בעין רואי נאמר: 'עניין הפרק הזה כוללת מפרשת בראשית סי' יג' וכו'. והנה בס' אור יקר (עמ' לה) באמת מובא הדיון בנושא זה, אך שם נאמר: 'והארכתי בזה בספר אילימה בעין הבדולח תמר ו' בסייעתא דשמיא'; (ה) בכותרת של עין הבדולח נאמר בפירוש שיש בו שישה תמרים; בכותרת של עין רואי (המהחיל, כאמור, רק בתמר ד') לא נאמר כמה תמרים בו. דומה שכל הסימנים האלה מראים שששת התמרים שייכים לעין אחד, ותמר ד' של עין רואי הוא המשך של עין הבדולח. ובאמת בתמר הראשון של עין הבדולח נידון עניין מיתת המלכים באריכות. השאלה היא רק אם ששת התמרים האלה מהווים את עין הבדולח או את עין רואי. מלבד שתי הנקודות האחרונות מוכיחות כל האחרות את האפשרות השנייה¹⁸⁵. לעומת זאת מורה הכותרת של עין הבדולח והעדות של ס' אור יקר לטובת האפשרות הראשונה (וכן העובדה שבכת"י פארמה הכותרת של תמר ה' בעין רואי היא 'עין הבדולח').

מיתת המלכים בס' אילימה

בפרק כ שבתמר א בעין הבדולח מסכם רמ"ק בקיצור את בחינות כתר-חכמה-בינה שבכתר: 'הנה המציאויות שפירשתי שהם בכתר ג' בחינות — הא', רצונות; והב', מלכים; והג', תיקונים — ישתלשלו אלו מאלו. רצונות הוא הבחינה החשובה, צאת הדברים ממאציל אל נאצל, כעין התפשטות מלא-רוצה אל רוצה. והנה מפני קורבתם אל המאציל לא יכנו בשם גדר כלל, לא במלה ולא בדיבור, אמנם יסתתמו ויוכללו באמונתנו האוחזת סתם באין-סוף עם ספירות'. כל מה שאנו יודעים הוא שהם עולים במחשבה 'שישנן, ועליהם רוכב סיבת הסיבות כולם. מלכים הוא העתק הרצונות אל בחינה למטה ממנה, יהיה סוד המחשבות מתרחקות מן המאציל עוד בחינה שנייה, והם מלכים, אבל אין ראוי לכנות פעולות מפני שאין הפעולות מתאחזים בשורשים האלו אלא יצטרכו עוד להיכלל מדרגה אחר מדרגה ולהשתלשל כדי שבאותם הבחינות המשתלשלים יוכלו הספירות, שהם המסובבים הרחוקים, לשאוב כוחם ושפעם מן הנאצל הראשון המתקרב אל מאצילו יותר מכל נמצא. הג' —

¹⁸⁵ וכן מסייעות למסקנה זו גם שתי עדויות נוספות בס' אילימה: בדף יז ע"ב כתוב שתיקוני אריך אנפין יבוארו בעין רואי תמר א' ב' ג' ד'; ובדף יח ע"א נאמר שסוד הדיקנא יתבאר בעין רואי תמר ד'. עניינים אלה באים באמת במקומות הנזכרים. כמו-כן מוזכר תמר ו' של עין רואי פעמים רבות מאוד בעין שמש, ובכתב-יד פארמה הוא מובא תחת הכותרת 'עין רואי'. יש לציין שבכתב-יד זה הכותרת המופיעה בראש עין הבדולח היא: 'עין הבדולח ועין רואי'.

תורת האצילות

תיקונים. הנה הגיעו המסובבים אל בחינה שיוכלו בהם להיכלל כשירצו ממטה למעלה, ולכך ישתרשו כאן. ואלו השורשים רחוקים מן המאציל קצת כדי שיוכלו התחתונים להשתרש שם. ואלו התיקונים הם השרשת הספירות הנאצלות. וג' אלו הנז' הם כח"ב בכתר'¹⁸⁶.

אולם כבר ראינו פעמים אחדות שבס' אילימה יש לדייק ולהבין למה מתכוון רמ"ק בדברו על בחינות בספירות. מה שנקרא כאן 'צאת הדברים ממאציל אל נאצל' הוא עצמו תהליך אינסופי הכולל את הרצונות והמחשבות שהם בחינות כתר וחכמה בכתר-הכמה-בינה שבכתר. בתהליך זה 'יצאו הנמצאות ויתפשטו התפשטות בלי העתק מעניין לעניין אלא ממאציל אל נאצל, והם דקות רצון-הרצונות והכל רצון. ואילו תצייר התפשטות עד כמה אלף פעמים לא תמצא העתק מעניין אל עניין ויהיו שם כל הנמצאות מאוחדות, וזה סוד ואלה המלכים הרמוז באדרא'¹⁸⁷.

בחינות כתר וחכמה עדיין נקראות אין-סוף: 'כל מציאות השתלשלות הכתר, מה שהוא כתר וחכמה שבכתר הוא באין-סוף... מפני שהאין-סוף רצון הרצונות ומחשבת המחשבות... ואין שם תיקונים וספירות ונקרא הכל סתם אין-סוף'¹⁸⁸. בחכמה עצמה כלולות המחשבות של כל הנאצלים; בבחינתה בכתר הם מחשבה למחשבה ונקראים אין (זוהי בחינת חכמה בבינה שבכתר), 'ובמציאות העליון, שהם אין-סוף, הם אין לאין עד אין סוף ותכלית'¹⁸⁹. מציאות זו משתלשלת 'ממציאות אל מציאות שיעור לא נשערם, מפני שאינם בשיעור כלל, אמנם הם מה שנדע שבלי ספק ישתלשלו המציאויות מאין פעולה אל פעולה, אל הריבוי'¹⁹⁰.

בתהליך זה חל המעבר מבחינות כתר שבכתר אל החכמה שבכתר: 'שנת-פשטו הרצון הרצונות מרצון אל רצון ומרצון אל רצון עד הגיע אל בחינה אחרונה שהיא רצון שממנה התפשטות חכמה בעלת המלכים'¹⁹¹. ומכיוון שגם הרצונות המתפשטים ברצון-הרצונות מהעלמים וכביכול מתים מבחינת התחתונים, הרי אפשר לקרוא גם להם מלכים: 'הרצון בעצמו, כל בחינות רצון שבו, שהוא שיעור מלכים שברצון שאינם מלכים, שלא נקראו בשם מלכים, ישתלשלו זה מזה ובעצמותם כל אחד ישתלשל שיעור השתלשלותו מבחינה ראשונה עד בחינה אחרונה, עד שיהיה מתפשט הרצון כולו'¹⁹². השתלשלות

¹⁸⁶ אילימה נח ע"ב — נט ע"א. ¹⁸⁷ שם כ ע"ב.

¹⁸⁸ שם טז ע"ב. זו גם כחנת רמ"ק כשהוא אומר בש"ק ש'הכתר והחכמה בשיתוף המאציל אור עליהם ייקרא הכל אין-סוף' (עמ' 12).

¹⁸⁹ אילימה טו ע"ב, ועיין לעיל, עמ' 207. ¹⁹⁰ אילימה נב ע"א.

¹⁹¹ שם נד ע"א (בפרק ח). ¹⁹² שם נד ע"א-ע"ב.

מיתת המלכים בס' אילימה

זו נגמרת, כאמור, בחכמה שבכתר שבה המלכים המכונים בשמות, ושנדונה בס' פרדס רמונים ובס' שיעור קומה, אלא שבס' אילימה מוסיף רמ"ק מעליהם 'מלכים שברצון' שהם בכו"ח בחכמה שבכתר ובחינות אלה נעלמות לגמרי ואין בהן כל מספר וכינוי.

רק מבינה שבחכמה שבכתר מתחילים לעלות שמונת המלכים שמתו¹⁹³. אלה הם המלכים שעליהם דן רמ"ק באריכות בעין הבדולח תמר א'. בפרק ו' הוא אומר: 'כל מלך ומלך הוא שיעור תמונת הנמצאים כולם בחכמה העליונה הפועלת עד תכלית הנפעל הקטן שבקטנים. וכל מציאות ומציאות נעתק ממציאות אל מציאות; תחילה מלך מציאות הבינה שבחכמה, בחינה ראשונה שבכתר העליון ואחר-כך נתעלם', וכן הלאה עד למלכות שבחכמה שבכתר. אם כי בחינות אלה עדיין אינן מתגלות, והן רק במחשבה, הרי במחשבה זו ההוויות הן כבר בעלות ארטיקולאציה מסוימת ובעלות תוכן מינימאלי, מה שאין כן ברצון: 'שהרצון יותר דק ממחשבה. והמשל בזה שהמחשבה הוא בחשוב המציאות הנרצה לומר יהיה כך או לא יהיה כך, אבל הרצון קודם אל המחשבה, שהוא ברצונו לפעול העניין ההוא, ר"ל פעולת הרצון לפניו להמציא המציאות ההוא, ואחר שעלה ברצונו הוא חשב מציאותו היאך יהיה. והנה לפי זה נמצא שהרצון קודם אל המחשבה, לכך רצון הוא בכתר ומחשבה בחכמה'.

מחשבה זו היא המחשבה השנייה מבין ארבעת המחשבות המוסברות בעין שמש תמר א' פרק שני, וגם שם היא מובחנת מן המחשבה האינסופית שהיא 'כתר שבכתר, רצון חושב'. לעומת זאת במחשבה של החכמה שבכתר 'הנמצאות מתפשטות ונמצאות ממציאות אל מציאות מתחדשות, דהיינו סוד המלכות, ומתעלמות, דהיינו סוד מיתתם. והיינו שיהיו נכנסות ממנו לחוץ ויתחשבו שם במחשבה השנייה וימלכו בעביות לערך המאציל'. המלכים המתעלמים בחכמה שבכתר מבחינת עצמם עדיין אינם מציאות ואף אין להם מספר, אבל 'עם כל זה לערך המחשבה העליונה, אין-סוף, יצדק אומרינו בהם שינוי וריבוי, שיעור וגבול והשתלשלות ושם מלכים כדפירשתי בעין רואי תמר א'¹⁹⁴. אלה הם מלכי אדום שדובר עליהם בס' פרדס רמונים, אך שם מובלט יותר תפקידם בתהליך האצילות, ואילו בס' אילימה מודגש יותר אופיים המחשבתי. המחשבה השלישית היא חכמה שבזעיר-אנפין, וגם בה הספירות עודן נעלמות מפני קרבתן אל המאציל ולכן אף כאן הן בבחינת

¹⁹³ עיין שם נד ע"ב, נז ע"א. ¹⁹⁴ שם קב ע"ב.

תורת האצילות

מלכים שמתו. עיקרון זה מתבטא גם בעולם ההיכלות, בסוד קברות התאוה. את פיתוחו של הרעיון הזה מביח רמ"ק להביא בעין מאוחר יותר שאינו מופיע בחלק הנדפס של הספר¹⁹⁵.

תיקוני אריך-אנפין כבחינות בכינה שבכתר

התהליך של הצטיירות האצילות האפשריות במחשבה מכין את התגלותם הראשונה של שורשי הכלים. עם סיום הגלגול הפנימי של המלכים ומיתתם עולות ומצטיירות הבחינות שמתוכן תתפשט האצילות בת-הקיום. אלה הם תיקוני אריך-אנפין המתוארים באריכות באידרות. והנה, אף-על-פי שבס' פרדס רמונים רמ"ק מרבה לפרש מאמרי זוהר הרי דווקא בעניין זה הוא ממעט לדון בספרו זה, ולעומת זאת בס' אילימה מוקדשים לו עשרות דפים המלאים פירושים מדוקדקים על פרטי האיברים של אריך-אנפין שתוארו בזוהר. עניינו של רמ"ק בס' פרדס רמונים הוא יותר בדרך האצילות של הספירות מאשר בתיאור עולם הכתר, ולכן שורשי הספירות הנאצלות הם כאן בדרך-כלל (כמו בזוהר עצמו) בקפירת הבינה. אולם כשרמ"ק דן (אפילו בפרדס רמונים) בשורשים הנעלמים בכתר הריהו משנה כבר את הפשט של המאמרים שבזוהר. כך רואה רמ"ק את יג תיקוני הזקן של אריך-אנפין כבחינות בבינה שבכתר¹⁹⁶, בניגוד לזוהר המתאר אותם כתיקוני הראש השני (כתר עצמו) או השלישי (חכמה שבכתר) של עתיקא קדישא¹⁹⁷. בכל מה שנוגע לתיקוני אריך אנפין תופסת, אצל רמ"ק, בחינת הבינה שבכתר מקום מרכזי, ואילו בזוהר אין היא כלולה באריך אנפין אלא שייכת כבר לתחום הזעיר-אנפין. את המלים 'נהיר עתיקא קדישא חיורא דיליה' שבח"ב קכב ע"ב מפרש רמ"ק על בחינת הלובן של עתיקא שהיא, לדעתו, הבינה שבכתר¹⁹⁸.

בכיוון זה מוציא רמ"ק מידי פשוטו גם את המאמר בתחילת הזוהר (ב ע"א) שכבר הזכרנוהו כמה פעמים. בוצינא קדישא, שעליו מדובר בראשית המאמר הזה, הוא לפי פירושו של רמ"ק 'כתר עליון ובו נחקקית הבינה, והיא הנקרא קודש קודשים'¹⁹⁹, בעוד שהזוהר מתכוון כאן לספירת החכמה עצמה²⁰⁰. יתר על כן, לדעת רמ"ק מדובר במאמר זה לא סתם על בחינת בינה 'שהיא ממש בכתר, אלא הכוונה בתוך המחשבה שבכתר'. במצב זה עדיין אין הבינה נקראת

¹⁹⁵ קר ע"ב. בדף קז ע"ב יש כמה הערות לעניין זה.

¹⁹⁶ כפ"ר כ ע"א, בפירוש מאמר באידרא זוטא (רפס ע"ב — רצ ע"א).

¹⁹⁷ אידרא רבא קלד ע"ב ; אידרא זוטא רפס ע"א-ע"ב.

¹⁹⁸ ספ"ר מט (סב) ע"א. ¹⁹⁹ שם קיג ע"ב (בסוף העמוד).

²⁰⁰ עיין פירושו של תשב"י למאמר זה — משנת הזוהר א, עמ' קסב וכן M. T., עמ' 220-221.

תיקוני אריך-אנפין

מ' כי אפילו לשאול עליה אי-אפשר. בשם זה היא נקראת רק 'בהיותה יוצאות מהבחינה הפנימית שבמחשבה'. ואם כי ההוויות כלולות בה בהעלם כשהיא עדיין נעלמת במחשבה, הרי אין הן מתגלות אף בבחינתה כ'מ', אלא רק בבחינתה כ'אלה'. זהו המצב שבו מושרשות הספירות בבינה.

רמ"ק מפרש אפוא את תחילת מאמר הזוהר כאילו הוא מדבר על בחינות שבבחינות בכתר, ובחינות מ' ו'אלה' הם בחינות בבינה: 'בחינה ראשונה היא נקראת מ', והיא בחינתה בערך עמידתה בבחינה אחרונה שבחכמה מבעת שעלה רצונו הפשוט להאצילה; ובחינה שנית והיא בחינתה בעת שעלה לפניו להאציל הבינה, החסד והדין והרחמים, והבחינה הזאת נקראת אלה' 201. ואף את חטא ישראל בעגל מפרש רמ"ק כהפרדת שתי הבחינות האלה שבבינה, בעוד הזוהר מדבר בכל המאמר הזה על הספירות עצמן. והנה אם המחשבה שעליה מדובר בדיון הזה היא חכמה שבכתר, הרי שורשי הספירות נעוצים בבינה שבחכמה שבכתר, שבה עדיין לא נתקנו השורשים בקיומם הקבוע — והיא הבחינה הנקראת כאן קודש-קודשים. כל מה שהזוהר אומר על ספירות חל אפוא אצל רמ"ק על בחינות בספירות, ואנו רואים שהכיוון הזה, המפותח ביותר בס' אילימה, מופיע כבר בס' פרדס רמונים 202.

דוגמה נוספת לדרך-מחשבה אופיינית זו של רמ"ק מצאנו גם בדיוניו על האין. גם בס' פרדס רמונים האין הוא כבר בחינה מסוימת בכתר ולא זהה עמו בפשטות (עיין לעיל, עמ' 204). הוא בחינתו התחתונה של הכתר בהיותו מתבחן כבר לחו"ב שבו: הקוץ העליון שבאות הראשונה בשם בן ד' רומז 'לכתר בבחינתו התחתונה, שהיא הבינה [הבחינה] המתייחדת עם החכמה והבינה, שזהו פירוש אין... והטעם מפני שבבחינת עצמו למעלה אין לו שם ונקודה' 203. אולם בס' פרדס רמונים רמ"ק עדיין אינו מכניס באופן שיטתי את תיקוני אריך אנפין לבחינה זו, ואילו לפי ס' אילימה מרוכזים ב'אין' כל תיקוני אריך אנפין, אלא שהאין כבר אינו מציין את בחינות כח"ב שבכתר אלא את כח"ב בבינה שבכתר 204. זוהי דוגמה מובהקת לשינוי שחל בין ס'

201 ספ"ר קיד ע"א, וכן גם באור יקר, עמ' יד-טו.

202 גם לפי ש"ק התיקונים הם בבינה שבכתר. קוהמדה מודד שיעורים בחכמה שבכתר ומשריש בה שורשים ואורות 'שהבורא משתעשע בהם' (כלומר, אורות אלה עדיין אינם יוצאים החוצה) ואחר-כך מצייר בבינה שבכתר שורשים ומידות, שהם תיקוני א"א (עמ' 138). תיקונים אלה הם השתרשות הנמצאות אחרי מות המלכים בחכמה שבכתר ולפני האצלות החכמה עצמה, כלומר הם בבינה שבכתר (עמ' 131).

203 ספ"ר קו ע"א.

204 אילימה טו ע"ב, ועיין לעיל, עמ' 208-209, וכן בהתחלת עין הבדולח (בסוף הפרק הראשון). עיין גם קב ע"ב.

תורת האצילות

פרדס רמונים לס' אילימה, ואם כי ראינו את ניצניה של דרך זו גם בס' פרדס רמונים הרי דיונינו הבאים יבליטו לעין שוב עד כמה מסובכת בס' אילימה תורת הבחינות שבכתר, שכן מה שעשה רמ"ק בס' פרדס רמונים לגבי הזוהר הוא עושה בס' אילימה לגבי ס' פרדס רמונים.

המעבר מן האחדות של הספירות אל הריבוי המובחן

אחרי תיאור המעבר מן הידיעה האלוהית הקדומה אל רצון-הרצונות, בפרק ראשון בעין הבדולח, מעלה רמ"ק, בסוף הפרק, את בעיית המעבר מן האחדות של הספירות בידיעה האלוהית אל הריבוי המובחן שבתיקוני הכתר. מעבר זה איננו בלתי-אמצעי אלא מתווך על-ידי התפשטויות ללא שיעור בבחינות העליונות של כתר: 'בין האחדות אשר בידיעת אין-סוף לבין התפשטם לתי-קוני אריך אנפין כמה יהיו המציאות להשתלשל ממציאות אל מציאות שיעור לא נשערם, מפני שאינם בשיעור כלל. אמנם הם מה שנדע שבלי ספק ישתל-שלו המציאויות מאין פעולה, מאין פירוד, אל פעולה, אל הריבוי, עם היות שבאמת אינו ריבוי ח"ו, שהכתר ותיקוניו אחד. אמנם לערך האחדות אשר באין-סוף נקראהו ריבוי וחידוש ושינוי ופירוד פעולות וחילוק איברים, כאשר נדבר עוד על אין שבכתר, תכלית יחוד פעולותיו ותיקוניו והרחקת הפעולות הנפרדות ממנו. אמנם אין האחדות בו כאחדות האין-סוף, לכך נקראם תיקוני אריך אנפין והבדל ומספר איברים, לערך מה שלמעלה, שאין שם שום מספר כלל ועיקר'. כפי שראינו כמה וכמה פעמים נכללים כאן במונח אין-סוף גם הבחינות של כתר וחכמה שבכתר שבהן עדיין אין ריבוי מובחן. רק עם התפש-טות הרצונות והמלכים הולכים הנמצאים ומתבחנים 'עד שמחמת ההשתלשלות ירדו ויתרבו עד הגיע אל מקום תיקוני הכתר ששם תחילת הריבוי. ולא ריבוי ח"ו, אלא ייבחן הכתר לבחינות וישתלשל ממנו האצילות לספירות, עם היות שהספירות הנאצלות הכל אחדות גמורה, אבל דרך העברה נקראים ריבוי ופירוד בערך האחדות הנקשר באין-סוף וברצון'²⁰⁵.

תחילת הריבוי היא אפוא בתיקוני הכתר, ואם כי מבחינת עצמו הכתר הוא עדיין אחדותי גם בבחינתו זו, הרי תפקידו הוא לשמש מעבר מן האחדות המוחלטת אל הריבוי. כבר הזכרנו את מעמדו המתווך של הכתר (לעיל, פרק ראשון, עמ' 54-55), ועתה אנו יכולים לדייק יותר: תיווך זה נעשה בבחינת הבינה שבכתר. אמנם ייחוס הריבוי לבינה שבכתר נכון רק 'על צד השילוח',

²⁰⁵ שם יד ע"א (בסוף פרק יא).

המעבר מן האחדות של הספירות

בדרך דיבור מושאל, שהרי 'הכתר' לרוב קורבתו אל מקורו אין ראוי שיהיו בו פעולות נבדלות מתרבות, דהיינו תיקונים וענפי ספירות'. אולם בלי הסתעפות מינימאלית בכתר לא יכול להיות קיום לספירות התחתונות.

אנו עומדים אפוא בפני שני הפכים: 'הא' — שאין פעולות ותיקונים ופרטים בכתר בשום אופן, מפני שהכתר תכלית האחדות, והוא וחכמתו ובינתו והכל אחד ואין הבדל; וגם בבינה הוא הדעת הוא היודע והוא הידוע, כל שכן שיתרבו שם ידיעות רבות... אם כן אין ליהם שם תיקונים. הב' — שאחר שהספירות הם כלים לפעולות נמצאות למטה והם מתקיימ[ו]ת מהכתר, והכתר נשמה אליהם ומבלעדיו אין להם מציאות, אם לא נעלה שיהיו בו תיקונים לא נמצא שיהיה מציאות לספירות להתקיים ממנו, וגזירת חכמתו הוא שיסתעף פו בבינתו התיקונים ויימצאו לצורך התחתונים וחיוכם, שהשורשים הם קיום הנמצאות המסתעפות'²⁰⁶.

רמ"ק מיישב סתירה זו בדרכו הדיאלקטית, שכבר נפגשנו בה בשאלות דומות: בכתר אין ריבוי ויש ריבוי. אין בו ריבוי מצד עצמו, ו'כאשר נאמר הכתר כלול מי' לא יצדק בו אומרינו כלול מי' בקירוב כמו שלא יצדק אל האין-סוף, אלא הוא תכלית אחדות. אמנם אין-סוף משלח חיותו אל הכתר הנאזוד ויצא מאחד אל אחד, אמנם הכתר אחד משלח החיות לט' ספירות הרבות בבחינת השתלשלותם, ויצא מאחד אל הריבוי'. רק מבחינה זו, מצד הספירות התחתונות, יש בכתר תיקונים: 'כאשר יבואו הספירות לשאוב החיות ממנו אי-אפשר להם לשאוב החיות אם לא מצד היות תיקון ושורש לכל אחד בו. ולזה יתנוצצו ממנו אליהם תיקונים. בעניין שהתיקונים הם ממה שמהכתר של [אל?], שאר הספירות; אמנם מהכתר מעצמו אל עצמו — אינם. אמנם ממה ששאר הספירות מעוררות אורו בהם הוא מתתקן, והיינו מ"ש באידרא אתתקן ולא אתתקן — שפי' אתתקן מצד התחתונים ולא אתתקן מצד עצמו'²⁰⁷.

להסברת השניות הזאת של הכתר משתמש רמ"ק במשל הנר והשלהבות (לדעתו התכוון לכך הזוהר בכנותו את הכתר בשם בוצינא). לעיניים המסתכלות בנר נדמה כאילו יוצאים ממנו 'חוטי שלהביות', אם כי באמת אין הדבר כך²⁰⁸. וכן גם לגבי תיקוני הכתר: 'כי מצד הכתר אין תיקונים אלא הכל עצם אחד, אמנם כאשר הספירות התחתונות הם עיניים צופיות אל הכתר לשאוב חיותם

²⁰⁶ שם נה ע"ב — נו ע"א. ²⁰⁷ שם נו ע"א (בפרק יב).

²⁰⁸ על הופעתו של המשל הזה בזוהר עיין י. תשבי: משנת הזוהר א, עמ' קה; כאן באה לידי ביטוי הבעיה המרכזית של תורת הזוהר; עיין M. T., עמ' 224-225.

תורת האצילות

משם יתנוצץ הכתר אל ערך הספירות חוטי שלהביות, ואותם החוטים ייקראו תיקונים'. רמ"ק רואה יפה את השאלה המתעוררת מתוך המשל הזה: החוטים האלה, בסופו של דבר, ישנם או אינם? אם ישנן, הרי התיקונים בו; ואם אינם — אין לו תיקונים'. תשובתו של רמ"ק היא חד-משמעית: אין הוא מוכן לראות את התיקונים. כלומר את הריבוי, כאשליה: 'כי באמת שהתיקונים עולמות ובחינות קיימות תמיד, לעולם לא יסורו, אמנם אינם בכתר מצד עצמותו אלא הם מצד הספירות'²⁰⁹. השלהביות קיימות בלהבה אך מצדה הם מאוחדות אתה, כשם שהנשמה היא אחת למרות פעולותיה החלוקות המתנוצצות ממנה²¹⁰.

משל זה, המובא כאן גם להסברת ההתנוצצות של עצמות אין-סוף בכתר, מזכיר לנו את תשובתו הדיאלקטית של רמ"ק לשאלת התפשטותה של העצמות האלוהית. גם שם ראינו אותה שניות: מצד האל קיימת זהות בינו לבין עצמותו המתפשטת, אך מצד התחתונים עצמות זו היא מחודשת. ניסוח דומה לזה מצאנו גם לגבי אחדות הספירות בידיעה האלוהית: מצד האל אין אלא אחדות מוחלטת, ורק מצד התחתונים אפשר לומר שבאל כלולות הספירות והוא יודע אותם בידיעתו הקדומה. אולם יש להדגיש את ההבדל העקרוני בין הריבוי הזה, שהוא באמת בגדר אשליה (שהרי הספירות מחודשות, ולכן באמת אין הן כלולות באל) לבין הריבוי היחסי של התיקונים בכתר, שהם ישויות בנות-קיום, אחר שעלו כאפשרויות בלבד במלכי אדום. התיקונים ממלאים תפקיד חשוב בתהליך-האצילות והם קודמים לספירות הנאצלות — 'בתחילה יתוקן הכתר ואחר-כך יהיה אצילות הספירות'²¹¹.

התיקונים הם בבינה שבבינה שבכתר

עד כאן דיברנו על התיקונים שבבינה שבכתר, אולם עלינו לזכור שכוונתו של רמ"ק בס' אילימה היא תמיד לבינה שבבינה שבכתר. כבר בעין-כל תמר ב' (בסוף פרק יט) קובע רמ"ק שהכלים לג' ראשי ההנהגה (בחינות הכתר שבכתר וכו"ח בבינה שבכתר)²¹² הם תיקוני אריך אנפין שהם בבינה שבבינה שבכתר. את הנקודה הזאת מפתח רמ"ק בהרחבה בעין הבדולח, ונוכל עתה לסכם את עמדתו של רמ"ק בדיונים אלה, על-פי סיכומו של רמ"ק עצמו בפרקים י-יא בתמר א' בעין הבדולח.

בחינות כתר-חכמה-בינה שבכתר, שהם הרצונות, המלכים והתיקונים, לא

²⁰⁹ אילימה נו ע"א, (בפרק יג). ²¹⁰ שם נו ע"ב.
²¹¹ שם, שם (בסוף פרק יד). ²¹² עיין לעיל, פרק שני, עמ' 155.

התיקונים הם בבינה שבבינה שבכתר

זו בלבד שהן בחינות בכתר אלא הן גם בחינות פנימיות של חכמה ובינה שבכתר. כו"ח בחכמה שבכתר נעלמות הן ואינן בגדר מלכים, ורק מבינה שבה מתפשטים מלכי אדום שהם בבחינת תיקוני החכמה שבכתר, אלא שהם מתבטלים. וכן בבינה שבכתר — רק מבינה שבה מתחילים התיקונים שהם תחילת ההתפשטות בת־הקיום. בחינות כח"ב הן גם בחינות היודע הדעת והידוע, או עצם כלי ופרי. בכתר שבכתר הם מאוחדים לגמרי וההבחנה ביניהם היא רק מבחינת ההסתעפות המאוחרת — 'כי מן התחתון יחייב כך בעליון'.

בחכמה שבכתר יש כבר דיפרנציאציה ברורה יותר: שני המלכים הנעלמים, דהיינו בחינות כו"ח בחכמה שבכתר — הם העצם והכלי שבה — הוציאו את שמונה המלכים, שהם הפרי. וכן בבינה שבכתר: העצם והכלי, היינו כו"ח שבה, הם כנשמה לתיקוני אריך אנפין עצמם, שהם הפרי והפעולות. היודע הדעת והידוע נפרדים והולכים כשהם יורדים מאחדותם באל עצמו עד לנקודה הראשונה הזאת של ההתגלות: 'ובאין־סוף יתאחדו תכלית אחדות, אין בו שום מספר וחשבון, אלא הוא הדעת הוא היודע, הוא עצמותו הוא כליו, הוא שפעו הוא פעולותיו, ואין דבר חוץ ממנו. ולזה כשנרצה להבחין ג' אלו אל בהינת התפשטותם ומציאותם — בכתר עצמו ג' מדרגות; באין־סוף תכלית אחדות, וממנו יתאצל הכתר ובו לא ישוערו ג' כלל כדפירשתי... והיינו כתר שבכתר, רצון הרצונות שפירשתי. וממנו יתאצל החכמה שבו וירדה מעצמותו אל כלי ומעצם היודע אל הדעת, דהיינו החכמה. וכבר התחילו היודע והדעת להיבדל לעצמן, והידוע דהיינו בינה. וממנה ולמטה ח' מלכים לעצמן, וממנו יתאצל הבינה וירדה מכלי אל פרי ומדעת אל ידוע'²¹³.

הרי שבחינת הכתר אין בה אף פעם תיקונים. כל התיאורים באידרות אינם אלא בבחינות חו"ב בבינה שבכתר, אבל 'בכתר עצמו אין שום מתיקוני הכתר, אפילו מכתר שבבינה שבכתר, מפני שהכתר נעלם ונשגב מכללות הספירות... שהכתר שבכתר, רצון הרצונות, כל עצמותו נעלם וכל י' מדרגותיו הם נעלמות; ובחכמה שבו — הכתר והחכמה נעלמות; ובבינה שבו — כתר נעלם. ולעולם בכל המדרגות הוא הכתר נעלם מפני שהוא עצם יודע כדפירשתי, ובכל מקום הוא כיסא לאין־סוף ולבוש לעצם המתפשט כאשר פירשתי בעין כל תמר ב'²¹⁴. בחכמה שבכתר יש אפוא שמונה מלכים, ובבינה שבכתר תשעה תיקונים²¹⁵, שהראשון שבהם הוא בחינת החכמה בבינה שבכתר —

²¹³ אילימה נה ע"א.

²¹⁴ שם נה ע"ב (בסוף פרק יא), ועיין לעיל, פרק שני, עמ' 156.

²¹⁵ עיין אילימה עין הבדולח תמר א', התחלת פרק טו; עין רואי תמר ו' סוף פרק ז.

תורת האצילות

הוא המוחא סתימאה שבאידרות, ואילו הראש העליון הנעלם הוא בחינת כתר בבינה שבכתר.

בס' אילימה מכניס אפוא רמ"ק את כל מערכת אריך אנפין ועתיקא של הזוהר לתוך הבינה שבכתר, שבה הגבול העליון לכל ציור איברים ותיקונים. בסוף פרק יח בעין הבדולח תמר א' קובע רמ"ק עצמו את הכלל: 'והנה מעתה כל מה שנאמר תיקונים בכתר הם בבינה שבו. וכל מה שנייחס מידות לבאר התיקונים, אפילו שנאמר כתר או כתר שבכתר וכיוצא, הכל סוד הבחינות בבינה שבכתר, נאמר הדבר סתם וידוע למשכיל שאין הכוונה אלא בסוד הבינה'. הבחינה האחרונה של בינה בבינה שבכתר היא בחינת הדיקנא וי"ג המידות שבו²¹⁶. גם כאן מתגלה אפוא אותו ההבדל בין הזוהר, ס' פרדס רמונים וס' אילימה: בזוהר היו תיקונים אלה בכתר וחכמה שבכתר; בס' פרדס רמונים — בבינה שבכתר; ובס' אילימה — בבינה שבבינה שבכתר.

ג. סדר האצילות

תורת הבחינות שבכתר מופיעה בהרחבה רבה בס' אילימה, אולם בדרך-כלל אין היא קשורה בספר זה בתיאור סדר האצילות. מסתבר שדבר זה כרוך בכך שהחלק הנדפס של ס' אילימה מגיע רק עד הדיון בתיקוני הכתר, והדיון המפורט בסדר האצילות בא כנראה בחלקים שלאחריו שלא הודפסו²¹⁷. דיוננו בסדר האצילות יסתמך אפוא בעיקר על ס' פרדס רמונים, שבו מפותחת מאוד תורת הבחינות, שבאמצעותה בונה רמ"ק דרך-שיטה את תורתו על סדר האצילות.

ריבוי הבחינות שבכל ספירה

מערכת הספירות בנויה במבנה של 'שיעור-קומה', או 'תמונה'²¹⁸, המשער ומגביל את העצמות האלוהית ועל-ידי-כך הוא מאפשר את פעולתה בעולמות. אולם גם כל ספירה וספירה היא שיעור-קומה שלם הבנוי על-פי תמונת עולם האצילות — כל ספירה מתבחנת לפרספקטיבות שונות המבטאות אספקטים ותהליכים המתרחשים בתוכה והמעצבים אותה מבפנים. רמ"ק עצמו קובע

²¹⁶ שם, ג' ע"ב (בהתחלת פרק יב) בסוף תמר ד' בעין רואי, ועוד הרבה.

²¹⁷ כנראה בעין ה' הבא אחרי עין שמש. עיין אילימה פח ע"א (בסוף פרק כ).

²¹⁸ עיין לעיל, פרק שני, עמ' 94. מקור המונח 'תמונה' הוא ברעיא מהימנא — עיין משנת הזוהר א, עמ' קיד.

השניות שבתורת הבחינות

את הכלל: 'כי אין הספירות עצם אחד שלא ישפוט בו כי אם ענין אחד, אמנם בכל ספירה וספירה כמה מציאויות, כמה עולמות, כמה עניינים שאין השכל יכול להשיגם'²¹⁹. הבחינות שבתוך כל ספירה הן שונות זו מזו אך אין הן מוציאות זו את זו; הן אספקטים שונים של המציאות הרוחנית, שעל-פי טיבה היא בעלת גילויים שונים ורבים לאין-מספר, המתאימים לכוח-הפעולה האינסופי ברבגוניותו של עולם הספירות. רבגוניות זו מסבירה גם את השמות והכינויים הרבים שיש לכל ספירה: 'כי אין ענין הספירות עצם אחד בלתי מתבחן אל בחינות שונות עד שייקרא בשם אחד לבד. אמנם הספירות ייבחנו אל כמה בחינות, אל כמה עניינים וכמה מציאויות, ולכל בחינה ובחינה שם וכינוי... הנה נתבאר בשער מהות והנהגה היות הספירות כוח שוה לכל דבר ותמורתו, והנה לפי זה תשתנה המידה מבחינה לבחינה לפי מציאות קבלתה מהספירות העליונות לפעול ברצון המאציל'²²⁰.

השניות שבתורת הבחינות

אולם בתורת הבחינות של רמ"ק מתגלה שניות יסודית: מצד אחד מהות הבחינות תהליך רפלקטיבי ודיאלקטי בתוך כל ספירה, ומצד שני הן ממלאות תפקיד בתהליך האצילות בהיותן שלבים ריאליים במערכת הבנויה לפי עקרון הרציפות של עילה-עלול²²¹. גילוי בולט של השניות הזאת מצאנו בענין מיתת מלכי אדום: מלכי אדום הם, מצד אחד, גלגול פנימי של בחינות החכמה שבכתר, אפשרויות העולות במחשבה ושאינן יוצאות להיות אצילויות; אך מצד שני אפשר לראות את מלכי אדום כחלק מתהליך-האצילות כולו ואפשר אפילו לדבר עליהם כעצמים רוחניים בעלי שמות מסוימים. אמנם בס' אילימה הבדיל רמ"ק בין שתי התפיסות האלה על-ידי ההבחנה בין 'המלכים שברצון', שאין להם כל אופי של אצילויות מוגדרות, לבין שמונה מלכי אדום עצמם, הנקראים בשמות; אולם כשאנו באים לבירור סדר האצילות בכללו הרי אין מנוס מערבובן של שתי תפיסות אלו, שכן הבחינות הפנימיות נהפכות לדרגות פנימיות הנובעות זו מזו לפי העיקרון הסיבתי; ורק התהליך הפנימי הזה, שאינו אלא היפוסטאזה של הבחינות הרפלקטיביות, מאפשר גם את נביעת הספירות זו מזו. להלן נראה כיצד רמ"ק מנסה לפשר בין שתי התפיסות המנוגדות האלה.

²¹⁹ ספ"ר פו ע"א.

²²⁰ שם קכו ע"ב — קכח ע"א. בהמשך דבריו מרגים רמ"ק את השינויים באיפיה של הספירה, לפי בחינותיה השונות, לגבי ספירת המלכות.

²²¹ עיין בביקורתו של שלום על הורודצקי ב־M.G.W.J., כרך 75, עמ' 452.

תורת האצילות

העיקרון הסיבתי

תורת האצילות של רמ"ק, כמו כל תורת אצילות, עומדת על העיקרון הסיבתי של יחס עילה-עלול. האל הטראנסצנדנטי עצמו ניתן להגדרה רק במערכת המושגים האונטולוגיים-סיבתיים והוא נתפס כעילה הראשונה וכמחויב-המציאות, ובזה אין הוא שונה ממושג האל הניאופלטוני²²². ההבדל הוא רק בזה שרמ"ק תופס את האל כעילה בעלת ספונטאניות, שממנה נובעים כל העולמות לפי החוקיות הסיבתית מתוך 'נדבה' ולא כתוצאה מהכרח: 'אין מי שיוכל להשיג ברוממותו כלל אלא שנכיר ונדע שהוא אדון הכל וממנו נמשך הכל בשלשלת הרצון והאהבה ולא בהכרח כלל רק בנדבה מעילה לעלול... כי השגת השכל האנושי בו הוא השתלשל העולמות ממנו מעילה לעלול והוא עילתה [עילה] על הכל'²²³. אם אנו אומרים שהאל קודם לספירות אין פירוש הדבר אלא שהוא עילתם, הוא התנאי למציאותם. והוא הדין לגבי המושגים לפני ואחרי בעולם הספירות עצמו — הקדימה היא קדימה הגיונית ולא זמנית: 'קדימה על דרך שאר הקדימות שהם קדימת מעלה, בקדימת העילה על העלול'²²⁴. את עקרון ההבחנה הזה קיבל רמ"ק מן הפילוסופים והוא עצמו משווה אותו לדברי הרמב"ם על השכלים הנבדלים. הסבר האינדיבידואציה של הספירות אינו שונה עקרונית מתורתם של הפילוסופים על השכלים הנבדלים: 'ונשיב כפי תשובתם, שהפרדם הוא במה שאינם שווים במציאותם; כי הכתר מצוי מאין-סוף, ולא כן חכמה שמציאותה הוא מן הכתר, ולא כן הבינה שהיא מצויה מן החכמה' וכן הלאה. ההבחנה בין הספירות אינה יכולה להיות הבחנה של קדימה זמנית 'מפני שאלה קדמו אל בריאת שמים וארץ ואינם נופלת [נופלים] תחת זמן, אלא אדרבא הם שורש אל הזמן, כי ו' ספירות הם שורש שישה ימים, ושביעית יום שבת'²²⁵.

מכיוון שהספירות הן ישויות רוחניות הרי נבדלותם מן המאציל והדיפרנציאציה בינן לבין עצמן אינה יכולה להתנסח במושגים כמותיים או חלליים, אלא במושגים לוגיים-אונטולוגיים בלבד: 'ואחר שהוא אמת העניין הזה שאינם גופים אם כן אי-אפשר להיותם נבדלים מהמאציל ולהיותם נכנסים במנין העשר אם לא בדרך עילה ועלול, ר"ל המאציל עילה אל הנאצלים —

²²² עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 44-46.

²²³ ספ"ר כה ע"ב. ²²⁴ שם כז ע"א.

²²⁵ שם לו ע"ב. הזמנים השונים נקבעים למטה על-פי 'גלגול בחינות הספירות ביוכלות ושמיתין ושנים וחודשים ושבחות וימים ושעות' (ש"ק עמ' 110).

החוקיות של עילה-עלול

הרי זה הבדל בינו ובין נאצליו... והנה הכתר נבדל מהחכמה במה שהחכמה עלולה מהכתר והכתר עילה אל החכמה, וכן הוא הבדלם זו מזו עד מדרגה התחתונה, כי זולת עניין זה אין להם הבדל ליכנס במספר עשר, כי מה שאינו גוף לא ייחלק לחלקים²²⁶. מה שמבדיל בין אלוהים לבין הנאצל הראשון הוא היות האחרון עלול, 'וזה גרם לו חסרונו שהוא נאצל ועלול מעילה ראשונה קודמת אליו', ולכן אין מקום להכניס בין כתר ואין-סוף עלול נוסף, והכתר 'הוא יותר גדול שאפשר בחוק הנאצלים'. לפי אותו שיקול-דעת הגיוני אין שום נאצל בין כתר וחכמה, שהרי גם החכמה אינה 'יורדת מהכתר אלא מה שבין עילה לעלול... ואין ביניהם הבדל שתוכל לסבול עלול קודם אל החכמה ומאוחר אל הכתר, אם לא שתרד החכמה אל מקום הבינה, דהיינו עלול השלישי, ואם כן היינו חכמה ובינה'²²⁷. בתפיסה פורמאלית זו לא מוזכרים התהליכים הדיאלקטיים המתרחשים בין כתר לחכמה, ואף אין תפיסה זו סותרת את תורת הבחינות הפנימיות שבספירות (שעליהן מדובר מיד בהמשך הדיון). כאן נקבעת רק החוקיות האמאנאציונית הכללית של עולם האצילות.

החוקיות של עילה-עלול שולסת בכל העולמות

חוקיות זו שולטת גם בכל העולמות: בפרק האחרון בשער אבי"ע קובע רמ"ק שעולמות בי"ע ובחינותיהם נמצאים זה למעלה מזה לא במעלת מקום אלא במעלת עילה-עלול, והרציפות שביניהם אינה ניתנת להפסקה על-ידי שום דרגת-ביניים. כשם שאין 'רווח' בין ספירה לספירה, כך גם 'המלכות היא סוף לאצילות וראש לבריאות [לבריאה] והיא לבריאה כדרך אין-סוף לאצילות, והמדרגה האחרונה שבבריאה אל היצירה בערך המלכות אל הבריאה, וזהו סדרם עד בואם אל הגלגלים דרך מעלות הנעלמות ונסתרות לנו ונגלות אל הבקאים במעשה-בראשית ובמעשה-מרכבה. והנה אין הבדל בין המלכות והבריאה אלא כהבדל שבין עילה ועלול, וברדת מן המדרגה האחרונה שבאצילות הוכרח היות תחילת הבריאה, שהיא המדרגה המתיחדת באצילות בייחוד העלול אל [ה]עילתו. וכן מבריאה אל יצירה וכן מיצירה אל עשייה, עד הגלגלים'²²⁸.

אולם תפיסתו של רמ"ק את עקרון עילה-עלול אינה רק מכנית אלא גם אורגאנית. העילה היא לא רק בבחינת סיבה פועלת של העלול אלא היא גם חיותו הפנימית: 'כוח העילה בעלול ואין העלול משולל מעילתו, ר"ל כי כאשר

²²⁶ ספ"ר סו ע"א. ²²⁷ שם סו ע"א-ע"ב. עיין גם יז ע"ב.

²²⁸ שם סו ע"ב — סו ע"א.

תורת האצילות

נאמר זה הכתר לא מפני זה נחייב שאינו האין־סוף ח"ו ; כי אדרבא, אין מקום לעלול בזולת העילה, והנה העלול יונק ממנה, והיותו הוא עילתו כדמיון הנשמה בתוך הגוף, כי לא תוכל להקשות שמה שהוא גוף אינה נשמה ומה שהוא נשמה אינו גוף... כי הנשמה מחייה את הגוף והגוף גיוון מן הנשמה'. ולכן 'כוח הכתר בחכמה, כי הוא עילה אליו והוא חיותו', וכן הלאה. מן הכיוון ההפוך, ממטה למעלה, ניתנה אפוא הרשות לומר ש'המלכות הוא היסוד, והיסוד הוא ההוד' וכן הלאה עד לאין־סוף. ואם כי לגבי הנקודה האחרונה מסתייג רמ"ק ואומר 'שלא נוכל לומר שכוח הכתר באין־סוף' הרי מתוך תפיסה כזאת של העיקרון הסיבתי מסיק רמ"ק שקיימת אימאננציה של אין־סוף בכל הספירות ואף בכל העולמות²²⁹.

מכאן שקיים יחס הדדי בין העילה והעלול, וכשם שהעלול זקוק לעילה כן זקוקה העילה לעלול, לפי הכלל 'שכינה בתחתונים צורך גבוה'. אמנם העלול יונק שפע מן העילה, אך בזה הוא מרבה את השפע בעילה עצמה: 'שצריך העילה אל העלול כצורך האם אל התינוק כדי שתרבה לה חלב'²³⁰. העילה שואבת שפע מן העילה שמעליה מפני שתכליתה להשפיע לעלול שמתחתיה: 'כי הכתר צריך אל החכמה כי מצד הארתו אל החכמה מאיר בו האין־סוף. נמצא שבבחינה זו החכמה עילה וסיבה לכתר וכוח החכמה בכתר, ובדרך זו לכל הספירות. ונמצא כוח המלכות ביסוד מפני שהוא עילתה בערך שהיסוד צריך אליה לקבל מהוד שלמעלה ממנה', וכן הלאה עד לכתר. אך כאן, כאמור, נפסקת חוקיות זו: 'ואין אנו יכולין לומר שיהיה כוח הכתר באין־סוף, כי אינו צריך אל זולתו והכל צריכין לו והוא מקור לכל והכל שואבים ממנו, הוא סיבת עצמו ואין סיבה קודמת אליו ח"ו'²³¹. הכפילות הזאת של עילה ועלול שיש במעמד של כל ספירה באה לידי ביטוי גם בתהליך הגלגול הפנימי של הבחינות שבתוכה.

כל ספירה כלולת בה כל הספירות

הרעיון שכל ספירה כוללת בתוכה גם את כל הספירות האחרות אינו מחידושיו של רמ"ק²³², אך הוא מנסה להביא טעמים שונים להצדקתו. את עצם העיקרון

²²⁹ שם לח ע"ב, ועיין לעיל, פרק שני, עמ' 107.

²³⁰ ספ"ר מז (ס) ע"א. ²³¹ שם לח ע"ב.

²³² שלום קובע שתורה זו אינה מופיעה עד המאה הארבע־עשרה אלא לגבי ספירת המלכות בלבד. עיין ג. שלום: האם כתב ר' משה דה לאון את ספר השם, קרית ספר, כרך א, עמ' 48. על הרמזים לתורה זו בזוהר — עיין משנת זוהר א, עמ' קנא. בתיקוני זוהר כבר נאמר, שכל ספירה כלולה מעשר ספירות ונכפלת בתוך עצמה

כל ספירה כלולות בה כל הספירות

של השתתפות כל הספירות בכל ספירה משווה רמ"ק לתורת היסודות והאיכויות, כפי שהיא מובאת על-ידי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות יסודי התורה פרק רביעי הלכות א"ב²³³. למרות האופי המיוחד של כל ספירה הרי כל אחת מהן יכולה לפעול גם פעולות המנוגדות למהותה המיוחדת, ולמעשה היא פועלת את פעולות כל עשר הספירות. דבר זה מתאפשר על-ידי בחינותיה הפנימיות המשקפות את שאר הספירות: 'כל אחת כלולה מכולם כדי שיהיו כולם מסכימות אל פעולה אחת ולשפע אחת, ולכן אפשר להשתוות שני ההפכים, אפילו גבורה עם חסד'²³⁴. אולם לפי השיטה העשרונית מאפשר טבעו של המספר עשר אינסופיות אריתמטית, ולכן עשר הבחינות משקפות שוב את עצמן וכן הלאה, עד אין סוף: 'שכבר כתבו החכמים בחכמת המספר כי שלימות המספר הוא עשרה מטעם כי מי' ולמעלה הוא כפל האחדים והעשרות, ובחיבור החלקים האלה יעלה ויכפיל המספר לאין תכלית, ואם כן המספר השלם הוא העשר'²³⁵.

תורת הבחינות הפנימיות מאפשרת גם את הקשר הדינאמי בין הספירות עצמן, כי אפשר לטעון שאם ההבחנה בין הספירות היא לפי העיקרון של עילה-עלול בלבד הרי אז כל ספירה מתייחדת רק עם עילתה ולא עם הספירות האחרות, כי העלול קשור 'עם עילתו לא עם עילת עילתו בעצם'. על הקושי הזה משיב רמ"ק: 'שאינם מיוחדים מצד זה, אבל הם מיוחדים מצד אחר — כל אחד בכולם וכולם בכל אחד, בערך בחינת כללותם מיוחד. והנה לפי זה יש לכתר עם הגבורה יוד ייחודים, והם כתר שבכתר עם כתר שבגבורה, והחכמה שבכתר עם חכמה שבגבורה, ועל דרך זה שאר המדרגות. וכן לכל הספירות'. לפי זה עולות הספירות בבחינותיהן הפנימיות עד אין תכלית, ולכן גם ייחודיהן זו עם זו הם לאין תכלית²³⁶.

את העיקרון הזה מפרט רמ"ק באריכות בשער סדר הצינורות פרק חמישי. כל הבחינות השוות שבספירות מתייחדות זו עם זו, ולפי ייחודים אלה נקבעים הצינורות שבין הספירות²³⁷. ומכיוון שהבחינות הפנימיות האלה של הספירות

עד לאלפים ורבבות. עיין תיקוני זוהר פר ע"א, קסז ע"ב, קכה ע"ב, קלה ע"א.

²³³ ספ"ר מד ע"ב.

²³⁴ שם ו ע"ב. כך אומר רמ"ק גם על האותיות ש'אחר שהאותיות האלה הם רוחניות צורות פשוטות, בהכרח תהיינה מורכבות ונכללות כל אחד מחברתה, כי כן דרך הרוחניות (שער הצירוף, תחילת פרק שלישי וכן בפרק שישי).

²³⁵ שם פז ע"ב. מבנה עשרוני זה חל על כל העולמות: 'כי אין חלק בעולם שלא יהיה כלול מעשר' (שם נב ע"ב — בתחילת פרק יא).

²³⁶ שם לו ע"ב (בסוף פרק שישי).

²³⁷ הצינור מוגדר על-ידי רמ"ק כאור המתעורר מספירה לספירה, שעל-ידו מושפע השפע :

תורת האצילות

הן לאין-מספר הרי גם הצינורות משתנים שינויים לאין-סוף. בצינור המקשר את בחינות הכתר של הספירות מושפע יותר שפע מאשר בצינור המקשר את בחינות החכמה, וכן הלאה. אבל כיוון שגם בחינות אלה עצמן מתבחנו לעשר ספירות פנימיות הרי גם בבחינות אלה חל אותו החוק, וכך עד אין סוף: 'ולא זו בלבד מספירה לספירה אלא אפילו בספירה עצמה בסוד השפעתה בחלקיה יהיו גם-כן על דרך זה; המשל — מכתר לכתר והכל בכתר; ונמצאו כללות עשר ספירות שבכתר כולם נפתחות ומאירות באור כתר או באור חכמה או באור בינה, וכן בשאר אורות שבספירות, וכן לחלקי שאר הספירות; שיהיה ספירת חכמה נפתחת כולה בכתר או כולה באור חכמה או כולה באור בינה, וכן בשאר אורות הספירות'²³⁸.

האינסופיות של התקשרויות בין הבחינות

רמ"ק ממשיך ומדגים אפשרויות נוספות של התקשרות בין הבחינות הפנימיות של הספירות, ולעתים מתקבל הרושם שהוא מגזים בהדגשת האינסופיות הכמותית הזאת. בסוף הפרק הוא אומר: 'ועניין החילוקים האלה אי-אפשר להעלותם בכתב, ואם ירצה האדם להרגיל עצמו בהם יתעסק בצורה המצויירת לפניו ויתנהג בה בעיון ימים רבים עד יאיר ה' עיני שכלו, כי כשל כוח הקולמוס להאריך הדברים האלה יותר אם לא שיושפע העניין הזה מפה אל פה או שיעמיק המשכיל בהם בשכלו על-ידי הצורה הזאת, והצורה היא כתובה בדף שלפניך'. רמ"ק עצמו רואה אפוא את האופי הכמותי של הספקולאציות האלה, אך אין הוא מזלזל בהם בגלל זה. אפשר אולי לומר עליו מה שג. שלום אומר על גילויים מסוימים בספרות הפסיידו-דיאוניםית: 'מי שקורא היום בספרי הפסיידו-דיאונים קשה לו להתפעל מהחגיגות הריקה של גיבובי מושגים נשגבים והפשטות על גבי הפשטות, אבל רבים מבני ימי-הביניים נודעו מהם עד ליסוד נפשם. אולי מותר לומר שהם עוד ידעו את הערך האירציונאלי הגנוז גם בקרב המושג השכלי'²³⁹. אמנם אין בדיון של רמ"ק על הבחינות הפנימיות של הספירות 'מושגים נשגבים' אך ודאי שיש בו גיבובים של צירופים צורניים המתאפשרים על-ידי העיקרון של הבחינות הפנימיות²⁴⁰, כשם שוודאי שרמ"ק יחס להם ערך אי-רציונאלי. אמנם אפשר

האור היוצא מהתחתונה אל העליונה ומהעליונה אל התחתונה יכונה בשם צינור (שער סדר הצינורות פרק ראשון).

²³⁸ שם מג ע"א. ²³⁹ ראשית הקבלה, עמ' 138.

²⁴⁰ עיין, למשל, שער מהות והנהגה פרק שני. בסוף פרק ראשון בשער המציאות אומר רמ"ק על חקירת הבחינות השונות, המתבטאות בשמות שונים, שהיא 'פתח גדול

בניין כל ספירה

לומר שבתיאורים אלה רצה רמ"ק לבטא תכונה איכותית של הספירות — את הדינאמיות הפנימית הבלתי־פוסקת ההופכת כל ספירה לאורגאניזם בעל מספר אינסופי של איברים הנמצאים ביחסי־גומלין המשתנים בלי הרף.

בניין כל ספירה על־ידי בחינותיה הפנימיות

הבחינות העשירות שבכל ספירה מעצבות באופן דינאמי את דמותה ובונות את שיעור־קומתה: 'כל מידה היא כלולה מי' והיינו יהוה שזהו שיעור־הקומה בהיות קומתה מתפשטת, דהיינו שתהיה הויה עשר ספירות קמוטות שבה מתפשטות ומאירות... על דרך שאדם יושב וקומתו הוא מתקמטת ואינו נראה, וכשהוא קם קומתו מתפשטת שיעור שלם, כך יהיה המידה בהיות לה קימה יתפשטו אורותיה ויאירו כשיעור קומתם'²⁴¹. בתהליך פנימי זה באים לידי ביטוי כל האספקטים של כל הספירות, כי כל ספירה, על כל בחינותיה, מתגלגלת גם יחד עם כל הבחינות שבספירה שמעליה: 'יש בכתר כמה בחינות, והחכמה בחינה אחת וחלק אחד לכל הבחינות של הכתר, והתגלגל החכמה כל בחינותיה יחד אל בחינה אחת מהכתר. נמצאו כל הבחינות שבכתר מתגלגלת החכמה גלגול אחד שלם לכל בחינה ובחינה, ויהיו מספר גלגולם כמספר בחינות הכתר. וכן הבינה אל ערך החכמה, כי יתגלגל בינה כל בחינותיה בערך בחינה ראשונה שבחכמה. ויש בחכמה בחינות רבות, ובגלגול החכמה גלגול שלם תתגלגל הבינה כמה גלגולים, מפני שיש לה גלגול שלם עם כל בחינה ראשונה מהחכמה. ועל דרך זה ירדו העניינים'²⁴².

אולם לבחינות הפנימיות האלה יש תפקיד נוסף — תפקיד־האצילות שלא הזכרנו עד עתה. בירידת הספירה בתוך עצמה היא מגיעה עד למיצוי עצמותה והיא מוכנה, כביכול, להאציל את הבאה אחריה. המספר האינסופי, מבחינה כמותית, של הרפלקסיות נהפך בנקודה מסוימת לשינוי איכותי במהותה של הספירה — היא הופכת מעלול לעילה.

התבוננות כל ספירה לשלוש בחינות

המעבר הפנימי הזה שבתוך כל ספירה מתבטא בהתבוננותה לשלוש בזיונות. את העיקרון הזה מביא רמ"ק כמסורת ממורו אלקבץ: 'הקדמה קיבלנוה ממורינו הר"ר שלמה נר"ו, והיא זאת: כל ספירה וספירה תיבחן בג' בחינות והם — בחינה ראשונה בערך מה שמקבל, ושניה בערך עצמותה, שלישית

ומבוא בחכמה הזאת, ובפרק השני הוא מחשב את מספר הבחינות עד לרבעות.

²⁴¹ ש"ק עמ' 79. ²⁴² שם עמ' 17.

תורת האצילות

בערך מה שמשפעת²⁴³. אלקבץ עצמו מסמך את הרעיון הזה על הזוהר: 'ההקדמה שיש לנו נלמדת מדברי הרשב"י ע"ה שיש בכל ספירה וספירה שלוש בחינות נקראות בשם מקבלת ומשפעת ועצמות הספירה בעצמה. וידוע הוא כי כאשר (?) יתייחדו בחינה העליונה אשר בספירה, שהיא בחינתה המקבלת, עם בחינת הספירה אשר למעלה ממנה בתחתונה אשר בה, והיא בחינתה המשפעת. אבל בשלוש העליונות מתייחדות עצם בעצם, ר"ל עצם הבינה בעצמה עם עצם החכמה, וכן החכמה בכתר... ולכן הם חשובות שלשתם כאחת'²⁴⁴.

רמ"ק מרחיב את הדיבור על שלוש הבחינות האלה בשער שני פרק ז, וכאן הוא מביא אותן בסדר הפוך: 'לכל ספירה וספירה הם שלושה בחינות: אחד — בחינתה בערך הנאצל ממנה; שנייה — בערכה בעצמה; שלישית — בערך מאצילה'. בבחינה הראשונה (המצוינת כאן כשלישית) משתווה הספירה עם הקודמת לה; בבחינה השנייה היא יורדת בתוך עצמה ומייצבת את עצמה עד שהיא מגיעה למצב שבו היא יכולה כבר להאציל את הספירה הבאה אחריה — וזו בחינתה השלישית. בתהליך פנימי זה הופכת אפוא כל ספירה עלולה לעילה²⁴⁵.

כאן מובלטת החוקיות הסיבתית והיא חלה גם על הבחינות עצמן. כך למשל לגבי ספירת החכמה: 'הבחינה המשתווה אל הכתר היא העילה אל הבחינה עצמותה, ובחינת עצמותה היא עילה אל המשתווה אל הבינה'²⁴⁶. נמצא שגם כל בחינה משלוש הבחינות מתבחנת לאותן שלוש בחינות עצמן, כי גם כל בחינה כפופה לחוק של התהליך ההופך אותה מעלולה מקודמתה לעילה לבאה אחריה.

והנה אותו היחס קיים גם בין הבחינות העשירות שבכל ספירה: ככל שמתרחק העלול מעילתו כן מתגלה יותר אופיו העצמי כעלול, 'וזהו סוד כל אחד כלולה מעשר וסוד ירידת המדרגות בעצמות הספירה בעצמה'. בתהליך פנימי זה שולט חוק-האצילות הרגיל: הבחינה העליונה היא עילה לבאה אחריה — בחינת הכתר שבספירה היא עילה לבחינת החכמה שבה, וכן

²⁴³ ספ"ר יט ע"ב.

²⁴⁴ לקיטי הקדמות 177 ע"א, וכן 181 ע"א. רמ"ק אינו מביא את ההבדל המצוין כאן בין ג' ראשונות לשאר הספירות.

²⁴⁵ ספ"ר טו ע"ב. על-פי תורה זו מיישב רמ"ק כמה סתירות בין מאמרי זוהר שונים. כך, למשל, בין מאמר בתיקון 70 קכג ע"א לבין מאמר בר"מ ח"ג רפא ע"ב (שער המכריעין פרק שישי).

²⁴⁶ שם טו ע"ב.

תורת הבחינות בס' אילימה

הלאה ²⁴⁷. יתר על כן, התהליך הזה נמשך גם בתוך כל בחינה ובחינה, שהרי הדינאמיות של האורות האלוהיים אין לה גבול סטאטי; 'ובדמיון זה גם-כן צריך לומר כי כל חלק וחלק כלול מעשר ספירות גם-כן, מפני שאין מצב אל האור, אלא מתרחק ויורד. וכל נקודה ונקודה וכל חלק וחלק עילה לנקודה שלמטה ממנו ועלול מהנקודה שלמעלה ממנו. והוא ראה בחכמתו שאם לא ירד הכתר בעצמו עשר מעלות אי-אפשר להיות החכמה נאצלת ממנו כלל ועיקר. וכן אם לא היתה החכמה יורדת עשר מעלות לא היה באפשרות הבינה להתאצל ממנה. וכן לכל הספירות וכן לכל החלקים והנקודות' ²⁴⁸. כאן אנו רואים בבירור שהרפלקסיות נעשות דרגות המשתלשלות זו מזו לפי החוקיות של עילה-עלול, ורק ירידתן של דרגות אלה בתוך הספירה מאפשרת את האצלת הספירה הבאה. אמנם כאן רמ"ק מדבר על ירידת 'עשר מעלות', אך אנו יודעים כבר שעשר אלה משתקפות בתוך עצמן במספר אינסופי של בחינות, ועדיין עומדת בעינה השאלה: כיצד נהפכת השורה האינסופית של הרפלקסיות ל'העתק' של אצילות?

תורת הבחינות בס' אילימה

בחלק הנדפס של ס' אילימה לא בא ניתוח מפורט של תורת שלוש הבחינות. הן מוזכרות אגב דיון בגזני העין שבתיקוני הכתר: 'ג' בחינות זו למטה מזו: הראשונה היא בערך דבקותה בסיבתה העליונה וזו עיקר שבחה. השניה — בחינת עצמותה, וזו למטה מהקודמת, מפני שאינה כשבח הספירה העליונה הדקה ממנה. השלישית — בחינת הספירה בערך דבקותה בספירה התחתונה המשתלשלת... ועניין ג' בחינות ימצאו כמעט (!) בכל הספירות, מפני שכל דרך עילה ועלול יחייב ג' מציאות אלה' ²⁴⁹. אולם בפרק ט שבתמר ג' מוכנסת תורת הבחינות למסגרת העיקרון הכללי של הרציפות הסיבתית, החל מכתר ועד לד' היסודות הגשמיים: 'שטבע המציאות מחייב שהעלול תרד מעילתו, ירד מה שלא נצייר אנחנו שיעורה: והעלול בעצמו ירד מעצמו אל עצמו שיעור מה, עד שקצהו הפונה אל עילתו אינו דומה לקצהו הדומה לעילולו

²⁴⁷ שם, שם. את ביטוי של החוק הזה לגבי ספירת הכתר ראינו כבר בסעיף הקודם (לעיל, עמ' 224-225). עיין גם איר נערב מ ע"א.

²⁴⁸ ספ"ר טו ע"ב. החוקיות המשולשת חלה גם בבחינות אחרות של הספירות, למשל בתר"ך עמודי הכתר (עיין שער מהות והנהגה פרק ג).

²⁴⁹ אילימה סז ע"ב. עיין גם פה ע"ב (בסוף פרק יב). לשלוש בחינות אלה מתבחנות גם קבוצות של ספירות: בחינתם הראשונה של חו"ב, למשל, היא בקשרם לכתר; השנייה — בחינת עצמן; השלישית — בחינתן לשישה קצוות (פח ע"א, בסוף פרק כ).

תורת האצילות

[לעלול]. והנה הירידות עתה הם ב' מינים: א' — מה שירד הספירה בעצמה מעצמה אל עצמה. הב' — מה שירד העלול מן העילה... והנה שיעור מה שבין עילה לעלול וירידת עצם העלול — לא ידענו. אמנם ברקיעים פירשו רז"ל שיש בין רקיע לרקיע כעובי הרקיע; נמצא שיש בין עלול לעילה כעין שיורד עצם העילה בעצמה²⁵⁰. אם כי לא מדובר בפירוש על שלוש הבחינות, הרי הן משתמעות מכאן: הקצה האחד של העלול פונה אל עילתו ונעלם בו. בקצהו האחר הוא כבר דומה לעלול, אולם בין שני הקצוות האלה — שהם הבחינה הראשונה והשלישית — חל התהליך הבונה את הספירה בבחינתה השנייה, בחינת עצמותה.

הירידה מן הבחינה הראשונה אל השלישית היא 'מעצמו אל עצמו' ושיעורה לא ידוע, שהרי היא בחזקת רפלקסיות אינסופיות. אך זהו מה שנאמר גם על הירידה השנייה — ירידת העלול מן העילה, ירידת הספירה מעצמה אל זולתה; ורמ"ק מעלה את ההשערה ששיעור הירידה השנייה הוא כשיעור הראשונה, כלומר, עשר בחזקת אין-סוף. וכך הוא גם מסכם בסוף הפרק: 'וחקירה זו אין דרך-כלל לעמוד עליה, רק דרך-כלל נאמר שהוצרכו שיעור עשר ירידות מה שבין עילה לעלול, ועשר ירידות לעלולים בעצמן'²⁵¹.

בביטוי 'מעצמו אל עצמו' השתמש רמ"ק גם לגבי הידיעה האלוהית הקדומה ופעולתו של האל בכוח, אולם בידיעה האלוהית הרפלקסיה היא טהורה ואין היא בגדר תהליך סיבתי, ואף אין היא מולידה התפשטות אל מחוץ לה²⁵². ואילו כאן הרפלקסיה היא תהליך של התפשטות-אצילות המולידות בסופן אצילות חדשה; התהליך 'מעצמו אל עצמו' בתוך הספירה הוא בעל אופי סיבתי, והוא מקביל לתהליך-האצילות שבין הספירות עצמן. אך כדי שמן התהליך הפנימי תצא מציאות חדשה יש צורך בתהליך נוסף הפועל על-פי החוקיות הסיבתית ולא על-פי החוקיות הרפלקטיבית.

אמנם לא תמיד מהוות הרפלקסיות גם ישויות של אצילות — מלכי אדום הם התפשטויות פנימיות שאינן מתקיימות²⁵³. אולם רמ"ק מכניס גם את הבחינות העליונות של כתר למסגרת החוק שקבע לגבי כל עלול: 'אין שום הוויה מתהווים לפניו שאינם משתלשלים מעצמה אל עצמה ומתגלגלת י' בחינות, שהם י' ספירות שיעור שלמות התמונה. לכך הרצון שברצונות יתפשט

²⁵⁰ שם כב ע"א.

²⁵¹ שם כב ע"א-ע"ב.

²⁵² בס' אילימה יש רמו אחד הסותר קביעה זו, ובו נדון להלן.

²⁵³ תיאור מלכי אדום כמקרה מיוחד של החוק הכללי של גלגול הבחינות הפנימיות מופיע בעיקר בש"ק — עיין לעיל, עמ' 233.

ש ש הבחינות

מעצמו אל עצמו, מרצון אל רצון, עד עשר רצונות. וכך גם בחכמה: 'ומתמצא ממחשבה אל מחשבה עד י' מחשבות... עד הגיע אל תשלום הבינה ותיקון תיקוני הכתר'.²⁵⁴ עקרונית חלה החוקיות הזאת על כל המציאות שמחוץ לאל. אמנם, בחלק הגדפס של ס' אילימה דן רמ"ק באריכות רק בגילוייה בתחום עולם הכתר, אך הוא רומז כמה פעמים שעוד ירחיב את הדיבור על גילוייה בעולם האצילות ובעולמות בריאה-יצירה-עשייה, ואף מדגים אותה לגבי המלכות ביחסה לעולם הבריאה: 'שהרוחניים העלולים זה מזה יצטרכו עוד הכנת מציאותם לקבל מעלת כוח להתפשט העילות התחתונות מהם. כאילו תאמר כי אחר גמר התפשטות המלכות לא היה עניין הכיסא, אלא המתין עד התפשטות המלכות והכנתה לקבל תולדות. ואחר ההכנה הנזכרת שגילגלה המלכות וגילתה הבחינה ההגונה והראויה לקבל אור היחוד מלמעלה להוליד ולהעליל הכיסא לא נתגלה הכיסא, ונמצא עיכוב בין הכיסא ובין האצילות. וכן בכל מדרגה ומדרגה שצריכה גלגול עד היגלות הבחינה הראויה להיגלות'.²⁵⁵

ש ש הבחינות

התהליך שבו כל ספירה נעשית ראויה לקלוט את התולדות היוצאות ממנה מתואר בס' פרדס רמונים במסגרת של שש בחינות: 'הבחינה הראשונה — בחינה הנעלמת קודם גילוייה בספירה המאצלת אותה, והיא נעלמות [נעלמת] כל-כך עד שכמעט היא נעדרת. בחינה שנייה היא גילוייה, שמתגלית ונראית בתוך הספירות [הספירה] המאצלת אותה. בחינה שלישית — גילוייה בעצם אל מקומה כראוי, והיינו מציאות הספירות [הספירה]. בחינה רביעית — לתת בה כוח לשתוכל הספירה העליונה להאציל בה כוח הספירות לקבל כל שאר הספירות. בחינה חמישית היא לתת בה כוח שתוכל להאציל הספירות הנעלמות בתוכה אל מציאותם המתגלה בעצמותה. שישית — גילויים במקומם הראוי להן'.²⁵⁶

כפי שנראה להלן, אין הבחינות האלה אלא פירוטן של שלוש הבחינות, שדרכן נאצלות הספירות זו מזו לפי סדרן הידוע, אולם רמ"ק מתאר גם דרך אצילות אחרת הרמוזה אף כאשר מדובר על שלוש הבחינות. כך, למשל, כאשר רמ"ק מדגים את עקרון שלוש הבחינות לגבי ספירות החסד: 'המשל בזה גדולה כלולה מג' בחינות. בחינה האחת היא מבחינת החכמה שהיא בחינה

²⁵⁶ ספ"ר לג ע"א.

²⁵⁵ שם כד ע"א.

²⁵⁴ אילימה נט ע"ב (בסוף פרק כא).

תורת האצילות

דקה שבה משתווה קצת אל החכמה, עד שמפני כך היא מקבלת מחכמה, ואם לא היה דקה קרובה אל דקות החכמה לא היה באפשר לקבל ממנה. ואחר-כך יתעבה השפע ויתגלה אל מציאות החסד בחינת עצמו. וכאשר תשפיע לנצח יוכרח התגלה יותר כדי להשתוות אל הנצח כדי שיוכל הנצח לקבל ממנה עד שיתעלה הנצח אל בחינה ראשונה לקבל ממנה²⁵⁷. שלוש בחינותיה של ספירת החסד היו צריכות להיות, לפי מה שראינו עד עתה: בחינתה אל הבינה, בחינת עצמה, ובחינתה אל הגבורה, ואילו כאן שתי בחינותיה הקיצוניות הן אל החכמה ואל הנצח. ברור אפוא שרמ"ק משלב כאן דעות שונות על דרך האצילות; דעות שונות אלה הוא מציג בפרקים הראשונים בשער סדר האצילות.

שלוש דעות על סדר האצילות

בפרק ראשון בשער סדר האצילות מוצגת הדעה הרגילה בספרות הקבלה: הספירות נאצלו זו מזו מכתר עד מלכות בסדרן הקבוע, על-פי הפסוק שבדברי-הימים א כט, יא. הדעה הזאת מובאת בשם ר' שרירא גאון המצוטט בספר האמונות לר' שם טוב בן שם טוב, ורמ"ק מאשר אותה מתוך מאמרים בזוהר ובתיקונים ואף מצדיק אותה מצד ההיגיון: 'וכן מוכרח, כי סדר אצילתן הן אחד לאחד ולא יותר, כי אי-אפשר שנאמר שנאצלו שתיים, כי כל אחת עילה לחברתה, אם כן מוכרח היות העילה קודמת לעלול'. סדר-אצילות זה מתאים לחוקיות הסיבתית, והוא נכון גם על-פי 'הסברות וההקדמות אמיתית מוסכמות אפילו לדברי החוקרים'²⁵⁸. בפרק שלישי מובאת 'סברא אחרת מנוגדת לזה והוא קבלת מורי ורבי החסיד כמהר"ר יוסף קארו נר"ו. דעתו של קארו מובאת מתוך ס' מגיד מישורים²⁵⁹, ולפיה היו כלולים כתר-חכמה-בינה בנקודה אחת ומתוך חכמה נאצלו חסד ונצח, מתוך בינה — גבורה והוד, ומתוך כתר — תפארת, יסוד ומלכות. גם על דעת קארו אומר רמ"ק שהיא 'מוכרח מן הסברא', כלומר, מתוך שיקול-דעת הגיוני יש להניח קרבה של מהות בין הספירה המאצילה לספירה הנאצלת ממנה: 'כי מאחר שהחסד הוא מטבעו

²⁵⁷ שם ע ע"ב. ²⁵⁸ שם ל ע"ב, ועיין לעיל, עמ' 246.

²⁵⁹ מגיד מישורים כז ע"ב. הנוסח כאן (לפי דפוס וילנא) שונה בכמה פרטים מהמובא בספ"ר. רמ"ק מסיים את הציטאטה במלים שאינן מובאות בקטע זה אלא בקטע אחר, המסכם בקיצור את דעת קארו על סדר האצילות: 'דאין-סוף בטיש ואפיק חד נהירו כליל ג' נהורין. וחד מגייהו בטיש ואפיק תרין נהורין, ואידך נהורא בטיש גמי ואפיק תרין נהורין, וכתרא עילאה בטיש ואפיק תלת נהורין והא אשתלימו להו עשר ספירין עילאין' (שם ה ע"ב).

דרך האצילות של שלוש הספירות הראשונות

חסד איך אפשר שתהיה גבורה אצלה [נאצלה] ממנו, בהיות הגבורה דין ואש חזק? אולם גם שיקול זה נובע מן הצורך לשמור על חוקיותה של האצילות. הדורשת התאמה בין העילה לעלול: הטענה נגד תיאור סיבתי-מכני פשוט של סדר האצילות היא ש'בלתי-אפשרי שנאמר שתהיה פעולת העלול היפך פעולת העילה'. נוסף לשתי הדעות האלה מביא רמ"ק גם את 'דעת הרשב"י', שלפיה הכתר האציל את החכמה, החכמה האצילה את הבינה והבינה האצילה יחד את כל הספירות האחרות²⁶⁰. בין שלוש הדעות האלה רוצה רמ"ק לפשר בהמשך דיונו בשער סדר האצילות.

דרך האצילות של שלוש הספירות הראשונות

בפרק רביעי מתאר רמ"ק את אצילות שתי הספירות הראשונות, תחילה באופן כללי ופשוט (עיין לעיל, עמ' 203) ואחר-כך תוך פירוט התהליכים המתרחשים בין הכתר והחכמה (מיתת המלכים; עיין לעיל עמ' 231–232). בהקשר זה מובא המונח הזוהרי 'פרסא', הממלא תפקיד מסוים בתהליך האצילות. תפקידה של הפרסא מפורט בשער הצחצחות, פרק שישי, שבו מביא רמ"ק מאמר בזוהר (ח"א סה ע"א) המתאר את הפרסא כמסך הנפרש בין הכתר והחכמה כדי שהחכמה לא תחזור לכתר ולאין-סוף. מתוך שאיפה זו נתהוו בחכמה תשעה 'היכלות' שהם שורשים עליונים לספירות²⁶¹. פירושו של רמ"ק למאמר הזה מוציא אותו לגמרי מידי פשוטו. הפרסא היא בחינת הכתר עצמו, שהוא המסך המבדיל בין אורות הצחצחות והחכמה שבכתר. מתוך התנגשות אורות הצחצחות בפרסא ובחכמה שבכתר נוצרים תשעה אורות, המשמשים כלים ('היכלות') לאורות הצחצחות, ש'הם עצם השורש שהשורש מתאחד עמהם והוא והם הכל דבר אחד... מאורות ושורשים מתאחדים בעצם השורש'²⁶². ההיכלות הנוצרים מחכמה שבכתר והפרסא משיגים-ולא-משיגים באורות הצחצחות, שהרי הם מתפשטים בתוכם (את דברי הזוהר 'כלהו למרדף אבתריי-הו בשעתא דקיימי במחשבה ולא אתדבקן ולא אתידעו' מפרש רמ"ק על היכלות אחרים הנוצרים כבר בספירת החכמה עצמה). אורות הצחצחות הנתק-לים בפרסא חוזרים, יחד עם ההיכלות שנוצרו מהיתקלות זו, כאור החוזר מן המראה, ועל-ידי חזרה זו יודע אין-סוף את הנמצאים לא רק לפני היותם

²⁶⁰ ספ"ר לא ע"ב.

²⁶¹ עיין משנת הזוהר א, עמ' קלח-קלט.

²⁶² ספ"ר עז ע"א (את הקטע המסובך הזה מסביר בבהירות בעל עס"ר — עיין עס"ר לב ע"א), ועיין לעיל, עמ' 179–180.

תורת האצילות

אלא גם אחרי היותם (שהרי עתה הוא יודע גם את ההיכלות, שהם כבר עשרה שורשים עליונים לספירות) ²⁶³.

רק אחרי התהליכים האלה, המתרחשים בין שתי הספירות הראשונות, אפשר לדבר על אצילות הספירות על-פי העיקרון הסיבתי של שש הבחינות. וזהו סדר האצילות של שלוש הספירות הראשונות לפי תורת-בחינות זו: בחינתו הראשונה של כתר היא מציאותו בכוח בצחצחות שבאין-סוף (שבהן כלולים שורשי הספירות בהעלם). וזוהי בחינתו מצד מאצילו. בבחינתו השנייה מתגבש הכתר ומתגלה בתוך אין-סוף באופיו העצמותי כמכיל את שורשי הספירות. בבחינתו השלישית הוא נאצל אל מקומו, ובזה הושלם תהליך האצלתו כספירה בעלת שלוש הבחינות. שכן הבחינה השלישית מאפשרת את הרביעית שבה עולות בכתר הספירות הנאצלות ממנו. בבחינתו החמישית הן מתגבשות בו, ובבחינתו השישית הן יוצאות ממנו כשהן נעלמות בספירת החכמה. שלוש הבחינות האחרונות מקבילות לשלוש הראשונות: כשם שבבחינתו הראשונה היה הכתר עצמו (יחד עם הספירות שבתוכו) נעלם בכוח באין-סוף, כך בבחינתו הרביעית עולה בו בכוח החכמה (יחד עם הספירות שבתוכה). כשם שבבחינתו השנייה התגבש הוא עצמו בתוך אין-סוף, כך בבחינתו החמישית מתגבשת בו החכמה; וכשם שבבחינתו השלישית נאצל אל מקומו מתוך אין-סוף, כך בבחינתו השישית יוצאת מתוכו החכמה.

מהקבלה זו יוצא ששלוש הבחינות האחרונות של כתר הן כבר שלוש הראשונות של חכמה: בבחינתה הראשונה היא נעלמת בכוח בכתר, והרי זוהי בחינתו הרביעית של הכתר שבה הוא מקבל כוח לקלוט את הספירות הנאצלות ממנו; בבחינתה השנייה היא מתגבשת בעצמותה בתוך הכתר, וזוהי בחינתו החמישית של כתר; ובבחינתה השלישית היא נאצלת אל מקומה, וזוהי הבחינה השישית של כתר, שבה הוא מאציל את החכמה כשבתוכה נעלמות הספירות. וכך מהוות שלוש הבחינות האחרונות של חכמה את שלוש הראשונות של בינה, ושלוש האחרונות שלה הן שלוש הראשונות של שיש קצוות, כלומר הספירות מחסד עד יסוד ²⁶⁴.

אף-על-פי שמדובר כאן על שש בחינות הרי ארבע היחידות הראשונות של האצילות (שישה קצוות נתפסים כאן כיחידה אחת) אינן נאצלות בתהליך

²⁶³ ספ"ר עז ע"ב, ועיין לעיל עמ' 184-185. על האור החוזר נדון עוד להלן. בס' אילימה מוזכרת הפרסא כפרוכת שבין הרצונות לתיקוני הכתר והיא חוזרת ונמתחת גם בשלבים נמוכים יותר (אילימה סב ע"א), אך בכל החלק הנדפס של הספר אין זכר לתיאור שבספ"ר.

²⁶⁴ ספ"ר לג ע"א.

דרך האצילות של הספירות התחתונות

של עשרים וארבע בחינות אלא של שתיים-עשרה בחינות בלבד, כי ביסודו של כל התיאור הזה מונח העיקרון של שלוש הבחינות, אשר שש הבחינות אינן אלא הרחבה שלהן. אבל אם כי הדינאמיות שבתהליך זה פועלת לפי החוקיות המשולשת הזאת, הרי רמ"ק מדגיש בכל שלב ושלב שהדחף לצער הבא ניתן על-ידי אין-סוף (שבתוכו השורש העליון של כל הספירות, ואשר עליו עצמו אי-אפשר שתחול החוקיות הזאת). בבחינה הראשונה 'האין-סוף האציל הכתר'; בשנייה, בשלישית וברביעית — 'בטש בו האין-סוף'; ובחמישית ובשישית — 'האציל בו כוח'²⁶⁵. אין-סוף משתתף אפוא בכל התהליך הזה, גם אם הוא בעצמו אינו כפוף לו.

דרך האצילות של הספירות התחתונות

אף-על-פי שרמ"ק אינו מגביל במפורש את עקרון שש הבחינות לכתר-חכמה-בינה בלבד, הרי אין הוא מתאר את דרך-פעולתו לגבי הספירות התחתונות. ו' קצוות הם בחזקת יחידה אחת בעלת חשיבות מרכזית בעולם האצילות, ולכן עוד לפני שרמ"ק מתאר את אצילות כח"ב לפי שש הבחינות, הוא מזכיר את אצילות ו' קצוות לפי שלוש הבחינות הנמשלות לנטיעה, שתילה ועשיית פירות²⁶⁶. דימוי זה מתאים במיוחד לתיאורה של אצילות ו' קצוות, שהן עיקר אילן האצילות ולכן גם דרך אצילותן דומה לדרך צמיחתו של אילן שהיא בת שלושה שלבים: 'מציאות הנטיעה, שהם השורשים; ומציאות השתילה שהם ענפי האילן; ומציאות הפירות, שהם למטה מקום השפעת הפעולה'. מציאות ו' קצוות בכתר ובהכמה עדיין אינה בבחינת נטיעה והשרשה, כי מפני קורבתן אל המאציל אי-אפשר שתתגלה בהן מידת הדין שהיא תנאי להנהגת ההוויות. לכן רק כשהגיעו ו' קצוות לבינה 'שם היה נטיעתן ראשונה ושם מציאות שורשם... ושם בבינה מציאות ראשון אל הקצוות במציאות מתגלה אל הדין ואל הרחמים'. מן הבינה נשתלו הענפים אל מקומם העצמי, אך הם ממשיכים לינוק משורשם שבבינה, וממקומם העצמי עושים ענפי האילן פירות למטה דרך המלכות²⁶⁷. גם תפארת (הנמצאת במרכז ו' קצוות

²⁶⁵ שם, שם.

²⁶⁶ הדימוי של גידול נטיעות בתוך הספירה המאצילה מובא גם באופן כללי: 'כי כל ספירה מהספירות להאציל זולתה שהיא למטה ממנה צריכה אחר גילויה להסתלק סיבתה, להידבק בה לקבל כוח. והכוח הוא על ב' דרכים: הראשון, הוא כוח להוציא הנמצאות הנעלמות בה באופן הראוי להיגלות, דהיינו גידול הנטיעות בה עצמה. ואח"כ כוח שני — להוציאם ולהאצילם אל מקומם, וכמו שהארכנו בספ"ר בשער סדר האצילות' (אור יקר עמ' כ).

²⁶⁷ ספ"ר לב ע"ב — לג ע"א, וכן בש"ק עמ' 177, 178. על הופעת המשל הזה בקבלה

תורת האצילות

זהמאחדת אותם) ומלכות היו מאוחדות במציאותן העליונה, ומכיון ש'ההוויות קודם בואם להוויה קנו מציאות מבחר ומעולה ממציאות המעשה', הרי גם מציאותן של תפארת ומלכות במחשבה האלוהית היתה מעולה יותר ממציאותן המאוחרת בסוף סדר האצילות. והנה אף-על-פי שתפארת נאצלה, בסופו של דבר, לפני המלכות, הרי מפני 'היות המלכות הוויה יותר מתגלית נתהווה קודם התפארת, והתפארת היה נעלם מפני שהמלכות היכל אליו, והיא מגלה כבוד המלך, והיא מראה נגלית שבה מתגלית התפארת'. אבל כיוון שבמחשבה עדיין אי-אפשר שתתגבש ישות נתפסת, 'לכן הוצרך להאציל הבינה וממנה יתאצלו ההוויות שהם תפארת ומלכות'. מציאותה של תפארת בחכמה היא בבחינת הדעת שלו, כלומר בבחינת הכתר שבחכמה, ואילו המלכות היתה בבחינת החכמה עצמה. כאשר נאצלה הבינה נכנסה לתוכה הדעת לפני המלכות, 'מפני כי סיבת האצילות היה ההעלם, כי מפני שהיו ההוויות נעלמות — נאצלו'²⁶⁸. בבינה היו כלולות תפארת ומלכות בסוד דו-פרצופין, ולמעשה הן בגדר יחידה אחת של ו' קצוות ומלכות כשעודן מאוחדות, ורק אחר-כך נפרדו בדרך מיוחדת המתוארת בשער מיעוט הירח. כל התהליך הזה אין בו מוקדם ומאוחר, 'כי הכל היה ברגע אחד והכל משל קדימת המעלה והעלם המציאות וריבוים, לא קדימת זמן, שאין האלוהות נופל תחת הזמן'²⁶⁹. לפנינו אפוא חמש מערכות בעולם האצילות, הנרמזות באותיות שם בן ד', והן: חכמה, בינה, ו' קצוות (שבמרכזם תפארת) ומלכות. המערכת החמישית היא הכתר הנרמז בקוצו של יוד²⁷⁰.

סדר של שלושה קווי-מהות

כבר בפרק החמישי, בשער סדר האצילות, שבו מתוארת האצילות לפי הסדר הסיבתי, נרמז באופן כללי העיקרון של הסדר האחר המבוסס על הקרבה המהותית שבין הספירות: 'שבכתר נקודה כלולה משלוש נקודות מתגלות בתוכו, שמהם [שהם] נעשו ג' [מג'] אורות שהם שורשים נעלמים שהם אור קדמון, אור צח, אור מצוחצח... והנה בתוך ג' נקודות אלו היו הספירות נעלמות... והנה הכתר האציל החכמה והשפיע בתוכה כל הספירות שהם

הקדומה ובזוהר — עיין משנת הזוהר א, עמ' קלו-קלז.

²⁶⁸ ספ"ר קב ע"ב. ²⁶⁹ שם קב ע"ב — קג ע"א.

²⁷⁰ שם לג ע"ב, לפירוסו של הרעיון הזה עיין: שער שם בן ד' פרק שלישי; שער השמות פרק שמיני. עיין גם ש"ק עמ' 124; אילימה כס ע"א, פס ע"א, קג ע"א. באילימה (פז ע"א) משתמש רמ"ק בסימבוליקה של האידרות: אריך-אנפין (תיקוני הכתר) אבא, אמא, בן ובת. עיין משנת הזוהר א, עמ' קנה, קנח-קנט.

סדר של שלושה קווי-מהות

נכללות בג' נקודות, והם ג' בחינות שבחכמה כנגד ג' ראשונות... והנה החכמה האצילה הבינה ובה ג' נקודות שבהם נכלל כל האצילות והם גם-כן נגד ג' ראשונות²⁷¹. אם כי מדובר כאן על אצילות הספירות זו מזו, הרי עצם הדגשת שלוש הנקודות כמקור לכל הספירות יש בה יסוד לראיית האצילות כהתפשטות בדרך של שלושה קווים שכל אחד מהם הוא בעל איכות מהותית מיוחדת. שלוש איכויות אלה נעוצות כבר בשלוש הנקודות שמהן מתפשטים שלושת הקווים. אלא שאת אצילות שלוש הספירות הראשונות עצמן מתאר רמ"ק בפרק זה בדרך האצילות הסיבתית, ורק אחר-כך (בפרק שישי) הוא בא לתאר את סדר האצילות לפי דעת קארו.

תיאור זה מתחיל מן הכתר, אבל ברור שאפשר לראות את מקורו של התהליך בצחצחות. לכן רמ"ק יכול לומר ששלוש הצחצחות הן גם עשר צחצחות — מפני שכל אחד משלושה ראשונות כולל באמצעותו ובמציאתו מיוחד בעצמותו כל הקווים: קו החסד בחכמה, קו הדין בבינה, קו הרחמים בכתר²⁷². שלוש הצחצחות שבכתר, שהן העתק הצחצחות שבאין-סוף²⁷³, הן בחינות כתר-חכמה-בינה שבו והן מכילות כבר בבירור את שלושת הקווים: בבחינת הכתר עצמו כלולות בכוח ספירות התפארת היסוד והמלכות (הקו האמצעי, שהוא קו-הרחמים), בחכמה שבכתר כלולות גדולה ונצח (קו הימין, שהוא קו-החסד), ובבינה שבכתר כלולות גבורה והוד (קו השמאל, שהוא קו-הדין). הווי אומר, כל הספירות כלולות בכתר כשהן כבר מסודרות לפי תכונותיהן המהותיות.

והנה לא קו-הרחמים 'נוסע' ראשון (כלומר, תפארת אינה נאצלת במישרין מכתר) אלא קודם נאצלה החכמה מתוך הכתר (על-פי הסדר הסיבתי של שש הבחינות), ובתוכה נתאצלו שאר הספירות. החכמה נאצלה תחילה כי היא הספירה המוכנה ביותר למסע בעודנה בתוך הכתר (לפי ההיגיון של הסדר הסיבתי). בתוך החכמה נאצלה ראשונה הבינה ורק אחר-כך התפארת היסוד והמלכות (כשהם עדיין דבוקים כדו-פרצופין). קו-הרחמים שהוא ממהותו של כתר נוסע אפוא אחרונה, אך מכיוון שכבר נסע מסע ראשון הריהו מתגלה בתוך החכמה יותר מקו-החסד עצמו, המתחיל רק בחכמה עצמה. ואילו הקו המתגלה ביותר בתוך החכמה הוא דווקא הקו המנוגד למהותה — קו-הדין — כי הבינה כבר היתה נקודה מובחנת ומאופיינת במהותה המיוחדת בעודנה

²⁷¹ ספ"ר לג ע"א.

²⁷² שם ע"ה ע"ב, ועיין לעיל, עמ' 177, 226.

²⁷³ כפי שמפורט בפרק שביעי בשער הצחצחות, עיין לעיל, עמ' 181.

תורת האצילות

בכתר, וכל שכן עתה כשהיא מוכנה להתאצל כספירה נפרדת (לפי אותו ההיגיון הסיבתי שראינו לגבי התאצלות החכמה מהכתר).

נמצא שגם בחכמה שולטת אותה חוקיות פנימית כמו בכתר: הקו השייך לאופיה המהותי — קו־החסד — הוא הנעלם ביותר שבה; אמנם הגבורה וההוד נעלמים יותר מן החסד והנצח, שהרי אפילו שורשם (הבינה) עדיין לא נאצל. כשנאצלה הבינה נתאצלו בתוכה, בכוח החכמה, החסד והנצח; ובכוח הכתר — הדו־פרצופין. המצב בבינה נקבע שוב לפי החוקיות ששלטה בכתר וחכמה: המציאות המתגלה ביותר היא מציאות קו־הרחמים, מפני 'שזה לו מסע שני' אחר יציאתו משורשו בכתר. המציאות השנייה היא של קו־החסד 'מפני שאין לו אלא מסע הראשון, שהוא מחכמה אל הבינה', ואילו קו־הדין עצמו הוא המתעלם ביותר כי הוא נתון עדיין בשורשו שנאצל זה עתה — בבינה — 'ולא נסע אנה ואנה, עם היות [שנתגלה] על ידי הגילוי ששורשו נתגלה קצת'.

לפי הסדר הזה מובן מדוע אין דין למעלה מן הבינה, שהרי קו־הדין מתחיל רק בבינה עצמה, ואפילו בה הוא הנעלם ביותר, ואילו למעלה מזה אין לדין שורש אלא שורש לשורש — כלומר, הגבורה וההוד נעלמים בבינה שבחכמה בהעלם שבהעלם. אמנם כל זה נכון רק לגבי קיום נפרד של הדין, אבל כשיתייחדו כל שלושה קווים לעלות לכל קו וקו שורשו אז יתעלו אפילו עד אין־סוף' — כלומר, עד לשורשם בצחצחות שבאין־סוף²⁷⁴.

לפי החוקיות ששררה עד כאן צריך היה לנסוע עתה קו־הרחמים, שהרי הוא המתגלה ביותר בתוך הבינה. אך לפי הסדר הסיבתי הרגיל צריך להתאצל החסד ולא התפארת 'מפני שהתפארת הוא המכריע בין הקצוות, ואם אין מחלוקת — מכריע למה? לכן הוצרך להאציל תחילה החסד'²⁷⁵. הבינה האצילה אפוא (בכוח החכמה) את החסד כשבתוכו הנצח; בכוח עצמה האצילה את הגבורה כשבתוכה ההוד; ובכוח הכתר האצילה את דו־פרצופין — 'והכל עלי ידי הבינה'. אבל מכיוון שקו הרחמים, היה, כאמור, מתגלה ביותר בבינה, הרי יש לתפארת מציאות עליונה על החסד והגבורה 'והיא בחינתה הנעלמת

²⁷⁴ ספ"ר לג ע"ב — לד ע"א. אותו טעם שבו מסביר רמ"ק את מיתת המלכים יש בו גם משום תשובה על השאלה מדוע הדין מתפשט באחרונה, אף־על־פי שמצד ההיגיון של סדר האצילות הזה צריך היה להתפשט השני: 'כי כמו שגדולה ראשונה וגבורה שניה ותפארת המכריע השלישית, א"כ השורשים העליונים היה ראוי שיהיה אצילותם כן: ראשונה אצילות חכמה, שורש החסד; ושניה אצילות בינה, שורש הדין; ושלישית כתר, שורש הרחמים, קו המכריע. אלא מפני כי לרוב קרבה אל המקור אי אפשר אל הדין לגזור גזרות ולדין דינו כי באור פני מלך חיים ולכן הוצרך לימשך האצילות ולא נאצלה שורת הדין עד המדרגה השלישית' (שם לב ע"א).

²⁷⁵ שם לד ע"א.

פִּשְׁרָתוֹ שֶׁל רמ"ק

שהוא בסוד העלמם [העלמו] בבינה, אם כי מבחינת מקומה בסדר־האצילות הסיבתי היא למטה מחסד וגבורה²⁷⁶. עתה נאצל הנצח מן החסד, בכוח החכמה; ההוד מן הגבורה, בכוח הבינה; והיסוד מן התפארת, בכוח הכתר. נמצא שגם על היסוד חל מה שאמרנו על התפארת: בהיותו נעלם בתפארת יש לו מציאות עליונה על הנצח וההוד, אך מבחינת סדר האצילות הוא למטה מהם. לבסוף נתמעטה הלבנה וירדה להיות עשירית למטה.

פִּשְׁרָתוֹ שֶׁל רמ"ק בִּין שְׁלוֹשׁ הַדְּעוֹת

תיאור זה של דרך האצילות מתאים, לדעת רמ"ק, לשלוש הדעות שהציג בתחילת השער: ביסודו עומדת דעתו של ר"י קארו, לפיה נאצלו הספירות על־פי עיקרון של שלושה קווים. כמו־כן נכונה 'דעת הרשב"י', שהרי מן הבינה נאצלו שבע הספירות התחתונות. ומצד הצורה נכונה גם הדעה המקובלת, שלפיה נשתלשלו הספירות זו מזו בסדר סיבתי: 'תחילה נאצל הכתר ואחר־כך נאצל מן הכתר חכמה, ומן החכמה נאצלה הבינה, ומהבינה נאצל החסד כי כן היה, כי עם היות שעיקרו בחכמה, נאצלה על־ידי הבינה. ואחר־כך מחסד נאצלה הגבורה, כי עם היות שעיקרה מן הבינה לא נכחיש כי דרך החסד נתגלתה אל מקומה'²⁷⁷. אולם אם כי רמ"ק שומר על סדר האצילות בדרך הסיבתית (ואפילו במסגרת הסדר המהותי), הרי אין הוא רואה סדר סיבתי זה כעיקרי. רמ"ק קובע בפירוש את עדיפותו של הסדר המהותי בשער סדר עמידתן פרק שביעי, שבו הוא מסכם שוב את שתי הדרכים בסדר האצילות: לפי הסדר הסיבתי עומדות הספירות זו למעלה מזו, כי האין־סוף עילה לכתר, וכתר עילה לחכמה וכו'. אך 'בזולת הסדר [הזה] יש להם סדר אחר', ודווקא הסדר הזה הוא המהותי והאמיתי: 'המשל בזה, כי אף־על־פי שעילתו האמיתית

²⁷⁶ אמנם עלינו לזכור שבסדר הסיבתי נאצלו יחד ו' קצוות, ולכן גם מבחינה זו אפשר לומר שתפארת נאצלה מן הבינה ולפני החסד עצמו, שהרי הוא במרכז ו' קצוות.

²⁷⁷ ספ"ר לד ע"א (סיכום קצר של סדר האצילות לפי שלוש הדעות יחד בא בס' אור נערב לה ע"ב). להשלמת התיאור של סדר האצילות לפי הקוים יש להוסיף שהצחצחות בכתר הן בחינות חכמה בינה ודעת (על־פי המאמר באידרא זוטא רפט ע"ב — רצ ע"א) והדעת הוא הכולל את קו־הרחמים (עיין שער שלישי פרק ח) וכך גם בחכמה (שם פרק ז). נמצא שאם נדייק עלינו לומר, שהכתר אינו שייך בעצמותו לקו־הרחמים, שהרי מהות הרחמים היא להיות סינתיזה בין חסד ודין, ובכתר אין עדיין כל דין; לכן ממלאת את מקומו הדעת, 'שהיא בחינת התפארת ובחינת הכתר, דהיינו התפארת המתעלה עד כתר, ובעלותו שם במציאותו העליון נמצא שהוא שורש וכללות הרחמים בקצת דין הנכלל עמו. אבל הכתר בעצמו הוא שורש נעלם, בו יוכללו ג' הבחינות בעולם כדמיון הסתר והעלם הענפים הנאצלים בהמאציל, ולכן מפני זה לא יצדק בו דין'. אמנם שורש שורשו של הדין נכלל בו, 'שהרי הוא כלול מהבינה שהוא שורש הדין' (ספ"ר סו ע"ב — סו ע"א). הדעת הוא אפוא הבחינה הפועלת של כתר.

תורת האצילות

של הנצח היא החסד, עם כל זה מפני סדר אצילותו עילתו אינו אלא התפארת'. הסדר השני הוא 'סדר שפעם ומקורם לפי חילוקם', ולפי החוקיות שלו שואבת כל ספירה את שפעה וחיותה: 'ונמצא לפירוש זה להם שתי בחינות אל סיבותם: בחינה ראשונה — סיבת הסדר כדפירשתי, בחינה שנייה היא היניקה והשפע והקיום. ואף-על-פי שמצד הבחינה אל סדר האצילות הוכרח סדרם זו למעלה מזו, כשנביט אל צד יניקתם, אשר הוא סיבת קיומם, נמצאים בעניין אחר' ²⁷⁸.

דעתו של אלקבץ בעניין סדר האצילות

בכתב-היד 'לקוטי הקדמות' של אלקבץ אנו מוצאים דיון מקביל לזה של רמ"ק בשער סדר האצילות. אלקבץ מאריך בעניין זה יותר מבשאר עניינים המקבילים לס' פרדס רמונים, ודיונו כאן נרחב ומפורט ביותר. תחת הכותרת 'בעניין סדר האצילות' מביא אלקבץ את שלוש הדעות בסדר האצילות (באותו הסדר שמביא רמ"ק), אך את הדעה השנייה אין הוא מייחס לקארו ²⁷⁹. אלקבץ מראה שיש 'קושי רב ועצום' בכל אחת מן הדעות האלה: 'כי לדרך הראשון, שסדר אצילותן כסדר עמידתן, קשה כי לפי זה אין העצמות מתפשט בכל הספירות, כיון שנאצלו אחת מחברתה... ולדרך הב', שנאצלו ג'ג', גם כן קשה, שאין השכל יכול להכחיש שהתפארת נקרא שמים — אש ומים — שכוללת את שניהם, ובהכרח יוקדמו האש והמים לשמים ונאצלו משניהם. והקושיא הזאת עומדת לדרך הג' ²⁸⁰. ברור שהטענות נגד שתי הדעות האחרונות אינן אלא פורמאליות, אבל כנגד הדעה הראשונה טוען אלקבץ טענה עקרונית: בלי להניח קרבה פנימית בין הספירות אין גם מקום לאחדות עולם האצילות שבו מתפשטת עצמות אין-סוף. עם כל זה אומר אלקבץ, כמו רמ"ק, ששלוש הדעות נכונות 'ומשלושתם יצא לנו דרך אמיתי ויבואו כל המאמרים לעניין אחד' ²⁸¹, ועיקר דיונו מוקדש דווקא לתיאור האצילות לפי הדרך הראשונה. כדאי להביא את הקטע הזה כולו, כדי לעמוד על ההבדלים שבין אלקבץ ורמ"ק בעניין זה ²⁸²:

'האין-סוף ממ"ה ב"ה האציל הכתר עליון מחמת עצמותו, ושאר הספירות נעלמות בתוכו, ונתפשט עצמות האין-סוף ב"ה בו בפנימיותו, ובהיות העצמות

²⁷⁸ שם לח ע"א.

²⁷⁹ לקוטי הקדמות 173 ע"א-ע"ב. את הדעה השנייה מסמיך אלקבץ לזוהר, אך הוא מסביר אותה באמרו 'ביארו', כלומר היתה מסודת ידועה בחיגו.

²⁸⁰ שם 173 ע"ב. ²⁸¹ שם, שם. ²⁸² הקטע מתחיל מדף 173 ע"ב.

דעתו של אלקבץ בעניין סדר האצילות

נעלם בתוך הכתר האציל החכמה וכל שאר הספירות נעלמות בה גם-כן. הנה שנאצל ונתגלה החכמה מכוח האין-סוף ב"ה הנעלם בגוף הכתר. ואחר-כך נתעלם ונכנס הכתר בחכמה, והאין-סוף ב"ה בתוכו, והאין-סוף ב"ה אשר בתוך הכתר הנעלם בחכמה האציל הבינה. נמצא שנאצלו ממנו ונאצלו מאין-סוף ב"ה, ובהאציל ובהיגלות כל אחד מהם היה בכוח האין-סוף ב"ה אשר נעלם בתוך הספירה הקודמת לכל אחד מהם. וכן היה באצילות כל הספירות (174 ע"א) כולם, כי בכל אחת מהם היו כל שאר הספירות נעלמות בהם ובכוח האין-סוף ב"ה נתגלה כאשר ביארנו. וגם כל הספירות הקודמות לה היו נעלמות בספירה הקודמת לנאצלת, זו לפניו מזו כגלדי בצלים, ובתוך הפנימית שכולם היה נעלם עצמות האין-סוף ב"ה והוא היה המאציל. ועם זה מובן חיוב כללות העשר אשר בכל ספירה, כי בהיות שבהאציל הכתר עליון לחכמה האציל בה גם-כן שאר הספירות בהעלם אלא שאחר-כך נתגלו אחת אחת; ובהאציל הבינה נעלם הכתר בחכמה והאין-סוף ב"ה בתוכו להאציל הבינה. הרי כל העשר בחכמה, ואף אחר התגלותם נשאר מציאותם בו, כנודע בטבע המציאות, וכן בכולם. וטעם התעלמות האין-סוף ב"ה בכתר להאציל את החכמה וכו'. התעלמות הכתר עליון בחכמה והאין-סוף ב"ה בהעלם בגוף כתר עליון להאציל הבינה, וכן בכולם, ולא האציל האין-סוף ב"ה אותם בלי התעלמות כמו שהאציל הכתר עליון, הוא מבואר בהקדמה שיש לנו כי הגילוי הוא העלם וההעלם הוא גילוי. ובהיות שהחכמה רחוקה מהמאציל יותר מכתר עליון הוצרך התעלמות הארת האין-סוף ב"ה להאציל החכמה, שהוא המסך השני. וכן בהאציל הבינה נתעלם הכתר עליון בחכמה והאין-סוף ב"ה בתוכו להאצילה, שהם שני מסכים. וכן בכל שאר הספירות לפי ריחוקם מן המאציל. וזה הוכרח לתכלית כוונת האצילות אשר היה לעשות מסך לפניו ממסך, כדי להיות באפשרות להשיג קצת מה מהארה העליונה לכוונה הנודעת ליודעי חן. ואם היו נאצלים כולם מהאין-סוף ב"ה בלי התעלמות כלל, כמו הכתר עליון, היו כולם שווים ברוב הארה ובהירות ככתר עליון ולא היתה הכוונה באה לתכלית, לכך הוצרך לעשות כמו שביארנו. נמצא לפי דברינו שכולם נמצאו מאין-סוף ב"ה ועד אשר הגיע האצילות לבינה נאצלו ממנו בכוח האין-סוף ב"ה, כאשר ביארנו. ולפי האמת שלושתם נתגלו יחד, אף אם נאצלו זו מזו. והעניין כמו שנמצא בדברי רשב"י ע"ה שהחכמה לא גשלה אצילותה עד אשר נאצלה הבינה, והטעם כי לרוב דקותה לא (174 ע"ב) נתגלה עד היאצל שניהם, החכמה והבינה. ודין הוא, כי הוא יותר נעלם משניהם. אם כן נמצא כי בהתגלות הבינה נתגלו שלושתם, וזהו שלושתם חשובין כאחד. גם זה אפשר

תורת האצילות

שיהיה פי' תלת טיפין אתדביקו כחדא, והוא כי אף אם נאצלו זו מזו ייאמר בהם שנאצלו יחד כיוון שאצילותן לא נגמר עד האציל הבינה. נמצא שנתגלו שלושתם כאחד. ואחר הגיע האצילות לבינה תיכף נאצל התפארת כי הוא עיקר האילן, גופא דאילנא אתקרי, ושאר הספירות נמשכות ממנו כמו הענפים ופארות הנמשכים מן האילן. אלא שבהתגלות האצילות נמצא תפארת למטה מן הזרועות, כאדם הנשים שני זרועותיו על ראשו, ואם עמידתן למטה מן הראש, והוא התפארת מקבל השפע תחילה ונותן לזרועות וחוזר ומקבל מהם להשפיע למטה לנצח והוד: לנצח שפע חסד, ולהוד שפע גבורה. ולכך הוצרך לתת השפע לזרועות כדי להשפיע לירכיים, לכל אחד אצטריך: לירך הימין משפיע זרוע הימין, ולירך שמאל שפע זרוע השמאל. ופשר הדבר בעצם כי מהבינה נאצל הדעת אשר הוא שית סטריק, ר"ל תפארת בהעלם והשאר נאחזות בה גם-כן בהעלם. ואחר-כך בהיגלותם נתגלה החסד תחילה ואחריו הגבורה ואחר-כך התפארת, וכן כולם בכוח האין-סוף ב"ה כאמור למעלה. וכשהשפע יורד מלמעלה מג' עליונות הנה הדעת, שהוא ההתעלמות התפארת, מקבלו ומשפיעו לחסד וחסד לגבורה וכן כולם זו לזו, כל הקודם לגילוי קודם לכל תחילה, והדבר ברור למבין. נמצא מפורש הדרך הראשון והשלישי מקבי"ל לות מכוונות לדרך אחת. נשאר לנו הדרך השני איך היו ג' כאמור למעלה. וקצת מהמחברים פירשו כי בהאציל הבינה לחסד כבר ביארנו שהיה חכמה מתעלמת בה, בהתעלמות הכתר בחכמה והאין-סוף ב"ה בכתר, וכן בכולם. אם כן אפשר לומר שנאצלו [שנאצל] החסד מכוח החכמה שהיה בבינה כאמור, והגבורה מצד הבינה בעצמה, וכזה נאמר בנצח והוד. ונמצאו חסד ענף החכמה, ונצח ענף החסד, וזהו קו החסד, וכן בשאר הקווים ויבוא הדבר דבור על אופניו. ותשובת החכם עדיין לא נאמרה'.

תהליך האצילות בדרך הסיבתית מתואר כאן בלי שימוש בתורת הבחינות, אם כי אלקבץ בוודאי ידע את העיקרון של שלוש הבחינות (עיין לעיל, עמ' 252). לעומת זאת הוא מטעים מאוד את ההכרח בהיכללות כל ספירה מכולן. השמירה על העיקרון הזה היא לדעתו הצד החשוב ביותר בסדר האצילות שהוא מתאר כאן, אם כי אין הוא מראה את תפקידו הדינאמי של העיקרון בחוד כל ספירה ובמעבר מספירה לספירה. שלא כמו רמ"ק בס' פרדס רמונים מבליט אלקבץ את הקשר בין סדר האצילות והעצמות המתפשטת, ולכן הוא מתעכב יותר על האופי הכללי של הספירות המעלימות ומעבות את האור האלוהי על-ידי עצם השתלשלותן זו מזו, לפי הכלל ש'הגילוי הוא העלם וההעלם הוא גילוי'. אבל תיאורו של אלקבץ דומה לזה של רמ"ק בהדגשת

דעתו של אלקבץ בעניין סדר האצילות

השתתפותו הפעילה של אין-סוף בהאצלת כל ספירה, וכן בראיית ו' קצוות ביחידה הנאצלת בבת אחת כשבמרכזה התפארת הנעלמת בדעת. בסוף הקטע מוזכרת רק בקיצור נמרץ הדרך השנייה, בלי תורת המסעים של רמ"ק; אך נרמז כאן שעל כל הנושא הזה היו דעות מגובשות בחוג המקובלים שבצפת (ואולי החכם המוזכר כאן הוא רמ"ק עצמו?).

בהמשך כתב-היד חוזר אלקבץ לעניין סדר האצילות, ושוב הוא מאריך בו²⁸³. כאן מובאות ארבע דעות, ששלוש הראשונות מתוכן זהות עם אלה שבקטע הקודם (השנייה נקראת כאן 'אבות ובנים ובני בנים') והרביעית מבליטה את אצילות הדו-פרצופין מן הבינה כבן ובת, בניגוד לדעה השלישית שלפיה נאצלו מבינה שישה בנים ובת אחת²⁸⁴. הטענות נגד הדעות השונות דומות לאלה שהובאו בקטע הקודם, ושוב מובע החשש 'שלא ימצא כללות עשר בכל אחת'. אולם מעניינת במיוחד טענה חדשה נגד הדעה השנייה: 'וענין שלוש של שלוש אם יהיו על הסדר — כתר עליון לחסד, וחכמה לגבורה, ובינה לתפארת, הקושי מבואר: שתהיה גבורה נאצלת מחכמה ותהיה מידת הדין הקשה והעזה; ותפארת מבינה — ודינין מתערין מינה — ויהיה הוא מידת רחמים'²⁸⁵.

אלקבץ רואה אפוא אפשרות נוספת של התפשטות בקווים: בדרך ישרה לפי סדר שלוש הספירות הראשונות. כלומר, חסד ונצח מכתר, גבורה והוד מחכמה ותפארת ויסוד מבינה. אמנם מיד מעלה אלקבץ את דעתו של קארו (ושוב, בלי להזכירו) וטוען נגדה מה שטען בקטע הקודם, אך ביתר חריפות: 'ולעג הוא לומר שאיחר הכתר להאציל התפארת עד שהאצלו [שהאצילו] החכמה והבינה החסד והפחד'²⁸⁶. את הקושי הזה פתר רמ"ק בעזרת תורת 'המסעים', שאלקבץ אינו מזכירה גם בקטע זה. תיאור סדר האצילות כאן אינו אלא חזרה על תיאורו הקודם, בתוספת הדגשה של רעיון ארבע המערכות באצילות, וכן מוטעמת יותר קדימת הדו-פרצופין לחסד וגבורה בהעלמו בבינה. גם כאן אין תורת הבחינות ממלאת תפקיד במהלך האצילות ורק שלוש הבחינות מוזכרות אגב אורחא²⁸⁷. לעומת זאת מפורטת כאן דרך האצילות לפי הקווים מבינה ולמטה:

'הבינה גילתה מציאות החסד, וגילוי זה מצד החכמה שבה. ואחר-כך שוב נתעלמה בחסד וגילתה מציאות הגבורה, וגילוי זה מצד בחינתה הנקראת

²⁸³ לקוטי הקדמות 180 ע"ב — 182 ע"א. הקטע מתחיל בכותרת 'עניין אחר באצילות'.

²⁸⁴ שם 180 ע"ב. ²⁸⁵ שם 180 ע"ב — 181 ע"א.

²⁸⁶ שם 181 ע"א. ²⁸⁷ שם, שם.

תורת האצילות

סטרא... שמשם דינין מתעריין... ושוב נתעלמה בחסד ובפחד וגילתה מציאות התפארת והמלכות, כי דו פרצופין היו, וגילוי זה מצד הכתר שבה. וכן על זה הדרך ליתר הספירות. כי בהתעלמה בג' אלה גילתה מציאות הנצח, וגילוי זה מצד החסד שנתעלם בה. ובהתעלמה בארבעתם גילתה מציאות ההוד, וגילוי זה מצד התפארת שנעלם בה'.²⁸⁸ תיאור זה מתאים לגמרי לתיאורו של רמ"ק בפרק השישי בשער סדר האצילות.

האור החוזר אצל אלקבץ

ראינו שבין אלקבץ ורמ"ק יש קרבה מסוימת בעניין סדר האצילות, והנה אלקבץ מביא רעיון נוסף בתורת האצילות, שרמ"ק מפתחו בהרחבה רבה: תורת האור החוזר. תחת הכותרת 'דרוש אחר בעניין האצילות' מסביר אלקבץ את הקשר האחדותי של עולם הספירות, שהוא 'סוד נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן'. המציאות שבה מאוחדות הספירות מתחילתן ועד סופן היא בהתפשטות העצמות האלוהית המאחדת את כולן מלמעלה למטה, ואילו אהדות סופן בתחילתן היא 'בסוד התהפכות האור'. וכך מבאר אלקבץ את הרעיון הזה: 'וביאור עניין זה דמיון אור המכה בכותל מלוטשת ומסויידת, כי יראה לעין כל ההתהפכות וחזרת האור ההוא לאחור, וניצוצות מתהפכות ממקום הכאת הכותל ההוא. כן העניין למעלה בספירות, כי מתהפך אור שאר הספירות העליונות בהגיעו אל המידה התחתונה וחוזר למעלה. וזהו סוד מלמעלה למטה, כי האור הישר המושפעת מהעליונות לתחתונה נקראת מלמעלה למטה, והוא בסוד הרחמים, והתהפכות האור נקרא מלמטה למעלה והוא בסוד הדין, כי כל התהפכות הוא דין כנודע'.²⁸⁹ חוקיות זו מתרחשת לא רק בעולם הספירות עצמן אלא גם בעולמה הפנימי של כל ספירה, כי 'בכל ספירה וספירה נכללות העשר אשר יש בה אור ישר ואור מתהפך'.²⁹⁰

תהליך זה אלקבץ מסבירו במסגרת החוק הכללי של ההעלם והגילוי: 'ולדעת סיבת ההתהפכות יותר ברור, ראוי להקדים הקדמה אחת, והיא כי ידוע שההעלם הוא גילוי והגילוי הוא העלם. וביאורו כי בהיות שהאור העליון מרוב הבהירות והזכות אשר בו אינו מושג כלל אלא נעלם מעין כל, עם היות שהוא שם במקום כל בהירותו ודקותו נגלה, אלא שאינו נישג והוא נעלם ממנו, והוצרך להנהגת העולמות לתת מציאות להשיג מהאור ההוא מעט מעט מזער; ולסיבת זאת ההתפשטות, כי באמצעות התפשטות האצילות הזה יתעבה

²⁹⁰ שם, שם.

²⁸⁹ שם 175 ע"א.

²⁸⁸ שם 182 ע"א.

האור החוזר אצל אלקבץ

ויתבסס האור ההוא באופן שנוכל להשיג ולהתנהג בו... ולסיבת התעבות האור נמצא בו התהפכות, כי האור ההוא בהיותו רואה עצמו נעלם הוא מבקש להאיר בעצם ומתהפך אל מקומו, כדרך כל דבר שהוא חוץ ממקומו שדורש ומבקש לחזור שם, וכעניין הלהב שמתנועע תמיד להתדבק למעלה במקומו, כן עניין האצילות — השפע חוזר ומאיר למעלה לדרוש מקומו²⁹¹.

ראינו לעיל²⁹², שאלקבץ תופס את האצילות כתהליך של התעבות האור האלוהי והיעלמותו. האור הזה הוא אפוא נעלם ביותר בהגיעו לסוף האצילות, והיעלמות זו מהווה כעין דחיפה פנימית לחזור ולהאיר יותר, ולכן מתהפך האור לחזור אל מקורו, שבו הארתו גדולה יותר (אם כי מצד אחר — מצד התחתונים — הריהו שם נעלם יותר).

הרעיון הזה מובן יותר מתוך הטעם השני שמביא אלקבץ להסברת התהליך של התהפכות האור: 'עוד טעם ב', כי בהיות שהשפע הנשפע מלמעלה נמשך עד מידת המלכות עם היכליה, כי שם נשלם האצילות, וכאשר הגיע לשם ולא מצא מקום להתפשט יותר חוזר ומתהפך למעלה. וכן בכל מידה ומידה, כי השפע הבא אל המידה הראשונה הוא יותר זך ובהיר מהיורד אל המידה השנית, כי כל עוד שמתפשט יותר הוא מתעבה, ואם כן אין השפע היורד לכל הספירות בערך ומדרגה אחת, ולכן בכל ספירה וספירה חוזר האור ומתהפך'²⁹³.

לפנינו ביטוי מובהק לדיאלקטיקה המיוחדת של ההעלם וההתגלות. עצם ירידת האור מהווה גורם לפעולה ההפוכה — העלייה בחזרה למקור. תהליך האצילות השופעת אינו פשוט וחד-משמעי, אין הוא 'בערך ומדרגה אחת', אלא כל שלב ושלב בו מהווה גם שלב בתהליך ההפוך. האופי הדינאמי הזה של האור האלוהי מובלט גם בקטע אחר שבו חוזר אלקבץ לנושא זה: 'זה ההתהפכות לא ימצא כי אם בהיות מונע לעבור האור יותר. ובהיפסק האצילות, כעניין ומשם ייפרד, ומטבע הרוחניות להתרבות, יתרבה בהתהפכות והשבת הניצוץ... כי אחרי שעד שם הוגבל בהירות ההוא ומשם והלאה יהיה בהעלם יותר, כמו שקדם, על כן יתהפך'²⁹⁴. אולם כיוון ש'שלמות הדבר הנה הוא כאשר הוא במקומו... וכל דבר בהימצא חוץ למקומו משתוקק לשוב אליו', לכן האור החוזר הוא בבחינת דין²⁹⁵. עצם מצבו של האור כשהוא מעובה מהווה גורם להשתוקקות האור לחזור למצבו הגלוי, והשתוקקות זו היא היא המניע לחזרת האור. מובן אפוא מדוע חזרה זו היא בבחינת דין, שהרי הגורם

²⁹¹ שם 175 ע"א-ע"ב. ²⁹² פרק שני, עמ' 97. ²⁹³ לקוטי הקדמות 175 ע"ב. ²⁹⁴ שם 178 ע"ב. ²⁹⁵ שם, שג.

תורת האצילות

היסודי להתהוותה הוא שלילי — מצבו הנחות של האור הכרוך בירידתו מלמעלה למטה.

תורת האור החוזר אצל רמ"ק

רמ"ק מקדיש לתורת האור החוזר שער מיוחד בס' פרדס רמונים (שער טו — ממטה למעלה), העומד ביסודו על רעיונותיו של אלקבץ, אבל רמ"ק אינו מזכירו בהקשר זה. לעומת זאת הוא אומר, בתחילת הפרק הראשון, שהאור החוזר הוא 'הנקרא בין החוקרים אור המתהפך', אם כי הוא עצמו משתמש בדרך-כלל במונח אור חוזר. כבר ראינו שרמ"ק קושר את רעיון האור החוזר גם אל עניין הידיעה האלוהית: הפרסא מחזירה את אור הצחצחות ועל-ידי החזרה זו נבנים 'היכלות' שמתוך עלייתם יודע האל את הנמצאים גם אחרי המצאתם. את הרעיון הזה לא מצאנו כלל אצל אלקבץ, אף-על-פי שבדרך-כלל ממשיך רמ"ק את כיוון מחשבתו. כמו אלקבץ כן רואה גם רמ"ק את האור החוזר ככוח המלכד את עולם הספירות: הספירות מתפשטות ממעלה למטה באור ישר, וכשמסתיים תהליך האצילות במלכות ומתייצב שם הוא חוזר בכיוון ההפוך מן המלכות אל הכתר ומתייצב שם — 'וזהו נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן, כי כתר שורה במלכות ומלכות בכתר'. אבל מטבעו של האור שהוא בעל אפשרויות של רפלקסיה עד אין סוף, ולכן 'אף המלכות שבכתר חוזר ויורד למטה, ומנהגה בדרך האור הראשון, עד שנעשה אור לאור ואור לאור עד אין תכלית, והכל נעוץ סוף בראש וראש בסוף'²⁹⁶.

זהו מובנו של הפסוק אני ראשון ואני אחרון וגו' — 'אני ראשון סוד משך והתפשטות אצילות ממעלה למטה; ואני אחרון הוא מציאות אור החוזר המתהפך ממטה למעלה'. הכתר נקרא אין והמלכות נקראת אני, אך הכתר הוא אחרון ממטה למעלה ומבחינה זו הוא 'אני', וכך נעוץ סוף האצילות בתחילתה²⁹⁷. נמצא שעל-ידי האור החוזר מאוחדת 'כל האצילות בשווה, כי הכתר במלכות ומלכות בכתר — אין אני — והחכמה למטה ביסוד והיסוד בחכמה וכן המדרגות אחוזות זו בזו'²⁹⁸.

²⁹⁶ ספ"ר פט ע"א, ועיין גם אור נערב מב ע"א-ע"ב.

²⁹⁷ ספ"ר טז ע"א, וכן גם בבחינות הפנימיות שבכתר: כאשר השפע בכתר הוא מכתר שבו לבינה שבו באור ישר אז הוא נקרא אין; וכאשר האור חוזר מבינה שבכתר לכתר שבכתר, אז נקרא הכתר אני (שער הצירוף פרק שלישי).

²⁹⁸ ספ"ר צא ע"א. וכך אפשר לראות את עולם האצילות כשתי מערכות הצומחות זו מול זו משני כיוונים הפוכים: 'עם היות שכל האצילות אחד מיוחד עם כל זה בבחינת שתי האורות הנזכרים הם שניים: אילן ששורשיו למעלה במקור העליון, דהיינו

תורת האור החוזר

אחדות זו של עולם הספירות מחוזקת עוד יותר, מפני שחוקיות האור החוזר קיימת לא רק בין הספירה הראשונה לאחרונה אלא גם בין כל ספירה לספירה: 'כמו שיש הארת חזרת האור מהמלכות כן חזרת האור מהיסוד, וכן מההוד, וכן לכולם. וכמו שיש אור ישר מכתר כן מחכמה... כי כל ספירה מקור לכל אשר תחתיה, וכל ספירה מראה שבו מכה אור העליונה והאור חוזר, עד שבדרך זה יעלו המאורות ישרים וחזורים עד אין מספר'²⁹⁹. יתר על כן, חוקיות זו שוררת גם בבחינותיה הפנימיות של כל ספירה וספירה: 'שכל ספירה משפעת בפני עצמה מכתר שבה למלכות שבה והאור חוזר בעצמותה ומתהפך ממלכות שבה אל הכתר שבה'. אמנם קיימת בכתר נקודה אחת שאינה כלולה בתהליך הזה — 'אותה הבחינה המתקרבת אל השורש העליון והיא משפעת ולא מושפעת', אך יש בו גם בחינה המשתפת את הכתר בחוקיות הכללית של עולם האצילות — בחינת הנוקבא שבו, המקבלת מן הבחינה העליונה, וממילא מחזירה את האור המשתקף בה³⁰⁰.

את הרעיונות האלה מצאנו גם אצל אלקבץ, אלא שאין הוא מקשר אותם לעניין זכר ונקבה. לעומת זאת מרבה רמ"ק להשתמש בסימבוליקה זו, המציינת את השניות היסודית שעל-ידה נבנה עולם האצילות, וכן כל הנמצאים שמתחתיו. בתחילת פרק שלישי בשער טו מעמיד רמ"ק זה מול זה ארבעה זוגות של ניגודים איכותיים: זכר-נקבה; רחמים-דין; עליון-תחתון; משפיע-מושפע. האור הישר הוא הזכר המשפיע ובעל טבע של רחמים; האור החוזר הוא בעל התכונות ההפוכות. והנה למרות מה ש'בהיות הנקבה חוזרת פניה לקבל אינה משפעת ודאי, ובהיות הזכר משפיע אינו מקבל'³⁰¹, הרי לפי החוקיות של חזרת האור מסתבר שהנקבה נהפכת לזכר והזכר לנקבה, והדיא-לקטיקה שראינוה לגבי היחס עילה-עלול חוזרת כאן לגבי התהליך של חזרת האור.

אור ישר... ויש אילן ששורשו למטה בסוד אור המתהפך החוזר' (שם צ ע"א), וכן בשער ערכי הכינויים ערך אילן. עיין גם ש"ק עמ' 33, כאן מקיף הדימוי הזה את כל עולמות אבי"ע). בדרך זו מיישב רמ"ק סתירה המתגלית, לדעתו, בין שני מקומות בתיקוני זוהר (תיקון 49 פה ע"ב; תיקון 69 קי ע"ב).

²⁹⁹ שם פט ע"ב (בתחילת פרק ב).

³⁰⁰ שם צא ע"ב. כך מפרש רמ"ק את מאמר האידרא זוטא (רצ ע"א) על בחינות זכר ונקבה שבכתר עצמו: 'הכתר עצמו היו נכלל בו זכר ונקבה, כי מקצתו זכר ומקצתו נקבה... ועניין זכר ונקבה שבכתר הם: בחינת חכמה שבו — זכר, ובחינת בינה שבו — נקבה, ושתיים נכללים בו בסוד אור קדמון, אור צח, אור מצוחצח שבכתר (ספ"ר נט ע"א). ועוד נחזור לעניין זה להלן.

³⁰¹ שם צ ע"א. עיין גם ש"ק עמ' 131, 171. לסימבוליקה זו קשור גם הרעיון על מים תתאין (מים נוקבין), המתעוררים במלכות עלידי האור החוזר, ובזה היא ממלאת

תורת האצילות

רמ"ק מדגיש יותר מאלקבץ את תפקידה של הדיאלקטיקה הזאת בעיצוב הכלים; ההתפשטות הישרה של האור האלוהי אינה מספיקה כדי לבנות את עולם האצילות, אך לא מפני שהיא חלשה מדי אלא מפני שהיא חזקה מדי. ברעיון הזה אנו יכולים לראות מידה של דמיון לרעיון הצמצום הלוריאני, שהרי יש כאן תנאי שלילי להתהוות עולם האצילות — רק על-ידי צמצום האור האלוהי וסילוקו כלפי מעלה יכולות הספירות להתאצל בשלמותן (אם כי עקרונית עומד הרעיון הזה, כפי שמדגיש אלקבץ, על החוקיות של ההתגלות וההעלם). הרי שרמ"ק לא רק מגביל את העצמות על-ידי הכלים, שאינם זהים עמה; הוא לא רק מחליש את האימאננציה שלה בסדרה של התלבשויות; אלא גם בעצם מהלך האצילות הוא מדגיש את הצורך באור חלש יותר שבלעדיו אין מערכת הכלים יכולה לעמוד ביציבות. וכך העליונים צריכים לתחתונים והתחתונים צריכים לעליונים, ולכן כוח התחתון בעליון וכוח העליון בתחתון. ואין-סוף כולם צריכין לו והוא אינו צריך לשום אחד מהם³⁰².

לעומת אין-סוף, שבו אין כל שניות וכל תהליך, הרי המציאות שמחוצה לו, ואפילו מציאות הספירות העליונות, אינה נשלמת אלא אחר סיום התהליך של התפשטותה ושיעורה על-ידי קו-המידה מלמעלה למטה וחזרתו בכיוון ההפוך: 'הנה הספירות העליונות אינם נשלמות עד התפשט התחתונות; ולזה כל זמן שההתפשטות התחתון לא נתפשט ולא נתקן, גם העליונות לא נתקנו. ולזה אחר שנתפשט האצילות ונבנה הבניין על המידה המתוקנת חזר והשריש התחתונים בעליונים והיינו סוד קו-המידה העולה וקושרת תחתונים למעלה'³⁰³.

שוב אנו רואים עד כמה רמ"ק מבטל את חשיבותו של הסדר הסיבתי הישר של הספירות, שהרי ההבחנה הפשוטה בין עילה ועלול מאבדת את משמעותה. וכיוון שקיימת רפלקסיה אינסופית של אור ישר ואור חוזר בין הספירות, הרי הספירות נבנות תוך תהליך דינאמי בלתי-פוסק, אם כי רמ"ק אומר, בדרך-כלל, שהבניין מושלם בחזרת האור ממלכות אל כתר.

בחינתו של האור החוזר כדין

ראינו שאלקבץ קובע שהאור החוזר הוא בבחינת דין. הוא מסביר קביעה זו בכך, שהאור החוזר הוא תגובה לאופי השלילי שיש לעצם ירידת האור

תפקיד אקטיבי באקט היחוד (עיין ספ"ר צא ע"ב, וכן שער מהות והנהגה פרק יט).
³⁰² אור נערב לו ע"א.

³⁰³ ש"ק עמ' 28 (בהתחלת פרק יד).

בחינת · של האור החוזר

והתעבותו — האור היורד שואף לחזור אל מקורו השופע. והנה רמ"ק אינו מעלה את הנימוק הזה להסברת אופי הדין של האור החוזר³⁰⁴, אם כי גם הוא רואה את האור הישר כעיקרי ואת האור החוזר כרפלפסיה מוחלשת שלו: 'האור הישר הוא סוד האור העיקר, יסוד-מוסד באצילות. אמנם סוד אור המתהפך אינו מאיר בסוד אור הישר, כדמיון ניצוץ השמש שלא ידמה החוזר מכוחו אל עצמותו, כי החוזר תולדה אחת מתולדותיו בסיבת אחר [אחד] מהמקבלים וניצוץ הישר הוא עצם הניצוץ בעצמו. ועל דרך זה נקיש באצילות. וכמו שלא ידמה האור בחזרתו מתוך העששיות והמראה שאינה מאירה אל חזרתו... כן העניין בסוד חזרת האור מהמלכות או מהיסוד וכיוצא בו, וכן שינוי האור לפי שינוי הגוונים במראה המקבלת הניצוץ וחוזר אורה אל מקורה הקדמון'³⁰⁵. מפאן שכל אור ישר משנה את צביונו על-ידי החזרתו, על-פי צביונה של הבחינה שממנה הוא מוחזר. אולם לא מפני סיבה זו האור החוזר הוא דין, אלא מפני שהוא מקבל ולא משפיע.

תכונה זו של האור החוזר מודגשת יותר על-ידי ראייתו כנקבה: 'כי האור מצד הזכר המשפיע יורד ומכה, והניצוץ חוזר אל מקורו מצד הנקבה המקבלת. והנה האור החוזר בהיותו עולה לקבל הוא הנקבה, וכעניין בהיות האור היורד שהוא הזכר יורד במעט ובצמצום ונמצא מתלבש ומתעטף באור החוזר, ונמצא הנקבה שהוא האור העולה מכתיר ומעטר וסובב לזכר שהוא האור המושפע. וסיבה לזה מפני העוונות שאין השפע היורד והאור המתפשט בשופע עד שיגביר על האור העולה, ולכן זהו עניין רע ורעה חולה, נקבה תסובב גבר. אבל לזמן הגאולה יגבר האור היורד והשופע עד שימלא ויגבר על האור החוזר, ונמצא האור העולה מתעטף בתוך אור היורד, ואור היורד כוח הזכר סובב לנקבה שהוא אור העולה החוזר'³⁰⁶.

לפי זה נובעת התגברותו של האור החוזר על האור הישר והלבשתו אותו מצמצום השפע של האור הישר, אך רמ"ק רומז כאן גם לרעיון אחר. בפרק ג בשער טו הוא מביא בשם אחד מ'כותבי סודות' שלספירות יש מעין לבושים או קליפות, אלא שרמ"ק אינו מזהה אותם עם כוחות הרע אלא רואה אותן

³⁰⁴ מעניין שבעל עס"ר מביא (בסוף סיכומו של פרק ב בשער טו) את הנימוק של אלקבץ, ואפילו לפי לשונו: 'וכל דבר בהימצא חוץ למקומו הוא משתוקק עליו, כמו להב האש. ומזה הטעם ההתהפכות הוא דין' (עס"ר לו ע"א).

³⁰⁵ ספ"ר פט ע"ב.

³⁰⁶ ס' גרושין יא ע"ב. רמ"ק מביא כמה דוגמאות פרטיות יותר לדין הנוצר על-ידי האור החוזר. כך למשל הופך ההוד לדוה, 'שהוא סוד האור חוזר אור המתהפך', שהוא דין (ק ע"ב). וכן, מיאלה הופכים באור חוזר לשם אלהים שהוא דין (קטו ע"א).

תורת האצילות

כבחינת הדין של הספירות: 'ואין ספק שמה שאמר בתחילת דבריו באמרו כמו שיש ספירות פנימיות וכו' כן יש ספירות חיצוניות, שאין כוונתו בקליפות... אלא ודאי הכוונה על האור החוזר המעלים הרחמים בסוד הקבלה'³⁰⁷. אולם כבר ראינו (לעיל, עמ' 231) שרמ"ק תופס את הדין כבעל תפקיד חיובי בבניין המציאות; הקליפה של הספירות מחזיקה אותן, כביכול, בתוך מסגרת יציבה המגבשת את קיומן מחוץ לאלוהות. בזה שונה תפיסתו של רמ"ק מזו של אלקבץ, הרואה את אופי הדין של האור החוזר כשלילי בלבד.

לסיומו של עניין זה יש לציין, שרמ"ק מרחיב את עקרון האור החוזר גם לעולמות בי"ע, ואם כי גם כאן הוא בבחינת אור גרוע מן האור הישר, הרי בכל־זאת מצד מסוים חשוב העולם התחתון מן העולמות העליונים, באשר רק על־ידו נמשך האור הישר למעלה למטה: 'לנמצאים כולם שני פנים. הא' הם הפנים המביטים למעלה ועולים כולם ממטה למעלה, מעשייה אל יצירה ומיצי־רה אל בריאה ומבריאה אל אצילות. והפנים ממטה למעלה הם גרועים בערך הפנים שהם ממעלה למטה, דהיינו הפן הב' שירד מאצילות אל בריאה... והם הפנים המשובחים, שהם ביושר, אור עליון מתנוצץ ויורד ממדרגה אל מדרגה'. אבל דווקא משום כך חשוב העולם התחתון, שבו נמצא האדם היכול בעבודתו למשוך את השפע ממעלה למטה, 'כי אפילו יתקבצו כל העליונים לייחד המידות העליונות להמשיך טובתו לא יועילו כמו אם יתכוון האדם התחתון'³⁰⁸.

הבדלי־הדגשה בסדר האצילות בס' אילימה

אמרנו שבחלק הנדפס של ס' אילימה אין דיון מפורט בסדר האצילות, וגם מה שנאמר בעניין זה שונה בכמה נקודות מן הדברים שבס' פרדס רמונים. שינויים אלה אינם מגיעים לידי ניגוד, אלא מתבטאים בהבדלי הדגשה. בס' אילימה ניכר מאוד תפקידו של אין־סוף בכל השלבים של האצילות, אך פעולת ההאצלה של אין־סוף פועלת כשהוא לבוש בקו־המידה³⁰⁹, במקום תיאור

³⁰⁷ ספ"ר צ ע"א.

³⁰⁸ ש"ק עמ' 33. יש עוד להעיר שרמ"ק רומז שדרך עליית האור בעולם האצילות הוא כדרך ירידתו — דרך המסעות — אך אין הוא מפרט את הרעיון הזה: 'הספירות הם עשרה מלמעלה למטה ועשרה מלמטה למעלה, כדמיון ניצוץ השמש הבא ומכה במראה הלטושה וחוזר ומתהפך נגד מקורו. כן העניין בספירות, כי הם באים מלמעלה למטה עד המלכות ושם מצב האור, וחוזר אל מקורו דרך המסעות' (ספ"ר ח ע"ב).

³⁰⁹ תיאור של פעולה זו מופיע למשל באילימה צו ע"א-ע"ב, ועיין לעיל פרק שני, עמ' 147-148.

הבדלי-הדגשה בסדר האצילות

מפורט של סדר אצילות הספירות מופיע כאן דיון עקרוני יותר הקשור תמיד לתורת עצמות וכלים, ורמ"ק מעוניין ראשית-כול בפעולתה של העצמות (המתפשטת כקו-המידה)³¹⁰ ולא-דווקא בהשתלשלות הכלים. השתלשלות זו בסדר-האצילות הרגיל מוזכרת אגב-אורחא בפרק יג בתמר ב' תוך הדגשה רבה של תפקיד הרצון בתהליך זה. אמנם ברצון-הרצונות כלולים שורשי הכלים, אך רמ"ק אינו מציין כלל את סדרם בו לפי עקרון שלושת הקווים.

עיקרון זה כמעט שאינו מוזכר גם בתמר ג' בעין-כל המוקדש לנושא: 'באצילות דרך כלל וקדימתו זו על זו'. את התמר הזה פותח רמ"ק בדיון כללי באצילות על-פי הסדר הסיבתי הנקרא כאן 'על צד החקירה'. אפשר להבין את הביטוי הזה, שהרי הוא מציין את סדר הספירות על-פי העיקרון של עילה-עלול הלקוח מן הטרמינולוגיה הפילוסופית. הטעם לסדר הזה המובא כאן הוא אותו הטעם שהובא בס' פרדס רמונים — הספירות יכולות להיבדל זו מזו רק על-פי ההבחנה שבין עילה ועלול³¹¹: 'המציאות המחוייב אל הספירות על צד החקירה הוא שיהיו משתלשלות זו מזו ועלולות זו מזו, והטעם שאחר שאינם גוף אלא שכל, אם היו שתיים יוצאות ממציאות אחת במה ייפרדו? אלא הבדלם להיותם י' הוא בהיותם עלולות זו מזו. ולפי זה יהיו הספירות: כתר נאצלת מאין-סוף וחכמה מהכתר', וכן הלאה.

אמנם רמ"ק מזכיר גם כאן שסדר זה עדיין אינו מסביר את פעולותיהן השונות של הספירות: 'ואם אנו הולכים בדרך זו לא נמצא עניין אל ההנהגה בלל, כי אחר שהם עלולות זו מזו וכתר שואב כוח מאין-סוף ומשפיע בחכמה וחכמה בבינה... ועל דרך זה לכל הספירות, מה לי אם תאמר י' ספירות או מאה ספירות או ספירה אחת... כי אחר שאני אומר שהאין-סוף ישפיע כל הפעולות וישתלשלו למטה מעילה לעלול הרי אין-סוף משפיע בכתר וכתר בחכמה וכן עד כמה — אם ארצה אומר אלף ואם ארצה אומר ג' או ד'. ואם כן נאמר שיהיה העניין על צד הקבלה שהם י' עלולות זו מזו, לא שאנו נדע טעם למה יהיו י' ולא יהיו י"א או י"ב או כ', ולא צורך ולא הנהגה ח"ו; בדרך זה יצא משפט כל המקובל מעוקל, שהרי הספירות לכל אחת ואחת פעולה שאין

³¹⁰ תפקידה של העצמות בהתפשטות האצילות מתואר באריכות בדף כו ע"ב. בהדגשה זו של הקשר בין סדר האצילות והעצמות המתפשטת קרוב ס' אילימה לאלקבץ.

³¹¹ עיין לעיל עמ' 246, 256. אמנם בס' אילימה מבוטאת ההבחנה הזאת כהבדל שבהשגה: 'שאינו הבדל גשמי או הרחק משוער בחומר, אמנם הכוונה על הבדל ההשגה כהבדל שכל משכל, או התקרבות שכל אל שכל, דהיינו בהשגה... והתעלות אלו על אלו כמציאות ההשגה הנז', לא עילוי גשמי (אילימה כב ע"ב). עיין גם כו ע"א, וכן בש"ק עמ' 78 ובספ"ר שער סדר עמידתן סרק שישי. עיין גם לעיל, פרק ראשון, עמ' 56-57.

תורת האצילות

לחברתה... ואם כן היאך יהיו עלולות זו מזו, והרי אין-סוף פועל בחסד מה שאינו פועל בגבורה... והנהגה לסדר זה לא יתן מקום לשנאמר שיהיו עלולות זו מזו ומשתלשלות, שהרי אין-סוף פועל על-ידי כל אחת ואחת פעולה ידועה, ואחר שכל הפעולות מאין-סוף למה נקדים פעולה זו על פעולה זו... ואם כן הדרא קושיא לדוכתיה — במה ייבדלו הספירות זו מזו, שקדימת עלול ועילה לא יתן מקום להנהגה אם לא שלא נתן הנהגה ידועה לכל אחד ואחד, אלא כל ההנהגות יחד לכל אחד ואחד כדפירשתי בדרך החוקרים. רמ"ק מבטיח לחזור לבירור הבעיה הזאת, ובסוף הפרק הוא משאיר אותה כשאלה פתוחה: 'ודרך-כלל בפרק זה נאמר שמצד אחד נראה שהספירות עלולות זו מזו והפעולות מזו לזו; ומצד אחד נראה שהספירות כולם פועלות קשורות באין-סוף, ויש פעולה ידועה לכל אחת ואחת'³¹².

בהמשך הדיון בנושא זה חסר כל התיאור המפורט של אצילות הספירות בדרך הבחינות כפי שהוא בא בס' פרדס רמונים. לעומת זאת מנסח רמ"ק כאן את רעיונותיו באופן כללי ועקרוני יותר. כך הוא קובע בפרק ג, שבתהליך האצילות מתמעטת מציאות המשתלשלים בגלל הנשירה, כביכול, של הספירות הנשארות במקומן: 'שיהיו מציאות הספירות למעלה ברצון-הרצונות והתפשטם במציאות הכתר, עם צאתם אל החכמה והבינה, יותר מרובים ומשובחים ממציאות למטה מחכמה ובינה. והטעם כי בהיותם בכתר יהיו כולם שם, וכאשר ירדו הרי נשאר הכתר שאינו עוד משתלשל, וימעטו המציאות. וכן ברדתם מחכמה ימעטו שהרי נשארה החכמה... ואינו דומה השתלשלותם וצירופם זו מזו בהיותם י' אל צירופם והשתלשולם בהיותם ט'. ... בזולת שבח ופעולת הספירות בהיותם מושרשים שם בכתר שהם קרובות לאין-סוף'. כאן מתרהשים התהליכים שבבחינות העליונות של כתר, מרצון-הרצונות עד תיקוני אריך-אנפין, שדיברנו עליהם בסעיף הקודם: 'יצטרכו כמה השתלשלות עד הכתר, ממציאות אל מציאות שם עד צאתם מהמאציל אל נאצל ומנאצל ראשון אל בחינת השתלשלות, עד צאתם ממנו להתמעט שיעורם ולהגבילם אל מקום גילויים'³¹³. אולם כל זה אינו מבטל את האחדות של כל הספירות המקושרות על-ידי בחינותיהן הפנימיות, שרמ"ק מזכירן בסוף הפרק הזה, אך בלי כל פיתוח ופירוט.

³¹² שם כ ע"א (בפרק ג).

³¹³ אילימה יט ע"א.

בחינות זכר ונקבה

בחינות זכר ונקבה

לעומת זאת מובא בפרק הבא עיקרון אחר באצילות, שאינו מוזכר בס' פרדס רמונים אלא בקשר לאור החוזר בלבד. העיקרון הזה הוא חלק מן החוקיות הסיבתית, אם כי הוא מנוסח במונחים איכותיים של זכר ונקבה: 'אמנם יש עוד בחינה, שעם היות שנשמור יחס עילה ועלול יתייחסו בבחינה אחרת... והעניין הרומז כאן לחכמינו כי אין בדיה שלא יהיה מזכר ונקבה. והרי אין סוף מוליד ראשון ממציא כל הנמצאים, אמנם האציל ראשונה הכלי, שעל-ידי אותו הכלי יהיה נקבה לקבל השפעתו. והיו הנמצאות כצאתם ממנו הם יוצאות זכרים — ירצה מתפשטים, אינם צריכים להחזיר פנים אל צד מעלה לקבל, שהם משפיע ולא מושפע; ואלו מתפשטים ויוצאים ממאציל אל נאצל, והרי בחינה ראשונה אל הכתר היא מעלה זו — רצון-הרצונות. ושם המציא והאציל ברצון-הרצונות שיהיה שם, ולא לצורך שם אלא בהתפשטות למטה בסוד זכר ונקבה, משפיע ומושפע, כדי שיהיו הנמצאות מתאמצות והולכות, שאם לא תדמה כך יהיה קיים עומד בעצמו, בלתי מתפשט. לכך אפילו בכתר, בגזירת החכמה הקדומה אשר בכתר, מיד שם נודמן זכר ונקבה, והם חכמה ובינה קדומות נעלמות בחכמה המושרשת שם להוציא סוד הנמצאות אל מציאות'³¹⁴. אילולא עלתה בכתר עצמו ההכנה הראשונית הזאת המאפשרת את ההשתלשלות, לא היה תהליך ההתפשטות יוצא אל מעבר לרצון-הרצונות, ואפילו היו בו השתלשלויות פנימיות לאין-ספור, והמציאות היחידה היתה 'אין-סוף ממציא הכתר ולעולם דבק במאציל'. אולם השניות היסודית הדרושה לשם ההשתלשלות הנמשכת נוצרת כבר בכתר, והיא השניות של זכר ונקבה, משפיע ומושפע, ובזה מצויה גם הדינאמיות ההכרחית להתפשטות הנאצלים: 'אלא ימציא הרצון שם זכר ונקבה, הם חכמה ובינה, יתנו להויות סוד ההעתק ממציאות אל מציאות, הנה יהיו הנמצאות שם יוצאות מאמתת אחדותו אל מציאות הכלי הראשון, ואחר-כך יעתיק המציאות על-ידי הכלים האלו שהם זכר ונקבה וילדו והולידו הנמצאות מעניין לעניין על-ידי העתק, כעין העתק התולדות מהמזונות והשורשים ילקח בזכר וימציאם מההעלם הגמור אל היש בזכר ומשם יתמצאו בנקבה'.

המעבר הזה של ההויות מן ההעלם הגמור, שהוא בבחינת אין, אל הבחינות המתגלות יותר מתרחש בבחינות העליונות של כתר (עיין לעיל, עמ' 204), אך

³¹⁴ שם, שם (בפרק ד). עיין גם ש"ק עמ' 17 ולעיל הערה 300.

תורת האצילות

כשהוויות מגיעות לבחינותיהן המוגדרות כזכר ונקבה — בחכמה ובינה שבכתר — נוצרת כבר 'הצבת בצבת עשויה', ורמ"ק יכול להמשיך במשל הביאולוגי ולומר, שמציאות הספירות התחתונות בשורשיהם העליונים היא 'כאילו תאמר ראובן בהעלם יעקב בבטן רבקה'. מעמדו של כתר (בבחינתו העליונה) בתהליך הזה הוא מיוחד — הוא 'בן ראשון, אין אביו צריך צבת לעשותו, ולזה עלול ראשון נמצא בלי זכר ונקבה, מפני שהוא כלי יוצא מעצמות, ולזה ניתן לו שבת ומעלה על כל נאצל'³¹⁵. אין לטעות בהבנת המלים 'כלי יוצא מעצמות'; כוונתן אינה שכתר הוא האצלה סובסטאנציאלית מעצמות האל, אלא, אדרבא, שהוא מחודש באקט מיוחד וספונטאני של האל (ועיין לעיל, עמ' 200).

אפשר, אם כן, לסכם את תהליך ההעתק מרצון-הרצונות עד לשורש הנעלם של שבע הספירות התחתונות: 'בהתפשטות ראשון אין-סוף מאציל ומוציא רצון-הרצונות, ואחר-כך זה הרצון כלי והמאציל עצמות מודד באמצעות הכלי מידות הנמצאות. ולזה מצדו בונה עולמות ונותן להם התפשטות מרצון-הרצונות, רצון לרצון עד אין תכלית וגבול. אמנם מצד התפשטות הרצון צריך צבת לצבת ויחריב אותן הרצונות שלא יתפשטו, אלא [לא] חורבן ח"ו אלא העלם, כהעלם אל מקורם ברצון... עד יתוקן ברצון-הרצונות הצבת לצבת. וייבחן שם הכלי מצד עצמן [עצמו?] ד' בחינות: בחינת הכתר, כדפירשתי בפרק הקודם. ובחינה ב' — החכמה, זכר להוליד, לוקט ולוקח מן הכתר. ובחינה ג' — בינה, אם נקבה מקבלת מן החכמה. ובוזה ייעתקו הנמצאות בכתר עצמו ממציאות אל מציאות. ובחינה ג' היא בכתר, אמנם הד' — הבנים, ז' ספירות נעלמות, שורשים נעלמים'³¹⁶.

אחרי התפשטות חכמה ובינה אל מקומן הן מולידות את שבע הספירות עצמן אל מקומן. בתהליך של המעבר מחכמה לבינה ממלאת הדעת תפקיד מיוחד של המערה את הזרע מן הזכר (החכמה) אל הנקבה (בינה). הפונקציה המתווכת הזאת של הדעת מופיעה הן בתוך הכתר עצמו והן מחוצה לו, במערכת זעיר-אנפין³¹⁷.

במשך דבריו (בפרק ז) מתאר רמ"ק את אצילות ו' קצוות, והוא מדגיש גם כאן (כמו בס' פרדס רמונים) את מקומה המרכזי של תפארת, ולכן אפשר

³¹⁵ אילימה כ ע"א (בסוף העמוד). עיין גם נט ע"ב (בפרק כב).

³¹⁶ שם כ ע"ב.

³¹⁷ שם כא ע"א. על פעולת הדעת כמערה את כוח החכמה אל הבינה עיין גם צד ע"א. רמ"ק מרבה בדיונים מפורטים מאוד על בחינות זכר ונקבה שבספירות. עיין בעיקר פה ע"ב — פו ע"ב.

בחינות זכר ונקבה

לומר שהיא קודמת לחסד וגבורה: 'אם יקדם התפארת אל החסד והגבורה יהיה העניין תלוי במה שהתפארת כלל ו' קצוות, והנה התפארת נקודה מרכז לכולם וכולל כולם, והוא היוצא והמוציא אותם מבטן המלאה, ויוצא הגוף ואילו יתלוו הזרועות. ולכך התפארת גוף מתכסה בין כתפיו, שהם שורש הזרועות, והזרועות הם מתפשטים אילך ואילך. ולזה תחילת אצילות ו' קצוות החסד, ודרך החסד תתפשט זרוע שמאל... והיינו שהתפארת צומח בתחילת גילוי ההנהגה ויתגלה החסד, ודרך בו הגבורה, ודרך שניהם התפארת'.

בהקשר זה מוזכר גם סדר האצילות על-פי הקוים: 'בעת אצילות ו' קצוות נודע היות מציאות הספירות חסד דין רחמים. והחסד שורשו מן החכמה, והדין שורשו מן הבינה להיגלות ולהתעורר, והרחמים שורשם מן הכתר. שכאשר יהיה מציאות אצילות התפארת בו' קצוות מן הבינה לא יהיה אלא בעזר ג' ספירות — הכתר והחכמה והבינה — לכך יתנו כוחם באצילות ג' אלו: הכתר יתן בתפארת כוח הנהגת הרחמים, החכמה יתן בחסד כוח הנהגת החסד, הבינה יתן בגבורה כוח הנהגת הדין. והרי יימצאו המידות האלו מושרשות מכתר-חכמה-בינה והם נאצלות מן הבינה בעזר כתר וחכמה, מתיילדות מן החכמה אל הבינה בסוד זכר ונקבה, כמבואר בפרקים הקודמים. ולזה עת אצילות והתפשטות כל בחינה ובחינה משישה קצוות יתן השורש עליון כוחו בענף המשתלשל ומתאצל. ולזה יימצא מציאות ו' קצוות מחכמה אל הבינה, ומבינה אל הגילוי, ויימצא כוח הספירות האלו כל אחת ואחת בענף אשר לו... אמנם נתקבצו שישה יחד מן החכמה אל הבינה ומן הבינה אל הגילוי. ובעת התפשטותם נתפשטו מכוח השורש ההוא שהיה נותן כוח ההתפשטות, והיה מציאותם מתגלה: חסד תחילה ואחר-כך גבורה ואחר-כך תפארת. ואין התפארת נמנע מציאותו בתחילת היגלות החסד, שהרי החסד ראש לשישה קצוות, תחילת המשך הגוף, דהיינו התפארת כדפירשתי³¹⁸.

לפנינו אפוא תיאור של סדר האצילות המתאים בקוויו הכלליים לתיאור שבס' פרדס רמונים: הספירות משתלשלות הן בדרך סיבתית והן בדרך של קווים, ושישה קצוות נאצלים כיחידה אחת שבמרכזה ספירת התפארת. אולם אין כאן כל פיתוח של תורת המסעים, ועצם סדר האצילות בדרך הקווים מובא רק אגב-אורחא. סדר זה מוזכר עוד בפרק ט בעין-רואי תמר ו', והוא נקרא כאן 'משלוש אל שלוש'. לפי עיקרון זה מתחילה האצילות מדעת יודע וידוע שבכתר (שבו מתפצלת אחדותם שבאין-סוף) ונמשכת דרך בחינות חב"ד

³¹⁸ שם כא ע"א, ועיין גם כט ע"א.

תורת האצילות

שבכח"ב עד לחסד-גבורה-תפארת ונצח-הוד-יסוד עצמן; לבסוף מרוכזים שלושת הקווים במלכות³¹⁹.

סדר האצילות על-פי הבחינות מתואר בקיצור מתוך הסתמכות על הפסוקים האחרונים בפרק כח באיוב. וכך הוא התהליך לגבי החכמה: 'בחינה ראשונה — ויספרה — מציאות החכמה ואין זולתה. שניה — הכינה — לתת בה כוח שיוכל לסבול הספירות בתוכה. שלישית — חקרה — מציאות הכפירות בתוכה. רביית עית — ויאמר — צאת הבינה ממנה והתפשטותה אל מקומה'³²⁰.

האור החוזר בס' אילימה

תורת האור החוזר מוזכרת בכמה מקומות בס' אילימה, אך פיתוחה הרחב בא כנראה בחלקים שלא הודפסו. רמ"ק קובע גם כאן שלספירות אין קיום 'אלא על-ידי שני אלה: הא' — הכוח המושך ממטה למעלה. הב' — כוח הדוחה ממטה למעלה, ועל-ידי-כך גידולם'³²¹. אולם בס' אילימה מדובר תמיד על עלייתו של קו-המידה אחרי גמר מדידתו את הספירות: 'ויעשה עמידה ומצב לאור המתפשט וחזר כנגד מעלה'³²². בעלייתו זו של קו-המידה ממטה למעלה הוא חוזר ומודד את הכלים וקושר אותם שוב בשורשם. על-ידי-כך נשלמת המדידה ומערכת הכלים מיוצבת ומוכנה להתפשטות הרגילה של העצמות בתוכה: 'ואחר ששערה ונתקשרה סוד המידה בשורשה, והמידות נמדדות, נתפשט אור אין-סוף ונתלבש בסוד לבושי ההנהגות לפעול על-ידי הכלים המשוערים'³²³. ראינו שעל-ידי האור החוזר יודע האל את הנמצאים אחר הימצאתם. רעיון זה חוזר גם בס' אילימה, אך בהבדל אופייני מאוד מס' פרדס רמונים: כאן מדובר על ידיעת הכתר את הנמצאים על-ידי חזרתם בעליית קו-המידה³²⁴. עם כל ההבדלים האלה אומר רמ"ק, שתנועתו של קו-המידה ממטה למעלה היא-היא סוד אור חוזר שפירש בס' פרדס רמונים שער ממטה למעלה³²⁵. לבסוף יש להזכיר, שגם בס' אילימה קובע רמ"ק ש'אור חוזר בסוד הדין, ובמקומו ארחיב העניין הזה'³²⁶.

³¹⁹ שם פר ע"ב, עיין גם נח ע"ב, סז ע"ב, פה ע"ב, פח ע"א. בכל המקומות האלה מוזכרים הקווים רק כבדרך-אגב. במקום שלושת הקווים מודגשים בס' אילימה ג' ראשי ההנהגה: עיין סז ע"ב — יז ע"א, ובעיקר צח ע"א.

³²⁰ שם כד ע"א. בסוף הפרק הזה (פרק יג) אומר רמ"ק 'ותמצא קצת רמוז מזה בספיר שער סדר האצילות'.

³²¹ אילימה צט ע"ב. ³²² שם כה ע"ב.

³²³ שם מ ע"א — בסוף פרק נד שהוא האחרון בדיון על מאמר קו-המידה. חזרה זו של קו-המידה אל שורשו נקראת גם 'עילוף' — עיין לעיל, פרק שני, עמ' 144.

³²⁴ אילימה פה ע"א. ³²⁵ שם לו ע"ב (בפרק מח). ³²⁶ שם צג ע"א.

פרק רביעי

האל והעולם; סיכום ומסקנות

האחדות של עולמות אבי"ע (אצילות, בריאה, יצירה, עשייה)

כשם שעצם המלה אצילות (מלשון 'אצל') מורה על מהות הספירות האדוקות באין-סוף על-ידי העצמות המתפשטת בהן, כך מורה המלה בריאה (מלשון ברא — חוץ) על 'הוויית הדבר בהווייה נגלית יותר מן האצילות', והווייה זו היא אף רחוקה יותר 'מעילת העילות הנעלם תכלית העלם ומרוחק מהעביות'. למרות ההבחנה הזאת בין עולם האצילות ועולם הבריאה המורה על 'הבדל הדבר מהמקור', מדגיש רמ"ק 'שלא יהיה הבדל ח"ו'.

הקרבה בין שני העולמות באה לידי ביטוי בכך, שעשר ספירות דבריאה הם 'כיסא ולבוש לעשר דאצילות'. ספירות הבריאה הן כיסא לספירות האצילות, אך הן גם ענפים הנאצלים מהן. יתר על כן — 'ספירות דבריאה אינן זהות עם עולם הבריאה עצמו אלא הן התפשטות נמשכת של 'ספירות דאצילות: 'ואל יחשדנו שומע שכוונתינו לומר שהבריאה, דהיינו הכיסא, הם 'ספירות דבריאה; שאין זה כוונתינו, אלא 'ענפי הספירות המתפשטות בה הם מאירים בה, הם 'ספירות דבריאה, ולפי האמת הם הם 'דאצילות, אלא התפשטותם עד הבריאה, שהיא הכיסא, גרמה להם שהם 'דבריאה'¹.

עיקרון זה חל גם לגבי מערכות הספירות של עולמות יצירה ועשייה, שאם לא כן יהיו ארבעים ספירות ולא עשר. כלומר, קיימת רציפות מלאה של כל עולמות אבי"ע, 'והאור המתפשט מעצם הספירות כדרכם להשגית בעליונים

¹ ספ"ר צב ע"א. עיין גם אור נערב מב ע"ב; ש"ק עמ' 53. התורה על התלבשות כפירות דאצילות בעולם הבריאה מקורה בתיקוני זוהר — עיין, למשל, תיקון 79 קסז ע"א, ע"ב. אין אנו נכנסים לבירור פרטי הדיון על עולמות בי"ע אלא במידה שהעניין נוגע לשאלות עקרוניות.

האל והעולם; סיכ"ם ומסקנות

ובתחתונים ואורם מתפשט מרום העולמות עד הנקודה האחרונה. הנה ניצוץ אורם המתפשט בבריאה נקרא י' ספירות דבריה, וניצוץ אורם המתפשט ביצירה נקראו י' ספירות דיצירה, וניצוץ אורם המתפשט בעשייה נקרא י' ספירות דעשייה. ולעולם הענפים הם מאור העליון המתפשט, והם הם עצמם הספירות². ההבדל בין ספירות דאצילות וספירות דבריה הוא רק בזה, שבבריה אין העצמות והספירות מתייחדות ייחוד גמור ואמיתי כמו באצילות³. ראינו שבעולם האצילות מתייחדות הספירות בעצמות כ'הדין קמצא דלבושיה מניה', ובמטאפורה זו מציין רמ"ק גם את דרך התהוות ספירות הבריה מספירות האצילות⁴. רמ"ק יכול אפוא לומר, ש'יחס הבריה אל האצילות כיחס האצילות אל העצמות המתפשט... ויחס היצירה אל הבריה כיחס הבריה אל האצילות' וכן הלאה⁵.

את הרעיון הזה מוצא רמ"ק במאמר פתח אליהו בתיקוני זוהר: 'והספירות בערך הלבושין, הספירות האחרות, בערך [כערך] האין-סוף אל הספירות המתלבשות [המתלבש] בהן... והאצילות בערך הבריה כערך הנשמה המתפשטות [המתפשטת] אל הכלים... והאצילות נשמה אל הבריה, והבריה גוף אל האצילות, והיצירה כדמות לבוש אל הגוף... שבו מתלבש הבריה'⁶. ראינו (לעיל, פרק שלישי, עמ' 247-248) שרציפות זו של עולמות אבי"ע מתבטאת גם במעבר מספירת המלכות אל הבחינה הראשונה בבריה, שההבדל ביניהן אינו אלא 'כהבדל שבין העילה לעלול'.

כך יכול אפוא רמ"ק לתאר את אחדות כל העולמות ברציפות גמורה החל מעצמות אין-סוף ועד לעולם הגשמי: 'העולם מנקודתו הראשונה עד נקודת התהום בראו הקב"ה מדרגה אחר מדרגה. ותחילת המציאות מעצמותו מלך מלכי המלכים, תרד המציאות פלאים מעילה לעלול ומסיבה למסובב, ונכלל העולם כולו מתחילתו ועד סופו בד' חלקים אלה: והחלק הראשון הוא חלק הספירות והעצמות... ואחר החלק הזה שני והם המרכבות... ואחר החלק הזה נמשך עולם מטטרון... ואחר החלק הזה נמשך הגלגלים וכמה עניינים הנכללים בהם הנקרא מעשה בראשית'⁷. מדברים אלה כשלעצמם עדיין אין להסיק שכל המציאות משתלשלת ממש מעצמותו של האל, כשם שאין לראות את השימוש בפועל 'ברא' כהוכחה לעמדתו התיאיסטית של רמ"ק. לעניין זה יהיה עלינו עוד לחזור להלן.

בהמשך דבריו מחלק רמ"ק גם את עולם האצילות עצמו לבחינות בי"ע:

² ספ"ר צב ע"ב. ³ שם צג ע"א. ⁴ שם, שם. ⁵ שם צב ע"ב. ⁶ שם כה ע"א. ⁷ שם שער אבי"ע פרק אחרון.

הרציפות שבמציאות

'כתר עליון ייקרא בריאה בערך דקות המאציל ; וחכמה — יצירה, בערך כתר עליון ; ובינה — עשייה, בערך החכמה, ולא שיהיה ממש בי"ע אלא בי"ע דאצילות, ר"ל הכל באצילות. וכן ג"כ תפארת ייקרא בריאה, ויסוד יצירה, ומלכות עשייה ; לא שיהיה ממש אלא להורות על גילוי דברים מדרגה אחר מדרגה⁸.

הרציפות שבמציאות

בתפיסה כוללת אפשר לומר, שכל מערכת עולמות אבי"ע מתבחנת לבחינות אבי"ע וכך מודגשת עוד יותר אחדות כל העולמות : 'כי באצילות יש אבי"ע ובבריאה אבי"ע וביצירה אבי"ע ובעשייה אבי"ע. כי עניין אבי"ע הם כללות כל הנבדלים מן המחויב הראשון אין-סוף ממ"ה הקב"ה — מן הכתר עד הנקודה האמצעית שבטבור הארץ, והם מיני ירידתם בד' מדרגות. וכן כל אחד מהם כאשר נבוא לחלקם נחלקם לד' מדרגות, וכן כל מדרגה ומדרגה לארבע מדרגות, אלא שד' של אצילות הם דקות עד שעשייה שבאצילות היא סיבה ועילה אל אצילות שבבריאה' וכן הלאה, 'עד שנמצא המציאות מנורה של פרקים מתייחדים ומתחבקים איש באחיו'⁹.

רמ"ק משתמש הרבה בביטוי זה לציון הרציפות וההרמוניה האחדותית של העולמות. כך הוא אומר בסעיף יג (פרק מח) בס' שעור קומה : 'שכל המציאות הוא מנורה של פרקים, אין בו דבר כפול אלא הכל עניין אחד שהם איברים אל הצורה, ואין דבר מיותר שנאמר יגרע אחד מהנמצאים ולא נחוש, שהרי משתלמת הצורה מבלעדי אותה הבריה — ח"ו, אין לך ללא צורך, הכל הוא שלימות הצורה אפילו הבריות הקלות שבמציאות, ואין האין-סוף שורה אלא בצורה השלימה'¹⁰.

תפיסה כזאת של המציאות כולה כאורגאניזם שכל חלקיו מתאימים זה לזה מזכירה את תיאורו של הרמב"ם (עיין מו"נ חלק ראשון פרק עב). אולם ראינו

⁸ שם, שם ; עיין גם ש"ק עמ' 105. מקורו של הרעיון הזה הוא בתיקוני זוהר ; עיין תיקון 70 קכ ע"א, קלג ע"א-ע"ב, ז"ח יתרו לד ע"ב (שייך לתיקונים), ועיין משנת הזוהר א, עמ' קנח. אם כתר הוא בבחינת אדם דבריאה מוכן הביטוי המוזר של רמ"ק בס' אילימה יט ע"ב על אין-סוף כאדם דאצילות (עיין לעיל, פרק שני, עמ' 130-131). יש להעיר כאן, שהדיון בעולמות אבי"ע אינו מצוי בחלק הנדפס של ס' אילימה. מתוך רמיזות אגב-אורחא אפשר לראות, שבעניין זה אין הבדל בין ס' אילימה לספ"ר (עיין אילימה כג ע"ב, וכן תיאור המעבר ממלכות לבריאה שהבאנו לעיל פרק שלישי עמ' 255). אמנם בתמר ג' פרק ב נוסף רעיון מעניין : כוחות אבי"ע משגיחים בתחתונים לפי עיקרון לוגי — כוחות עשייה משגיחים על הפרטים ; יצירה — על המינים ; בריאה — על הסוגים ואצילות — על סוגי-הסוגים (אילימה יט ע"א).

⁹ ספ"ר טו ע"ב. ¹⁰ ש"ק עמ' 50-51.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

כבר (לעיל, פרק שלישי, עמ' 212–213) שרמ"ק תופס את הרציפות שבין עילה ועלול כחוק השולט גם בעולם הספירות, ובסעיף מו בס' שעור קומה (בספר זה מרבה רמ"ק בתיאור אחדות כל העולמות) הוא קובע אותו כעיקרון החל על המציאות כולה: 'המציאות אין דבר ריק ולא מדרגה שיהיה בה ריקות'.

בהמשך הסעיף מאריך רמ"ק בתיאור הרציפות הזאת המגיעה אף עד לחיצוניים, אולם יש לשים לב שהוא מתחיל מן הכתר ולמטה: 'והנה ממנו ולמטה בין כתר וחכמה אין ריקות כלל לשום סיבה בעולם, אלא סוף הכתר ראש חכמה, סוף החכמה ראש הבינה... וכן עד תום האצילות, תמונה ראשונה אל הפעולות העליונות. וסוף האצילות ראש לבריאה וכל מדרגותיה מתפשטים כשיעור המשוער תמונה לתמונה; וסוף היצירה ראש לעשיה וכל מדרגותיה מתפשטים כשיעור המשוער תמונה לתמונה; והחיצונים גם-כן הם תמונה שלימה למטה מהעשיה... הכל הם יורדים מדרגה אחר מדרגה; והגשמיים בעצמם, ומה שבין גלגל לגלגל ת"ק שנה, אין נקרא ריקות שהכל הוא מלא כוחות... ועל דרך זה הבריות הגשמיות לא יש ריקות בין אלו לאלו, אלא משולשים אלו באלו עד רדת ההוויה עד בריה שהיא פחותה שאי-אפשר לרדת יותר, עד שלא יצדק יברא בין בריה זו לזו בריה כך וכך, שהרי מה שאפשר להתמצע בין שתיהם נמצא. וכן בגלגלים וכן ברוחניים וכן ביסוד וכן בדומם והצומח והחי, וזו הוויה שלימה. ואם ח"ו נעלה בדעתנו שום ריקות בין המצא לנמצא יהיה חסרון, שנאמר יעשה כך וכך ויהיה כך וכך. אלא נתפשט המציאות מרום המציאות עד סופו והכל הוא בסוד החכמה העליונה פעלה כל מה שאפשר לפעול ונתפשטה כל מה שאפשר להתפשט, אלא שגרמו החיצונים מפני היותם תוהו ובוהו וחושך, והוא ההעדר הקודם להוויה בנמצאים הגשמיים... והוא סוד תיקון החיצונים העתיד ליתקן... כי התמונות האלו יחד הם שלימות המציאות, וזולתם אין שלימות, שאם תאמר יהיה מצב המציאות בסוף האצילות — יחסר, שעדיין יכול להיות הבריאה. ואם יהיה מצב המציאות בבריאה — יגרע, שעדיין יכול להיות היצירה. ואם יהיה מצב המציאות ביצירה — יפחת, שעדיין יכול להיות העשיה. ולזה אין התמונה הזאת שהיא הסולם הזה שלם אלא אחר שירד כל שליבותיו וכל מדרגותיו עד סוף כל המציאות. ועל דרך זה יהיה השפעת טובו נשפע להם, שאין המיטיב השלם מיטיב אלא דווקא בבריה השלימה, שזו היא הקדמה אמתית מונחת שאין האינ-סוף שורה אלא על עולם שלם... וזה טעם הצלת הבריות כולם בתיבה מפני שאין העולם שלם אלא דווקא בהצלת כל הנבראים ואילולי יצטרך

הרציפות שבמציאות

להשלימו בבריה חדשה יצטרך להרוס כל הנבנה מכל וכל¹¹. כך מסביר רמ"ק את מנוחת ה' ביום השביעי — המנוחה אינה של הבורא, שלגביו 'אין עמל ואין יגיעה', אלא 'המנוחה היא העולם', כלומר סיום הבריאה כולה בשלמותה ההרמונית המאפשרת את הייחוד ואת השפע של אין-סוף עליה¹².

בדרך טיפוסית לס' אילימה מתוארת הרציפות של העולמות בספר זה בלשון מושגית, אם כי רמ"ק משתמש גם כאן בלשון ציורית ומדמה את המציאות לשלשלת בעלת חוליות רצופות. יש לשים לב ששוב מתחיל רמ"ק ממציאות הכתר ולא מאין-סוף עצמו: 'המשתלשלים יורדים זה מזה וזה מזה, ממציאות עלול ראשון עד הוויות התחתונות החומריות הם ד' יסודות גופים מתים. ואם ח"ו יעלה בדעת שיחסר איזו מדרגה אמצעית ייפסק השלשלת באמצעיתה ותמות חציה ולמטה, שאין לה קיום אלא מהשתלשלות הנמשך הקיום השופע תמיד... כעניין השלשלת התלויה מלמעלה למטה, שאם תצייר העדר פרק מפרקיה תפול ממנה ולמטה ותיעדר קיומה ומציאותה. וכך העניין ממש לעניין קיום ההוויות ומציאותם, שאי-אפשר להימצא התחתון אלא מכוח העליון, ואין לדמות תחתון מתכח [מתרחק?] מאין-סוף שיתקיים אלא באמצעות אין-סוף השופע עליו, ואם לא יהיו אלו האמצעיים להמשיך כוח אין-סוף עליו, במה יתקיים? והרי לפי זה יהיו הספירות אמצעיים לנבראים, וכו'. וכן אף כל ספירה היא אמצעי בין הקודמת לה לבאה אחריה¹³.

העיקרון השולט כאן אינו אלא העיקרון הסיבתי בלבד, והרציפות של העולמות אינה יוצאת מגדר היחס עילה-עלול. והוא הדין לגבי הרציפות בין הספירות עצמן. המשך הפרק דן בחוקיות סיבתית זו והבאנו אותו למעלה (עמ' 253-254) ומתוכו ברור גם מדוע מתחיל תיאור הרציפות מן העלול הראשון ולא מאין-סוף עצמו, שהרי מדובר כאן על חוקיות שאינה חלה כלל על האל (המעבר מגלגול הבחינות הפנימיות של כל ספירה אל הספירה הבאה אחריה). אין אנו רשאים לומר אלא שבראשיתה של השלשלת נמצאת הסיבה הראשונה, אולם בזה עדיין לא אמרנו אם היא שייכת לשלשלת (וכללת אותה) או שהיא טראנסצדנטית לגביה. מתוך משלים בלבד קשה לענות על שאלה מכרעת זו.

בפרק שישי בשער עצמות וכלים מתאר רמ"ק את השלבים להכרת האל מן

¹¹ שם עמ' 103-104. ההכרח במציאותם של כל עולמות בי"ע כתנאי לשלמות המציאות. מפורס באריכות ב'דרישות בענייני מלאכים' עמ' ל-לו.

¹² ש"ק עמ' 104.

¹³ אילימה כב ע"א. על דימוי המציאות לשלשלת רצופה עיין דברי ר' משה דייליאון שמביא שלום ב' M.T., עמ' 223 והערה 64. עיין גם בזהר ח"ג י ע"ב.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

העולם דרך העולמות ממטה למעלה, במקביל לדרך העולמות הרצופה ממעלה למטה (עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 44, ופרק שני עמ' 159) ומסיים בקישור שני הדימויים שהזכרנום עד כה: 'הכל יחיד מיוחד כשלשלת חזק ואמיץ, מנורה של פרקים', אך האל נשאר טראנסצנדנטי לגבי הכרת התחתונים — אפשר לדעת רק 'שהכל תלוי בו כקמיע בזרוע'¹⁴. שוב, קשה לעמוד על משמעותו המושגית של דימוי זה.

ברור מזה הוא המשל החביב ביותר על רמ"ק לתיאור רציפות-המבנה של העולמות החל מעולם האצילות ועד לעולם הגשמי: משל החותם הנחתם במיני-חומר שונים¹⁵. כבר ראינו לעיל, שרמ"ק משתמש במונח 'תמונה' לא רק לגבי עולם האצילות אלא מעביר אותו גם לעולמות בי"ע, וכך הוא מקבל משל של תמונה הנהמת בחותם ממדיום למדיום: 'והיינו סוד התפשטות החותם המחטים למעלה באצילות, ועושה חותם הבריאה, ועושה חותם ג' ביצירה, וחותם ד' בעשיה, וזה דומה לזה שהרי ארבעתם בהותם תמונה אחת נחתמו, אלא שיורד זה מזה כאילו נחתם זה מזה; והבריאה חתומה מאצילות, והיצירה חתומה מבריאה, והעשיה מיצירה, אלא שזה חתום בזהב וזה בטיט וזה בשעוה, וכיוצא בזה משתנה החותם — ולעולם הכל תמונה אחת, אלא שהיא משתנית לפי מקום חתימתה. ולכך מעשה בראשית נדרש באצילות כולו ובכיסא כולו ובחיה כולו ובאופן כולו, ומתחתם בחותם אל חותם'¹⁶.

רציפות העולמות מתבטאת כאן בהקבלה סטרוקטוראלית בלבד שביניהם, ומכיוון שרמ"ק מדגיש עשרות פעמים שבאל אין 'תמונה' ואין בו כל מבנה (שכן הספירות אינן עצמות האל), הרי ברור שאין להסיק ממשל זה את המסקנה שיש רציפות סובסטאנציאלית מן האל אל העולם.

מעמדו של העולם הגשמי

כבר בסוף הקטע שהבאנו לעיל נרמזת כוונתו העיקרית של משל החותם: מטרתו להסביר את הרציפות מעולם האצילות ועד למעשה בראשית הגשמי. זאת אנו רואים יפה מן השימוש במשל הזה בפרק יא בשער מהות והנהגה. כאן עניינו של רמ"ק להראות על היווצרות ארבעת היסודות הגשמיים משורשם בעולם האצילות. הוא מסתמך על מאמרים בזוהר, שבהם משמשת הסימבוליקה של ד' היסודות לגבי ספירות מסוימות, ואומר: 'הצורה התחתונה היא חותם

¹⁴ ספ"ר כה ע"ב (בסוף העמוד).

¹⁵ מקורו של המשל הזה הוא בתיקוני זוהר (ד ע"א).

¹⁶ ש"ק עמ' 55.

מעמדו של העולם הגשמי

תבנית העליונות כמחתים חותם צורה נאה בד' טסים : האחד — של זהב, שני של כסף, שלישית של נחושת, רביעית של עופרת. כי הצורה הראשונה היא בכל המקומות, ובחותם אחד נחתמו, ובבת אחת נעשו, אלא שכפי רדת החותם הנחתם מהחותם המחוקק כן תתעבה צורתו. וכן כפי עביות החומרים המקבלים החותם כן ירידת הצורה הנחתמת. והיינו טעם היות ד' יסודות אלו מקולקלים ועבים וגסים הווים ונפסדים, כצורה הנחתמת בעופרת שבנקל הפסד צורתו... ולעולם בין למעלה בין למטה הם מים אש ורוח ועפר ודאי, אלא שאלו נחתמים במדרגה אחת ואלו בשנית וכו' עד רדתם על פחיתות הגשמות¹⁷.

אם כי גם החומר גם הצורה של ד' היסודות מתעבים והולכים תוך רדתם הרי המבנה היסודי שלהם נשאר זהה עם עצמו. הסבר זה של התהוות יסודות העולם הגשמי מקבל אופי גיאופלטוני בולט בדיון הארוך בעניין זה בשער ההיכלות פרק עשירי. כאן משלב רמ"ק מוטיבים שונים ומלכד אותם דרך שיטה לתיאור אחיד של כל דרגות המציאות. הוא מתחיל בד' היסודות שבעולמות אבות אבי"ע, אך קושר לכאן גם את בחינות אבי"ע שבעולמות אבי"ע : 'והנה ע"י ד' היסודות האלה העליונים הנמצאים הדקים נתהוו הד' יסודות שבסדר האצילות והבריאה והיצירה והעשיה. מדרגה אחר מדרגה מעילה לעלול, מאצילות אל בריאה', וכן הלאה. 'והנה כל ד' מדרגות האלה הם בכל אחת ואחת מהמדרגות בעצמם. כי באצילות בעצמו יש אבי"ע וכולם אצילות, ובבריאה עצמה יש אבי"ע וכולם בריאה וכן לכל המדרגות'. בחינות אלה מקשרות בין העולמות : 'כי עשיה שבאצילות ראש לאצילות שבבריאה, ועשיה שבבריאה ראש לאצילות שביצירה' וכן הלאה עד לעולמות התחתונים ביותר — 'אל היסודות האלה העבים והמורכבים כאשר הם לעינינו'. כל עולם שואב שפע מן העולם שמעליו — 'והספירות מעצמות האין-סוף המתפשט מחיה אותם'¹⁸.

כאן מצטרף אפוא רעיון חשוב — עם כל הירידה של דרגות המציאות נשמר לא רק המבנה היסודי שלהן אלא קיימת גם רציפות של התפשטות אור אין-סוף בהן. נקודה זו מובלטת עוד יותר בהמשך הדברים : 'נמצא לפי זה כי ד' יסודות אלה הם ד' יסודות שברקיעים... וכן עד העליונים. אמנם מפני ההש-

¹⁷ ספ"ר נב ע"ב — נג (נב) ע"א. בפרק כא באותו השער מסביר רמ"ק באריכות את היחסים בין הספירות לפי חוקים השוררים בעולם היסודות הגשמיים (אם כי כמובן הוא רואה את האחרונים כהעתק נחות של הראשונים). עיין גם ש"ק, עמ' 89 ; כאן מוסברים עלידי הרציפות הזאת מעברים שונים מן העולם הרוחני לגשמי ומן הגשמי אל הרוחני, כגון עליית משה למרום.

¹⁸ ספ"ר קעט ע"ב.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

תשלוח נתעבו ונתגלו, כי כפי ריחוקם ממקורם כן נתעבו ונתגלו. ולפי זה אין דבר בעולם שלא יושפע עליו מלמעלה שפע ואור, אלא שהשפע ההוא כפי רדתו מהאחוריים, שהם פנים אליהם [לשאר] המדרגות התחתונות, כן יתעבו ויתגלו ויתגשמו ממדרגה למדרגה כפי הראוי אל החומר העכור ההוא, עד שלא תמצא בעולם הזה דבר שלא יהיה בו רוחניות וחיות קצת כפי ערך גופו וחומר, לפי המדרגות שיתרחק מהמקור ומחצב כל הדברים. והנה כשיתעלה החומר העב אל מציאות קורבת החומר הדק שעליו, הנה יאיר בו שיעור אור החומר המעולה ההוא. המשל אל עששית גדולה דולקת באמצע הבירה ומפני גודל הבירה לא תאיר אל מקצועות הבירה בירכתיים אלא אור מועט עד שלא רואה האדם את חבירו, וכל זמן שיתקרב האדם אל העששית תאיר אורה יותר נאה וחזק, עד שהמגיע אל תוך ד' אמותיה יכהו עיניו מרוב אורה. כן העניין בכאן. כי בהיות שנתרחקו הדברים ממחיצתם וממקורם יתעבו ויתגשמו ונמצאו עכורים גסים תכלית הגסות כמו הארץ הזאת, ר"ל יסוד העפר שלא יתנועע'.

ארבעת היסודות עולים זה על זה במדרגת רוחניותם על-פי מידת כושר התנועה שלהם, ולכן 'אפילו היסודות שהם גולמים מתים לכאורה יש בהם מעלה כל אחד על חברו כפי שיעור אור החיות העליון השופע עליו. וכן סדר עליית המורכבים זה על זה — על הדומם הצומח, ועל הצומח החי, על החי — מדבר' ¹⁹. הרכב היסודות המהווה את גוף הבהמה, למשל, הוא בדרגת מציאות מסוימת הקובעת את קרבת הבהמה 'אל האור החיוני השופע, ואותו האור השופע בו הוא נשמה אליהם'. אמנם אין להסיק מכאן שיש נפש לבהמה, אלא היא 'בדמיון הזכוב הפורחת באוויר, הנה בהיותה מתקרבת אל העששית תאיר בה האור, ונקרא זה חיות שלה, ובהתרחקה בירכתי הבירה יכבה האור מעליה מפני ריחוקה וזהו מיתתה' — חלקי הגוף חוזרים אל יסודותיהם המקוריים השונים, וכן גם חלקי הנפש החיונית הבנויה מיסוד האש ויסוד הרוח (אלא אם כן מגולגל אדם בבהמה זו, ואז נפשו עולה למעלה) ²⁰. ירידת האור קובעת

¹⁹ שם, שם. הרעיון הזה הוא כמובן אריסטוטלי במקורו, בעיקר קביעת כושר התנועה כקריטריון למעלת רוחניותם של הדוממים. כך אומר גם שפינוזה על הנמצאים הגשמיים 'שהם כולם, אם גם במדרגות שונות, בעלי נפש'. דרגת הנפש שבכל דבר נקבעת לפי מידת כושר גופה לפעול ולהיפעל (תורת המידות, חלק שני, משפט יג, הערה). המשך דבריו של רמ"ק בעניין גלגול נשמות הוא רק סימן חיצוני בולט באינו מידה הקבלה שבניסוח אינה אומרת דבר על הקבלה עניינית (לפחות לא לגבי נושאים ספציפיים, כגון משמעותה של המלה 'נפש' שמדובר עליה בשני המקורות).

²⁰ ספ"ר קעט ע"ב. כך מסביר רמ"ק גם את עשיית הגולם המוזכרת במסכת סנהדרין — אין כאן בריאת אדם בעל נפש אלא הרכב מסוים של היסודות היוצר ברייה העולה

מעמדו של העולם הגשמי

אפוא את דרגת החומריות של כל נמצא לפי דרגת חיותו ורוחניותו הפנימית. ההבחנה בין חומר ורוח אינה מוחלטת אלא יחסית: כל נמצא הוא רוחני, ההבדל הוא רק בדרגת רוחניותו.

עדיין אין הכרח להסיק מכאן ששיטתו של רמ"ק היא מוניסטית קיצונית. אבל תפיסת העולם הגשמי כפי שהיא מוצגת לפנינו כאן ודאי שהיא בעלת מגמה מוניסטית חזקה; מגמה זו כרוכה בעצם תורת האצילות הניאופלטונית: אף-על-פי שגם 'החומר נחשב מתחילה כחוליה במערכת האצילות, הרי בא במקום השניות האריסטוטלית רעיון מוניסטי גמור'²¹.

בהמשך הפרק שאנו עוסקים בו מדגיש רמ"ק את הדינאמיות של החיות הפנימית שבכל הדברים: חלקי העולם הגשמי יכולים לעלות ממדרגה למדרגה גה: הזרע באדמה גדל על-ידי המים ונעשה עשב, ועל-ידי-כך מתעלים היסודות 'ומתקרבים יותר אל המקור'; הבהמה אוכלת את העשב ונעשה חלק אבר ממנה ונעשה כצורתה ומתקרב יותר אל מקורו, וכפי קרבתו אל מקורו כן יתקרב אליה האור ויגדל בה בהארה... וכאשר האדם יאכל הבשר ההוא יעלה אל מדרגה משובחת ומעולה בקורבתה אל מציאות האדם השופע עליו אור מלך מלכי המלכים, הוא הנשמה העליונה'. וכך יכול האדם להעלות למדרגה גבוהה דברים קטנים — כאומן ההופך את הברדל לכסף נקי. אמנם מצד הרכב גופו אין האדם עולה על הבהמה, אך בנשמתו הוא עולה אף על המלאכים (המלאך עדיף מן האדם דווקא בהרכב גופו), כי האור הנשפע על נשמות בני-האדם הוא 'אור האדון ית' המאיר לכל העולמות'²².

בפרק שמיני בשער הנשמה מסכם רמ"ק בלשון נלהבת את ההשתוקקות של החיות הרוחנית שבעולמות, המתעוררת בשני הכיוונים — מלמעלה למטה ומלמטה למעלה: 'שהתחתונים משכן לעליונים וכמו שחשק המסובב אל סיבתו כן חשק הסיבה שיהיה מסובב קרוב אליו... והדברים האלה מוכרחים מעצמם כי על-ידי כן הוא קשר העולמות עם היותם מנורה של פרקים. ואם ח"ו היה כוונת הסיבה לעלות והמסובב לרדת לא היה אל מציאות ההוויות תקומה בעולם והייחוד והקשר נפרק לפרקים. ואל עניין כזה נאמר בתורה קדושים תהיו כי קדוש אני. וזהו אחד מן הטעמים שהאין-סוף מתייחד במידותיו... והנה על-פי הדברים האלה לא יתרחק ממנו קשר הרוחני

במעלתה על מדרגת הבהמה, 'מפני תכונת צורתו וטבעו שהוא משובח מצורת הבהמה ונתקרב יותר אל מקור האור מהבהמה' (שם קעס ע"ב — קפ ע"א).

²¹ י. גוטמן: הפילוסופיה של היהדות, עמ' 127.

²² ספ"ר קפ ע"א. תיאור מקביל, אך קצר יותר, מובא בס' אילימה ט ע"א (בפרק כב).

האל זה עולם; סיכום ומסקנות

בגשמי, ומה גם כי המדרגות בכל העניינים משתלשלות מאצילות לבריאה ומבריאה אל יצירה ומיצירה לעשייה והכל נקשר בקשר אמיץ²³.

תפיסתו המוניסטית מתגלית גם בתורת הרע

גם בתורת הרע של רמ"ק מתגלה המגמה המוניסטית של שיטתו. עצם ראיית עולם העשייה כעולם החיצוניים והקליפות מורה על פירוש חיובי מסוים למושג הקליפה: העולם האחרון מבין ארבעת העולמות הוא על-פי מהותו חיצוני לכולם ומהווה את קליפתם, וכבר ראינו (לעיל, פרק שלישי, עמ' 274) שרמ"ק משתמש במונח זה גם לגבי בחינה מסוימת של הספירות עצמן. אמנם עולם העשייה נפל בגלל חטא אדם הראשון ומשום-כך נהפך לבעל גשמיות גסה²⁴, אולם עקרונית הרע הוא דרגה מדרגות המציאות, אם כי התחתונה שבכולן. גם בו מתפשטת החיוניות המקיימת כל נמצא, אלא שהיא לבושה בלבושים רבים. הקדושה מתפשטת בטומאה על-ידי עשר ניצוצות השכינה (שהן י" ספירות דעשייה) 'לקיים מה שנאמר ומלכותו בכל משלה'. אם אין התפשטות של הקדושה אפילו בקליפות הרי 'חוייב שכבר ימצא מקום שנאמר אין זה במציאות האלוהות, וזה אי-אפשר מפני שהוא מחייה את כולם ואין לכל המציאות שבעולם מציאות זולתו כדפירשנו בשער סדר עמידתן פ"ח'²⁵. לא כאן המקום לתאר בפירוט את תורת הרע של רמ"ק, אך כדאי לציין את גישתו המתונה אל תופעת הרע (בניגוד כה בולט לקבלת האר"י!) שהיא מסימניה של כל תפיסה מוניסטית.

אמנם לעתים אין מאחורי ניסוחיו המוניסטיים הקיצוניים, כביכול, אלא הבעת הדעה המונותיאיסטית המסורתית. כך הוא אומר, למשל, בס' אילימה: 'הנה הקדמה אמיתית קבועה שאין דבר חוץ מאלוה ח"ו, ומה שאנו מבדילים החיצונים ממנו אינו כדי לאמור שהם נמצאים חוץ מכוחו ח"ו, שאין נמצא שיימצא חוץ ממנו ולא נמצא שיימצא חוץ מכוחו ח"ו. ואם כן הנמצאים החיצונים ופעולתם הם מאתו. ואחר שכך הם, והקדמה זו אמיתית, שאם יעלה בדעת שיש נמצא שלא ממצאות[ו] ח"ו הוא שניות גמורה. וזה היה דעת בעלי השניות שאמרו אחד פועל הטובות ואחד פועל הרעות; ומה לי שתעלהו למקום

²³ ספ"ר רז ע"א-ע"ב. תיאור המיטאמורפוזה ההדרגית של הדומם כלפי מעלה מצוי גם אצל קארו, ואף הוא אומר שכל הדברים מרוצתם ותשוקתם להידבק בסיבה הראשונה, אך אצלו מודגש הרבה יותר מאשר אצל רמ"ק עניין הגלגול (מגיד משרים ד ע"א).

²⁴ על תורה מעניינת זו עיין ש"ק, עמ' 58-60.

²⁵ ספ"ר צה ע"ב; וכן ש"ק עמ' 62. עיין תיקוני זוהר, תיקון 69 קח ע"ב.

דעתו של רמ"ק בשאלת בריאת העולם

שתרצה או תורידהו, אחר שתדמה שהוא המציא את עצמו שלא מכוח הממציא האחד, הרי עשית שניות ועשית כוח שלא מכוחו ח"ו²⁶.

אולם בהמשך נאמר, שההסבר למציאות הקליפות הוא כהסבר התהוות הריבוי, הגשמיות והדין, כלומר — דרך ההשתלשלות המודרגת החל מרצון-הרצונות. וכך מוכנסים גם החיצוניים לתוך השלשלת הגדולה של המציאות: 'ואין בהיכלות שאינה מן הבריאה, ואין בבריאה שאינו מן האצילות, ואין באצילות שאינו מחכמה, ואין מהחכמה שאינו מהכתר, ואין בכתר שאינו מאין-סוף. אמנם הדברים לא יתגלו אלא יתרחקו ויתפשטו ויתגלו ויימצאו למטה מכוח השרשתם למעלה'²⁷. ההבדל בין הקדושה לטומאה אינו אפוא מוחלט ואיכותי אלא רק יחסי ו'כמותי'. יתר על כן, מבחינה מסוימת הטומאה היא חלק אורגאני של מערכת המציאות. בפרק ראשון של שער התמורות מסביר רמ"ק את התהוות הקליפה בעזרת שני משלים: הדגן נהפך לפסולת תוך תהליך העיכול, והזרע נהפך לטיפה סרוחה תוך ירידתו ממקורו שבמוח. (הרעיון הזה מובא כנראה בשם אלקבץ: 'וקיבלנו בזה ממוריגו תירוץ נאה')²⁸. מתוך המשלים האלה ברור שהקליפות הן חלק מהותי של האורגאניזם האלוהי. כשם שההפרשה היא חלק של האורגאניזם הגשמי: 'בהתעבות הדברים וירידתם בסדר מדרגות הנאצלות הוכרח היות הדבר נפרד אוכל מתוך אוכל ויתהווה שם פסולת'²⁹. גישתו המוניסטית של רמ"ק בעניין זה מודגשת עוד יותר בתורתו על חזרת הקליפה אל מקורה בקדושה לעתיד לבוא³⁰.

דעתו של רמ"ק בשאלת בריאת העולם

לפני שאנו עוברים לדון בשאלה באיזו מידה אפשר לראות את תורת האלוהות של רמ"ק כפאנתיאיסטית יש לעמוד על דעתו בשאלת בריאת העולם. מתוך התיאורים הניאופלטוניים שהבאנו מתקבל הרושם, שרמ"ק אינו מאמין בבריאת העולם יש מאין, והרי דווקא אמונה זו היא המשמשת תריס בפני הפאנתיאיזם במסורת התיאולוגית התיאיסטית והיא המבדילה בינה לבין

²⁶ אילימה קו ע"א. ²⁷ שם, שם.

²⁸ ובאמת אלקבץ מביא את שני המשלים האלה בליקוטי הקדמות (175 ע"ב — 176 ע"א; 178 ע"ב — 179 ע"א).

²⁹ ספ"ר שער התמורות פרק ראשון. תורת הרע בס' אילימה נדונה בעין גדי שאינו כלול בחלק הנדפס, אך יש רמזים מספיקים המורים שאין הבדל בעניין זה בין ספ"ר וס' אילימה — עיין אילימה טו ע"ב; כו ע"א; לד ע"א-ע"ב; מא ע"א; קד ע"א, ע"ב. עיין גם ש"ק עמ' 49, 98.

³⁰ עיין בעיקר ספ"ר שער התמורות פרק שלישי; וכן שער אבי"ע פרק שביעי. עיין גם אילימה מא ע"א, מד ע"א, קיח ע"א. וכן ש"ק עמ' 130-131; ס' גרושין ד ע"ב.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

התפיסה של המיתוס ושל הפילוסופיה היוונית גם יחד³¹. ואמנם ראינו שרמ"ק מכריז כמה פעמים על אמונתו האורתודוקסית בבריאת העולם, והוא אף מוכן לפרש כפשוטו את הפסוק הראשון בתורה³². בזה הוא מעמיד את עצמו בפירוש כנגד הפילוסופים: 'וקראם חדשים, להורות שעולם חדש הוא ולא קדמון כמו שאמרו החוקרים'³³. מובן שרמ"ק משתמש בביטוי זה גם במשמעות סימבולית. כך למשל הוא אומר בקשר לגלגול האותיות בבינה לפני התפשטות הספירות: 'ואין ראוי בבחינה זו להתפשטות האצילות, דהיינו בריאת עולם'³⁴. אך גם במקום שרמ"ק מתכוון לבריאת עולם שמחוץ לאצילות אין להבין את דבריו כפשוטם. הוא אומר, למשל: 'בריאת העולם היתה על-ידי האדריכל שהיא המלכות'³⁵. אולם מתוך מה שראינו בדיוננו עד כאן מסתבר מאד שכוונת רמ"ק ב'בריאת העולם', במקרה זה, לבריאת עולם הבריאה³⁶, והרי ראינו שקיימת רציפות גמורה בין המלכות לעולם הבריאה. רמ"ק יכול אפוא לומר 'שבריאת שמים וארץ ושאר הנבראים היו על-ידי עצם האלוקות, לא על-ידי הכלים כפי העולה אל הדעת מצד החקירה'³⁷, בשעה שכוונתו באמת לעצמות המתפשטת שעל-ידה הספירות פועלות בעולמות התחתונים.

דעתו של רמ"ק על בריאת העולם התחתון מתגלה בבירור כשהוא מתפלמס עם בעלי תורת השמיטות. הוא טוען שלא ייתכן שהיו מחזורים קוסמיים לפני העולם הזה, כי 'אם תבדוק דברי רשב"י בעניין בריאת העולם בכל מקום הוא מקדים עניין כל האצילות כולו ומושך עד מציאות המעשה הזה'³⁸. כלומר, אין כל ניתוק בשלשלת הרצופה המשתלשלת מן האצילות ועד לעולמנו התחתון.

מתוך דבריו של רמ"ק על בריאת העולם בזמן אין ללמוד על עמדתו העקרונית. רמ"ק אומר בס' אילימה: 'חידוש העולם זמנו היום ה' אלפים ושכ"ז שנים... והנה הזמן הזה תלוי בגלגל, נמנה מעת שנתחדש הגלגל ואילך, דהיינו משנברא אדם הראשון ומצא עולם מחודש כמוהו הבין בחכמתו חידוש עולם, קידש ירח והתחיל למנות שנים'³⁹. אבל ברור שקדמו לעולם הזה

³¹ Scholem: S.N. pp. 88-89; 94. ³² עיין לעיל, עמ' 202.

³³ אור יקר עמ' מח (על דברי הזוהר בפר' בראשית ד ע"ב — ה ע"א).

³⁴ ש"ק עמ' 26.

³⁵ ספ"ר י ע"ב, וכן בפרק ראשון בשער הנתיבות; עיין גם בפרק שני בשער זה בו מדובר הרבה על 'בריאת העולם' באופן כללי ובלתי-מחייב.

³⁶ כך נראה גם משער ערכי הכינויים ערך 'מגדל' וערך 'ראשית'.

³⁷ ספ"ר כה ע"ב. ³⁸ ש"ק עמ' 159.

³⁹ אילימה כג ע"ב (בהתחלת פרק יג). דברים כאלה על בריאת העולם לפני חמשת אלפים

האפשרות להבנת ה'בריאה' לפי אוטו

עולמות אצילות ובריאה כי 'סיבת העולם הזה — הבריאה, וכן בדין, שאין הנהגת היצירה בעולם אלא חול, ואילו זכה אדם היה ראוי שיזכה לעולם שכולו שבת' (שבו ההנהגה על-ידי האצילות המתלבשת בבריאה)⁴⁰. עולמות יצירה ועשייה נהוו אפוא יחד עם העולם הזה, אם כי הם עולים עליו במציאותם. קדימתם של עולמות אצילות ובריאה היא, כמובן, קדימת מעלה וסיבה ולא קדימת זמן — שאין זמן אלא מיום ראשון ואילך לנברא הזמן הגשמי הזה⁴¹.

הזמן הגשמי השתלשל משורשו בעולם האצילות ועד לגילוי הגשמי באותה דרך שבה השתלשלו ד' היסודות⁴², ואף אם רמ"ק מחזיק עקרונית באמונת החידוש, הרי אין זה חידוש בזמן במובן האורתודוקסי של אמונה זו. הוא אומר: 'וכל מה שהוא חוץ ממנו — מחודש, ונמצאו מכוחו עת לא עת'⁴³. המושג 'עת-לא-עת' מציין את כל התהליכים המתרחשים בעולם האצילות, שבו אין עדיין זמן גשמי: כל מה שכרוך בקדימה ואיחור, כגון דברי חז"ל על התורה שקדמה לעולם, מיתת מלכי אדום, תהליך האצילות, הם ב'זמן-אין-זמן', אך קדימת אין-סוף על כולם היא מיוחדת במינה — 'יקדם אין-סוף לכל הנאצלים הנמצאים קדימה נפלאה שלא יצדק בה שום קדימה'⁴⁴.

האימפולס הראשון לברוא נבראים הוא אפוא מצד אין-סוף מחוץ לגדר הזמן בכלל; הקטגוריה הראשונית של הזמן נוצרת רק לאחר שכבר חודש הכלי הראשון: 'בהיות תחילת גילוי התפשטות הנמצאות מאתו אין עת-לא-עת אלא כל העתים שוות. אמנם ההתפשטות ברצון-הרצונות תלוי בעת-לא-עת, מפני שצריך שהכלי יוכן לקבל ההתפשטות'⁴⁵. בפנינו עומדת, אם כן, השאלה: באיזה מובן אפשר לומר ששיטתו של רמ"ק היא תיאיסטית?

האפשרויות השונות להבנת ה'בריאה' על-פי אוטו

נפתח את דיוננו זה בניתוחו של רודולף אוטו לגבי האפשרויות השונות להבנת המונח 'בריאה'⁴⁶: (א) אפשר להבין את המונח הזה במשמעותו התיאיסטית האורתודוקסית. לפי משמעות זו האל הוא הסיבה הראשונה של המציאות, הוא טראנסצנדנטי לה והוא קודם לה כקדימת העילה לעלול. ככל עילה הריהו

שנה וכו' יכול לומר אפילו אקהארט, ואין בהם כל הוכחה לעמדה תיאיסטית; ועיין R. Otto: *Mysticism East and West*, Meridian Books, New York 1959, (להלן M.E.W) p. 93.

⁴⁰ אילימה כד ע"א. ⁴¹ שם, שם. ⁴² עיין ש"ק סעיף נב.

⁴³ אילימה ג ע"א, עיין גם לעיל, פרק שלישי, עמ' 203.

⁴⁴ אילימה כד ע"א. ⁴⁵ שם כו ע"ב. ⁴⁶ M.E.W. pp. 87-90.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

כולל בתוכו בכוח את העולמים ממנו ויחד עם זה הוא יותר מהם לאין סוף; (ב) האל בורא את המציאות יש מאין ממש; (ג) האל בורא את הנמצאים על-פי האידיאות הנצחיות הכלולות בו באופן נצחי. באשר האל כולל בעצמותו את האידיאות הוא גם יודע אותן, וידיעתו זו את עצמו בתוך עצמו היא גם ידיעת העולם. בלשונו של אקהארט: 'האל הסתכל בעצמו ועל-ידי-כך ראה גם את כל הדברים'⁴⁷; (ד) בריאת העולם בחלל ובזמן היא לפי דפוס האידיאות האלה, ולכן אפשר לומר שהאל ברא את העולם בצלמו, והעולם הוא בבחינת העתק של העושר האינסופי של האל וביטוי לו, אם כי ביטוי נחות וחסר-שלמות. העולם אינו נברא בזמן אלא יחד עם הזמן עצמו, אבל אף-על-פי שהעולם מוגבל בזמן הרי בכל-זאת לגבי האל אין הבריאה אקט זמני אלא אקט נצחי. דעה זו מתאימה לגמרי, לדעת אוטו, לתפיסה האסכולאסטית. קיומו של העולם מובטח, לפי השקפה זו, על-ידי חלקו באידיאות הנצחיות, ומבחינה זו אפשר לומר שהאל הוא העולם. כל מה שנראה פאנתיאיסט-טי בתפיסה כזאת אינו, לדעת אוטו, אלא ההדגשה האפלטונית הבאה במקום ההדגשה האריסטוטלית; (ה) כל זמן שהבריאה של עולם-תופעות מובחנת מן הבריאה של עולם-האידיאות שעלה במחשבת האל בתוך עצמו, אין סכנת הפאנתיאיזם עומדת בפני המיסטיקאי. 'הסכנה' מתחילה ברגע שמיטשטש את ההבחנה הזאת והמציאות כולה נהפכת לאידיאלית, ובזה מזדהה כל ישות (באשר היא ישות) עם האל.

פאנתיאיזם ופאנאנתיאיזם

עד כאן יכולנו למצוא, פחות או יותר, את כל האפשרויות האלה בדברי רמ"ק, אך לפני שנבדוק את משמעותן המדויקת יותר, עלינו לראות אם יש אצלו ניסוחים פאנתיאיסטיים ממש. אנו רואים כפאנתיאיסטית כל שיטה התופסת את המציאות כישות אחת שכל הדברים הם אופנים, תופעות או פרוייקציות שלה. לפי שיטה כזו אין מציאות נפרדת לאל בלי העולם, כשם שהעולם אינו אלא גילוי של עצמות האל בלבד. מתוך כך יכולות להתחייב שתי מסקנות שונות: (א) האמונה באחדות האל וביטול מציאותו האמיתית של העולם; מבחינת ההסתכלות במהותם של הדברים אין להווייה הפרטית והסופית כל ישות, שהרי אין ישות אמיתית אלא לכוליות האחת. ראיית הדברים מחוץ לכוליות זו מציינת רק את הפרדה השרירותית של הפרטי מן הכללי, הפרדה

⁴⁷ שם עמ' 87-88. עמדה זו עדיין היא תיאסטיית לגמרי. ראינו שבדיוק כך מתאר הרמב"ם (ובעקבותיו גם רמ"ק) את הידיעה האלוהית.

פאנטיאיזם ופאנאנטיאיזם

המבוצעת על-ידי ההכרה האנושית המטעה בלבד; (ב) ראיית העולם כאחדות אחת וקריאתו בשם אל. תפיסה זו מרוקנת בעצם את מושג האל ממשמעותו הדתית והיא אינה אלא 'אתאיזם מנומס', כלשונו של שופנהאור. על-כל-פנים, ממהותו של כל פאנטיאיזם היא התפיסה המוניסטית של המציאות בכללותה. כל פריצה באחדות זו סותרת את הפאנטיאיזם מיסודו.

במידה שאנו עוסקים במיסטיקה אמיתית, כלומר בהשקפת-עולם דתית שאינה מתכסה באיצטלה של ניסוחים דתיים גרידא, הרי יש לדבר רק על פאנטיאיזם מן הטיפוס הראשון, האקוסמיסטי, המעלה את העולם למדרגת האל ועל-ידי-כך הוא רואה את כלל התופעות הנגלות שלו כאשליה, או כ'מאיה'. כל מה שמתגלה בעולם ומתרחש בו הוא, לאמיתו של דבר, גילוי והתרחשות בתוך האלוהות. כשמדובר על בריאה, אין הכוונה אלא להתפרסותה (לאכספליקאציה) של העצמות האלוהית; כשמדובר על הכרת האל את העולם, אין הכוונה אלא להכרת האל את עצמו. והוא הדין לגבי אהבה, השגחה והתגלות. נוכל להסכים אפוא להגדרה שמגדיר ו. ר. אינג' את הפאנטיאיזם: 'פאנטיאיזם אמיתי פירושו זיהוי האל עם כוליותה של המציאות — העולם הוא הביטוי השלם והיחיד לטבעו של האל, שהוא אימאננטי בלבד ולא טראנסצנדנטי... כך אפשר לראות כפאנטיאיסטית כל שיטה התופסת את התהליך הקוסמי כהתהוות ריאלית של האל'⁴⁸.

לפי הגדרה זו נוכל גם להסכים לראייתו של אינג' את הפאנטיאיזם כסכנה שכל מיסטיקה (לפחות בדתות ההיסטוריות) מצווה להישמר מפניה. לעומת הפאנטיאיזם מעמיד אינג' את הפאנאנטיאיזם, שאותו הוא רואה כ'חלק אינטגרלי של הפילוסופיה הנוצרית, ובאמת של כל תיאולוגיה ראציונאלית'⁴⁹. הפאנאנטיאיזם שונה מן הפאנטיאיזם בכך, שהוא רואה את האל לא רק כאי-מאננטי אלא גם כטראנסצנדנטי. אך בזה עדיין לא ברור במה הוא שונה מן האקוסמיזם. יתר על כן, מה פירושה של הטראנסצנדנציה בהשקפה זו? אפשר לראות אותה רק כטראנסצנדנציה של השלם לגבי חלקיו — השלם הוא יותר מחלקיו אך כולל אותם בתוכו. ולכן אין לחלקים קיום בלי השלם, אך אין גם קיום לשלם בלי חלקיו. כלומר, אין לדבר על קיומו של האל בלי עולם, כשם שאין קיום לעולם בלי האל⁵⁰.

W. R. Inge: *Christian Mysticism* (C. M. Meridian Books, N. Y. 1956, pp. 117, 119) (להלן C. M.).⁴⁸

W. T. Stace: *Time and Eternity*, Princeton University Press, New Jersey 1952, p. 80. שם עמ' 121, עיין גם.⁴⁹

מסקנה זו הכרוכה בהשקפה הפאנאנטיאיסטית הביאה רבים (משלינג ועד ימינו) לראות⁵⁰

האל והעולם; סיכום ומסקנות

השואה בין ניסוחים של רמ"ק לניסוחים של אקהארט

ברור שרמ"ק משתמש בניסוחים, שלכאורה אפשר לראותם כפאנתיאיסטיים. והרי כמה דוגמאות: 'שאיין-סוף כל הנמצאים בו קודם היותם ואחר היותם בלי שום פירוד כלל'⁵¹; 'והוא הוא הכל ואין דבר חוץ ממנו'⁵²; 'שהוא איין-סוף בלתי-בעל-תכלית והוא מקיף כל הדמות, מן הנאצל הגדול עד קלה שבבריות, באחדות גמורה'⁵³. אמנם בהמשך קובע רמ"ק את הטראנסצנדנטיות של הישות הכוללת הזאת: 'שיתעלה האלוה על נמצאיו שיעור אין לו תכלית ואין לו סוף. ולזה קראוהו איין-סוף, שהרי יש לכל הנמצאים סוף והוא אין לו סוף. והטעם לא שמצאתה להם סוף, אלא אחר שהם למטה מהשכל שאין לו סוף יש להם סוף וסופם ידוע להם, אמנם ממציאם אין לו סוף'⁵⁴. אולם לדברים אלה יכול להסכים גם שפינוזה, שהרי אף הוא אינו מזהה רק את עולם האופנים הפרטיים עם הסובסטאנציה האינסופית.

כהקבלה לניסוחים אלו נביא כמה משפטים של אקהארט, שהוא בוודאי קרוב לפאנתיאיזם, או לפחות לאקוסמיזם⁵⁵: תכונתו של האל שהוא אחד טהור שבו אין כל בחינה קונטינגנטית, לא שכלית ולא אחרת, אלא כל דבר בתוכו הוא האל עצמו⁵⁶. כל הדברים הנראים בעולמנו כבעלי שינוי ופירוד הם באל בלי שינוי ונתפסים שם במומנט אחד של הווה נצחי⁵⁷. האל הוא ישות

בשפינוזה פאנאנתיאיסט. עיין, למשל, בספרו הנ"ל של סטייט, עמ' 163, וכן R. C. Whittemore: *Hegel as Panentheist*, Studies in Hegel, Tulane Studies in Philosophy, Vol. IX, New Orleans, The Hague, 1960. האחרון מגיע למסקנתו מתוך הגדרה קיצונית כל-כך של הפאנתיאיזם, עד ששיטה זו נהפכת לאבסורדית (הוא טוען שלפי הפאנתיאיזם זהה המציאות בעלת הטרמינאציה עם האל). שקולה ביותר נראית עדיין דעתו של היגל, המגדיר את שפינוזה כאקוסמיסט ועם זה כפאנתיאיסט. עיין, *Hegel: Lectures on the History of Philosophy*, Volume three, Routledge and Kegan Paul, London 1955, pp. 181-182; *Science of Logic*, Allen and Unwin, London 1951, I p. 96.

תורת איין-סוף-התארים גופה עדיין אינה עושה את שפינוזה לפאנאנתיאיסט; עיין מאמרי על תואר המחשבה של שפינוזה ב'עיון', כרך י, חוברת א, עמ' 26-28.

⁵¹ אילימה נב ע"א.

⁵² ש"ק עמ' 98; ועיין גם לעיל, פרק שלישי, עמ' 184.

⁵³ אילימה ב ע"א. השוה שפינוזה: 'כל היש ישנו באלוהים ומבלעדי אלוהים שום דבר אינו יכול לא להיות ולא להיות מושג' (תורת המידות ח"א משפט טו).

⁵⁴ אילימה ב ע"ב.

⁵⁵ אוטו כנראה רואה את שיטת אקהארט כפאנאנתיאיסטית, אם כי הוא קורא לה בשם תיאוזם. עיין M. E. W., עמ' 52, 92, 118.

⁵⁶ הקטעים המצוטטים מאקהארט הם תרגום מן האוסף של חלק מכתבי אקהארט — Meister Eckhart, *A Modern Translation*, by R. B. Blakney, Harper & Brothers, New York 1957, p. 68. ⁵⁷ שם עמ' 141.

בין רמ"ק לרמב"ם

העוברת את גבולות המציאות. כל מה שיש לו מציאות, זמן או מקום, אינו שייך לאל, כי הוא מעל להם, ואף-על-פי שהוא בתוך כל הנבראים הרי הוא יותר מכולם יחד.⁵⁸ אקהארט מתאר את כל הנמצאים כיוצאים מן האל אך יחד עם זה נשאים בו: 'והרי זה כמאמר שאני אומר אותו עתה; הוא עולה בי כמושג, מתעכב, ואחר-כך אני אומר אותו וכולכם מקבלים אותו; אולם בכל-זאת הוא בתוכי כל הזמן'. דברים אלה בדיוק אומר גם רמ"ק על הספירות הכלולות באין-סוף כמאמרות באומר⁵⁹. אמנם המשפטים המועטים שהבאנו מאקהארט הם בעלי אופי כללי, שאינו מיוחד דווקא למיסטיקאי זה, ואף לא למיסטיקה בכלל. הדמיון בין דברי אקהארט ורמ"ק יכול להסתבר מתוך שאיבתם ממקורות משותפים, הן מן המקורות הניאופלטוניים והפסבדו-דיוניזיים והן מן הרמב"ם⁶⁰. הדמיון או השוני בין שני המיסטיקאים האלה תלוי בהקשר שבו נאמרים הדברים ובתורות המיוחדות לכל אחד מהם. בירור המשמעות המדויקת של דברי רמ"ק יראה לנו עד כמה גדול ההבדל בינו לבין מיסטיקאי מוניסט כאקהארט.

בין רמ"ק לרמב"ם

ג. שלום מעיר באופן כללי, שהמגמה הפאנתאיסטית-אקוסמיסטית אינה טיפו-סית למיסטיקה היהודית⁶¹. ובביקורתו על ספרו של הורודצקי הוא מדגיש עד כמה ניסוחים 'פאנתאיסטיים' של רמ"ק יכלו להיאמר על-ידי כל תיאולוג אורתודוקסי בימי-הביניים⁶². ובאמת אנו יכולים לראות חלק מן הניסוחים האלה כמבטאים את האפשרות הראשונה מבין חמשת האפשרויות להבנת ה'בריאה' שהבאנו לעיל בשם אוטו. כיוון-מחשבה זה בולט אצל רמ"ק בס' אילימה, אבל דווקא באותו ספר באים הניסוחים ה'מוניסטיים' הקיצוניים ביותר, ואפשר לומר שרובם ניתנים לפירוש על דרך המיטאפיסיקה של הרמב"ם.

את שלשלת המציאות הרצופה מתאר כאן רמ"ק בלשון מושגית-אונטולו-

⁵⁸ שם עמ' 218. משפט זה יכול לשמש ניסוח טוב לפאנאנתיאיזם.

⁵⁹ עיין לעיל, פרק שני, עמ' 105. הקטע מאקהארט מובא על-ידי אוטו: M. E. W., עמ' 174. להקבלות שאוטו מביא בין אקהארט ושנקרה אפשר גם להוסיף הרבה מדברי רמ"ק. שיטתו של אקהארט, לפי פירושו של אוטו, קרובה לזו של רמ"ק, אך ניכר שאוטו עושה מאמצים אפולוגטיים רבים להצלתו של אקהארט בשביל המיסטיקה הנוצרית האורתודוקסית.

⁶⁰ עיין M. T., עמ' 126.

⁶¹ שם עמ' 123, עיין גם *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9 pp. 699-702.

⁶² M. G. W. J. Vol. 76 pp. 169-170.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

גית⁶³, ואת השתלשלות ד' היסודות מעולם האצילות עד לעולם הגשמי הוא מכניס למסגרת המושגים של חומר וצורה: 'כי לדרך זה יהיה עניין המציאות מתפשט ומשתלשל מאצילות אל בריאה ומבריאה אל יצירה ומיצירה אל עשיה. ברצון הרצונות להתפשט הפעולות. ובהיותם משתלשלות הם צורה וחומר: הנה אין-סוף צורה אל האצילות והאצילות כלים חומר אל הצורה העליונה, בדרך משל, ואצילות צורה אל הבריאה והבריאה חומר אל האצילות והיצירה חומר אל הבריאה והבריאה צורה אל היצירה, והיצירה צורה אל העשיה והעשיה חומר אל היצירה... שאין לך דבר שלא יהיה צורה למה שלמטה ממנו ואין לך דבר שלא יהיה חומר למה שלמעלה ממנו'⁶⁴.

הדברים האלה אינם סותרים את מה שאמרנו לעיל (עמ' 288), כי גם מכאן לא מתחייבת מציאותו המוחלטת של החומר הגשמי⁶⁵; אולם את מה שאומר כאן רמ"ק על האל אומר גם הרמב"ם: הוא מסכים לדברי הפילוסופים שהאל 'הוא פועל העולם וצורתו ותכליתו'; האל הוא אפוא לא רק הסיבה הפועלת לעולם אלא גם סיבתו הצורנית; הוא עומד בראש הצורות המשתלשלות זו מזו — 'והצורה האחרונה ההיא בכל המציאות הוא ה' ית'. בזה מקיים האל את העולם — 'לומר שהוא אשר מציאות כל צורה בעולם וקיומה נסמך באחרונה אליו ובו קיומה... ומפני זה העניין נקרא בלשוננו חי העולם, עניינו שהוא חי העולם'⁶⁶. מכיוון שהאל מקיים את העולם בהיותו מחויב-המציאות וצורת-הצורות, הרי אפשר לומר שהוא נמצא בכול, או שהכול נמצא בו, או אפילו שהוא הוא הכול; אין לייחס ישות עצמאית ונפרדת לנמצאים אפשריים המציאות, שהרי כל ישותם תלויה במחויב-המציאות.

במובן זה יכול גם רמ"ק לומר: 'ואמרם אחד לבורא יתברך הוא בזה הצד להיות הבורא יתברך בכל הדברים במעשה, וכל הדברים בו בכוח והוא התחלה וסיבה לכל דבר. ומזה הדרך ייחסו לבורא יתברך היותו אחד בלתי משתנה בתוספת וחסרון כמו האחד. והיותו מחויב המציאות כמו שהאחד הכרחי במספר, כי לא נמצא מספר זולתו, והוא אינו מספר, ובהתבטל האחד יתבטל המספר, ובהתבטל המספר לא יתבטל האחד לביטולו, וזה כוח האחד. הוא הדין בבורא יתברך, הוא הפועל ובורא הכל ומקיים המציאות, ובהתבטל הפעולה

⁶³ אילימה ח ע"ב.

⁶⁴ שם טו ע"א. בלשון זו מדבר רמ"ק לא רק בס' אילימה אלא גם בספריו האחרים; עיין לעיל, פרק שני, עמ' 120-121.

⁶⁵ רק את הכלי הראשון אפשר לראות כיסוד 'חומרי' מחודש הנמצא מחוץ לעצמות האלוהית — זו היא נקודה מכרעת שנחזור אליה להלן.

⁶⁶ מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק סט.

האימאננציה של אין-סוף בעולמות

לא יתבטל הפועל, עם היותו בלתי צריך לאחד מהם⁶⁷. אמנם כאן דן רמ"ק במושגים לוגיים-אונטולוגיים בלבד, אך הוא הדין גם כשהוא משתמש במיטא-פורה של חיי האל או של השפע האלוהי: 'אחר שתאמר שהסיבה הקודמת היא אין-סוף הנותן כוח וחיים לפעולה ש[מ]למעלה ושפעו מתפשט, ומכוח שפעו פועל הסיבה ההיא המסובב ההוא, הרי נתת שבח הפעולה לפועל ותלית כל הנמצאים בו ואמרת זולתו אין קיום לשום מסובב. אמנם הנותן פעולה לשום פעול מבלעדי כוח קיומו הוא נותן שניות ודאי, וזה כפירה'⁶⁸. כך אומר גם הרמב"ם: 'שהעולם — משפע האלוה ושהוא השפיע עליו כל מה שיתחדש בו'. שפע זה הוא עצם הקיום שמקיים האל את העולם: 'שפע החיים כלומר — המציאות, אשר הוא החיים בלא ספק. וכן אמרו כי עמך מקור חיים, רוצה בו — שפע המציאות'⁶⁹.

האימאננציה של אין-סוף בעולמות

וכך היא, פעמים הרבה, משמעות דברי רמ"ק, אפילו כשהוא משתמש בסימ-בוליקה קבלית ומדבר כביכול על אימאננציה של האל בעולם: 'והתפשטות האור הוא שעל-ידי הרחקת המידות מעילה לעלול ממנו יתראה בהם הגוונים כפי סדרם בחכמה האלוהית להנהגת הנמצאים בנתיבות החכמה. וכמו שהנמצאים נמצאו מנתיב החכמה כן נמצאו מנתיב החכמה [הבינה] כדי שיהיו ויתהוו הבריות הקלות, כאומרו ואתה מחיה את כולם ואתה מהווה את כולם, ופי' יושב וזן מקרני ראמים ועד ביצי כנים, והיינו על-ידי החיות העליון ממדרגה אל מדרגה באופן שכל צרכם וכל מציאות השכר והעונש הצריך להם והימצאם — הכל הוא ממנו, כמו שאין ספק שבריה קלה מן הקלות אינה נמצאת מזולתו והוא סיבב הרחק זה ממדרגה אל מדרגה כדי שיתהוו ממנו, כדפי' בסוד השתלשלות המדרגות'⁷⁰. מכיוון שאין אנו יכולים לפרש את המלים האחרונות כמציינות את יציאת העולמות מעצמותו של האל (ולו גם בדרך של שלבי-ביניים), הרי יש להבין את כל הקטע בדרכו של הרמב"ם, שגם לפיו האל מהווה ומקיים את העולם.

זהו גם מובנם של קטעים אחדים בס' פרדס רמונים. כך אומר רמ"ק (בפירושו למאמר ברעיא מהימנא) בפרק האחרון בשער עצמות וכלים: 'שהוא מהווה ההוויות והוא סיבתם הקודמת אליהם כקדימת העילה לעלול. ואיהו בתוך כל הוויה — הוא סיבת כל הוויה וקיומה וחיותה וזולתו אין לה

⁶⁷ אור נערב לג ע"ב. ⁶⁸ אילימה ג ע"ב.

⁶⁹ מורה נבוכים, חלק שני, פרק יב. ⁷⁰ ש"ק עמ' 6.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

מציאות. והוא נשמת ההוויות וקיומן ואיהו לאחר כל הוויה, היינו שהוא אחריתם כעת יאסוף כוחו ונשמתו אליו. נמצא שהוא נשמת כל ההוויות והוא קיומם והוא סוף כל ההוויות⁷¹. כאן אנו רואים בבירור, שגם דימוי האל לנשמה עדיין אינו מעיד כשלעצמו על האימאננציה שלו בעולמות. כשרמ"ק משווה, באותו פרק ובעקבות הרעיא מהימנא, את האדם למיקרוקוסמוס ואומר שנשמת האדם היא כנגד אין-סוף, הרי אפשר לראות את האל כנשמת העולם כשם שהנשמה היא צורת הגוף המקיימת אותו ומהווה את מהותו. רושם זה מתחזק כשרמ"ק אומר שכוח השכל והדיבור שיש לאדם הוא כנגד 'האין-סוף' עילת העילות המחיה ומנהיג כל הדברים גשמיים ורוחניים, ועולות עד הגיעם אל עצמותו⁷².

בס' אילימה משתמש רמ"ק עשרות פעמים בביטוי 'ואין-סוף' נשמה לכל הנמצאים⁷³, ודווקא שימוש חופשי זה מוכיח שאין הכוונה לאימאננציה סובסטאנציאלית של האל בעולם. והוא הדין לגבי הסיום הפאטיטי של תמר א' בעין כל: 'שהוא סוד חיות הכל, וקיום הכל, תוך הכל, וחץ לכל, והוא הכל, ואין מבלעדיו מקיים ומעמיד, ואין למעלה ממנו מפני שהוא תכלית כל מה שיצוייר רוממות. ואין חוצה לו כלל, שהוא המאסף הכל ואין מי שיאספהו. והוא כולל הכל ואין מי שיכללהו ח"ו, שאין שום מציאות מעלה כלל למעלה ממנו. אמנם יש לו מעלות שאין מי שיכילם ולא שכל שישכיל. בעניין שהוא מחייה ונשמה תוך כל הנמצאים וחוצה להם ואין מקום פנוי ממנו, שאין מבלעדיו'. שוב, דווקא הביטויים הקיצוניים הגלויים — 'והוא הכל... ואין חוצה לו... שאין מבלעדיו' — מחייבים אותנו לזהירות-משנה בקביעת עמדתו של רמ"ק כפאנתיאיסטית. אין בלעדי האל, כי באמת אין שום מציאות היכולה להתקיים בלעדיו; הוא 'תוך הכל' כי במציאותו הוא מקיים את הכל. תפיסה זו אף אינה פאנאנתיאיסטית, ואין כל הבדל עקרוני בינה לבין זו של הרמב"ם. אולם רמ"ק מסיים את דבריו בהבאת דברי התיקונים (בהקדמה ג ע"ב) 'וקב"ה נהיר ב' ספירות דאצילות' וכו', והוא מביא מאמר זה גם כשעמדתו עוברת את גבולות ההשקפה התיאיסטית המסורתית. עלינו לראות עתה עד היכן היא מגעת.

בתחילת הפרק השמיני בשער סדר עמידתן מתאר רמ"ק את היחס בין

⁷¹ ספ"ר ל ע"א.

⁷² שם קיח ע"ב, ועיין לעיל פרק ראשון, עמ' 27. לעניין תפיסת הנשמה כצורה עיין גם ספ"ר התחלת שער הנשמה וש"ק עמ' 187.

⁷³ דוגמה בולטת לתיאור אין-סוף כנשמת כל ההוויות מובאת בוף ס ע"ב, עיין לעיל, פרק שני, עמ' 133.

האימאננציה של אין-סוף בעולמית

הספירות, ובינן לבין אין-סוף, לפי העיקרון של עילה עלול. אולם ראינו (לעיל, פרק שלישי, עמ' 247) שכאן נתפס עיקרון זה לא רק בבחינה הגיונית אלא גם כעיקרון אורגאני. אמנם גם בהקשר זה מדגיש רמ"ק את הטראנסצנדנטציה של האל — 'שלא נוכל לומר שכוח הכתר באין-סוף', ואם כי 'כוח העילה בעלול' הרי 'יש בחינה לעילה בפני עצמו'.⁷⁴ אבל יש גם בחינה שבה העילה מתפשטת בעלול, ולכן יכול רמ"ק לומר שקיימת אימאננציה של עצמות אין-סוף בכל העולמות: 'ולא זו בלבד אלא בדרך זו הוא חיות הספירות וחיות המרכבות וחיות המלאכים וחיות כל מעשה בראשית מן הנקודה הראשונה ועד האחרונה; וזהו ואתה מחייה את כולם, ופי' רז"ל ואתה מחייה [מהווה] לכולם, וכן פי' ואתה מחייה את כולם, והכל עניין אחד. כי אחר שהוא היווה אותם והמציאם מן האין יוכרח שיושפעו ממנו ושואבים כולם ממנו חיותו. ואחר שהוא מחיה אותם נמצאו שהוא ממציאם ומהוים בכל עת ובכל רגע ובכל שעה, והנה מהווה ומחייה — הכל עניין אחד להם. ובעניין זה יובן עניין ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, שהוא שפע השופע להחיות להעמידם ולהציבם בצביונם. ואם ח"ו יעלה על הדעת הסתלקות שפעו מהם — כרגע יספו. ואינם אלא מחודשים בסוד חידוש אורו והוא שפע נהר שאינו פוסק אלא: מתחדש ב[כ]מימי הנהר שבכל רגע הם מחודשים... כי האין-סוף ממ"ה מושל בכולם, כי עצמותו נוקב ויורד דרך הספירות ובינן הספירות ותוך המרכבות ובינן המרכבות ותוך המלאכים ובינן המלאכים ותוך הגלגלים ובינן הגלגלים ותוך היסודות ובינן היסודות השפלים ותוך הארץ ובינן הארץ וצאצאיה ועד נקודה האחרונה שבתהומות — מלוא כל הארץ כבודו'.⁷⁵

מתוך דיוננו בשאלת עצמות וכלים נתברר, שלפחות בס' פרדס רמונים יש מקום לדבר על אינהרנציה של עצמות אין-סוף בספירות, וממילא גם בכל העולמות. אך אותו הדיון הראה לנו גם את הסייגים שרמ"ק מעמיד להשקפה זו: האל הוא אימאננטי בכל הנמצאים אך יחד עם זה עצמותו הטהורה נסתרת מהם, כי הוא עצמו אינו נכנס לשום תהליך — הפעולה היא רק של עצמות המחודשת מצד התחתונים, באשר היא לבושה בכלי הראשון המחודש. האל הוא אימאננטי רק מצדו, ואילו מצד התחתונים הוא נשאר לעולם טראנסצנדנטי.⁷⁶

⁷⁴ עיין לעיל, פרק שני, עמ' 107, 161.

⁷⁵ ספ"ר לח ע"ב. מקורו של התיאור הזה ברעיא מהימנא ח"ג קט ע"ב (עיין לעיל, פרק שני, הערה 75). תיאור מקביל לזה מופיע בשער עצמות וכלים, סוף פרק שביעי (עיין לעיל, פרק שני, עמ' 140). על האימאננציה של העצמות בספירות עיין גם לעיל, פרק שני, עמ' 105, 124.

⁷⁶ עיין לעיל, פרק שני, עמ' 167-169. וכך גם כשרמ"ק אומר בש"ק (עמ' 153) 'שהוא חי

האל והעולם; סיכום ומסקנות

מאמר פאנתאיסטי בס' שעור קומה

כך עלינו לפרש גם את רוב דבריו הנועזים של רמ"ק בסעיף יג (פרק כב) בס' שעור קומה: 'שהתחתונים הם הגשמיים והשפע העליון רוחני והנו נמשך מבחינה אל בחינה עד הגיעו אל בחינת העביות הזה. וכדרך שנשתלשלו המדרגות מבחינה אל בחינה עד הגיעם אל הבחינה הזו כך ממש עניין קיומם. וז"ש: ואתה מחייה את כולם — כדרך שמחיה מהווה וכדרך שמהווה מחיה. ולכך ישתלשל האור ממדרגה אל מדרגה לשאוב מים עמוקים מלמעלה עד למטה אל הגשמות הזה, כאומרו אענה את השמים והם יענו את הארץ... ויש גם-כן בכלל המדרגה הזאת כל עניין פרק שירה כאומרם אם תשים משטרו בארץ, אין לך כל עשב ועשב שאין לו שר עליו למטה שמכה בו ואומר לו גדל, והיינו שרי הרים, שרי גבעות, שרי עשבים... הכל ממונים לשאוב השפע והכוח והוא מתעבה והולך עד הגיע הכוח ההוא אל הגשמיות הזה. ולולא החיות הזה המשולח אין שום בריה מכל סוגי הנבראים יכולה לעמוד לא למעלה ולא למטה. וצורה זו היא ממש חותם הצורה העליונה, לכך פי' רשב"י ואמר י' ספירות דעשיה ואור אין-סוף המתלבש באצילות ומשם מתלבש ביצירה [בבריאה] ומשם מתלבש ביצירה ומשם מתלבש בעשיה, יורד ממדרגה אל מדרגה עד הגיעו אל תכלית מזון ופרנסת הנבראים התחתונים... ואם יעמיק המעיין בדבר זה ימצא איך כולנו יוצאים ממנו ונכללים בו וחיים בחייו המשולחים, וכל קיום הנמצאות — הוא. ומה שאנו מתפרנסים מאלו הבריות הגרועות ממנו, כצמח והחי, אין אנו גיזונים בדבר שחוץ ממנו. וימצא שענין זה הוא כגלגל המתגלגל ויורד ואחר-כך עולה בסוד תפילותינו וברכותינו ותורתנו ועבודתנו — והוא הוא, והכל אחד, ואין דבר נפרד ממנו; עם היות שהם מתרחקים הרחק אחר הרחק — הכל דבק בו ונכלל בו והוא מתקיים בו' זי'.

החלק הראשון של הקטע הנפלא הזה מדבר על השתלשלות העולמות והשפע

העולמים, שכל העולמים הם חיים ממנו ומחיותו, שהוא החי בעצמו השוכן בעולמים. גם אם נבין את המלים האלה כמציינות אימאננציה סובסטאנציאלית הרי מתוך ההקשר יוצא שהאל שוכן בעולמים רק מצדו ולא מצד התחתונים (עיין לעיל, פרק שני, עמ' 165-166). ולכן יכול רמ"ק לומר בס' אילימה, שקוהמדה הוא החודר וממלא את העולמות מאצילות ועד לסוף העשייה (אילימה לד ע"א-ע"ב). שהרי מצד התחתונים אין לדבר כלל על האל כשהוא לעצמו.

^{זי} ש"ק עמ' 32. תפיסה כזאת של המציאות כגלגל המתגלגל מתוך עצמות האל וחוזר אליו מופיעה גם אצל אַקהארט; עיין M. E. W., עמ' 170. אוטו חושב שזהו 'תיאום דינאמי', אם כי מסתבר יותר שכאן לפנינו באמת שיטה פאנתאיסטית.

מאמר פאנתיאיסטי בס' שער קומה

הרוחני הפחיה אותם, כפי שזה מתואר באריכות בשער ההיכלות פרק י (עיין לעיל, עמ' 287–288). שפע זה מתעבה והולך עד שהוא נעשה לחומר הגשמי גם שבעולמנו, ולכן יכול רמ"ק לומר ש'אין אנו גיזונים בדבר שחוץ ממנו'. עם כל החריפות שבניסוח זה אין הוא מורה על זהות של העולם עם העצמות האלוהית, שהרי תמיד מדובר על השתלשלות אור האצילות דרך כל העולמות ולא על התפרטותו הסובסטאנציאלית של האל עצמו. אמנם שפע האצילות היורד אל העולמות הוא העצמות המתפשטת בספירות, ולא רק שפע במובנו של הרמב"ם, אבל גם כאן אין כל סיבה לשנות את מסקנותינו לגבי טיבה של עצמות זו. כשרמ"ק אומר 'כולנו יוצאים ממנו ונכללים בו וחיים בחייו המשו- לחים' הרי עלינו להבין את 'החיים המשולחים' באותה משמעות שכבר ביררנו אותה בפרק שני (עמ' 165–166).

הביטוי הפאנתיאיסטי 'והוא — הוא' משמעו שהעצמות המתפשטת בספירות ובעולמות זהה עם עצמה, היא אחדותית ופשוטה ואינה מתבחנת לשום בחינות. כאן רק נאמר באופן חד-משמעי מה שבס' פרדס רמונים נראה לעתים מוטל בספק⁷⁸. אולם רמ"ק מסיים את הקטע במלים העוברות את תחומיה של השקפה זו: 'ועניין זה יעמיק המעיין בדעתו ברצוא ושוב וימצא שיש בדברינו אלה נסתר ואין ראוי לגלותו אפילו מפה אל פה, ואם יזכה הוא יעמוד על סוד ה' מעצמו, והזוכה לו אל יוציאהו מפיו כי עניין זה מליבא לפומא לא גלי'⁷⁹. מתוך ההשגה האינטואיטיבית 'ברצוא ושוב' (שהיא מציינת את דרך ההכרה של כל האמיתות המיטאפיסיות העליונות) יכול המקובל להגיע לחוויה המיס- טית העליונה, שבה הוא רואה שהעצמות האלוהית כשהיא לעצמה מתפשטת בכל העולמות. בראייתו זו לא זו בלבד שהוא יודע שמצד האל עצמות זו זהה עם עצמו (ואילו מבחינתו של האדם היא לעולם מחודשת), אלא הוא רואה

⁷⁸ על-כל-פנים, נוסחה זו היא פאנתיאיסטית במקורה. עיין M. T. p. 141; M. G. W. J. Vol. 76 p. 170.

⁷⁹ ש"ק עמ' 32–33. יש להעיר ש'פרק שירה' מוזכר גם בס' אילימה (בפרקים יד ואילך בתמר ה' בעין כל). כאן חוזר על כמה וכמה דברים שנאמרו בש"ק, ואם כי אין הם מנוסחים באותה חריפות הרי משמעותם זהה בשני הספרים. כך הוא אומר ששירת כל חלקי העולם 'עולה ומושך אור אין-סוף ומחייה אותם... וזה נקרא פרקי שירה. והשיר הזה מתקבץ כולו יחד ועולה, ואל זה רמזו סוד פי' שירה באומר שמים מה הם אומרים' וכו' (אילימה מג ע"ב — מד ע"א). פרקי שירה מבטאים את ההשגחה 'שהב"ה משגיח בנמצאים כדפי' רז"ל זן ומפרנס מקרני ראמים ועד ביצי כינים, והכל בהשגחה גמורה בהשפעה הנשפעת עלידי השוטרם המופקדים, הם צינורות של השפע לקבלו ממציאות ההשגחה מכל מין שיהיה ממיני השגחות הנז" (שם מז ע"א). אך חשוב להדגיש שבס' אילימה אין כל הקבלה לסוף הקטע שבש"ק, וכן אין הוא מופיע בתיאור המקביל ב'דרישות בענייני מלאכים' (עמ' לה–לו). אמנם כאן הסגנון קרוב יותר לזה שבש"ק (שהרי שני המקורות האלה הם חלקים של ספר אחד).

האל והעולם; סיכום ומסקנות

גם מבחינתו שלו את האימאננציה של האל בעולם. אפשר לומר שברגע אַקסטאטי זה מגיע המקובל לגבול ההשגה האנושית בכלל והוא רואה את העולם לא באשר הוא עצמו חלק מעולם זה, אלא כביכול מנקודת-ראויה של האל. אמנם גם בחוויה זו אין כנראה הרגשה של זהות בין האדם והעולם לבין האל. וגם כאן אין אפוא לדבר על פאנתיאיזם, אך זו הנקודה היחידה שבה אפשר לראות את רמ"ק כפאנאנתיאיסט. אלא שאי-אפשר לומר שזוהי תורתו האזוטטרית, שהרי זוהי נקודה של חוויה אַקסטאטית במלוא מובנו של מושג זה. במידה שקיימת תורת אלוהות שיטתית אצל רמ"ק, אין היא מורה את האימאננציה של האל כשהוא לעצמו בעולם.⁸⁰

מעמדה של הבריאה

מסקנה זו ניתנת להוכחה חותכת יותר על-ידי בירור מעמדו של העולם. כאן אנו יכולים לראות עד כמה שונה שיטתו של רמ"ק מזו של אַקוסמיסט אַקהארט. אַקהארט אומר: הנבראים הם אפס גמור. אין אני אומר שהם חשובים או לא-חשובים אלא שהם אפס גמור. כי מה שאין לו ישות הוא אפס, ולנבראים אין ישות משל עצמם, כי ישותם היא נוכחות האל. אם האל מסתלק מהם אפילו לרגע אחד, ייעלמו כולם — לקבל את העולם יחד עם האל פירושו לא לקבל אלא את האל לבדו.⁸¹ אפילו נמצא את החלק הראשון של הדברים האלה גם אצל רמ"ק, הרי ברור שלא היה מסכים בשום-פנים למלים האחרות. כי לפי אַקהארט העולם חסר אפילו מציאות קונטינגנטית ולכן המציאות היחידה הקיימת היא האל: האל והבריאה אינם סובלים זה את זה כמו אור וחושך — במקום שזה נכנס זה יוצא.⁸² הנבראים הם באמת אפס — כשנעלמים 'פה ושם' והנבראים נשכחים, מתמלאת הישות.⁸³ אם האל בידך כל העולם כולו בידך, אבל באמת אין זה אלא כאילו היה האל בלבד בידך.⁸⁴ לפני הבריאה לא היה האל אל.⁸⁵ תפיסה זו סותרת מיסודה את ההשקפה האסכולית

⁸⁰ אוטו מודה שתורת אַקהארט על האימאננציה הסובסטאנציאלית של האל בעולם עוברת את גבולות ההשקפה האסכולסטית, אך מדגיש שזוהי תורתו הגלויה ומתנגד לדעת האומרים שאַקהארט הוא מיסטיקאי בתורה הנסתרת שלו ותיאיסט מסורתי רק בתורתו הגלויה. עיין 101; 130-131; 118-119; M. E. W. pp.

⁸¹ Meister Eckhart, p. 185.

⁸² שם עמ' 104. ⁸³ שם עמ' 153. ⁸⁴ שם עמ' 177.

⁸⁵ Inge: C. M. p. 151 משפט זה, והדומים לו, מוכן אינך לפרש בדרך תיאטסטית — האל בלי העולם הנמצא מחוצה לו אינו האל הפועל בפועל אלא האל הפועל בכוח בלבד (שם, שם). לפי פירוש זה הרי אַקהארט באמת קרוב לרמ"ק, שהרי נוסף לעולם האידיאלי הנצחי שבמחשבת האל יש מציאות גם לעולם-התופעות שחודש מחוץ לאל.

מעמדה של הבריא

לאסטית (שבשאלה זו רמ"ק מחזיק בה לא פחות מתומס). שהרי האסכולאסטיי קנים ייחסו לכל מציאות לא רק מהות משלה אלא גם ישות משלה — ישות המובחנת מישותו של האל. זוהי עמדה דואליסטית מובהקת: קיימת ישות מחויבת-המציאות, אך קיימת גם ישות אפשרית-המציאות, התלויה בראשונה תלות של מסובב בסיבה. לעומת זאת קובע אקהארט שקיימת רק ישות אחת — ישות האל. כל מציאות הנתפסת כנפרדת מן האל אינה אלא אשליה: הישות היא תכונה של האל בלבד.⁸⁶

לעתים נראה כאילו גם רמ"ק מוכן לאחד את כל הנמצאים באחדות האל. כך, למשל, הוא אומר בתחילת ס' אילימה, שהספירות מאוחדות באחדות אין-סוף בהתקשרן אתו בייחוד, וכן גם הנפרדים 'בהיותם מתקרבים ונקשרים אל הנאצלים הנקשרים במאציל מתאחדים באחדות... שאין-סוף נובע אחדות לספירות ומהספירות נובע אחדות מכוחו להיכלות והם מיוחדים באחדות אז מצדו, בעניין שהוא מיוחד הנבראים'.⁸⁷ אולם מיד ממשיך רמ"ק ומזהיר מפני סכנה פאנתיאיסטית, האורבת למקובלים הרואים את הספירות כעצמות האל (עיין לעיל, פרק שני, עמ' 103) והוא מדגיש את ההבדל העקרוני בין אחדות האל ואחדות העולם (עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 53). יתר על כן, בהמשך-דבריו אומר רמ"ק בפירוש, שהספירות הן מחודשות 'בחידוש גמור' (עיין לעיל פרק שלישי, עמ' 189, 212). זוהי דוגמה מובהקת לסתירה שבין הניסוח המוניסטי והמשמעות התיאיסטית המתגלה מתוך בדיקה של ההקשר.

אולם רמ"ק מנסה לנסח ביתר דיוק את דעתו על היחס שבין האל והעולם. בס' אילימה בהתחלת תמר ד' בעין כל הוא אומר: 'קודם כל נאצל היה אין-סוף לבדו והוא הוא כל המציאות, וגם אחר שהמציא הנמצאים אין בלתו ואין לך דבר שיהיה מבלעדיו ח"ו. שאין שום נמצא שלא יהיה כוח האלוה בו, שאם לא כן אתה נותן גבול בו ושניות ח"ו. אלא האלוה כל נמצא ואין כל נמצא האלוה. בעניין שסדר המציאות הוא על סדר הזה: כל מה שהוא במציאות הוא האלוה, שהרי הוא כל המציאות, והמציא הכתר ולא חסר בו ולא העדיף, כי הוא הכתר וחץ לכתר, אמנם הכתר אינו אין-סוף אלא מחודש ממנו. והאציל חכמה, ואין-סוף בחכמה וחץ לחכמה, ולא נתחדש בו דבר. אמנם גם הכתר הוא חכמה ואין חכמה הכתר, מפני שהוא נאצל למטה ממנו. בעניין שאין-סוף בכתר וכתר בחכמה ואין-סוף חץ לכתר וחץ לחכמה ובין חכמה

⁸⁶ Meister Eckhart, p. 171 אצל אקהארט הנוסחה המקובלת esse est Deus היא באמת בעלת משמעות אקוסמית.

⁸⁷ אילימה ב ע"א.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

לכתר ותוך החכמה ותוך הכתר, ולא העדיף ולא חיסר דבר. וכן בבינה וכן בספירות כולם, וכן בכל הנברא וכן בכל הנוצר וכן בכל הנעשה — הוא נמצא בכל והכל נמצא מאתו ואין דבר ריק מאלוהותו ח"ו. הכל בו והוא בכל וחוז' הכל ואין מבלעדיו'.

בין רמ"ק למאלבראנש

לדעתו של ג. שלום, הניסוחים האלה של רמ"ק מזכירים את תורותיהם של שפינוזה ומאלבראנש⁸⁸. קשה לנו להסכים להשוואה לשפינוזה, אבל בנוגע למאלבראנש אפשר לומר באמת ששיטתו קרובה ביותר לזו של רמ"ק. אולם אם כי נוהגים לכנות את שיטתו של מאלבראנש בשם פאנאנטיאיזם, הרי הוא נזהר, בדיוק כמו רמ"ק, לשמור על עמדתו התיאיסטית בכמה נקודות מכריעות, ואלו הן:

(א) האל הוא בעל רצון חופשי, ולכן התהליכים המתרחשים במחשבה האלוהית ומחוצה לה אינם תוצאה של חוקיות מיטאפיזית הכרחית, כמו אצל פלוטינוס או שפינוזה. האל של מאלבראנש, כמו זה של רמ"ק, נשאר אל פרסונאלי.

(ב) העולם החיצוני איננו אופן מאופני העצמות האלוהית, כי ההתפשטות איננה תואר אלוהי (בניגוד לשפינוזה). במחשבת האל נמצאת רק האידיאה של ההתפשטות, 'ההתפשטות המושכלית', שהיא הארכיטיפוס האידיאי של העולם החומרי.

(ג) גם אם כל המציאות נכללת באופן אידיאלי במחשבה האלוהית (כמו אצל רמ"ק) הרי מאלבראנש מדגיש וחוזר ומדגיש שהעולם נברא באקט רצוני של בריאה יש מאין, במובן התיאיסטי הרגיל של נוסחה זו. ולכן מציאות העולם היא מותנית. ההבדל בין רמ"ק ומאלבראנש ניכר רק בכך, שהמעבר הזה מאלוהים אל העולם נעשה אצל האחרון לגבי העולם החומרי גופו, ואילו אצל הראשון הוא מועלה אל המעבר מאין-סוף אל הספירה הראשונה בבחינותיה העליונות. בעניין זה של היחס בין האל והעולם שיטתו של רמ"ק קרובה לפאנאנטיאיזם יותר מזו של מאלבראנש. שהרי אצל רמ"ק המעבר מן הרצון והמחשבה האלוהית, עם הספירות הפלולות בה, אל העולמות התחתונים הוא רצוף ואינו נפסק על-ידי פעולה מיוחדת של האל, ואת המעבר מן האל לאצילות ניתן אולי לפרש בדרך פאנאנטיאיסטית. לעומת זאת נוקט מאל-

⁸⁸ M. T. pp. 252-253 ובהערה 19.

פירוש תיאיסטי למאמר פאנאנטיאיסטי

בראנש עמדה פאנאנטיאיסטית בעניין היחס שבין הנשמה והאל: אלוהים הוא מקומם של כל הנשמות כשם שהחלל הוא מקומם של כל הגופים; המחשבה האנושית משתתפת במחשבה האלוהית הכללית והאהבה האנושית היא דטרמינאציה פרטית של אהבת אלוהים. בתורת הנשמה שלו מאלבראנש הוא קיצוני הרבה יותר מרמ"ק, וכאן בולטת ביותר נטייתו לכיוון הפאנטיאיסטי. בעניין זה, כפי שנראה להלן, מתגלה רמ"ק כתיאיסט גמור.

פירוש תיאיסטי למאמר פאנאנטיאיסטי

הקטע שהבאנו לעיל ניתן אפוא לפירוש כפאנאנטיאיסטי, אם כי אפשר גם להבין את כולו במשמעות תיאיסטית לגמרי: האל הוא הכול מפני שהוא סיבת הכול, וכסיבה הוא כולל בתוכו את המסובב ממנו. הוא לא רק הסיבה הראשונה למציאות העולם אלא כמחויב־המציאות הוא גם הסיבה המתמדת לקיומם של אפשרי־המציאות. ולכן אפשר לומר שגם 'אחר שהמציא הנמצאים אין בלתו', שהרי 'אין לך דבר שיהיה מבלעדיו' — שום מציאות קונטינגנטית אינה יכולה לקיים את עצמה מכוח עצמה. 'כל מה שהוא במציאות הוא האלוה' מפני שמקור כל מציאות ממנו. אולם כוונתו של רמ"ק בקטע זה היא כנראה לבטא עמדת־ביניים בין העמדה הפאנאנטיאיסטית והתיאיסטית: האל מבחינתו הוא גם כל המציאות, שהרי מבחינתו עצמותו מתפשטת בה ומחייה אותה. אך לא רק שישותו ומהותו של האל אינם באים לידי מיצוי במציאות העולם אלא ש'לא כל הנמצא אלוה' — יש מציאות נפרדת לנמצאים, והם אינם זהים עם עצמות האל. הדבר המכריע ביותר בקטע הזה הוא ש'הכתר אינו אין־סוף אלא מחודש ממנו', כפי שמתברר גם ממשל הכדורים המובא מיד בהמשך: הכדור 'אינו עצם האור הבהיר, אמנם האור הוא אור המאיר בו ובתוכיותו ובעוביו וחוק ממנו... ולא נשתנה האור מצד עצמותו אלא נתלבש בלבוש ההוא כערך הלבוש, לא מצד עצמו... ואילו יצוייר העדר הכדורים — האור ההוא ממילא הכל מבהיק עד להפלא... והכדורים הם ספירות הכלים, והאור המתפשט בהם הוא עצמותו המתפשט הנמצא קודם כל הנמצא המחודש, והוא לא נתחדש. ומדד ונתן גבול ושיעור לספירות, הם הכדורים... ומקיימן והוא בתוכם, מחייה אותם ומנהיג על ידם'⁸⁹. אך עלינו לזכור שפעולת המדידה נעשית על־ידי בוצינא דקרדינותא וקו־המידה ולכן יכול רמ"ק אפילו לומר ש'העצמות הן המתפשט תוך כל נמצא נאצל מכתר ועד המלכות'⁹⁰. אמנם אפשר להבין

⁸⁹ אילימה כה ע"א. ⁹⁰ שם, שם.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

את הביטוי הזה כמציין את האצלת ספירות הכלים כשבתוכן העצמות הלא-נאצלת, אבל על-כל-פנים העצמות 'נותנת מידה ושיעור לכל מידה כדי רצון עליון למדוד', והרצון הוא, כאמור, מחודש, ולכן אומר רמ"ק שהמודד הוא 'אין-סוף ולא אין-סוף'⁹¹.

מציאות העולם היא קונטינגנטית

בצדק נאמר ש'הפאנתיאיסט האמיתי נבדל מן הנוצרי האורתודוכסי בכך, שהוא מסרב להודות בקטיגוריה המהותית של מציאות קונטינגנטית'⁹². דברים אלה אמורים קל-וחומר על היהודי האורתודוכסי, אך הם נכונים לא רק לגבי 'הפאנתיאיסט האמיתי' אלא גם לגבי הפאנאנתיאיסט האמיתי. שהרי הפאנאנ-תיאיסט תופס את היחס בין האל והעולם כקורלאטיבי, ואם כי האל הוא גם טראנסצנדנטי לעולם הרי העולם הוא 'חלק' ממנו, כלומר העולם הוא גילוי מהותי והכרחי של האל, ולכן כשם שלא קיים עולם בלי האל כן לא קיים האל בלי העולם (עיין לעיל, עמ' 295). רמ"ק מסכים לחלק הראשון של עמדה זו, אך מתנגד בתוקף לחלק השני. הטרנסצנדנציה של האל היא מוח-לטת, וקיומו הנפרד אינו תלוי בעולם. קשה לפאנאנתיאיסט לומר: 'ואילו יצוייר השבתת כל הנבראים לא יגיענו מפני זה חסרון חלילה, ואילו יצוייר ריבויים לא מפני זה יתרבה ח"ו, ואילו יצוייר השבתת כל הנבראים — יאבדו והוא יעמוד'⁹³. פאנאנתיאיסט יתקשה להסכים 'שאין שום עניין נמצא עמו בחיוב'⁹⁴. רמ"ק אינו רואה את הריבוי כאשליה⁹⁵; העולם שמחוץ לאל הוא ריאלי מפני ששורשו ויסודו העקרוני — הכלי הראשון — הוא מחודש על-ידי האל במעשה של נדבה⁹⁶.

אנו יכולים אפוא לומר שרמ"ק מאמין בבריאת העולם, אם כי לא במובן האורתודוכסי של המושג הזה (אך בזה אין הוא שונה מרוב המקובלים). אמונה זו עומדת על ההבחנה העקרונית בין מחויב-המציאות לאפשרי-המציאות. העולם כולו הוא קונטינגנטי שכן נשתלשל ממקורו ברצון-הרצונות (או הצחצחות), ומקור זה עצמו הוא קונטינגנטי. רק במובן זה אפשר לומר שהעולם מחודש. אך אם כך, אי-אפשר לומר שהעולם חודש בזמן, שהרי הכלי הראשון

⁹¹ שם, שם. ועיין לעיל פרק שני עמ' 137.

⁹² R. C. Zaehner: *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford Univ. Press, p. 132.

⁹³ ספ"ר כח ע"ב — כט ע"א. ⁹⁴ אילימה ה ע"ב.

⁹⁵ עיין לעיל, פרק שלישי, עמ' 242.

⁹⁶ עיין לעיל, פרק שלישי, עמ' 197-198; ועיין M. G. W. J. Vol. 75 p. 452.

מציאות העולם היא קונטינגנטית

לא חודש בזמן⁹⁷, ולכן עקרונית גם מעמדו של העולם כמחודש אינו קשור לקטיגוריה של הזמן. הזמן הוא, כפי שראינו, רק מתכונותיו של העולם התחתון, והרי העולם התחתון על כל תכונותיו הזמניות, החלליות והחומריות נמשך ברציפות מן הנקודה הראשונה שמחוץ לאל.

אבל למרות האופי הניאופלטוני-מוניסטי של הראייה הזאת נשאר רמ"ק ביסודו דואליסטי: תפיסתו מבוססת על השניות של חומר וצורה, גם אם החומר אינו החומר הגשמי אלא הבחינה העליונה של כתר, הצחצחות, ה'העדר' וה'אין' — המציאות הראשונה שאינה אלוהית. שלשלת העולמות הרצופה היא קונטינגנטית ותלויה במחויב-המציאות תלות אונטולוגית⁹⁸. תפיסה כזאת ייתכן שאינה מתאימה לאמונה המסורתית בבריאת העולם, אך בוודאי שהיא תיאיסטית, וכך מנסח אותה רמ"ק עצמו באופן כללי בס' אילימה: 'דע שאנחנו כת המאמינים בחידוש נאמינהו על צד הגמור שאין עניין נמצא עמו בחיוב, אלא הוא לבדו נמצא אמיתת עצמותו לבדו, בלי שום עילה אחרת כלל. אלא כל העילות עלולות ממנו החידוש הגמור, שלא קדם לו שום מציאות כלל ח"ו, אלא בזמן שאינו זמן ובעת שאינו עת חידוש כל איזו התחלה שיהיה לנמצאים, ואין להם שום התחלה קדומה ח"ו אם לא אין-סוף לבדו שהוא ראש והתחלה לכל נמצא'⁹⁹.

האם תפיסתו של רמ"ק היא אידיאליסטית?

עתה קל לנו יותר לברר את השאלה אם רמ"ק מגיע לאפשרות האחרונה מבין החמש שמביא אוטו להבנת מושג הבריאה. השאלה היא: האם יש הבחנה בין העולם שבמחשבה הכלול בעצמות האל לבין עולם-התופעות? והתשובה העקרונית היא, לגבי רמ"ק, חיובית. תיתכן, כמובן, גם תשובה אחרת. כך רואה אריגנה את הבריאה כהליך שבתוך המחשבה האלוהית, ובזה עולה שוב שאלת ההבחנה בין תיאזם ופאנתיאזם¹⁰⁰. הכול תלוי באופי המעבר מן

⁹⁷ עיין לעיל, עמ' 293, וכן בפרק שלישי, עמ' 212.

⁹⁸ עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 44-45; 47-48. הרמן כהן רואה כל תפיסה אחרת של היחס בין אלוהים ועולם כמיתולוגית (או כפאנתיאסטית) ואין לחשוד בהרמן כוהן (בתקופתו האחרונה) שהוא פאנתיאסט. עיין נתן רוטנשטרייך: המחשבה היהודית בעת החדשה, תל-אביב תש"י, כרך שני עמ' 94-96.

⁹⁹ אילימה ה' ע"ב (בהתחלת פרק יג), זו דוגמה טובה לניסוח תיאיסטי ואורתודוקסי, שאינו מכסה על שום תורה אוטרית (אלא במידה שכל הקבלה היא אוטרית). רמ"ק אינו אומר כאן אף מלה הסותרת את שיטתו בכללותה, הוא רק אינו מסביר כאן את משמעות המונחים (כגון) — מה פירוש 'זמן' שאינו זמן' ומהו הנמצא שחודש בזמן-לא-זמן.

¹⁰⁰ עיין 105, 115, 104-105; Scholem: S. N. pp. 136-137; Inge: C. M. pp.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

העולם שבמחשבה אל המציאות שאינה האל: אם מעבר זה הוא באמת בבחינת מעשה מיוחד המעניק מציאות נפרדת לעולם, אין לדבר על עמדה פאנתיאיסטית, אך אם המעבר הוא רצוף (כמו אצל אַקהארט, כנראה)¹⁰¹ הרי לפנינו לפחות עמדה אקוסמיסטית מובהקת. בדיוננו על יש ואין בפרק הקודם ראינו שרמ"ק אינו הולך בדרך השנייה (עיין בעיקר עמ' 208–210).

בשאלה זו מנוגדת דעתו של רמ"ק לזו של אַקהארט, והיא קרובה יותר לדעותיהם של טאולר וסוזו. גם לפי טאולר היתה המציאות כלולה במחשבת האל לפני יציאתה אל הפועל, אך יציאה זו העניקה לה ישות נפרדת שאינה זהה עם האל — האל טראנסצנדנטי לנמצאים מעבר לאימאנציה שלו בהם¹⁰². דמיון רב לדעת רמ"ק אנו מוצאים בדברי סוזו: 'כל הנבראים נמצאים באופן נצחי ואלוהי בתוך האל ומבחינה מהותית אין הם מובחנים בו... הם אותם חיים, מהות וכוח במידה שהם באל והם מהווים אותה אחדות. אך יציאתם החוצה מעניקה להם מציאות משלהם וכל נברא יש לו מהות מיוחדת ונפרדת משלו — הצורה של מציאותו הטבעית. כי הצורה נותנת לנברא את המהות המבחינה אותו הן מן המהות האלוהית והן מן המהויות האחרות. וכך הצורה הטבעית של האבן היא עילה להווייתה המיוחדת, כי האבן אינה האל והאל אינו האבן, אם כי האבן וכל הנבראים הם מה שהם על-ידי האל. וכך על-ידי יציאתם החוצה מצאו כל הנבראים את אלוהיהם, שכן כשהנברא רואה את עצמו כנברא הוא מכיר את בוראו'¹⁰³. מחוץ לפרטים האריסטוטליים שבכאן, מבחינה עקרונית הרי זו גם דעתו של רמ"ק: האל כולל בידיעתו הקדומה את הספירות, שהן הצורות של כל הנמצאים, אך במציאותן באל אין בהן כל דיפרנציאציה. במצב זה האל פועל בכוח, כלומר עולם האידאות הנצחי קיים רק כאפשרויות נצחיות במחשבת האל והוצאתן אל הפועל היא מעשה נוסף שהוא שונה עקרונית מן הדינאמיות הפנימית (השעשוע) שבמחשבה האלוהית.

דעה אחרת מביע רמ"ק אגב־אורחא רק במקום אחד. כשהוא דן בהפרדת אחדות הדעת היודע והידוע לבחינות זכר ונקבה שבכתר הוא מוֹעִיר: 'והנה הכתר נמצא בהשכל והשגת אין־סוף עצמותו מעצמו אל עצמו, שאין השגה בו לזולתו והוא היודע הדעת והידוע, ומהשגת באמיתת עצמותו האציל הכתר

¹⁰¹ עיין C. M. p. 154.

¹⁰² עיין שם עמ' 182–183. איננו מסכם כאן דעה זו במלים שתרגומם העברי הוא בדיוק: 'אלוה כל נמצא ולא כל נמצא אלוה', אך דעתו של טאולר נראית קיצונית יותר מוּו של רמ"ק לפי פירושו.

¹⁰³ Henri Suso, *Little Book of Truth*, ch. iii, tr. J.M. Clark, London, Faber and Faber, 1953, p. 180.

האם תפיסתו של רמ"ק היא אידיאליסטית?

שבו, יודע ודעת וידוע. והכתר בהשגת עצמו נפעל מכוח מאציל; מכוח דעת ויודע וידוע שבו נתפשט והאציל סוד חכמה ובינה שבו¹⁰⁴. ראיית אקט ההאצלה כפעולת השגה אינה תמוהה כשלעצמה, כל זמן שהיא נוגעת לישים שמחוץ לאל (כגון השכלים הנבדלים, ואפילו הספירות), ורמ"ק מפתח אותה לגבי הכתר¹⁰⁵. אבל כאן נאמר שהשגת עצמו של האל יש בה בעת ובעונה אחת משום האצלת הכתר. אלא שהרעיון הזה אינו מפותח על-ידי רמ"ק, וכפי שהוא מופיע כאן אין הוא מחייב מסקנה פאנתיאיסטית אידיאליסטית, כי לא נאמר שהעלול מן ההשגה העצמית של האל מתהוות בעצמותו, אלא אדרבא — הוא יוצא להיות מציאות נפרדת, כלי ולא עצמות. מעניין שהרעיון הזה אינו נסמך כלל לעניין הצחצחות. אילו נאמר שהאל מצייר את הצחצחות אגב ידיעתו את עצמו, הרי היתה משמעותו האידיאליסטית של הרעיון הזה בולטת יותר, כי הצחצחות הן באיין-סוף עצמו. במקום זה אומר רמ"ק שהצחצחות נצטיירו על-ידי עליית הרצון, ובזה ניטל כל העוקץ האידיאליסטי.

בדיוננו על הידיעה האלוהית בפרק הקודם ראינו, שהאל כולל מבחינתו את כל הספירות באחדות מוחלטת. אפשר לומר שבמחשבה האלוהית כלולים כל הנמצאים, 'והוא הוא הכל ואין דבר חוץ ממנו', רק מפני שהוא 'כולל כל הנמצא ולא במציאות הפרדם למטה, אלא במציאות העצמות המתאחד'¹⁰⁶. 'במציאות העצמות המתאחד' האל וידיעתו זהים, כשם שהוא זהה עם שאר מידותיו: 'הכל הוא באחדותו בלתי מתפעל מעצמו אל עצמו, שהוא ופעולותיו וחכמתו ורצונו ובינתו וחסדיו הכל אחד, שאינם פעולות יוצאות אלא הוא בעצמו אל עצמו אחד'¹⁰⁷. אולם אין פירוש הדבר כלל שהנמצאים כנמצאים כלולים בעצמות האל; אדרבא, במצבם זה אין הם נמצאים אלא נמצא רק האל 'והוא הכל', כי לא נמצא דבר זולתו. מצב זה מובחן בהדגשה מן המצב שבו קיים כבר משהו נוסף לאל. מיד בהמשך אומר רמ"ק שהרצון הפועל את הנמצאים הוא מחודש מחוץ לאיין-סוף ורק בו כלולים הנמצאים באחדותם השלמה כנמצאים¹⁰⁸.

אמנם הרעיון של אחדות השכל, המשכיל והמושכל יכול להוביל לפאנתיאיזם או לאידיאליזם¹⁰⁹, אולם השאלה המכרעת היא: מהו מושא חשיבתו של האל

¹⁰⁴ אילימה פו ע"ב — פו ע"א. דעה זו מנוגדת לעמדתו הכללית של רמ"ק. עיין לעיל, פרק שלישי, עמ' 254. ¹⁰⁵ עיין למשל אילימה נח ע"ב.

¹⁰⁶ ש"ק עמ' 98; ועיין M. T. p. 253 זהו בדיוק מה שאומר סו"ו בקטע שהבאנו לעיל.

¹⁰⁷ אילימה יא ע"ב. ¹⁰⁸ עיין לעיל, פרק שלישי, עמ' 196–197; 216.

¹⁰⁹ כך, למשל, מבסס שלמה מימון את תפיסתו האידיאליסטית על פרק סח בחלק הראשון של מו"נ.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

בידיעתו הקדומה? אם הוא יודע את עצמו הרי נשמר מושג האל הטראנסצנ-
דנטי. אל טראנסצנדנטי זה יודע את הנמצאים אחרי חידושם על-ידי התפשטות
עצמותו בהם, ואין הוא יודע אותם מתוך ידיעתו את עצמותו לפני התפשטותה,
שהרי אז לא היו נמצאים. זוהי דעתו של רמ"ק בס' אילימה, אך ראינו שבעניין
זה הוא נסוג בספר זה מעמדתו שבס' פרדס רמונים. שם מתוארת אחדות
השכל, המשכיל והמושכל כידיעת האל את הצחצחות שהן שורשי הנמצאים
שבתוכו. זוהי באמת דעה המתקרבת לאידיאליזם, שרמ"ק נמנע ממנו רק
על-ידי כך שהוא שולל את זהותן של הצחצחות עם עצמות האל ורואה אותן
כמצטירות אחרי עליית הרצון. על-כל-פנים, לפי ס' פרדס רמונים כולל האל
בעצמותו ולא-בעצמותו את כל הנמצאים ובוז' הוא דפוס כל הנמצאים כולם
והם בו במציאות דק ונבחר שבעולם¹¹⁰.

ביטוי זה מוזכר אצל אלקבץ בתחילת דיונו על הצחצחות, תוך ציון מקורו
הפילוסופי: 'שהעולם נברא יש מאין ומהסיבה הראשונה ב"ה נאצלו הכל,
ולזה קראו היוונים לסיבה הראשונה דפוס כל הנמצאים'¹¹¹. אין-סוף אפשר
לכנותו דפוס כל הנמצאים כי הוא הסיבה לצחצחות שהן דפוס כל הנמצאים
הכלולים בהן בארטיקולאציה מינימאלית. והצחצחות נקראות בשם זה, כי הן
המקור לספירות שאף הן 'דפוס וסיבה אל כל המציאויות'¹¹². וכך גם בספירת
החכמה 'דפוס כל הנבראים' כי בנתיבותיה הוטבעו כל העולמות¹¹³. במובן זה
אפשר לומר שוב, שכל הנמצאים הם בתוך האל כמו שהמסובב הוא בתוך
הסיבה. וכך יוצא בבירור משער סדר עמידתן פרק שלישי: אחרי דיון
ברקיעים ובגלגלים על דרך הרמב"ם (ותוך ניסיון לפשר בין דעת חכמי
התכונה ודעת חז"ל בעניין הרקיעים), רמ"ק אומר: 'כל שיעלו המדרגות יסבבו
המדרגות בתוכן; וכן על דרך זה עניין הספירות, כי כולם בתוך האין-סוף
ממ"ה'; כל ספירה כלולה בזו שמעליה, 'ובתוך המלכות הבריאה, ובתוך
הבריאה היצירה, ובתוך היצירה העשייה, ובהם נכללים עניין מעשה בראשית
ומעשה מרכבה... ובתוך הגלגלים הארץ ובתוך הארץ בטיבורה הם ז'
ארצות'¹¹⁴. במשמעות זו מבין רמ"ק גם את הביטוי 'הוא מקומו של עולם
וזין העולם מקומו': 'נעלה מנקודת הארץ עד הסיבה הראשונה האין-סוף וכל
הדברים בתוכו. ועם זה נוכל להבין מה שאמרו הוא מקומו של עולם ואין
העולם מקומו, וכבוד אלוקים הסתר דבר ולא יחייב העניין הזה מקום לכבודו

¹¹⁰ ספ"ר שער מהות והנהגה פרק יג, ועיין לעיל, פרק שלישי, עמ' 186.

¹¹¹ לקוטי הקדמות 177 ע"ב. ¹¹² ספ"ר עז ע"ב.

¹¹³ שם עז ע"ב. ¹¹⁴ שם לו ע"א, ועיין לעיל, פרק שלישי, עמ' 247.

העולם כ'מקומו' של האל

ח"ו...ומה שאנו אומרים זה למעלה מזה הוא קדימת מעלה לא קדימת מקום'¹¹⁵.

העולם כ'מקומו' של האל

את הרעיון הזה מפתח רמ"ק באריכות בסעיף כ בס' שעור קומה. כבר ראינו (בפרק ראשון, עמ' 78) כיצד רמ"ק משתמש במונח 'מקום' להסברת ההשגה באל דרך הספירות, אולם עיקר עניינו בסעיף זה להראות כיצד אפשר להכיר את האל מתוך העולם הגשמי. בהקשר זה יש למלה מקום שלוש משמעויות: 'הא', המקום הגשמי הקבוע והתבודדות ההשגה, דהיינו בהמ"ק ובהמ"ד ובהכ"ג וכיוצא בזה'¹¹⁶. רמ"ק מסביר בדרך מעניינת את קדושתם של 'מקומות קדושים'. באמת אין מקום קדוש מחברו. הקדושה של מקום תלויה רק בהשפעתו על נפש האדם 'המתבודד' בו והמגיע לדרגת השגה מסוימת בסוד האלוהות'¹¹⁷. מכאן משמעותו השנייה של המונח מקום שהיא 'תכלית המשיג אל גבול שכל השגתו, ושם מגיע מקום ההשגה — ועמדה'¹¹⁸. אולם השגה זו היא בחכמת האל, ולכן אפשר לומר שהמשמעות השלישית של 'מקום' היא מקומם של כל הנמצאים בחכמה העליונה: 'שההשגה המגיעת לכל שיעור ושיעור ולכל מקום ומקום, לכל אחד ואחד כהשגתו, כל אלו ההשגות הם בו והם אמיתת מציאותו מצד עצמו... ולזה אנו אומרים ממקומו — מאותה הבחינה שהנמצאים הם מושרשים בו שהוא סוד החכמה העליונה'¹¹⁹.

בדיון הזה משתמש רמ"ק במלה חכמה בכפל-הוראה: מצד אחד הוא מתכוון לספירת החכמה שהיא דפוס לכל העולמות ושבה מקור הנהגתם. אך מצד שני חכמה זו היא גם חכמת האל עצמו, באשר עצמותו מתפשטת בה. ולכן יכול רמ"ק לומר: 'וכל אחד ואחד כפי השגתו נודע בשערים, דהיינו מתוך מה שחכמתו מתפשטת אלינו, ומתוך התפשטות חכמתו שהוא כל המציאות הנמצא, ומתוך המציאות הנמצא הם פעולותיו, ואינו דבר חוץ ממנו ואינו עצמותו המושג, והיינו הנה מקום אתי'¹²⁰. אולם לעולם אין זו השגה באל עצמו —

¹¹⁵ ספ"ר לו ע"ב; עיין פלח הרמון יז ע"א. המקום הגשמי מתחיל רק מגלגל תשיעי ולמטה: 'וכבר הסכימו החוקרים כי מגלגל ט' ולמעלה אין מקום, וגלגל השכל העשירי, שהוא הקודש, חונה בלי מקום והוא מקום אל בעל [בעלי] המקום שהוא ממנו ולמטה' (ספ"ר לו ע"ב). גם כאשר רמ"ק משתמש בביטוי זה במשמעות סמלית כוונתו ליחס של סיבה-מסובב. כך נקרא התפארת מקומו של עולם מפני שהוא 'הסובל כל העולם, דהיינו שש קצוות והיא סיבה לכולם כי כולם מסתעפים ממנו. ואין העולם מקומו. פירוש אין השש קצוות סיבה אליו' (שם שער ערכי הכינויים ערך 'מקום').

¹¹⁶ ש"ק עמ' 73. ¹¹⁷ שם עמ' 72, 84. ¹¹⁸ שם עמ' 73.

¹¹⁹ שם, שם. ¹²⁰ שם עמ' 71.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

'שהוא היודע את עצמו ואין זולתו שידעהו'. האדם יכול להכיר רק את פעולו-תיו, את 'מקומם' של הנמצאים בו — 'שמצד פעולותיו והמצאת עולמו ייקרא מקום' ¹²¹.

מכאן הערך הדתי שיש להכרת העולם הגשמי, שאף הוא 'מקומו' באל, שהרי הוא מסובב ממנו: 'ויש שיעמוד על אמיתת מציאותו מתוך היותו רואה השמים וגדולתם כאוהל מתוחים, והארץ הרים ובקעות גדולות ונהרותיה מהלכין בין ההרים ובריותיה מפוזרים וכו', ויעבוד הבורא שבראה, שהשיג הוא מפעולותיה ההשגה הגשמית ההמונית הזאת והוא עובד אותו'. מבחינה זו אין אפוא כל הבדל בין מקומות שונים בעולם: 'באומרו כל מקום אשר אזכיר את שמי, שהוא מורה על ריבוי המקומות שהצדיקים שם, מורה ריבוי השגות נמצא שם, ישיגו חכמתו מאותה בחינה, ואינה משוללת ממנו, וכולם עובדים אותו... וצדקו בזה דברי מדרש ב"ר באומרו מפני שהוא מקומו של עולם, דהיינו דרך השגת אלוהותו מתוך עולמו, כל אחד ואחד כפי יכולתו... הכל עובדים לאלוה אחד מפני שהוא מקומו של עולם. וכל חלק וחלק ידיעה בעולם — ידיעה בחכמתו — בו היא. והעבודה מתוך אותה הידיעה בה ממש הוא שהוא מקומו של עולם, שחכמתו פעל ועשה והוא מושרש בעולמו ע"ד שפי' בתיקונים. אמנם לא שעצמותו יהיה העולם ההוא אלא שיאמין שעולמו יפלא עד אין תכלית וירצה הפעולות דבקות בחכמתו בפלא ומתפשטות אלינו עד הגילוי הזה, ולזה יעלו דרך מעלות הסולם התפשטות החכמה ומעשה עולם מדרגה אחר מדרגה, והכל בו מפני שהוא מקומו של עולם והעולם מצד השתל-שלותו ממנו מעילה לעלול דבקה חכמתו בו והוא וחכמתו אחד ומתפשטת חכמתו בעולמו' ¹²².

העולם דבק באל ו'כלול' בו רק מבחינה זו, שעצמות האל מתפשטת אליו ומקיימת אותו: 'השגה זו שאנו משיגים חכמתו ומעשיו ופעולתו בנמצאות התחתונות היא נפרדת ממנו או דבקה בו? בלי ספק אנו מוכרחים לומר שהוא וחכמתו אחת, ובלי ספק שהנפעלים בהכמה הזאת הם דבקים בה, שאם נפרדים ממנה אין להם קיום, א"כ עולמו בלי ספק יש לו קורבה עמו' ¹²³. למעשה לא זו בלבד שרמ"ק יסכים לומר שהקב"ה מקומו של עולם אלא גם שהעולם מקומו. העולם אינו מקומו של האל רק במובן זה שאין הוא חלק מן האל, אבל כיוון ש'החכמה דבקה בנפעלים למטה' נמצא ש'העולם מעונו'. מצד אחר הוא 'מעונו של עולם, שהנמצאות הם מושרשות בחכמתו שבה נמצאו למטה

¹²¹ שם, שם.

¹²² שם עמ' 71-72.

¹²³ שם עמ' 72-73.

עולם התופעות בדפוס של האל

ולכך כל הנמצאות דבקות ושוות לפניו ואין עולמו מעוננו, שלא נצטרך לומר שדבקות הנמצאות בו מצד התפשטו אליהם למטה כדי שנאמר שיימצא במקום זולת מקום ח"ו, אלא כל המקומות דבקות בחכמתו'¹²⁴.

עולם התופעות כדפוסו של האל

הגענו אפוא למסקנה, שרמ"ק נוקט באפשרות הרביעית להבנת הבריאה מתוך החמש שצוינו על-ידי אוטו (לעיל, עמ' 293–294) ואין הוא עובר לחמישית: לעולם-התופעות יש קיום מחוץ למחשבת האל, אך הוא מעוצב לפי הדפוס של חכמתו שבו מתפשטת עצמותו. רק מבחינה זו האל הוא דפוס כל הנמצאים. בין העולם הגשמי למחשבה האלוהית יש רציפות סטרוקטוראלית אך לא סובסטאנציאלית. לכן הכרת העולם הזה אין פירושה מניה-יוביה הכרת האל, אך על-כל-פנים אפשר להכיר על-ידיה את חכמתו, שהרי קיימת אנאלוגיה בין מבנה העולם הגשמי לבין מבנה עולם הספירות. אנאלוגיה זו היא שמשמשת צידוק לדיבור על האל בסמלים גשמיים (וכמו-כן היא שנותנת ערך לעיסוק במדעי-הטבע).

הסעיף האחרון בס' שעור קומה מוקדש להסברת עניין זה, שהוא בעצם הטעם לכתיבת הספר כולו. כאן משולבים זה בזה משל העששיות ומשל החותם: 'ונוכל להמשיל משל נאה מצורף אל כל מה שפירשתי בהקדמה זו... והוא משל אל אור השמש וניצוצו העובר דרך כמה וכמה עששיות שהם זו למעלה מזו, ואורה של זו עוברת דרך זו, ואין ספק שאור השמש ההוא תשתנה ויהיה יורד כדרך ירידת העששיות המקבלות האור ההוא, וכן קרה לצורה זו, כי כפי החומר כך תשתנה הצורה הנחתמת... וכפי החומר המקבל הצורה כן תתעבה הצורה או תזדכך, ולכן להיות האדם בחומר עכור הזה שהוא מתלבש בעוון אדם הראשון, שלא היה לבושו קודם בגשמיות הזה... אמנם חטא ונתלבש בעכירות חומרו והלביש צורתו לבוש זה וירד ירידה כזו, לכך קיבלה הצורה הקדושה הצורה הזו כמו שירדה במציאות הזה... ועם כל זה לא נמנע עצמינו מלשפוט הצורה מהצורה התחתונה, אחר שהיא צורה נחתמת בחותם עליון, וגם לא התחייב לשמור מאמר פיננו מלכנות כל ציורי הצורה הזאת, אחר שנדע עילוי הצורה העליונה על התחתונה, ולכן מבשרנו נשיג המעלות הרמות ואל זה רמז הכתוב ומבשרי אחזה אלוה, והוא משל אל האומן שלקח טס של זהב וטס של כסף וטס של עופרת וטס של שעוה וטס של טיט, ולקח חותם של ספיר

¹²⁴ שם עמ' 73.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

והחתימים בבת אחת, ונמצאו כולם חתומות ויהיה הכל חותם אחד וישתנה החותם לפי שינוי החומר¹²⁵.

האל סועל מתוך רצון

ראינו שתפיסתו של רמ"ק לגבי היחס שבין האל והעולם איננה פאנתיאיסטית, אבל אולי הדגשנו יתר על המידה את צביונו הלוגי של יחס זה. עלינו להזכיר אפוא שוב שהאקט הראשון של האל הוא (לפי ס' פרדס רמונים) התעוררות הרצון, והמציאות הראשונה המחודשת היא (לפי ס' אילימה) רצון-הרצונות; ולפי שני הספרים כל פעולתו של האל היא ברצונו. באינהרנציה זו של האל ברצונו באה לידי ביטוי הפרסונאליות שלו, ובזה מודגש עוד יותר אופיה התיאיסטי של שיטת רמ"ק, השונה בעניין זה מתפיסת האל של הפילוסופים הקלאסיים. לפי השיטה הניאופלטונית אין תהליך האצילות מצריך כל פעולה מצד האל — השפע שופע ממנו מתוך המלאות הפנימית שלו שהיא מעצם מהותו. האל הוא אמנם סיבה למציאות נפרדת (במידה שהיא באמת נפרדת), אך הוא סיבה בעצם מציאותו השלמה¹²⁶. הנביעה של העולם מן האל יכולה להיות גם נביעה פנימית לפי ההכרחיות הלוגית (שפינוזה), ואם יש בכל-זאת שניות מסוימת בין האל והעולם אז האל מניע את העולם 'כמו האהוב המניע את האוהב' (אריסטו). לעומת זאת, רמ"ק אומר: 'והוא המחיה הכל, המהווה הכל ואין דבר חוץ ממנו ולא נמצא מבלעדי רצונו, ולא נברא שייברא זולתי מכוחו בכוונה ולא במקרה, ברצון ולא בחיוב'¹²⁷.

הרצון האלוהי אצל פלוטינוס ורמ"ק

יש הטוענים שעצם השימוש במושג הרצון מוציא אותנו מתחומה של השקפה פאנתיאיסטית¹²⁸. ייתכן שקביעה זו נכונה היא, אולם עצם ייחוס הרצון לאל אינו עושה אותו לאל פרסונאלי. דוגמה מובהקת לכך אנו יכולים למצוא באנאדות של פלוטינוס. להלן כמה מדבריו של פלוטינוס על הרצון האלוהי:

'ואם מניחים מעשים בתוך היש העליון ותולים אותם ברצון — שהרי ודאי שאין שם עשייה בלא רצון — ומעשים אלה בדין שיהיו מעצם המהות, הרי שהרצון והמהות ביש העליון הם בהכרח זהים... אין אנו יכולים לשער

¹²⁵ שם עמ' 187.

¹²⁶ דעה זו יכולה להתנסח גם במונחים תיאולוגיים, כמו אצל אריגנה שלפיו הבריאה היא מימוש עצמי הכרחי של האל. עיין Inge: C. M. pp. 136-137.

¹²⁷ אילימה מ ע"ב.

¹²⁸ עיין C. M. pp. 119-120.

הרצון האלוהי אצל פלוטינוס ורמ"ק

בנפשנו בלא שנכלול בו את הרצון לגבי עצמו כמות־שהוא. הוא בהכרח עצמיות קונסיסטנטית הרוצה את מציאותה והנמצאת כפי רצונה. הרי רצונו כהרי עצמיותו' (האנאדה השישית 8, 13).

"ישותו [של ה"אחד"] עומדת על יצירה עצמית המכוונת אל עצמו, יצירה שהיא כאחת עשייה ומנוחה. דבר זה יתברר לנו אם נדמה לעצמנו את ההיפך: אילו היה נוטה כלפי משהו שמחוץ לעצמיותו, היה מבטל את הזהות של ישותו. עשייה זו המכוונת אל עצמו היא אפוא ישותו המיוחדת, הוא זהה עם עצמו. מכאן שהוא ברא את עצמו, מפני שעשייתו אינה בפירוד מעצמו. ואם עשייה זו אין לה התחלה אלא היא נצחית — התעוררות בלא מעורר, התעוררות נצחית ופעולה שכלית שמעבר לכל שכליות — הרי הוא נמצא כפי שהוא עורר עצמו להימצא. התעוררות זו היא לפני כל מציאות, לפני העיקרון השכלי ולפני החיים התבוניים, אף־על־פי שהוא נמצא בהם. מכאן שהוא עשייה שלפני העיקרון השכלי, שלפני התודעה ושלפני החיים; אלה באים ממנו ואין זולתו. ישותו היא אפוא נוכחות עצמית הנובעת מתוך עצמו. כלומר, הוא אינו כפי שנתארע לו להיות, אלא כפי שהוא רצה להיות' (שם, 16).

'הרצון היה כלול במהות, הם היו זהים. ושמה היה משהו שלא נמצא בו, למשל הרצון הזה? — הכול היה רצון. לא היה בתוכו שום דבר שלא ברצונו. מכאן שאין שום דבר לפני הרצון הזה. אלוהים והרצון זהים מעיקרם, ולכן אלוהים הוא מה שהוא רצה, כמות שהוא רצה; וכל מה שנבע מתוך רצייה זו הוא מה שרצייה זו יצרה: אך היא לא יצרה שום דבר חדש — הכול היה מצוי מלכתחילה' (שם, 21) ¹²⁹.

מן הקטעים האלה אנו רואים יפה את ההבדל בין תורת הרצון הפלוטינית לבין תורה פרסונאליסטית. אמנם גם לפי פלוטינוס יש לאל רצון, ולפני מציאות הנאצל הראשון היה הרצון מאוחד בו. אולם בכך נגמר הדמיון לרמ"ק. כבר לגבי אחדות הרצון באל יש להעיר, שההקבלה בין פלוטינוס ורמ"ק אינה מדויקת: אצל רמ"ק מאוחדות הספירות בידיעה האלוהית עצמה, ואילו אצל פלוטינוס מאוחדות האידיאות בנאצל הראשון (השכל). אולם ההבדל העקרוני ביניהם הוא ביהם שבין האל ורצונו. אצל פלוטינוס מאוחד האל עם רצונו עד כדי זהות גמורה. הוא אומר על הרצון האלוהי מה שאריסטו אומר על המחשבה האלוהית: האל רוצה את עצמו. אמנם גם לפי רמ"ק האל יודע את עצמו, אך עם זה הוא יודע גם את כל הנמצאים שמחוזה לו. יתר על כן,

¹²⁹ Plotinus: *The Enneads*, transl. by S. Mackenna, Pantheon, N. Y.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

אצל רמ"ק פועל הרצון בכיוון שמחוץ לאל, ואילו פלוטינוס רואה כל פנייה כזאת החוצה כשבירת האחדות המיחלטת של האחד. הרצון האלוהי, אצל פלוטינוס, אינו מופעל כלל להאצלה אלא הוא מופנה אל עצמו בלבד, וממילא אין כל חידוש. אצל רמ"ק, לעומת זאת, הרצון הוא עצמו היפוסטאזה המתחדשת באקט חופשי של האל, ובין האל והרצון פעורה תהום, שהגשר מעליה נשאר בבחינת חידה שפתרונה מעבר ליכולת ההשגה האנושית.

הספונטאניות של הפעולה האלוהית

עלינו לחזור עתה ולזכור את דבריו של רמ"ק על הספונטאניות שבפעולה האלוהית (לעיל, פרק שני, עמ' 89–92) ולקבל אותם כמשמעם. כשרמ"ק אומר, בהתחלת הסעיף 'תורה' בס' שעור קומה, 'שידענו שלא היה בריאת העולם מקרה אלא חפץ ורצון ונדבה לפניו ית', הרי זו באמת דעתו, למרות כל הבעייות הכרוכה במשפט זה. אפשר לומר עליו מה שנאמר על יחסו של הרמב"ם לתורה האריסטוטלית בדבר נצחיות העולם: 'הניגוד העקרוני של תורה זו לתורת-הבריאה היהודית אינו נוגע לשאלה, אם העולם נצחי הוא או יש לו ראשית בזמן, אלא לשאלה אם יצא העולם מאת אלוהים בהכרח, או נברא על-ידו מתוך חירות. אמנם המושג של בריאה חופשית כרוך אצלו בהתהוות הזמנית של העולם, והריהו רואה בניסיון לפרש את המוצא הנצחי של העולם מאת אלוהים, בבחינת פעולה נצחית של הרצון האלוהי, רק העלמת הניגוד שבין תולדה הכרחית ובין יצירה חופשית. בניגוד זה תלוי הדבר, אם אלוהים מעצב את העולם כריבון עליון כרצונו, או שהוא כפוף כפיפות גמורה לסדרי-העולם הנצחיים. הרמב"ם דורש בבעיה זו מתוך השאיפה להעמיד במקום שיטת-ההכרחיות האריסטוטלית שיטה של חופש, המתאימה לריבונותו של אלוהים, ועל-ידי כך לטיבו הרצוני של דימוי-האלוהים היהודי'¹³⁰. כך גם אצל רמ"ק: בריאת הכלי הראשון היא גילוי לספונטאניות של האל הפרסונאלי. שאליו האדם פונה בתפילה (עין לעיל, פרק ראשון, עמ' 83–86).

הנשמה והאל אצל המיסטיקאים הנוצרים

אבל גם כשרמ"ק אומר שהכוונה הפנימית (המיסטית) מופנית לאל עצמו, הרי אין ברצונו לומר שהנשמה מתאחדת עם האל. אמנם השקפה זו, שהיא זרה לרוב המקובלים¹³¹, עומדת לפתחה של כל שיטה המדגישה את רעיון

¹³⁰ י. גוטמן: הפילוסופיה של היהדות עמ' 154.

¹³¹ עין M. T. pp. 5, 123, 141.

הנשמה והאל אצל המיסטיקאים הנוצרים

האימאננציה, ואפילו חוקרי המיסטיקה הנוצרית מתריעים על סכנה זו (והרי המיסטיקאים הנוצרים נזהרים הרבה פחות מן המקובלים בעניין זה)¹³². אווילין אנדרהיל אומרת, ש'ללא שמירה מספקת על-ידי דוגמות מגבילות מתנוונת השקפת האימאננציה ונהפכת לפאנתיאיזם ולאותן תורות מסולפות וקיצוניות של דיאפיזקאציה'. לדעתה אין הכרח להגיע לתוצאות כאלה, שהרי השקפת האימאננציה היא אורתודוקסית. אולם מתוך הדוגמה שהיא מביאה להוכחת דבריה, אפשר לראות באיזו מידה אין היא מסכימה לכל תפיסה פאנאנתיאיסטית אמיתית: היא מצטטת את דברי תומאס: 'כיוון שהאל הוא הסיבה הכוללת של כל הישות, לכן בכל תחום שבו אפשר למצוא ישות — מצויה בהכרח הנוכחות האלוהית'¹³³.

ובאמת, המפנה הפאנתיאיסטי ניתן להשקפות כאלה על-ידי תורת-נשמה מיוחדת, ובשאלה זו של יחס הנשמה והאל מתגלה אצל המיסטיקאים הנוצרים אם הם פאנתיאיסטים אם לאו¹³⁴. לכן יש אומרים, שבמיסטיקה הנוצרית האורתודוקסית אין אף פעם אחדות זהותית של הנשמה והאל; האופי הנברא של הנשמה מוכרח להישמר, וכל הדיבורים על איונה מתכוונים לציין את חדירת העצמות האלוהית לתוכה. כל זמן שקיימת הבחנה זו בין הנשמה והאל נשמרת העמדה התיאיסטית, אפילו כשהמיסטיקאים משתמשים בנוסחאות פאנתיאיסטיות¹³⁵. וכך אומר אוטו, שתורה המורה על אחדות מוחלטת של הנשמה והאל היא ניגוד מוחלט לכל תיאיוזם, ושום דת אינה יכולה להרשות

¹³² שם עמ' 226. ¹³³ E. Underhill: *Mysticism*, p. 99.

¹³⁴ דבר זה הוא אולי נכון גם לגבי פאנתיאיסטים שאינם מופיעים בג'יי כמיסטיקאים אלא כראציונליסטים קיצוניים. כך רואה י. גוטמן את הפאנתיאיזם של שפינוזה לא בכך שהוא חש ומרגיש את הטבע בבחינת מבע לחיים האלוהיים... בכוח חזק וללא מיצוע מתגלית ההרגשה הדתית של שפינוזה רק באמונה-הכרה של שיתוף הרוח האנושית עם האלוהית. הפאנתיאיזם שלו עולה ומגיע לכל מלוא חיוניותו הדתית בבחינת פאנתיאיזם של הכרה ולא כפאנתיאיזם של הזוית הטבעי. עיין הפילוסופיה של היהדות עמ' 254; דברים על הפילוסופיה של הדת, ירושלים תשי"ט, עמ' 83. אכן בחלק החמישי של תורת המידות נושבת רוח פאנתיאיסטית יותר מאשר בחלק הראשון, שאותו אפשר עוד לפרש כאתאיסטי גמור. אף-על-פי-כן רמ"ק עשוי להסכים לכמה וכמה משפטים (כמובן, לפי הבנתו שלו) מן החלק הראשון, אבל ודאי שלא יסכים למשפט ל"ו שבחלק החמישי: 'אהבת אלוהים השכלית של הנפש היא אהבתו של אלוהים עצמו שבה אוהב אלוהים את עצמו, לא להיותו איך-סופי אלא להיותו מתגלה על-ידי מהותה של הנפש האנושית, במידה שהיא מתבחנת בבחינת-נצח. זאת אומרת: אהבת-אלוהים השכלית של הנפש היא חלק של האהבה האינסופית, שאלוהים אוהב בה את עצמו'.

¹³⁵ Zaehner: *Mysticism Sacred and Profane*, pp. 29, 204. כל תפיסתו של זנר בספר זה מבוססת על ראיית הפאנתיאיזם (בעיקר במיסטיקה ההודית) כתורה המורה על זהות הנשמה עם האל, יותר מאשר על זהות העולם והאל.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

לעצמה לקבלה¹³⁶. אולם זוהי דווקא התורה המיוחדת מיסטיקאי כאקהארט. די להביא כמה מדבריו הידועים בעניין זה כדי להיווכח בהבדל העצום שבינו לבין תיאסט כרמ"ק.

כך אומר אקהארט: במקום שנוגעים בנשמה נוגעים באלוהים. אין אחדות גדולה מזו שבין הנשמה ואלוהים¹³⁷. יש תמימים המדמים שהם עשויים לתפוס את האל כאילו עמד לפנייהם אי-בזה. אך אין הדבר כן. האל ואני — אחד¹³⁸. עלינו להתאחד עם האל עצמו, כי האדם הוא באמת אלוהים ואלוהים הוא באמת אדם¹³⁹. העין שבה אני רואה את האל היא אותה עין שבה האל רואה אותי. עיני שלי ועינו של אלוהים הן זהות — בראייה, בהכרה ובאהבה¹⁴⁰. ולבסוף, בדרשה על העניות: אלוהים אינו מתכוון שיהיה שמור מקום בשבילו באדם — מקום שבו יפעל אלוהים. כי העניות האמיתית של הרוח תובעת שהאדם יהיה ריק מאלוהים ומכל פעולותיו, באופן שאם אלוהים ירצה לפעול בנפש יהיה בהכרח הוא עצמו המקום שבו הוא פועל, יהיה הוא עצמו זירת ההתרחשות, כי אלוהים הוא-הוא הפועל בתוך עצמו. בעניות הזאת האדם מחזיר לעצמו את הישות הנצחית שהיתה לו פעם, שיש לו עכשיו ושתהיה לו עד עולם... אני הנני הסיבה הראשונה שלי עצמי — הן של ישותי הנצחית והן של מציאותי הזמנית... בלידתי הנצחית נולד הכול. אני הייתי הסיבה הראשונה שלי עצמי ושל כל דבר אחר... כשאני משתחרר מרצון האל ומכל פעולותיו ואפילו מן האל עצמו, אז אני מגלה שהאל ואני זהים. אני המניע הבלתי-מונע המניע את כל הדברים. זוהי העניות הגדולה ביותר הניתנת להשגה¹⁴¹.

היחס בין הנשמה והאל אצל רמ"ק

קשה מאוד להניח שרמ"ק היה מסכים לדעות כאלה, אפילו בפירושן הנוצרי האורתודוקסי¹⁴². אין כאן המקום לדון בתורת הנשמה של רמ"ק, אולם עלינו לציין שהיא משקפת בדיוק את תורת האלוהות ואינה עוברת את גבולותיה. כשם שמצאנו אצל רמ"ק ביטויים פאנתיאיסטיים לגבי היחס שבין העולם והאל, כך מוצאים אנו אצלו ביטויים כאלה גם לגבי היחס שבין הנשמה והאל. בשער הכוונה (פרק ראשון) הוא אומר: 'וידבק בקונו בידיעותיו,

¹³⁶ M. E. W. p. 100. ¹³⁷ Meister Eckhart, p. 29.

¹³⁸ שם עמ' 182. ¹³⁹ שם עמ' 200. ¹⁴⁰ שם עמ' 206.

¹⁴¹ שם, עמ' 230-232. כך אומר גם מיסטיקאי מוסלמי: 'אני האל' עיין R.A. Nicholson: *The Mystics of Islam*, London 914, p. 150.

¹⁴² למרות ניסוחיו הקיצוניים של אקהארט מנסה אינג' להשאיר אותו במסגרת המיסטיקה

היחס בין הנשמה והאל אצל רמ"ק

בעשיית מצוותיו. ובס' אור נערב: 'עסק האלוהות גורם דבקות, והנה בהיות האדם דבק במשפיע יושפע בהכרח'¹⁴³. וכן גם בס' זבחי שלמים: 'כי בהיות האדם מחשבתו דבקה, זהו הדבקות בה' שנצטוינו עליו, והוא המעלה הגדולה שבכל המעלות והיא מעלתן של האבות והנביאים. ועל זה נאמר חי ה' אשר עמדתי לפניו, והוא לי ייחד ענף נשמתו בשורשו העליון'. אך במלים הבאות, החשובות ביותר, חל שיבוש בדפוס: 'והיינו ע"י המחשבה נמצא המחוייב'. האם צ"ל 'בנמצא המחוייב' ?¹⁴⁴ דברים כלליים כאלה על דבקות הנשמה באל מצאנו גם בשער עצמות וכלים (עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 40-41), ואין בהם כדי להוכיח שרמ"ק תופס את הנשמה כעצמות האל.

בעקבות הזוהר רואה רמ"ק את הנשמה כנאצלת מן הבינה; אולם בזהר פירושה של דעה זו הוא באמת שהנשמה היא בעלת אופי אלוהי, כי הספירות הן עצמות האל¹⁴⁵, ולא כן הדבר אצל רמ"ק התופס את הספירות ככלים שמחוץ לעצמות האלוהית. כל זמן שרמ"ק מדבר על מקור הנשמה באצילות, או על ייחודה ודבקותה באצילות, עדיין לא אמר שהנשמה היא עצם אלוהי. אמנם בפירושו למאמר בזהר, שלפיו באמת הנשמה דבקה באין-סוף (ח"ב קמב ע"ב), הוא אומר שהנשמה עולה דרך העולמות המתקשרים זה בזה עד עולם האצילות — 'ואצילות בנקודה עליונה'¹⁴⁶. אולם מיד הוא מפנה את הקורא לשער אבי"ע שבו, כפי שראינו, מתוארת עלייה זו של העולמות בלי שתגיע לידי זהות עם אין-סוף.

בדעתו זו יכול רמ"ק להסתמך על תיקוני זוהר, ובאמת בפירושו למאמר פתח אליהו הוא אומר: 'וז"ש דמנייהו פרחין נשמתין, פירוש אצילות הנשמות הוא מהספירות'¹⁴⁷, והכוונה היא בודאי לספירות הכלים. אפילו 'תוספת נשמה', שהיא מצד הכתר, באה מתחום 'עשר ספירות הנאצלות בסוד אצילותם'. ולכן יכול רמ"ק לומר על נשמה דאצילות 'שתתעלה עד שורשים העליונים

האורתודוכסית (עיין C. M. pp. 155-158) והוא מודעוץ מרעיון הדיאפיקאציה (שם עמ' 190-193). אנדרהיל סבורה שאקארט שייך למסורת הנוצרית האורתודוכסית ורק לשינוי חריפה, עיין pp. 312, 419, 1955, Meridian Books, N. Y. *Mysticism*. אבל אוטו מרגיש שעמדה זו עוברת את גבול האורתודוכסיה. עיין M.E.W. pp. 98-100.

¹⁴³ אור נערב כח ע"א. ¹⁴⁴ זבחי שלמים לג ע"א.

¹⁴⁵ עיין M. T. עמ' 241; י. תשבי משנת הזוהר ב, עמ' ו. והוא הדין לגבי קארו: 'שמתייחד האדם עם בוראו ממש, כי הנפש מתדבקת ומתייחדת בו יתברך וגופו ואיבריו הם מחנה שכינה ממש. וזהו שאמר בתורה את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד ובו תדבק' (מגיד מישרים יט ע"ב).

¹⁴⁶ ספ"ר שער הנשמה, סוף פרק שני. ¹⁴⁷ שם כה ע"א.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

בסוד האצילות¹⁴⁸. ואף חלקי הנפש הנמוכים יכולים לעלות עד השורש העליון הזה, כשם שהעולמות יכולים לעלות בסולם המציאות, 'מאחר שהם ניצוצות מתפשטות מאור עליון, לכן ביחוד העולמות יתקשרו הענפים בשורש-שיהם כמו שיתקשרו וייתחדו ההיכלות ויתעלו אל שורשם העליון בסוד התפילה כמבואר בשער ההיכלות¹⁴⁹. אולם השורש העליון שבו מתייחדת הנשמה אינו אין-סוף, שכן רמ"ק אומר בפירוש שנפש-רוח-נשמה נאצלו 'מהספירות העליונות שורשי כל השורשים אשר למו'¹⁵⁰. וכך גם כשמדובר על מקור חלקי הנפש לפני הווייתם בעולם: 'מציאות הנשמה והנפש והרוח בעת אדיקתם בשורשם קודם אצילותם אינם נגבלות במציאות ההוויה, אלא הווייתם היא מצד התפשטותם והשפעתם בנקבה'. ובהמשך-הדברים מתברר ששורש זה של נפש-רוח-נשמה הוא בספירות — בבינה, בתפארת ובמלכות¹⁵¹. ולכן גם אחר מיתה הנשמה אינה מגיעה להכרת האל עצמו, אלא תיהנה 'מהאצילות שהם הספירות'¹⁵².

מכיוון שאצל רמ"ק הספירות אינן עצמות האל, הוא יכול לומר ש'כאשר האדם פוגם נשמתו יתחייב הפגם ההוא קצת פגם למעלה'¹⁵³. בניגוד לדעת הזוהר¹⁵⁴ מדבר רמ"ק באופן חופשי על הפגם בנשמה. ברור אפוא שהנשמה אינה עצמות האל. בעניין זה מאריך רמ"ק בפרק עשירי בשער הנשמה, והוא מתפלמס נגד 'קצת מהמקובלים שאמרו שאין חטא בנשמה', ואף מביא ראיה מהזוהר (ח"ב קפב ע"א) המוכיחה ב'הכרח גמור שהנשמה נפגמת ונטמאת', אם כי יש לה גם מציאות טהורה למעלה. אלא שבזה אין היא שונה מכל הישים הרוחניים¹⁵⁵, וכל הפרק, וכן הפרק הבא אחריו, דן באריכות בפגם שנפגמת הנשמה על-ידי החטא¹⁵⁶.

מכל מה שאמרנו ברור שרמ"ק אינו רואה את שורש הנשמה בעצמות המתפשטת בכלים, אלא בכלים עצמם, ולכן כשם שהכלים נפרדים מן האל כך גם הנשמה. אבל בס' אילימה נאמר, שמבחינת הפה שבתיקוני זעיר-אנפין נושבת נשמה עליונה לנפש האדם, ומתקבל הרושם שהיא זהה עם העצמות המתפשטת:

¹⁴⁸ שם רד ע"ב.

¹⁴⁹ שם, שם. כבר ביררנו את טיבה של העלייה הזאת המתוארת בשער ההיכלות פרק עשירי.

¹⁵⁰ ספ"ר, תחילת שער הנשמה. ¹⁵¹ שם רה ע"ב.

¹⁵² שם שער אבי"ע סוף פרק ראשון, וכן גם בש"ק עמ' 13.

¹⁵³ ספ"ר פר ע"ב. ¹⁵⁴ עיין M. T. עמ' 241.

¹⁵⁵ עיין ספ"ר שער המציאות פרק ראשון. זהו הפירוש שרמ"ק נותן לתורת הזוהר על הסתלקות הנשמה בזמן החטא.

¹⁵⁶ עיין גם שער מהות והנהגה פרק ראשון, וכן ש"ק עמ' 14.

היתס בין הנשמה והאל אצל רמ"ק

'הפה הזה סודה נשמת רוח חיים, דהיינו סוד נשמה לנשמה כדפי' כמה פעמים בתיקונים, וסוד הנשמה הזאת באה מג' ראשונות ואינה באה ביסוד למטה אלא בנפיחה מלמעלה, דהיינו הדבקות העליון אשר לאדם, כי סוד הנפיחה היא מהעצמות הפנימי, ולזה אמר נשמת רוח חיים. ונודע שיש רוח חיוני מתפשט מהחכמה תוך הספירות, דהיינו סוד החיים המחיה הכל, ומשם יתאצל על האדם על נשמה דאצילות שבו, עניין זה נמשך מלמעלה מסוד הפה פתח אל כניסת ג' ראשונות דרך נשמה ונפיחה מהתוכיות המתפשט, וזהו סוד דבקות לאדם בסיבה העליונה... והנה אדם הראשון זכה אל הנשמה הזאת ונסתלקה ממנו. אמנם לפי מה שיעשה האדם יתדבק ויתנוצץ ב', ואם לא כולו, יהיה מקצתו; ואם לא עכשיו, יהיה מזומנת לו לעתיד לכשיתוקן חטא אדם הראשון. ועם כל זה היא מתקנת לאותם שמתקנים עצמם, והיא נפיחה מלמעלה עד שאין בין הנופח והנפיחה הבדל, וזה דבקות גדול לאדם בקונו'.¹⁵⁷ מלבד המלים 'וזה דבקות גדול לאדם בקונו' (שאותן כבר מצאנו כביטוי כללי ובלתי-מחייב) מסתבר הקטע הזה מן המקביל לו בס' שעור קומה סעיף נא: 'הרוח הנושב בפה הזו, שדרך בו נתפשטה הנשמה הוא התפשטות הבינה בעצמה. ולא הבינה סתם אלא בסוד קשרה בחכמה. ומשתיהן מתפשטת הנשמה, והוא רוח הנושב ונופח באף ובפה, ומעצמותה נפח הנשמה באדם, כדפי' הרמב"ן זלה"ה — הנופח מעצמותו נופח'.¹⁵⁸ נפחת הנשמה העליונה הזאת היא אמנם מבחינה עליונה של עולם הספירות, אך היא עצמות האל רק באותה מידה שגם הספירות הן עצמות האל, כלומר מן הבחינה שבה מתפשטת בהן העצמות הלבושה בכתר. אבל אפשר שבס' אילימה רמ"ק באמת מזהה את הנשמה העליונה עם עצמות זו.¹⁵⁹

על-כל-פנים, רמ"ק מסתייג במלים מפורשות מכל זיהוי של הנשמה עם האל. כבר ראינו שבפולמוס עם ר' דוד הוא עונה בשלילה מוחלטת על השאלה 'ובמה יתייחדו הנשמות? הנוכל לומר שיתייחדו בעצם האלוקי?'¹⁶⁰, וכן הוא אומר בפרק האחרון בשער עצמות וכלים: 'הנשמה שאינה שווה אל האין-סוף ח"ו'.¹⁶¹ קרבת הנשמה אל האל היא כקרבת העולם אליו, מקומה של הנשמה באל היא כמקום העולם בו: 'שהנשמה דקה, קרובה אליו קורבת מעלה, קורבת מקום — דהיינו קורבת השגה'.¹⁶²

¹⁵⁷ אילימה קלא ע"א-ע"ב. ¹⁵⁸ ש"ק עמ' 109.

¹⁵⁹ תורת הנשמה אינה באה בחלק הגדפס של ס' אילימה.

¹⁶⁰ ספ"ר כג ע"ב, ועיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 74.

¹⁶¹ ספ"ר ל ע"א.

¹⁶² ש"ק עמ' 9, עיין לעיל בדיונו על הביטוי 'הקב"ה מקומו של עולם'.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

מעניין לציין כי כשם שרמ"ק רומז רמז אזורי אחד העובר את גבולות שיטתו בעניין יחס האל והעולם, כך אולי הוא רומז גם לגבי הנשמה: 'מהנאצ' לים יש לו נפש ממלכות, רוח משש קצוות, נשמה מבינה, נשמה לנשמה מחכמה, ואין לו עוד עליה, ולזה מכאן ולמעלה ברצוא ושוב'¹⁶³. אמנם כאן הדרגה שהכרתה היא ברצוא ושוב היא רק למעלה מן החכמה (אף-על-פי שאין לאדם נשמה מעל לחכמה!), אבל אפשר שלבחינה זו מתכוון רמ"ק לאחר-מכן (בפרק לו שבאותו סעיף) כשהוא אומר 'יתדבק הנשמה ההיא בנועם ה', והיינו הארת אין-סוף, ויאיר הנשמה וישיג השגת אור העליון המתלבש'¹⁶⁴. על-כל-פנים בפרק זה מדגיש רמ"ק, בהמשך-דבריו, שאור עליון זה מתלבש בג' ראשי ההנהגה. ובפרק שאחרי זה הוא מתאר את שיא העלייה כדבקות הנביאים באצילות להתנבאות, וזוהי מדרגת הנשמה דאצילות¹⁶⁵. אלא שאחר-כך הוא מסיים את הפרק במלים: 'ועתה העיר עיני שכלך וראה הדבקות אשר לאדם ממש במה שאי-אפשר לעלות בו מחשבה, ודבקותו באין-סוף, כדרך שפי' בספירות, וזה למי שהוא בן דאצילות'¹⁶⁶. ויש להעיר שאפילו כאן, בשיא העלייה האפשרית לנשמה, מדובר על דביקות באין-סוף 'כדרך שפי' בספירות', כלומר היחס שבין הנשמה והאל הוא כיחס שבין הספירות ואין-סוף. ואילו ב'פרק שירה' רמז רמ"ק לחוויה העוברת אף את הגבול הזה. אנו רשאים לומר, שבניגוד להרבה מיסטיקאים נוצרים (ובעיקר בניגוד לאקהארט), אין המיסטיקה של רמ"ק יוצאת מנקודת-מוצא המדגישה את אופיה האלוהי של הנשמה. הבעיה העיקרית העומדת בפניו היא יחס האל והעולם, ובזה הוא נאמן למסורת הרמב"ם; במידה שהאדם יכול להגיע להכרת האל, הרי זה באמצעות העולם החדור בחיות אלוהית, ושהנשמה היא חלק ממנו.

סיכום דעותיו של רמ"ק בכפ"ר ובאלימה

נחזור ונשרטט עתה בקיצור את עיקרי-דעותיו של רמ"ק שעסקנו בהן בחיבור זה, תוך ציון ההבדלים שבין ס' פרדס רמונים וס' אלימה¹⁶⁷.

¹⁶³ ש"ק עמ' 21. יש לשים לב שדברים אלה מובאים באותו סעיף שבו הופיע גם הפירוש המיסטי ל'פרק שירה'.

¹⁶⁴ שם עמ' 42. ¹⁶⁵ שם עמ' 43.

¹⁶⁶ שם עמ' 44. גם בכפ"ר יש אולי רמז לדביקות בעצמות המתפשטת: 'כי הנשמות הם מצד אור המתגלה ומתלבש ומתפשט בעצם הספירות אל הבריאה' (ספ"ר כד ע"א). בדפוס מונקאטש (חלק שני עב ע"ב) תוקנה אות אחת וכתוב: 'מעצם הספירות' (אמנם ההקשר מצדיק את התיקון).

¹⁶⁷ כפי שראינו כמה וכמה פעמים הרי ס' שער קומה הוא שלב-ביניים בין שני הספרים;

סיכום דעותיו של רמ"ק

- (א) הפילוסופים צדקו במה שהרחיקו מן האל את הגשמות, הריבוי וההיפעלות ;
- (ב) הם צדקו גם בקביעה שהאל הוא מחויב-המציאות וטראנסצנדנטי. בתורת כזה הוא שונה עקרונית מכל אפשרי-המציאות ואף מובחן מעצמותו המתפשטת (הבחנה זו מובאת בס' פרדס רמונים, ואילו בס' אילימה אין היא מצויה) ;
- (ג) אולם באל קיימת מעין הכנה לפנות אל זולתו — הוא משתעשע בעצמו-תו, פועל מעצמו אל עצמו, פועל בכוח (בס' פרדס רמונים מצב זה הוא כבר בגדר ידיעת הצחצחות, בס' אילימה זו ידיעת האל את עצמו) ;
- (ד) אף-על-פי-כן, אין לייחס לאל עצמו שום תארים חיוביים, וגם בזה צדקו הפילוסופים ;
- (ה) אבל דווקא כאן מקום-התורפה שלהם, כי אין אמצעי מגשר בין האל והעולם התחתון ואין מקום להשגחה אלוהית. לפיכך האציל האל ספירות המהות את הגשר הזה ;
- (ו) הטעם לאצילות הוא טובו של אלוהים ורצונו להתגלות אל התחתונים. וכיוון שהתגלות זו אפשרית רק על-ידי העלמים, הרי האמצעים הם לבושים אליו ואינם הוא עצמו, כלומר הם כלים שעל-ידיהם הוא פועל ;
- (ז) אבל כיוון שהשגחתו של האל צריכה בכל-זאת להיות על-ידי עצמו, לפיכך התפשטה עצמותו באמצעים, ומבחינה זו הספירות הן גם עצמות האל ;
- (ח) שניות זו במהות הספירות מעלה את האפשרות שהעצמות מתבחנת ל'ספירות-עצמות', אך דבר זה ניתן להיאמר רק מבחינת הכלים ולא מבחינת העצמות. מכיוון שכל כלי פועל את פעולתו המיוחדת מכוח הנשמה שבו, הרי מבחינתו נשמה זו מיוחדת לו (בעיה זו עולה בס' פרדס רמונים אך לא בס' אילימה) ;
- (ט) גם אם אין ספירות-עצמות קיימות, יש צורך, כדי להרחיק את האל הטראנסצנדנטי מכל שינוי, להבחין, לפחות הבחנה מושגית, בין העצמות המתפשטת לבין עצמות האל השקועה בעמקי עצמה. (כאמור, אין הבחנה זו באה בס' אילימה בניסוח זה) ;
- (י) לפיכך יש לומר שמעמדה של העצמות המתפשטת הוא דיאלקטי : היא

באים בו עדיין מושגים מספ"ר ועם זה הוא גוקט כבר עמדות הטיפוסיות לס' אילימה.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

'מתנוצצת' מאין-סוף והיא זהה עמו רק מבחינתו, ואילו מבחינת התחתונים היא מחודשת (ניסוח כזה של מעמד העצמות אינו בא בס' פרדס רמונים אלא באילימה בלבד);

(יא) על-כל-פנים יש סייג מכריע לאימאנציה של האל בספירות — אין הוא מתפשט לעולם בעצמו אלא כשהוא לבוש כבר בבחינתו העליונה של כתר (באחדות הנקראת בוצינא דקרדינותא) שהוא הכלי הראשון (בס' אילימה נדונית דעה זו בהרחבה בתורת ג' ראשי ההנהגה; בס' פרדס רמונים היא רק נרמזת);

(יב) בהתלבשות זו מודד האל את הספירות כקו-המידה שהוא 'אין-סוף ולא אין-סוף', כי מצד אחד המודד הוא כבר בחינתו העליונה של כתר ומצד שני אין שום פעולה שאינה מכוח אין-סוף המתפשט;

(יג) כל הספירות כלולות באין-סוף באחדות מוחלטת המבטלת לגמרי את מציאותן ככלים — באחדות זו האל יודע את עצמו (דעה זו אינה באה בס' פרדס רמונים);

(יד) במקום זה באה בס' פרדס רמונים תורת הצחצחות — באין-סוף כלולים שורשי הכלים באחדות הגדולה ביותר האפשרית לכלים. ידיעתו הקדומה של האל היא ידיעת הצחצחות ולא ידיעת עצמו (דעה זו אינה מצויה בס' אילימה);

(טו) הן בס' פרדס רמונים והן בס' אילימה אין הכלים מגיעים לידי זהות עם האל. דעה זו מודגשת יותר בס' אילימה, אך גם בס' פרדס רמונים אין הצחצחות זהות עם אין-סוף;

(טז) עמדה זו מתבטאת בכך שהצחצחות עלו באין-סוף רק אחרי התעוררות רצונו לציירן. אך הרצון הזה צריך רצון אחר כדי לרצות, וכן הלאה עד אין סוף. שורת הרצונות מתקרבת לאין-סוף אך אינה זהה עמו זהות חד-משמעית — הרצון הוא 'עצמות ולא עצמות';

(יז) דעה זו אינה מוזכרת כלל בס' אילימה. במקומה באים מצד אחד תורת הידיעה האלוהית ומצד שני מושג רצון-הרצונות;

(יח) רצון-הרצונות בנוי אף הוא מסדרה אינסופית של רצונות, אך כולו מחוץ לאל; הוא מציין את אופיו המהותי של הכלי הראשון (תורה זו אינה מצויה בס' פרדס רמונים);

(יט) הרצון מתקרב באופן אסימפטוטי לאל ולעולם אינו מגיע אליו — הוא מחודש חידוש גמור באקט ספונטאני של האל;

(כ) חידוש זה אינו מודגש באותה מידה בס' פרדס רמונים, כי על שורשי-

סיכום דעותיו של רמ"ק

הכלים נאמר שהם באין-סוף, אך עקרונית גם הם אפשרי-המציאות. שכן, כאמור, קדם להם הרצון. רצון זה הוא, לפי ס' פרדס רמונים, על הגבול שבין האל ומה שאינו האל ;

(כא) אף-על-פי-כן מודגשת גם בס' פרדס רמונים הטראנסצנדנציה של האל — בבחינה הקדומה של אין-סוף אין אפילו התעוררות לצייר את הצחצחות ;

(כב) אחרי חידושו של הכלי הראשון מתרחשים בו תהליכים שונים ; התהי-ליך הראשון לפי ס' אילימה הוא סדרת הרצונות, ולפי ס' פרדס רמונים — מיתת מלכי אדום. מבחינה עקרונית שווים שני הספרים בתפיסתם את מלכי אדום : הם מציינים את העלייה במחשבה להאציל את התחתונים, שבגלל מיעוט הדין שבהם לא נתקיימו אלא נתבטלו באפשרויות שלא יצאו לפועל ;

(כג) נוסף לתהליך זה נדונית בס' אילימה בהרחבה יתירה תורת הבחינות העליונות בכתר, ההופכת את הבחינות שבס' פרדס רמונים לבחינות של בחינות (תורה זו אינה ניתנת לסיכום קצר, אך אין לה משמעות עקרונית) ;

(כד) במיוחד בולטות בס' אילימה הבחינות שבבינה שבכתר, בבחינת הבינה שבה נמצאים תיקוני הכתר שהם תחילת הריבוי המובחן (תורה זו אינה מצויה כלל בס' פרדס רמונים) ;

(כה) אחרי חידוש הכלי הראשון נמשכת האצילות באופן רצוף ; אך לפי שתי דרכים : בסדר של עילה-עלול ובדרך של קווים בעלי אופי שונה ; (כו) הדרך הראשונה מבוססת על תורת הבחינות הפנימיות שיש בכל ספירה : בעיקר שלוש הבחינות, שש הבחינות ועשר הבחינות. דרך הבחינות הפנימיות הופכת כל ספירה עלולה לעילה לבאה אחריה ;

(כז) אך יש סתירה מסוימת בין שתי תכונות של הבחינות : מצד אחד הן רפלקסיות פנימיות של הספירה בתוך עצמה, ומצד שני כל בחינה היא בגדר שלב מסוים בסדר הסיבתי (דבר זה אמור בעיקר לגבי הבחינות העשירות שבכל ספירה) ;

(כח) בדרך השנייה נאצלו הספירות על-פי קווים המבטאים את טבען המהותי : חסד, דין, רחמים. מקור הקווים הוא בשלוש הצחצחות. האצילות בדרך זו מתוארת על-פי 'תורת מסעים' שאופיה דיאלקטי ; דרך זו מבוססת על תורתו של קארו.

(כט) גורם דיאלקטי נוסף מצטרף לתהליך האצילות והוא האור החוזר.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

הספירות מעוצבות לא רק על-ידי התפשטות מלמעלה למטה אלא גם על-ידי החזרת האור מלמטה למעלה. אור זה הוא בבחינת דין, ובוה שוב באה לידי גילוי תפיסתו של רמ"ק לגבי הדין כגורם ההכרחי לייצוב כל מציאות שמחוץ לאלוהים;

(ל) אחר שנאצל עולם הספירות נמשכים עולמות אבי"ע ברציפות בלתי-נפסקת. ברציפות זו מאוחדים כל העולמות במבנה אחיד שמקורו בחכמה האלוהית. מבנה זה מוטבע גם בעולם הגשמי, שאינו אלא חוליה אחרונה בשלשלת המציאות. דבר זה נכון גם לגבי החיצוניים;

(לא) מצד זה אין מקום לדבר על בריאת העולם יש מאין, אך אין גם מקום לדבר על בריאה מן ה'אין' האלוהי הוזה עם עצמותו. האמונה בחידוש העולם מועברת מן העולם התחתון אל הנקודה הראשונה של השל-של — הכלי הראשון;

(לב) מכיוון שכך הרי כל מציאות היא מחודשת עקרונית, ודבר זה חל גם על הנשמה;

(לג) מחוץ לכל האמור לעיל רומז רמ"ק לחוויה המעבירה את המיסטיקאי לתחום שאינו ניתן לתיאור ולהשגה שיטתית, ושבוא הוא רואה את עצמות האל גופה אימאננטית בכל העולמות.

מתוך הסיכום הזה ברור מה שהוראינו לדעת בכל החיבור כולו: עמדתו של רמ"ק בס' פרדס רמונים קרובה לפאנאנטיאיזם. חוץ מן ההבחנה בין שתי הבחינות שבאין-סוף מורים על כך כל המושגים בס' פרדס רמונים: האל יודע את שורשי הכלים שבתוכו, סדרת הרצונות היא על גבול עצמותו, וממילא גם חידוש שורשי הכלים אינו תמיד ברור באופן חד-משמעי, ואין כל מעבר דיאלקטי בין האל ועצמותו המתפשטת. מכל הנקודות האלה נסוג רמ"ק בס' אילימה ועמדתו כאן היא תיאסטיית יותר. אולם ניסינו להראות בכל החיבור הזה כולו, שלמרות ההבדלים האלה מבנים רמ"ק גם בס' פרדס רמונים הסתייגויות, המקשות עלינו לראות את עמדתו כפאנאנטיאיסטית, ולכן אין, בסופו של דבר, סתירה עקרונית בין שני הספרים.

רמ"ק והזוהר

מתוך דיוננו מתבררת גם עמדת-הביניים שנוקט רמ"ק בין הזוהר לתיקוני זוהר. בשאלה העקרונית הולך רמ"ק בעקבות התיקונים: הספירות הם כלים ולא עצמות; כתר נאצל ואינו קדום. לעומת זאת הוא חוזר ומתקרב לעמדת הזוהר בכך, שהוא מדגיש את הרביקות של הספירות בעצמות (בעיקר ברעיון

רמ"ק והזוהר

הצחצחות¹⁶⁸, וכן בתורת הרצון שלו, המדגישה שהרצון אמנם אינו קדום, אך המכניסה אותו (שוב, לפחות בס' פרדס רמונים) לתוך אין-סוף. לפי הזוהר האצילות היא סופסטאנציאלית, לפי התיקונים היא בבחינת אקט של התפשטות¹⁶⁹; רמ"ק עומד בין שתי הדעות האלה — ספירות האצילות אינן נאצלות באופן סופסטאנציאלי, אך העצמות המתפשטת בהן מהווה אקט נפרד רק מבחינת התחתונים, ואילו מצד האל היא זהה עמו (וזו השקפתו אפילו בס' אילימה). כמו בעל התיקונים כן גם רמ"ק רואה את העולמות כולם כשלשלת רצופה, וממילא גם העצמות המתפשטת בהם היא, עקרונית, העצמות המתפשטת בעולם האצילות. לעומת זאת לא ברור כל-כך אם גם בעל הזוהר ממשיך ברציפות את עולם ההיכלות מעולם האצילות¹⁷⁰. התיקונים רואים כאל הפרסונאלי את אין-סוף עצמו, עילת כל העילות¹⁷¹; רמ"ק מסכים לדעה זו, אך נוטה שוב לכיוון הזוהר בהדגישו שרק הכוונה הפנימית היא לאין-סוף, והאל הדתי הוא לעולם אין-סוף המתייחד בספירותיו.

רמ"ק מתקרב לזוהר גם בסימבוליקה שלו. אפשר לומר שהתיאולוגיה שלו היא בדרך-כלל של התיקונים ואילו הסימבוליקה שלו היא של הזוהר. השימוש באידרות כיסוד לתורתו השיטתית על הבחינות העליונות שבכתר; תורת ראשי ההנהגה; שימוש העקרוני במאמר קו-המידה ובסמל של בוצינא דקרדינותא — אלה הן דוגמאות בולטות להעדפה שמעדיף רמ"ק את הסימבול-ליקה של הזוהר. אולם רוב הציורים המיתיים של הזוהר נהפכים אצלו למושגים ספקולאטיביים, ובזה הוא באמת רחוק ביותר מתפיסתו של בעל הזוהר.

ריחוק זה מתבטא לא רק בשאלות פרטיות (כגון בתורת הדין והרע) אלא גם בהשפעתו הבולטת כל-כך של הרמב"ם, בעיקר בשאלות אונטולוגיות. קשה לתאר הבדל גדול מזה שבין הזוהר לבין הרמב"ם, ובכל-זאת אנו מוצאים בשיטת רמ"ק מושגים פילוסופיים מובהקים בצדה של סימבוליקה זוהרית מובהקת. בדרך של סימבוליקה זו ניסה רמ"ק לפתור כמה מן הבעיות העקרוניות של התיאולוגיה ושל המיטאפיסיקה בכלל. ברור שבעניין זה לא

¹⁶⁸ תשבי אומר, שלפי התיקונים הרי הספירות — אפילו התהוותן בדרך אצילות מפוקפקת, ומרוב הלשונות נראה שהמחבר ביקש על-כל-פנים להציגם ככוחות נבראים' — משנת הזוהר א, עמ' קיג. ועיין שם גם עמ' קטו.

¹⁶⁹ שם עמ' קלה-קלו.

¹⁷⁰ תשבי אומר שאמנם יש הפרדה כזאת בזוהר (עיין משנת הזוהר א, עמ' קטז-קיז). לעומת זאת נראה ששלום אינו סבור כך (עיין M. T. עמ' 222). שמירת העמדה התיאוסטית על-ידי הפרדה בין עולם האצילות והעולמות התחתונים מופיעה אצל האר"י; עיין J. M. עמ' 272-273.

¹⁷¹ עיין משנת הזוהר, עמ' קיג-קיד.

האל והעולם; סיכום ומסקנות

הצליח בדיוק באותם המקומות שבהם לא הצליח גם הרמב"ם: הקושי העיקרי הוא בבעיית האחדות והריבוי. כיצד כלולות הספירות בידיעה האלוהית בלי שיכניסו בו ריבוי? אם אין להן כל מציאות בו, באיזה מובן אפשר לומר שהן 'כלולות' בו? הקושי האחר הוא בעיית השינוי המוכנס למושג האל הטראנס-צנדנטי מתוך המגמה להפוך אותו לפרסונאלי — כיצד האל רוצה להמציא את הרצון בלי שבזה כבר יהיה בו רצון, כלומר שינוי? שוב, המעבר מן האל אל רצונו נשאר חידה שאין לה פתרון. אך יש להדגיש שרמ"ק מעדיף מצב זה על פני תפיסת אלוהים השוללת ממנו את הפרסונאליות, או שוללת את ישותו הריאלית של העולם.

רמ"ק ואלקבץ

בשאלה המרכזית של שיטתו חולק רמ"ק על שני מוריו, אלקבץ וקארו, שכן שניהם תופסים את הספירות כעצמות האל¹⁷². בעיה לעצמה היא היחס בין רמ"ק ואלקבץ. שלום אומר, ש'כנראה מעין השפעת-גומלין השפיעו זה לזה'¹⁷³. ואמנם ברור ש'ליקוטי הקדמות' מקביל במידה מרובה ל'פרדס רמונים', ומסתבר שהמורה למד מתלמידו ולא להיפך: בפרק שני (הערה 65) ראינו, שאלקבץ מעלה את הדיון בשאלת עצמות וכלים באופן מקביל לגמרי לשער עצמות וכלים. הוא מביא אותן דעות מנוגדות, אך אינו מזכיר את שמות בעלי הדעות (אף-על-פי שהוא כמעט מצטט מדבריהם). קשה להניח שרמ"ק הושפע בעניין זה, על פרטיו, מאלקבץ והוסיף את שמות המקובלים בעלי אותן הדעות. מאידך גיסא, אפשר שהזכרתו של ר' דוד כמייצגה של דעת בעלי העצמות מסתברת מתוך כך, שאלקבץ מוכן לטעון רק נגד עמדה כזאת ולא נגד הדעה הרואה באמת את הספירות כעצמות האל (שהרי זו גם דעתו שלו). אף יש להעיר שרמ"ק מביא בדרך-כלל את מקורותיו (לפחות, בס' פרדס רמונים) וכפי שראינו הוא גם מזכיר את אלקבץ בכמה עניינים. מדוע אפוא לא הזכיר אותו גם בקשר לעניינים האחרים הנדונים ב'ליקוטי הקדמות'?¹⁷⁴ על-כל-פנים, ברור שאם הושפע אלקבץ מרמ"ק הרי זה רק בתחום הרעיונות של ס' פרדס רמונים. תורות מרכזיות של ס' אילימה, כגון תורת רצון-הרצונות, אינן נדונות ב'ליקוטי הקדמות'. והוא הדין לתורת הבחינות שבכתר (אם כי גם רעיון מיתת המלכים אינו בא ב'ליקוטי הקדמות'. והרי

¹⁷² על עמדתו של קארו בשאלה זו עיין בספרו של ורבלובסקי על קארו, עמ' 203–204.

¹⁷³ קרית ספר, כרך א, עמ' 204.

¹⁷⁴ דוגמה מובהקת לכך היתה לנו לגבי רעיון האור החוזר.

רמ"ק והזוהר

הוא נדון בס' פרדס רמונים¹⁷⁵. אולם גם אם המקור להרבה מרעיונותיו של רמ"ק הוא בחוג המקובלים בצפת, הרי הוא־הוא שעיצב אותם דרך־שיטה וניסה להקים מערכת עיונית אחת הכוללת אותם על ניבודיהם.

¹⁷⁵ יתכן, כמובן, שכתב־היד אינו שלם.

מפתח השמות והעניינים

אנדרהיל, אחילין 321 319	אבן-גבאי, מאיר 176 103 18 13
אצילות 75 67 64 63 59 49 48 41 20 18	אבן-גבירול, שלמה 219 206 203 53-51 15
87 ואילך 116 114 110 105 104 102 101	אבן-ראש 72
149 144 140 136 135 131 129 120 117	אוטו, רודולף 309 304 302 297 296 293
176 171 167 166 163 160 159 158 154	321 319 315
237 232 227 225 215 211 203 198 177	אחקלידס 37
292 286 284-281 ואילך, 244 242 238	אור חוזר 274-268 258 257 185 100 97
329 327 325 324 303 293	330 328 280 277
אקהרט, מייסטר 304 302 297 296 294 293	אזולאי, אברהם 50 12
324 321 320 310 305	אזולאי, חיים יוסף 10
אקוסמיזם 310 305 304 297-295 211 198	אידיאליזם 312 311
אר"י 8 14-12 100-98 272 290 329	אימאננציה 140 135 133 127 121 86 39
אריגנה ג'והן סקוטוס 316 309 208	142 143 154 161 162 169 198 248 272
אריסטו, אריסטוטליות 168 121 65 64 28	295 302-299 304 319 326 328
310 294 289 288 214 205 194 185-183	אין 236 218 202 185 133 105 51
318-316	239 240 270 277 301 309 328
בוצינה דקרדינותא 143-141 139 137 20	אינג' או. ר. 321 316 310 309 304 295
329 326 307 230 169 149 148 145	אין-סופיות 147 146 99 94 88 57 51 49
בחיי בן אשר 82	193 217 223 226 231 236 237 245
בכוח ובפועל 174 148 80 66-64 29 27	249-251 253 254 270-272 296 326
196 195 194 191 189 187 185 183 176	אכסטאזה 304 40
304 254 231 220 211 210 208 205 201	אלבו, יוסף 73 72
325 310	אלקבץ, שלמה 94 92 88 82 44 43 41 9 8
בלוך, ר. 98	95 97 98 103 106 117 131 133 175 181
בן אמזוג, אליהו 187	182 251 252 264-275 291 312 330
בן-ישראל, אשר 15	אלשיך, משה 10 7
בקר, יעקב 18	אמונה 202 192 188 53 46 36 26-23 19
	212 221 292 309

מפתח השמות והעניינים

224 212 202 195 180 56 זמן ; זמן-לא זמן	201 185 108 91 32 19 15 בריאת העולם
318 309 308 294-292 260 246	205 221 246 291 ואילך, 308 306 304
	309 312 318 328. ר' גם חידוש
303 298 289 288 219 205 34 15 חומר	ס' ברית מגיחה 31
315, ר' גם העדר	
206-204 193 184 121 29 חומר וצורה	גאליקי, שמואל 8 11 98 257 272
315 309 302 298 287 286 219	גוטמן, יוליוס 183 194 214 289 318 319
חידוש 117 104 91 66 65 63 59 46 34 19	גינציג, ע. 14
-187 183 174 167-164 161 153 137-134	גייקובס, ל. 18
213-210 206 ואילך, 195 191 190 189	גייקטיליה, י. 31 42
278 242 240 230 227 224 223 221 217	בלפהאוס, ש. 17 18 186
311 309-307 305-303 301 298 293 292	גרינוף א. ו. 103 174
316 318 326-328. ר' גם בריאת העולם	
חייט יהודה 101 93 29	דביקות (הנשמה) 324 323 321 74 41 40
חיצוניים 41 209 227 284 328. ר' גם קלר	דביקות (הספירות) 153 142 141 135 107
פית.	165 173 187 228 314 315
ס' חסידים 31	דוד בן זמרא (רדב"ז) 20 21
חסידא, מ. ו. 35	דוד בן יהודה, מסיר לאון 17 18 21 75-72
	102-104 121 128 323 330
סאולר, ג'. 310	דין 259 232 231 227 209 193 156 118
טראנסצנדנציה 44 ואילך, 81 80 75 -85	261-263 274-267 280 291 327-329
146 141 140 137 109 104 100 95 87	דעת 278 267 266 263 260 158-156
177 174 170-167 163-158 152 149 148	דעה-יודע-ידוע, ר' שכל-משכיל-מושכל
230 215 211 201 194 192 191 189 178	
310 308 301 296 295 293 286 285 246	הגל, פ. 296
330 327 325 312	הורדוצקי, ש. א. 19-21 98 245 297
ידיעת האל 108 101 66 64-60 34 26 19	הפרה 23 26-27 37 57 286 313 314 322
215 214 210 ואילך, 182 181 174 172	הפרה מיסטית 11 38-43 303 304 328
294 270 257 254 242 240 228 223 217	הלוי, יהודה 33 36
310-312 317 325 326 328 330. ר' גם	העדר 219 210-208 206-204 185 66 64 51
מחשבה	232 284 309. ראה גם בכוח ובסועל
יצחק סגינהור 203	השגחה 26 32 34-36 75 100 101 109 156
יש מאין 20 21 201 ואילך, 215 227 291	185-187 190 192 295 303 325
294 306 312 328. ר' גם חידוש	ורבלובסקי, ר. י. צ. 110 182 330
כהן, הרמן 309	זהנר ר. 308 319
כהנא, דוד 16	ס' הזהנר 7 9 11 17 18 33 42 47 49 50
כחנה 40-42 86-80 120 318 329	57 58 71 77 85 100 103 121 128 131
כלים 111 110 108-106 102 73 70 39 32	138 149 150 171 178 189 206 211 218-
152 148 147 139-121 119-117 115 114	220 223-225 228 234-230 241-244
188 ואילך, 172 169 166 164 160-157	248 252 257 264 271 386 292 321 322
238 229 226-224 221 201 200 192 191	328 329
	זכר ונקבה 182 234 271 273 277 278 310

מפתח השמות והעניינים

ר' 326 318 246 222-220 208 201 200	328-325 321 307 280 275 272 266 241
גם רצון	ר' גם עצמות וכלים
עולם 165 159 94 90-87 46 44 42 37 28	כלי ראשון 169 166 148-145 112 55 46
198 291 289-284 282 215 205 204 202	174 277 226-223 211 210 206 200
ואילך, 328 325 324 ר' גם בריאת העולם.	278 328-326 318 308 301 298 293
עולמות אבי"ע 114 110 90 44 38 18 15	מאגיה 42 31-29
121 255 247 209 163 129 125 124	מאלבראנש, ניקול 307 306
274 281 ואילך, 328 312 302 298	מחויבה-מצואות 66 56 49 47-45 39 24
עולמות שנחרבו, ר' מלכי אדום	87 180 168 167 166 162 137 135 112
עזריאל מגירונה 7 29 93 208 209	192 305 298 246 218 212 205 202 201
עילת כל העילות 141 125 85 57 48-46 44	307-309 325
152 300 281 234 225 213 212 199 159	מחשבה 153 148 147 120 85 84 64 50 20
329	154 194 193 186 185 183 181 155
עצמות האל 84 83 72 69 67 57 44 41	205-207 294 260 255 239-236 233-230
86 182 177 175 173 ואילך, 100 96	304 306 307 311-309 315 317 321
187-190 223 213 211 201 198 197	מיימון, שלמה 311
224 303-301 282 272 266 244 242 226	מלכי אדום 15 148 147 155 207 230 ואילך,
307 329 326 325 323 319 315-312 309	242 243 245 257 262 293 327 330
330	מנחם עזריה מפאנו 9 10 12 44 48 50
עצמות וכלים 15 17 18 20 66 76 80 98	98 115 116 119 168 185
99 100 ואילך, 171 172 175 178 188 200	ס' מעין החכמה 44
216 328 326 325 322 321 292 278 275	ס' מערכת האלהות 103
330	מרגליות, ר. 28
פאנאנתיאיזם 308-306 304 300 297-295	מר-חיים, י. 174 103
319 328	נדב, יעל 176 174 103
פאנתיאיזם 142 141 74 42 40 19 16 14	ניאופלטוניזם 90 89 69 66 56 55 52-50
154 184 185 207 215 291 294 ואילך,	92 289 287 246 215 214 203 168 121
316 325 329	291 297 309 316
פילוסופיה 23 ואילך, 67 51 45 44	נצרות 70 295 297 308 321-319 324
95 201 193 190 188 184 121 101 100	נשמה 18 38 43 74 131-127 133 144 248
203 312 298 292 275 246 218 215 204	289 300 307 324-318 328
316 319 320	סויו ה. 310 311
פישר, קונו 18 17	סטיים, ו. 296 295
פלוטיוס 90 91 306 316-318	סיבת כל הסיבות, ר' עילת כל העילות
פרנק, א. 17	סיבה ראשונה 103-101 66 63 60 48 44
פרסא 97 189 232 257 258 270	133 159 181 192 246 247 285 290 293
פרסונאליות של האל 85-83 80 76 75 67	307 312 320
87 220 217 215 214 194 192 108 91	סיבת עצמו 248
306 316-318 329 330	סעדיה גאון 69 71
צורה, ר' חומר וצורה	כפונטאניות של האל 82-89 94 95 196 197
צחצחות 20 52-50 58 66-63 108 130 169	

מפתח השמות והעניינים

243 240 236 230-223 220 213-211	201 200 196 195 ואילך, 174 172 171
330 326 316 308 293 וי 278-275 254	258 257 226 225 219 209 206 205 203
94 93 73 36 32 20 18 17 מ. 17	328-325 312 311 309 308 270 263 261
184 167 128 121 108 106 104-100	צמצום 272 100-98 14
שורש ; שורש השורשים 111 109 52 51 20	קאופמן, ה. א. 16
322 257 224 206 ואילך, 176 175 125	קארו, יוסף 7-9 102 110 128 175 182 256
שכטר, ש. 8 98	330 321 290 267 264 263 261
שכל-משכיל-מושכל 190-183 51 39 26	קבלה מעשית 31 30 15
312-310 279 243 241 229 228 222 199	קונטיננטציה 298 296 212 180 168 162 47
שלום, ג. 7 19 21 30 42 50 51 82	327 325 309-307 305 304
176 175 174 128 103 100 99 91 85	קי המידה 126 122 110 104 99 84 59 20
245 241 238 231 213 208 205 203 201	272 239 220 173 169 ואילך, 137 127
309 308 306 303 297 292 285 250 248	329 326 307 302 280 275 274
330 329 322 321 318 311	קלאר, ב. 43
שם בן ד' 19 114-120 239 260	קליפות 291 290 274 273 40 35
שמיטות 292 234 203 202	קמחי, דוד 13 12
שעשוע 191 187 174 126 71 66 61 60 21	ס' הקנה 202
325 310 239 223 222 213 195	
שפינוזה, ב. 14 16-19 91 160 186 187	ראב"ד 26 25
319 316 306 296 288	רוטנשטרייך, נ. 309
ס' שפע טל 98	רמב"ם 11 23-26 33-35 39 40 44-46 51
תארים 17 18 23 34 36 49 60 67 ואילך,	194-192 188-182 96 80 77 72-68 64 56
306 296 221 220 216 215 196 163 109	246 221 220 218 217 215 214 206 204
325	324 318 312 303 300-297 294 283 249
תימס אקווינו 319 305	330 329
תיאזום 162 161 128 91-89 85 82 81 52	רמב"ן 7 8 31 99 323
215 211 208 205 201 198 192 184 168	רע 13 30 206 290 291 329 ר' גם חיצו
302 300 296 294 293 291 282 221 220	ניים
329 328 320 319 316 309 307-304	רעיא מהימנא 78 76 70 63 60 59 50 49
תיקוני הכתר ; תיקוני אריך אנפין 58 52	161-158 129 128 122 100 95 86 85 79
236 235 230 228 207 155 154 132	301-299 244 215 206 196 182 168
327 276 258 255 244-238	רצוא ושוב 303 165 69 59 53 46 40 39
ס' תיקוני זהר 11 45-49 52 56 60 67 78	324
128 118 115 113 100 95 88 86 85 83	רצון האל 113 112 92-90 86 70 60 46-44
193 182 180 166 165 163 162 159 129	176 171 169 164 161 140 134 129 115
300 290 286 283-281 271 249 248 225	ואילך, 191 194 ואילך, 203 205 208
329 328 321	275 240 237 236 231 ואילך, 213 212
תשבי, י. 47 103 104 131 136 167 231	330-326 320 318-316 311 308 306 278
321 283 260 257 248 244 241 238	רצון הרצוניות 66 61 52 50 47 46 28 20
329	155 148-146 143 142 137 131 105 104
	207 206 201-197 173 169 166-164

תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו

גדול המקובלים בצפת עד בואו של האר"י היה ר' משה בן יעקב קורדובירו (רמ"ק), שחי במאה השש-עשרה והיה תלמידו של ר' יוסף קארו בהלכה ושל ר' שלמה אלקבץ בקבלה. רמ"ק היה גם גדול המקובלים השיטתיים. שום מקובל לא הגיע לכוחו בבניית שיטה ספקולטיבית אחת. שיטה זו מוארת בספר זה על-ידי ד"ר יוסף בן-שלמה, מן האוניברסיטה העברית בירושלים.

הספר דן בכל כתביו הנדפסים של רמ"ק, ובייחוד מפורט הדיון בשני הספרים העיקריים: ספר פרדס רמונים וספר אילימה רבתי. המחבר מנתח את היחס ואת ההבדלים שבין שני ספרים אלו, ועם זה הוא מנסה להראות ששניהם הם חלקים המתלכדים לכלל שיטה אחת.

אחרי מבוא היסטורי קצר וסקירת הספרות על רמ"ק מסכם המחבר את שיטתו של רמ"ק בארבעה פרקים אלה: האל הטראנסצנדנטי ותאוריו (ואגב כך נידון גם יחסו של רמ"ק לפילוסופיה ולמדעים); היחס בין האל והספירות; תורת האצילות; האל והעולם. בפרק האחרון דן המחבר בפירוט בשאלה המרכזית של הספר: האם אפשר לראות את שיטתו של רמ"ק כפאנתיאיסטית? וכן הוא בוחן את הטענה, שהועלתה פעמים הרבה, בדבר הקירבה שבין שיטתו של רמ"ק לזו של שפינוזה. בתוך דיון זה מובאות הקבלות בין רמ"ק ובין מיסטיקאים נוצריים לגבי שאלת הזיקה שבין אלוהים והעולם ומעמדה של נשמת האדם ביחס לאלוהים.

המחבר מברר במיוחד את זיקתו של רמ"ק לפילוסופים היהודים של ימי הביניים (בעיקר לרמב"ם), ולספרות הקבלה (בעיקר לזוהר, לתיקוני זוהר ולקבלתו של ר' שלמה אלקבץ). מתוך כך מתגלית קבלתו של רמ"ק כסיכום שיטתי ומקיף של זרמים שונים במחשבה המיסטית של היהדות.

אגב דיון מביא המחבר מאמרים רבים מכתבי רמ"ק, המתייחדים בסגנון בהיר, שקוף וגם ציורי, ויש שהוא גם מגיע ליופי נדיר.